



# DE LA AMISTAD EXTREMA

**MONTAIGNE & LA BOÉTIE**

JEAN-LUC HENNIG

*Ariel*

## Índice

Portada

Cita

Las obras citadas se refieren a las ediciones siguientes:

Prólogo

1. De la servidumbre voluntaria
2. ¿Es esto vivir?
3. La sombra de Marguerite
4. Un encuentro fulminante
5. El nombre de Dordogne
6. Un cautivo enamorado
7. La estrategia de la virtud
8. Sócrates y Alcibíades
9. Lejos de él
10. 18 de agosto de 1563, muerte de La Boétie
11. Monstruos y quimeras
12. De la amistad extrema

Epílogo

Libros consultados para la traducción de esta obra

Notas

Créditos

Te damos las gracias por adquirir este EBOOK

Visita [Planetadelibros.com](http://Planetadelibros.com) y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

---

**¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!**

Próximos lanzamientos  
Clubs de lectura con autores  
Concursos y promociones  
Áreas temáticas  
Presentaciones de libros  
Noticias destacadas

[PlanetadeLibros.com](http://PlanetadeLibros.com)

---

**Comparte tu opinión en la ficha del libro  
y en nuestras redes sociales:**



**Explora Descubre Comparte**

La huella es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejó atrás. El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa; en el aura es ella la que se apodera de nosotros.

WALTER BENJAMIN  
*El libro de los pasajes*

Las obras citadas se refieren a las ediciones siguientes:

1. Montaigne: *Essais* (Ed. PUF, 1965, *Lettre de Montaigne à son père*; Ed. NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1962).
2. La Boétie: *Discours de la servitude volontaire* (Ed. Vrin, 2002); *Oeuvres complètes* (publicadas por P. Bonnefon, 1892); *Poemata*, 20 (trad. Pierre Pachet, en *L'Amitié*, 1984).
3. *Lancelot du Lac* (Ed. Le Livre de Poche, «Lettres gothiques», t. 1 a 5, 1991-1999).

## Prólogo

En la amistad en ocasiones hay un momento en que esta deriva hacia el amor. A veces es uno, otras veces son uno y otro, juntos. A veces pasa de repente, otras veces después de un tiempo más o menos largo de separación o de olvido. Podríamos hablar con toda propiedad de un *lapsus*. La amistad se convierte en amor. Solo la llamamos amistad porque concierne a dos hombres o dos mujeres, aunque en el siglo XVI se sigue llamando también amistad a un vínculo entre hombre y mujer. Esa aparición del amor en la amistad es lo que he querido explorar a través de la breve relación entre Montaigne y La Boétie.

Como demuestra perfectamente Montaigne en su célebre ensayo, la amistad es lo más profundamente libre que existe, porque no está sometida a vínculos de sangre (fraternidad o paternidad) ni a vínculos de esperma (aunque estos no se hallen excluidos por completo), ni a vínculos de poder. Es una «libertad voluntaria» (I, 28, 185a), dice en un magnífico pleonasma, que hace eco a la magnífica paradoja de la «esclavitud voluntaria» de La Boétie, pero la libertad no es nunca lo suficientemente pleonástica. La amistad, «amistad extrema», como dice en otros lugares, no tiene ya nada que ver con esas relaciones distraídas (entretенidas), ligeras (fugaces), accesorias, apenas rozadas, apenas existentes que hoy en día reciben el nombre de «amistad» y que materializan bastante bien, nos atrevemos a decir, esos millones de amigos en la red. Ese tipo de afinidades que no lo son no tienen nada que ver, en realidad, con la amistad extrema, ni siquiera con la amistad a secas. No hay vínculos sustanciales, solo las contingencias fortuitas de la vida social.

La amistad de la que hablo es otra cosa, a la vez agitación, seísmo, olvido, tránsito, intensidad, etcétera. Es un deseo a la vez de estar juntos y de no estarlo, de hacer cosas juntos y de no hacerlas, de relacionarse y de no relacionarse, de odiarse y de amarse de la misma manera. La amistad de la que hablo es un interruptor de amistad. Su fuerza está en la separación, en la libertad, en la libertad extrema, en la ruptura en cualquier momento, en el acercamiento irresistible, en la fuerza de no poder vivir sin él, ni él sin mí, en el impulso hacia lo que nos hace vivir y nos arrastra. En fin, se trata de una cosa muy rara y quizá olvidada incluso. Los amigos de los que hablo aquí vivieron juntos un cierto tiempo, «en torno a seis años antes de su muerte», dice Montaigne («Advertencia al lector», 1571), pero el tiempo no tiene ninguna importancia en este asunto, salvo para el superviviente, que vivirá el tiempo de extrema melancolía de la amistad (que durará treinta años para Montaigne). Porque hay un tiempo más allá de la amistad, más allá de la muerte, que es el de la estupefacción, de las «quimeras y monstruos fantásticos» (I, 8,

33a), a veces de «pensamientos muy dolorosos» (*Journal de voyage* [*Diario de viaje*], 10 de mayo de 1581) que hacen sufrir considerablemente. Esa amistad extrema entre Montaigne y La Boétie fue, pues, un momento de juventud extrema, de plenitud extrema y de soledad extrema. Y esa es la definición misma del amor.

Marcela Iacub (*Libération*, 20 de abril de 2013) querría que ese vínculo social de la amistad, «el más importante, el más precioso», se elevara al rango de vínculo primario. Ese vínculo, muy poco frecuente (volvamos a decirlo) y del cual Montaigne y La Boétie serían (parece ser) los últimos supervivientes, es probablemente lo que más falta hoy en día, lo más contrario a nuestra sociedad prendada de un núcleo conyugal compacto y amistades periféricas, y sin embargo, no se trata de una quimera. Al principio había imaginado hacer de este libro un tríptico que comprendería igualmente la amistad extrema de Lancelot y Galehaut (en la novela en prosa del siglo XIII *Lancelot du Lac*) y la amistad elemental (telúrica) de Ennis del Mar y Jack Twist en la espléndida novela de Annie Proulx *Brokeback Mountain* (1999). Junto con la amistad de Montaigne y La Boétie, las tres plantean la misma cuestión: ¿qué hace que exista una amistad tan intensa entre dos hombres aparentemente heterosexuales? ¿Hasta dónde es posible eso? ¿Es soportable, incluso? La respuesta es negativa en los dos primeros casos. En *Lancelot du Lac*, por la interferencia e intrusión entre ellos de Ginebra, que al final hace estallar la amistad y provoca la muerte de Galehaut. Es lo que se ha llamado, acertadamente, el paso histórico de la amistad caballeresca al amor cortés, donde la amistad queda sacrificada por la inclinación hacia el otro sexo. En Annie Proulx, la amistad que se funde con el universo de la naturaleza salvaje del Medio Oeste se ve dinamitada por la moral puritana y la intolerancia de aquellos que imponen a los demás sus costumbres ancestrales. Queda el caso inaudito de Montaigne y La Boétie, al cual finalmente acabaría consagrando todo este libro. Su amistad, aunque breve, llegó de inmediato a un punto de incandescencia tal que se convirtió en un misterio absoluto. Ese misterio es el que yo he querido resolver, sin estar del todo seguro del escenario que me encontraría. Pero es un escenario contemplado de una manera muy seria.

Todo parte de una hipótesis que hasta este momento no se ha formulado nunca: ¿y si de los dos hombres el que sintió una fuerte inclinación por el otro fue La Boétie? ¿Y si todo hubiera comenzado con un deslumbramiento, con un apasionamiento de La Boétie por Montaigne, por el ser entero de Montaigne, cuerpo y espíritu, ambos mezclados? ¿Y si La Boétie se hubiera enamorado violentamente de Montaigne en cuanto le conoció? Tal será el postulado de partida de mi investigación sobre esta extravagante relación que el propio Montaigne califica de «relación divina» (I, 28, 190a), esa amistad loca e incluso imposible entre ellos, en la cual no se trata, según todas las pruebas, de un simple comercio intelectual, sino que se halla presente el deseo, entero y verdadero, por una parte y por la otra. Plantear la cuestión en tales términos, en lo que concierne a La Boétie, no es ciertamente «ocioso», como se ha pretendido, sino que resulta incluso fundamental, ya que despliega de una manera totalmente distinta toda la obra de La

Boétie y (en cierta medida) la de Montaigne. De ese elemento biográfico tan importante en realidad no sabemos nada. Este libro presenta, por tanto, la arqueología de una amistad, la hipótesis de una amistad, la ficción de una amistad que nos resultará incomprensible para siempre. Pero según dice Montaigne, si él no lo ha contado todo, al menos ha dejado indicios, huellas. Si no se revelaron sus misterios, al menos los señaló con el dedo. Y la publicación por parte de Montaigne en 1571, y después en 1580, de una parte importante de los textos de La Boétie (con la excepción notable del *Discurso de la servidumbre voluntaria*) forma parte ciertamente de ello. Por no hablar de la carta de Montaigne a su padre sobre la muerte de La Boétie, y desde luego, de los *Ensayos*.

Todos los textos de La Boétie, sin excepción, son textos secretos. Él mismo ni siquiera procuró nunca su publicación. Y esto, cuando menos, es bastante singular. Son textos dedicados a distintos temas, pero distribuidos bajo mano a algunos amigos. Y si el *Discurso* fue editado primero en fragmentos en 1574, después entero en 1577, independientemente de Montaigne, es a él a quien se debe la divulgación de sus textos menos conocidos y más íntimos. Una divulgación como mínimo caótica, para lo cual Montaigne nos da todo tipo de justificaciones que parecen otros tantos subterfugios para disimular la verdadera cuestión (Montaigne es un as del maquillaje) y que se lleva a cabo en dos tiempos: 1) en 1571, bajo el título de *La Ménagerie de Xénophon*, las distintas traducciones del griego de Plutarco y Jenofonte, así como los veintiocho *Poemata* en latín. Y en un folleto aparte, los *Vers français*, comprendiendo los Veinticinco sonetos, seguidos de la *Chanson* (que en realidad se relaciona con el ciclo de los Veintinueve sonetos) y de la traducción de un fragmento del *Orlando furioso* de Ariosto; 2) en 1580, en la primera edición de los *Ensayos*, los Veintinueve sonetos que componen el capítulo 29 del libro I (en el centro del libro, por tanto) y que acabarán suprimidos por Montaigne después de 1588.

De modo que quien divulgó estos versos franceses (tanto los veinticinco como los Veintinueve sonetos), que no estaban destinados a priori a ser divulgados, fue precisamente su amigo más íntimo. Esto en sí ya es una curiosidad. ¿Qué impulsó a Montaigne a hacer tal cosa? En el testamento de La Boétie no vemos ninguna recomendación de este estilo, ni tampoco en la carta de Montaigne a su padre sobre la muerte de La Boétie. ¿Había algún secreto en esos textos? Un secreto que Montaigne a lo mejor conocía, que era el único en conocer, quizá junto con Marguerite de Carle, la esposa de La Boétie, y que asegura que está dispuesto a desvelar (¿debemos creerle, sin embargo?) «algún día al oído» (I, 29, 196a) a Madame de Gramont, condesa de Guiche, a quien Montaigne dedica los Veintinueve sonetos. Un secreto que quizá nos haya desvelado, en efecto, pero con medias palabras, para relatar la génesis de esa amistad, menos su cronología que sus implicaciones afectivas. Y que no explica en cambio en su ensayo sobre la amistad, donde no dice casi nada tangible sobre la naturaleza de su

relación con La Boétie, y donde se aplica más bien a oscurecer la realidad para convertirla en una relación poética, casi mística. Lo que borra en su capítulo 28 del libro I, ¿por qué nos lo iba a decir, en otras circunstancias, al oído?

¿Por qué en este ensayo Montaigne insiste tanto en la idea de secreto? «El secreto», dice, «que yo he jurado no revelar a nadie, puedo comunicarlo sin cometer perjurio a aquel que no es otro, sino que soy yo mismo» (I, 28, 191c). Argumento bastante sofisticado, por otra parte. ¿Por qué expresar tantas reticencias en los *Ensayos* y en otros escritos? Por ejemplo, en su carta-dedicatoria a M. de Lansac (1571): «Por fuerza, hablando de él, me ciño y me limito por debajo de lo que sé». Y dice también: «Hay algo más, aparte de todo mi discurso, y de lo que puedo decir en particular [en detalle], etc.» (I, 28, 188a). Si dice tan poco y de una manera tan vaga, tan confusa, tan críptica, es manifiestamente porque no puede o no quiere decir más. Y aquí abunda:

En cuanto a estas memorias, si se miran bien, se verá que yo lo he dicho todo, o lo he designado todo. Lo que no puedo expresar, lo señalo con el dedo.

«Pero estas breves indicaciones bastarán a un espíritu sagaz, y a su luz podrás descubrir el resto por ti mismo» [Lucrecio, *De rerum natura*, I, 403-404] (III, 9, 983b).

Y más adelante:

Sé muy bien que no dejaré detrás de mí ningún fiador tan afectuoso, hasta tal punto y tan entendido en mis actos como yo lo he sido en los suyos. No hay nadie a quien quisiera comprometer plenamente con mi pintura: solo él gozaba de mi imagen verdadera, y se la llevó. Por eso me descifro a mí mismo de este modo tan curioso.

Pero la frase, llevada a la edición de 1588, acabará tachada a continuación. Y unas páginas más adelante:

Además, quizá tenga yo alguna obligación particular de no decir más que a medias, confusamente, con un decir contradictorio (III, 9, 995-996c).

¿Por qué «no decir más que a medias»? ¿Qué «obligación particular» podía impulsarle o reprimirle? Jean-Yves Pouilloux, en un artículo esclarecedor (*Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, julio de 1999) demostró que no se podía tratar ni de política ni de religión. ¿Y si se hubiera tratado de sexualidad? No tanto de la suya como de la de La Boétie, ya que su palabra, como bien dice, compromete también a La Boétie: «La palabra pertenece a medias a aquel que habla, y a medias a aquel que escucha» (III, 13, 1088b). Hoy, el que habla (La Boétie) ha muerto. Y el que está muerto ocupa el lugar del secreto. Entonces, Montaigne juega al escondite. Dice sin decir, «señala con el dedo», cifra, juega a «decir a medias», ya que le constriñen por una parte la verdad (una verdad que también le afecta) y por otra el secreto (el recuerdo de un amigo). En ese sentido ha honrado su promesa, no lo ha traicionado jamás. Cosa que no le impide soñar, como La Boétie, con una edad de oro en la cual la comunicación sea franca, directa, enemiga de todo disimulo:

Si yo hubiera estado entre las naciones que dicen vivir todavía bajo la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que me habría pintado de buen grado entero y desnudo («Al lector», 3a).

Tras la muerte de La Boétie, en 1563, Montaigne pasó treinta años reviviendo (es decir, volviendo a vivir) esa amistad, esa pasión que le parecía imperfecta y de la cual todavía sentía el deseo. Decir que le trastornó y le extenuó se queda muy corto. Aquí vemos lo que escribía en 1588, una vez más sobre el secreto:

Creo que en el templo de Palas [Atenea], como vemos en todas las demás religiones, había misterios evidentes que se podían mostrar al pueblo, y otros misterios más secretos y elevados que solo se mostraban a los que habían profesado [iniciados]. Es lógico que en estos se encuentre el verdadero punto de la amistad que cada uno se debe (III, 10, 1006b).

Ahora bien, precisamente volvemos a encontrar este término de *misterios* medio siglo más tarde en la correspondencia, también críptica, de Guez de Balzac y su confidente, el crítico Jean Chapelain, los dos declaradamente homosexuales:

Balzac a Chapelain (25 de abril de 1640): Yo no soy de esos que hacen misterios de todo, pero soy aún menos de esos que divulgan los misterios.

Chapelain a Balzac (20 de octubre de 1640): [Sería necesario] que me fuera permitido extraer de las cartas que tenéis vos de mí lo que se pudiera comunicar al público sin profanar nuestros misterios.

Montaigne seguiría dando vueltas y vueltas sin fin a esos misterios, pero tras el velo de la reticencia. Fue necesario que uno desapareciera para que el otro declarase al fin interminablemente su amor, su dolor, su melancolía, sus ensoñaciones fantásticas, su añoranza de él, conservando al mismo tiempo su secreto. Y su intimidad fue tal que sin duda el secreto era infranqueable, tanto para uno como para el otro.

Sin embargo, fue una amistad pública y públicamente declarada (no tenía nada de oculto), una amistad que se decía y se escribía, que nació en el mundo y se dio a conocer al mundo, pero cuya naturaleza «singular» debía permanecer en secreto. Efectivamente, nació en público, prosiguió en público, a pesar del matrimonio (desde hacía algunos años) de La Boétie. Fue notoria hasta la muerte de La Boétie en 1563, ya que (según nos cuenta Montaigne) acabó por excluir a la familia cercana y hasta a Marguerite de Carle. Y se seguiría declarando hasta 1571, en la «Advertencia al lector» y esas cartas prefacio dirigidas por Montaigne a corresponsales ilustres. Y al fin acabaría por ser universal gracias a los *Ensayos*, en 1580. Y, sin embargo, Montaigne no nos cuenta nada de ella. Se sigue obstinando en esa auténtica inverosimilitud, ese espejismo, esa invención quizá. Es incomprensible.

En un momento dado, Montaigne hace esta observación curiosa:

Debiendo durar tan poco y habiendo empezado tan tarde, ya que ambos éramos hombres adultos, y él unos cuantos años mayor que yo, no había tiempo que perder, ni había que ajustarse al patrón de las amistades lánguidas y corrientes, en las cuales hacen falta tantas precauciones de conversación [comercio, frecuentación] larga y previa (I, 28, 188-189a).

Doblemente curioso: «debiendo durar tan poco» es manifiestamente indicio de una visión retrospectiva y, por tanto, de la reconstrucción de una amistad que no podía prever su brevedad, a menos que la muerte estuviera ya inscrita en ella, de alguna manera misteriosa. Pero, según observa Roger Pons (*L'Information littéraire*, 1958, 5), suponemos que los dos amigos se habían asombrado, incluso escandalizado, por su infracción del código de la amistad, por su exceso de prisa y de ardor, que desafiaba todas las prudencias legítimas. Es cierto que la amistad fue pública en todo momento, pero si escandalizaba es prueba de que se parecía demasiado al amor.

Preservar la reputación de su amigo, salvarlo del olvido o de las interpretaciones desagradables, en resumen, como expresa bellamente en su carta a Michel de l'Hospital (1571), «acceder por esa obra suya al conocimiento de él mismo, y amar y besar en consecuencia su nombre y su memoria», sería siempre la línea de conducta de Montaigne. No buscaba tanto exonerarse él mismo como exonerar a La Boétie de toda sospecha a ese respecto, como de toda acusación de subversión a propósito del *Discurso*. En ese sentido se muestra muy claro:

Incluso con los vivos tengo la sensación de que se habla de ellos de una manera distinta a la que son en realidad. Y si yo no hubiera mantenido contra viento y marea a un amigo que perdí, me lo habrían desgarrado en mil aspectos contrarios (III, 9, 983b).

En ese sentido, la estrofa sobre la «licencia griega» (la homosexualidad), añadida después de 1588, tiende naturalmente a disculparlos a La Boétie y a él de todo comercio de ese tipo: no estigmatiza en absoluto, incluso valora, a propósito de Harmodio y Aristogitón, los amores entre el erastés (amante) y el erómeno (amado), pero la relación entre ellos dos, dice, no era nada semejante. Cosa que, por otra parte, era la pura verdad.

Pero en fin: esa amistad tan única, tan singular, parece reflejada de un modo tan púdico en los *Ensayos* que cuesta creer que existió realmente, cuando nos enteramos de que La Boétie estaba casado desde hacía algunos años (I, 29, 189a) y que escribía unos versos apasionados (I, 28, 196a) sin que se nos diga, sin embargo, quién es esa «Dordogne» a quien estaban destinados (I, 29, 196a). La lección más grande que se puede extraer de esta obra, a propósito de La Boétie, es que las pruebas están en todas partes y en ninguna. Como si Montaigne se hubiera aplicado, teniendo en todo momento a su amigo en mente, a borrar las huellas, a difuminar lo más posible la realidad, procediendo mediante observaciones oblicuas, en acercamientos discretos, en resumen, mediante toda una serie de protocolos de disimulo que permiten decir que hay un secreto que nunca se llega a mencionar. La escritura de la pasión entre hombres ha usado semejantes artificios desde hace mucho tiempo. Basta con ver, en el siglo siguiente, las cartas (en latín) de Théophile de Viau o las cartas incisivas de Cyrano de Bergerac. Montaigne vuelve a ello varias veces:

Mis fantasías se siguen, pero a veces de lejos, y se miran, pero con una mirada oblicua (III, 9, 994b).

O bien:

[...] su alimento [el de un espíritu generoso] es la admiración, la caza, la ambigüedad. Tal cosa declaraba Apolo, hablándonos siempre con doble sentido, oscura y oblicuamente, de modo que no nos satisfacía, pero nos divertía y nos mantenía ocupados (III, 13, 1068b-c).

¿Oblicuamente? Desde luego: 1) por medio de la intercesión de los héroes célebres a los que convoca en los *Ensayos*, Sócrates y Alcibíades sobre todo, pero también Catón de Útica o Alejandro Magno; 2) mediante las diferentes capas del texto, que le permiten ir desvelando sucesivamente determinados rasgos, después velarlos públicamente, en concreto lo que se refiere al cuerpo de La Boétie o a la expresión de su deseo, como veremos, y 3) finalmente, mediante las citas, muy numerosas, que para él no son, ni mucho menos, un argumento de autoridad o un simple ornamento del discurso:

Yo no las contemplo solo por el uso que extraigo de ellas. Ellas llevan a menudo, aparte de mi propósito, el germen de un tema más rico y más audaz, y tienen un tono más delicado, para mí, que no quiero expresar más cosas, y para aquellos que coincidan con mi manera de pensar (I, 40, 251c).

Montaigne no disimula nada, sino que establece correspondencias. Siembra indicios aquí y allá. No engaña, sino que actúa con astucia.

El enemigo está ahí, se diga lo que se diga. No es tanto la confesión lo que teme como la incomprensión (se podría decir incluso una incomprensión tan generalizada que hoy en día todo esto parece todavía extremadamente oscuro). Porque la cosa era muy sencilla, pero inaceptable. La Boétie le amaba, en cuerpo y en espíritu, le amaba totalmente, y él se le negó, como Sócrates a Alcibíades, pero por motivos diferentes: no para permitirle acceder al saber, al bien o a la sabiduría, sino para exaltar ese amor mediante la virtud, para que siguiera existiendo ese deseo del uno por el otro, para estar de corazón totalmente con él. Y Montaigne se negó a esa exigencia, que le pareció extravagante. No decía que no a la hora de prestar su cuerpo, pero no quería darse enteramente en ningún caso. Solo en la encrucijada extrema de la vida y la muerte de La Boétie, en ese momento mismo en que Montaigne perdía a su amigo, encontrando al mismo tiempo su plena libertad, imaginó esa ficción de una amistad ideal (plena y entera) a la que sin embargo se había negado. Esa amistad la viviría él consigo mismo, y la calificaría incluso de amor, en el friso de su biblioteca, adonde se retiraría para soñar indefinidamente con La Boétie.

## De la servidumbre voluntaria

Todo lo que sabemos (lo poco que sabemos) de La Boétie nos lo ha dado Montaigne, dice Philippe Desan. Sí, pero aparte del La Boétie visible, está el La Boétie enmascarado (travestido), aquel que vemos insinuarse detrás de la figura de Sócrates con Alcibíades, en particular. Está también aquel cuyas huellas aparecen y desaparecen a medida que aparecen las distintas ediciones de los *Ensayos*, y que mal que bien hay que relacionar entre ellas y traducir a nuestra vez. La versión que ha dado últimamente de esa amistad Philippe Desan (*Montaigne, une biographie politique*) me parece bastante poco creíble. ¿Cómo podría resumirse una aventura tan excepcional en la vida de un hombre únicamente con cálculos, estrategias, combinaciones de orden político o búsqueda de prestigio personal, que conduciría a una desaparición definitiva de La Boétie en los *Ensayos*, es decir, a la negación pura y simple de su amistad? La vida está hecha de tal manera que La Boétie quizá no sería nada sin Montaigne, pero Montaigne probablemente no existiría (o en todo caso, no bajo la forma de los *Ensayos*) sin La Boétie. Aunque solo fuera porque Montaigne, hasta el final de sus días, pensó en La Boétie y le amó. Pero creo, estoy seguro de que no fue solamente por eso. Fue porque La Boétie le reveló a sí mismo, por entero. Montaigne nació de La Boétie, ni más ni menos.

### ¿Quién es La Boétie?

Su familia procedía de Sarlat, en Périgord, antiguos comerciantes y burgueses de los cuales encontramos huellas a partir de 1455. En la época de Luis XI, los Boyt figuran incluso entre los mayores propietarios de bienes inmuebles. El bisabuelo, Guilhem, fue cónsul (funcionario municipal) de la ciudad en 1455-1456, como lo sería su hijo Raymond en 1491-1492, que fue igualmente procurador del obispo. Este tuvo cinco hijos, entre ellos Antoine, el padre de La Boétie, y su hermano menor, Étienne. Antoine obtendría el grado de bachiller en leyes, y después el de licenciado. En 1524 fue nombrado síndico de los Estados del Perigord y al año siguiente teniente particular del senescal con sede en Sarlat (administraba justicia para los asuntos civiles). Se califica habitualmente a Antoine de «hombre honorable», observa Jean-Paul Barbier, sin que su nombre sea precedido jamás del calificativo «noble», ni seguido tampoco de la palabra

«caballero», aunque él se llame a sí mismo señor de La Mothe-lès-Sarlat, tierra donde se eleva actualmente el castillo de La Boétie. Étienne no era, pues, de familia noble, y su cargo de consejero en el parlamento de Burdeos fue lo que le ennobleció.

De su matrimonio con Philippe de Calvimont, de la rama de Lherm, Antoine tuvo tres hijos: Clémence, Anne (a quien La Boétie se sentía más unido) y Étienne, nacido el 1 de noviembre de 1530, es decir, un par de años antes del nacimiento de Montaigne, el 28 de febrero de 1533. Los escasos documentos concernientes a los Calvimont, desde principios del siglo XVI, indican claramente una extracción modesta, observa G. Lavergne (*Bulletin de la société historique et archéologique de Périgord*, 62, 1935), que quizá un ennoblecimiento por hechos de armas o la riqueza adquirida en el comercio y la compra de cargos consiguieron borrar rápidamente. El primer Calvimont, señor de Lherm, Jean II, fue al parecer el abuelo de La Boétie. Licenciado en leyes, abogado y después consejero en el parlamento de Burdeos, transmitió el cargo a su hijo, Jean III, que en 1525 se convirtió en segundo presidente del parlamento de Burdeos. A continuación fue designado embajador extraordinario junto a Carlos V, así como en Portugal, y a partir de 1542 formó parte de la Cámara especial instituida por Francisco I para frenar el progreso de la herejía protestante en Burdeos y en la región. Se casó en 1534 con Marguerite de Talleyrand, cuya familia pertenecía a la vieja nobleza de espada, consagrando así la ascensión social de la familia. Testó el 31 de enero de 1556, haciendo por cierto un legado a su sobrino Étienne. El cual, sin embargo, no menciona en ningún momento a los Calvimont, salvo en una pieza en latín (*poema* 18) que escribe a la muerte de uno de sus tíos, Sardon, canónigo de la iglesia de Saint-Front de Périgueux, del cual celebra la «vida cándida» (*candida vita*).

A su padre, Antoine, se lo cita por última vez en las actas notariales el 3 de febrero de 1540. Según Anne-Marie Cocula, moriría poco después, y su madre ya había muerto unos años antes. Étienne tenía entonces diez años. Se encontró huérfano, con dos hermanas más pequeñas. Le quedaba solo el tío Étienne, que era también su padrino (y del que llevaba el nombre, por tanto). El tío Étienne, hermano pequeño de Antoine, bachiller en leyes en la universidad de Tolosa en 1523, desde 1535 fue prior de Notre-Dame des Vayssières, junto a Sarlat, y después capellán de Reveillon, en la catedral de Sarlat, párroco rector de Soustons (diócesis de Dax) y párroco de Bouilhonnac (hoy en día en la región de Aude). Étienne, que había dejado en 1517 a su hermano Antoine toda su parte de la herencia en el Périgord, recogió a su ahijado a la muerte de este. Étienne el Joven, nos dice Montaigne en la carta a su padre, rindió en 1563 un fervoroso homenaje a su tío, recordando que fue él quien se ocupó de «instruirle en las buenas letras» (quizá se encargase incluso personalmente de su enseñanza en las clases de gramática y de retórica) y de «auparlo a sus posiciones» (cargos, funciones), y le llamaba su «verdadero padre». Le instituyó como heredero universal suyo.

Durante más de diez años, hasta 1553, la vida de Étienne es un misterio. Pero ese año todo se aceleró. El 23 de septiembre de 1553 obtuvo (con veintitrés años) su licencia en derecho civil en la universidad de Orleans, una edad bastante avanzada, dado que la licencia se obtenía normalmente en tres años. A decir verdad, los estudios jurídicos no ocupaban toda su actividad: la filosofía (el *Discurso*), la historia, la filología, la poesía (en griego, latín y francés) formaban parte, igual que el derecho, de esas humanidades que dominaba y que contribuyeron a su reputación en el parlamento de Burdeos. De modo que el 20 de enero de 1553, el rey Enrique II autorizó mediante cartas patentes a Guillaume de Lur Longa, consejero en el parlamento de Burdeos, a dimitir de su cargo en favor de Étienne de La Boétie, abogado en ese mismo parlamento. El 23 de septiembre, Étienne obtuvo su licencia, pero como en aquella fecha el futuro consejero no tenía más que veintitrés años (y la edad requerida para ostentar el cargo de la judicatura era de veinticinco), el 13 de octubre el rey envió desde Villers-Cotterêts nuevas cartas patentes para otorgar a La Boétie el cargo de consejero de la corte tras la renuncia de Lur Longa. Y el 17 de mayo de 1554, tras deliberar, la corte de Burdeos decidió admitir el juramento de Étienne. Para pagar sus costas, su tío empeñó sus bienes e incluso se vio obligado en 1558 a vender algunos, en la región de Saint-Cyprien, para reembolsar el préstamo recibido cinco años antes.

## **El libro de la amistad**

Si debemos creer a Montaigne, fue un libro, o más bien un manuscrito, el del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, el origen de su encuentro:

Y si [por otra parte] estoy especialmente agradecido a esa obra fue porque sirvió de medio para nuestro primer encuentro, ya que me fue mostrada mucho tiempo antes de haberle visto y me hizo conocer su nombre por primera vez (I, 28, 184a).

Roger Trinquet supone que fue Guillaume de Lur Longa, colega y amigo de sus tíos Eyquem, quien le presentó la obra y le citó al autor, en París, en 1554, a raíz de una de las estancias que hizo Montaigne en la capital después de sus estudios de arte en el colegio de Guyenne, en Burdeos. Lur Longa se había instalado allí recientemente, después de haber aceptado el cargo de consejero-pasante en el parlamento, y La Boétie, para darle las gracias y celebrar su partida, le dedicó una «declamación», sin duda redactada unos años antes, cuando él tenía unos diecinueve, y después remodelada. Según Jacques-Auguste de Thou, que lo menciona en la *Histoire Universelle*, el opúsculo seguramente se lo inspiró el espectáculo de la sumisión de los bordeleses después de la represión de su levantamiento en 1548. Esa insurrección de las gabelas, observa St. Gigon, tenía como causa la miseria profunda del pueblo. Las masas insurgentes no hablaban «más que de libertad», como escriben los escabinos de Poitiers al rey Enrique II. No sería imposible pues, añade, que las reformas, ya numerosas en el

oeste, hubieran propagado secretamente las doctrinas revolucionarias que llevaron a Alemania a la guerra de los *rustauds* (rústicos), veinte años antes. En resumen, para Thou, ese breve discurso sería una protesta contra las crueldades que el condestable Anne de Montmorency cometió en Burdeos y en la región después de la gran revuelta de las gabelas en Guyena.

Para Montaigne, por el contrario, que publica los *Ensayos* en 1580 (justo en plena guerra civil), no hay que ver ahí más que un ejercicio escolar, salido directamente de sus lecturas, en particular de un tratado de Plutarco, *Sobre la falsa vergüenza*: «Esa anécdota que relata, según la cual los habitantes de Asia solo servían a uno por no saber pronunciar una sola sílaba, que es *no*, dio quizá materia y ocasión a La Boétie para su *Servidumbre voluntaria*» (I, 26, 156b). Y con el fin de eliminar definitivamente todo espíritu de sedición de la obra de su amigo, irá adelantando sistemáticamente la fecha de la composición en el Ejemplar de Burdeos, y después de 1588 la hará pasar de sus «dieciocho años» a la edad de «16 años», e incluso «a su primera juventud», (I, 28, 184; 194). A Montaigne le preocupa constantemente recomponer, alisar, pulir incluso la vida de La Boétie, para alejar las sospechas o las críticas.

Quizá, en efecto, La Boétie compusiera su panfleto en la universidad de Orleans, sede de vivas discusiones, observa Paul Bonnefon, editor de sus obras completas en 1892, donde la Reforma descubría los vastos horizontes del libre pensamiento y quebrantaba las raíces de la autocracia feudal y religiosa. Anne du Bourg, célebre profesor de derecho civil, se convirtió al luteranismo y fue condenado a muerte en 1559. Pero esa *declamatio* escolar, fundada en una paradoja ingeniosa, fue remodelada y actualizada después, en 1553 o 1554, para ser ofrecida a Lur Longa como una exhortación a la resistencia contra la arbitrariedad real, con ocasión de la promulgación del Edicto de Fontainebleau (enero de 1552) o el Edicto del Semestre (abril de 1554), según la hipótesis reciente de Guy Demerson. Fue entonces cuando el *Discurso* adquirió un verdadero sentido político, explica Jean Balsamo, convirtiéndose en expresión de los valores de la judicatura y apoyando abiertamente su acción. Tal es, al menos, la tesis admitida generalmente hoy en día.

¿Por qué entonces no contemplar que La Boétie la hubiera leído en voz alta ante algunos estudiantes de la universidad de Orleans? Ya aparece ahí la voz de La Boétie, una voz que tendrá un papel tan importante en su amistad con Montaigne. Según dice François Hincker, el estilo de la obra, efectivamente, está calcado del período latino. Es el tono de un orador romano: «un auténtico calor, una elocuencia persuasiva, sin ningún énfasis», escribe Lamennais (1835); un «pensamiento solitario, riguroso, que no se nutre más que con su propio movimiento, con su propia lógica, indiferente a todos los discursos del siglo» (Pierre Clastres). Reúne a la vez el vigor de la inventiva, los artificios de la persuasión y la lógica implacable de un tribuno revolucionario. Es una obra dura, libre, violenta y loca. La locura de esta obra consiste no tanto en la hábil paradoja de la *servidumbre voluntaria* como en el enfrentamiento, jamás admitido antes, entre la tiranía

y la amistad: no la «sociedad», sino la «amistad». Y es que ese tratado sobre el poder tiránico trata menos, contrariamente a lo que nos dice Montaigne, del «honor de la libertad contra los tiranos» (I, 28, 184a) que del poder de la amistad contra los tiranos: la amistad, dice La Boétie, es la única fuerza que puede abatir a los tiranos, sean los que sean. Una locura total, en efecto.

Según Paul Bonnefon, *La servidumbre voluntaria* fue publicada por primera vez en 1574, en las últimas páginas del *Réveille-Matin des Français*, con el seudónimo de Eusèbe Philadelphie. Se trataba de dos diálogos latinos bastante largos que denunciaban la represión sangrienta del protestantismo francés la noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572) y defendían el derecho del pueblo contra la tiranía. La obra no tardó en ser traducida al francés, y el extracto de La Boétie apareció entonces tal y como fue escrito, pero siempre de forma anónima. Por fin, con el título de *Contra uno*, el reformado Simon Goulart publicó en 1577 una versión completa, más o menos modificada, en el tomo 3 de las *Memorias del Estado de Francia bajo Carlos IX*, con la dirección de Meidelbourg (sin duda, Ginebra). Obra quemada en la plaza de la Ombrière, en Burdeos, por orden del parlamento del 7 de mayo de 1579, en el momento mismo en que Montaigne obtenía su permiso para editar los *Ensayos*. Pero lo más perturbador es que, en todas las ediciones, el texto de La Boétie estaba presente de una forma anónima, y el que desveló imprudentemente el nombre de su autor no fue otro que el propio Montaigne, en su «Advertencia al lector», al indicar las obras de La Boétie que publicaba en 1571. ¿Cómo tuvieron conocimiento los reformados de ese texto? ¿Quién lo difundió? ¿Fue Henri de Mesmes, célebre diplomático, convertido poco después de la noche de San Bartolomé en canciller de los soberanos de Navarra, a petición de Carlos IX? ¿O fue Thomas Eyquem, hermano pequeño de Montaigne, adepto temprano a las ideas de la Reforma? ¿O bien el señor de Poyferré, amigo desde hacía mucho tiempo de La Boétie, primero secretario de Jeanne d'Albret y después hombre de confianza de la condesa de Guiche, todos ellos «gente de entendimiento», como dice Montaigne, que pudieron hacer circular unas copias del *Discurso* desde la corte de Navarra? En resumen, ese texto, que debía ocupar su lugar en el capítulo 29 del libro I de los *Ensayos*, fue sustituido en el último momento por los Veintinueve sonetos (que siguieron en ese lugar hasta 1588), de modo que su ensayo sobre la amistad, observa Michel Magnien, como prefacio al *Discurso* de La Boétie, finalmente sirvió de alegato contra toda sospecha de antimonarquismo y de rebelión por parte de su autor.

### **Servidumbre voluntaria, libertad voluntaria**

La expresión (que permanece en la memoria) de «servidumbre voluntaria» es en realidad de origen platónico, extraída del discurso de Pausanias en el *Banquete*, pero esa *ethelodouleia* (esclavitud por consentimiento) expresa en ese contexto la forma más elevada del amor. Es una servidumbre que no está sujeta a infamia, ya que posee la

virtud (*areté*) como objeto, mientras que la servidumbre voluntaria en La Boétie es lo contrario de la amistad y de la libertad: es una esclavitud consentida por debilidad y cobardía. Si el Sócrates de Jenofonte condena sin apelación posible la esclavitud a la cual reduce el amor, observa Louis-André Dorion, el Sócrates platónico aprueba plenamente la esclavitud amorosa, si al menos tiene como finalidad y como recompensa el acceso al saber:

Creendo que, mucho más que dinero, debe recibir esto [inteligencia, sabiduría] de su padre, de sus tutores, de sus amigos, y sobre todo, de los que afirman ser sus amantes, de los extranjeros y ciudadanos; requiriendo y suplicando que se le transmita inteligencia, Clinias, no es vergonzoso ni criminal obedecer por ello y someterse al amante y a todo hombre, estando dispuesto a realizar cualquier honrosa faena con tal de desear llegar a ser inteligente.

De la misma manera, Alcibíades afirma que se ha convertido, por amor, en esclavo de Sócrates: «Estaba, pues, en un aprieto: había sido subyugado por ese hombre como ninguno lo fue por nadie y mi vida giraba a su alrededor» (*Banquete*, 219e). Pero si Platón defiende la esclavitud por consentimiento, tanto en el amante como en el amado, es con la condición expresa de apuntar al conocimiento o la virtud. Pausanias, en el *Banquete*, no dice otra cosa:

Por tanto, solo le queda una salida al amado, según costumbre, si tiene la intención de complacer honrosamente al amante. En efecto, de la misma manera que a los amantes les era posible hacerse voluntariamente los esclavos de sus amados en cualquier clase de esclavitud, sin que esta fuera adulación ni cosa reprochable, es norma también entre nosotros considerar que hay además otra esclavitud voluntaria no vituperable, una tan solo: la relativa a la virtud. Pues está establecido que si alguno está dispuesto a servir a alguien por pensar que gracias a este se hará mejor en algún saber o en alguna otra parte constitutiva de la virtud, esa su voluntaria servidumbre no es deshonrosa ni se debe tener por adulación. Y es preciso que esas dos normas, la relativa al amor de los mancebos y la relativa al amor de la sabiduría y a toda forma de virtud, coincidan en una sola, si ha de suceder que resulte una cosa bella el que el amado conceda su favor al amante.

El contexto, como vemos, es abiertamente homosexual. Para Platón, la «servidumbre voluntaria» se convierte en la forma más elevada de libertad, ya que nace tanto del amor (*eros*) del amante como de la gratitud (*filia*) del amado. Es menos servidumbre que consentimiento del corazón: la amistad así entendida, observa François Rigolot (*Le lecteur, l'auteur et l'écrivain*), sería el único caso que se podría contemplar en el cual un ser humano consentiría por generosidad en limitar su libertad para aceptar la de otro, sin que su propia libertad quedase cercenada, e incluso con un beneficio real para su saber o su virtud. Se trata, por cierto, menos de cálculo de interés que de impulso del corazón. Por lo tanto, añade Rigolot, nos encontramos en las antípodas del abuso de poder y la desviación de la autoridad. El acuerdo tácito parte de una confianza mutua que reposa en una experiencia afectiva, lo que Montaigne llamará «libertad voluntaria»,

expresión que podría venir de Ramón Sibiuda, teólogo catalán del cual Montaigne publicó en 1569 la traducción de la *Teología natural*, que había emprendido a instancias de su padre.

La formulación vuelve a menudo en la traducción de Montaigne, por ejemplo en el capítulo 236: «Si hay mal, corrupción o miseria en nosotros, nos vienen causados por el arbitrio liberal [...] y nuestra primera depravación y enfermedad se engendra en nuestra libertad voluntaria». Ahora bien, como explica Yves Delègue (*Travaux de linguistique et de littérature*, 1968), Montaigne no ha encontrado en Sibiuda la expresión *libertas voluntaria*, sino equivalentes que traduce de distintas maneras, a costa de una ligera desviación de sentido cada vez: *libera voluntas*, *libertas voluntatis* o *liberum arbitrium*. Por lo tanto, es obvio que tenía en la cabeza la fórmula de La Boétie de «servidumbre voluntaria», y que a toda costa quería transformarla en «libertad voluntaria», inaugurando así esa retórica de espejo que desarrollaría más tarde en su ensayo sobre la amistad. Y si La Boétie había insistido sobre todo en la libertad de reconquistar frente al poder del tirano, Montaigne insiste sobre todo en el ejercicio de la voluntad para garantizar la libertad en la amistad:

... a medida que son amistades que la ley y la obligación natural nos ordena [se trata de un párrafo sobre las relaciones «de los niños con los padres»], menos voluntaria y libre es nuestra elección. Y nuestra libre voluntad no tiene producto que sea más profundamente suyo que el del afecto y la amistad (I, 28, 185a).

Hace falta, dice, un «acuerdo de las voluntades» (186a), una «fusión plena de voluntades» (190a), de modo que una amistad tal es excepcional y supone una transparencia absoluta de los corazones, «hasta el fondo de las entrañas» (190a). Solo el término *voluntad* se cita hasta diez veces en el texto de 1580, pero, añade Yves Delègue, esa concepción voluntarista no explica el carácter misterioso y fatal de una amistad que conduce la voluntad a renunciar a sí misma y a perderse en el otro: ciertamente, hay elección común, pero también impulso casi divino que empuja una hacia la otra a dos almas que se han elegido entre sí. Y ahí es donde Sibiuda ha podido inspirar a Montaigne esa idea complementaria de servidumbre de naturaleza mística, consentida libre y voluntariamente por amor, para llegar al «disfrute de las almas»:

Hay, más allá de todo mi discurso, y de lo que yo pueda decir en particular, una fuerza inexplicable y fatal, mediadora de esta unión (I, 28, 188a).

Aunque la amistad no se reduce para él al conocimiento que se tiene de la «integridad» del amigo (como dice La Boétie), es a la vez voluntad y abandono, pérdida y descubrimiento de sí mismo, compromete «al hombre todo entero» (I, 28, 186c) y lo reconcilia consigo mismo. La amistad así concebida se convierte en lo que Merleau-Ponty (*Signos*), a propósito de Montaigne, llama *pasión libre*. Aunque, precisa Delègue, Montaigne rechaza de las ideas de Sibiuda todas las prolongaciones teológicas, y no conserva más que la imagen de un amor mezclado con voluntad y efusión. Y dado que la

lógica intrépida y galopante de La Boétie hacia la libertad hace necesaria la amistad, como potencia afectiva con vistas al interés de todos, Montaigne hace de ella sola una fuerza soberana y una atracción suficiente, e incluso lamenta, como veremos, que la alianza de los cuerpos no pueda unirse a ese «goce pleno de las almas» (I, 28, 186a).

### **La naturaleza desnaturalizada**

Este libro, que ha hecho célebre a La Boétie y con el cual su nombre sigue unido todavía hoy en día, fue el que permitió que Montaigne y él se acercaran, y estuvo en el centro mismo de su relación. Reposa sobre cuatro ideas:

- 1) El hombre en servidumbre, bajo la dominación de un tirano, es un hombre desnaturalizado, como hechizado: «que más bien parece encantado y hechizado por el solo nombre de uno» (p. 26). Ahora bien, la naturaleza (el derecho natural) nos ha hecho iguales «para que nos reconozcamos todos como compañeros, o incluso como hermanos» (p. 31). A través de la palabra, pues, podremos confraternizar, «mirarnos y casi reconocernos el uno en el otro» (p. 31).
- 2) Con el tirano no existe ninguna libertad de obrar, de hablar ni casi de pensar: el tirano, él mismo afeminado, vuelve a sus súbditos cobardes y blandos. Solo la fraternidad nos permitirá recuperar el valor y la virilidad necesarios para el ejercicio de nuestra libertad natural, como demuestra entre otros el ejemplo de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, amigos y amantes (cosa que no dice La Boétie, aunque los cita nada más empezar), jóvenes valerosos y heroicos que quisieron derrocar la tiranía del hijo de Pisístrato en 514 a. C.
- 3) El tirano está por sí mismo «más allá de los límites de la amistad»: no tiene amigos, solo tiene aduladores. Por eso la amistad, que es la clave de la libertad, es un «nombre sagrado», una «cosa santa» (p. 51): se opone a la crueldad, a la deslealtad, a la injusticia; quiere la igualdad entre los amigos; se manifiesta a dos o a varios, abriéndose así a la hermandad de los amigos, a su «afecto fraternal», a su «estima mutua». La palabra *cofradía* solo la utiliza Montaigne (I, 28, 191c). La Boétie prefiere la de *compañía* o *sociedad*.

La noción de naturaleza, observa Jean Lafond (*Mélanges V. L. Saulnier*), dirige toda la argumentación. Conviene, dice La Boétie, restablecer los derechos de la naturaleza. Y el tirano se hunde por sí mismo, ya que toda obligación es contra natura. Reducido a su verdad, el tirano no es más que un nombre, un ídolo creado por la debilidad, la costumbre y el interés. En el «encanto» del nombre del tirano, y por tanto en el imaginario colectivo, reside el poder del amo, y solo se mantiene por el imaginario. ¿Qué naturaleza es exactamente aquella a la que apela La Boétie? ¿Cómo definirla? Es la naturaleza universal, a la vez potencia que organiza el mundo, lo que Montaigne llama

«nuestra gran y poderosa madre naturaleza» (I, 31, 206a), y ley universal, inscrita en el instinto animal, pero perdida en la conciencia humana muy a menudo, lo que La Boétie llama el «derecho natural» (p. 29). Por tanto, precisa Laurent Gerbier, se trata de la naturaleza anterior a la Caída, anterior al pecado original, anterior a la vida civil, al vínculo político definido por Aristóteles: no hay ni amos ni esclavos ahí. Esto es lo que escribe:

... así es como la naturaleza, ministra de Dios, gobernadora de los hombres, nos ha hecho de la misma forma, y tal como se ve, con el mismo molde, para que podamos reconocernos todos como compañeros o más bien como hermanos [...] Por tanto, puesto que esta buena madre nos ha dado a todos la tierra como morada, nos ha alojado a todos [de alguna manera] en la misma casa, nos ha cortado a todos con el mismo patrón, con el fin de que cada uno se pueda mirar y casi reconocer el uno en el otro, etc. (p. 31).

Y esa naturaleza universal, que él asegura que es «ministra de Dios» por pura precaución oratoria, engloba también a las «bestias brutas» (los animales salvajes) y a las plantas. Lo dice claramente:

Los animales, que Dios me ayude, si los hombres no se hicieran demasiado los sordos, les gritarían «¡viva la libertad!». Varios hay de entre ellos que mueren en cuanto se los apresa; como el pez abandona la vida en cuanto sale del agua, de la misma manera aquellos abandonan la luz y no quieren sobrevivir fuera de su libertad natural. Si los animales tuvieran entre ellos preeminencias, harían de aquellos su nobleza [en oposición a los que sobreviven a la captura] (p. 32).

Y de la misma manera que la naturaleza tiene en nosotros menos poder que la costumbre, nos dice, lo mismo ocurre con las plantas:

... ni más ni menos que los árboles frutales que guardan en su interior algo connatural a ellos, que conservan perfectamente si se deja que se desarrollen, pero que abandonan enseguida para llevar otros frutos extraños, que no son los suyos, si se los injerta; las hierbas [en oposición a las raíces] tienen cada una su propiedad, su naturaleza y su singularidad; sin embargo, las heladas, el tiempo, el terruño o la mano del jardinero añaden o disminuyen gran parte de su virtud: la planta que hemos visto en un lugar, en otro lugar ya no podemos reconocerla (p. 35).

Una exposición muy importante, ya que La Boétie, en su *poema 20* dirigido a Montaigne, hará del injerto con éxito de un vástago en determinados árboles la imagen misma de su amistad y del «pacto secreto de la naturaleza» que los ha unido.

¿Cómo se puede perder así nuestra libertad natural? Es el efecto, dice La Boétie, de un «desencuentro», una desgracia accidental que no explica, aunque eso no significa que no sea explicable, sino que sencillamente se reserva las causas. Aquí lo tenemos:

¿Qué desencuentro ha sido este que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, nacido solo, verdaderamente para vivir con libertad y hacerle perder el recuerdo de su primer estado, y el deseo de recuperarlo? (p. 33).

Ese «desencuentro», esa desgracia inaugural cuyos efectos no dejan de amplificarse, hasta el punto de que se abole la memoria, hasta el punto de que el amor a la servidumbre se ve sustituido por el deseo de la libertad, Pierre Clastres lo relaciona con

el nacimiento del Estado, desconocido por los salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la historia, las bien denominadas sociedades primitivas, de las cuales Montaigne nos ha dicho, a propósito de las del Brasil, que son «sin ley, sin rey, sin religión alguna» (II, 12, 491c). Pero podemos preguntarnos si La Boétie, a quien Montaigne califica de «alma a la vieja usanza» (II, 17, 659a), o dicho de otra manera, cuyo espíritu estaba vuelto por entero hacia la civilización grecorromana, no se referirá sencillamente a unas sociedades anteriores al monoteísmo (el «solo nombre de uno», dice), sobre todo cuando se recuerda este pequeño fragmento sobre su lectura de la Biblia:

A propósito diré: si por ventura nacieran hoy en día algunas gentes nuevas, ni acostumbradas a la sujeción ni engolosinadas por la libertad, y que no supieran lo que es una u otra ni apenas sus nombres, si se les propusiera elegir entre ser siervos o vivir libres, según las leyes que decidieran acordar, no cabe duda alguna de que preferirían con mucho obedecer solamente a la razón que servir a un hombre, a menos que fueran como aquellos de Israel que sin obligación ni necesidad alguna se dieron un tirano (Saúl). No leo jamás la historia de esa gente sin sentir un gran despecho, casi hasta llegar a volverme inhumano por disfrutar de tantos males que de ello siguieron (p. 34)

Ante la alianza servidumbre-*contra natura*-vicio, La Boétie coloca resueltamente como previa la alianza que solo para él es conforme a la verdad humana: libertad-naturaleza-virtud. Hoy en día no se trata más que de una utopía, sin duda, pero ha existido antes que nosotros, o bien, dirá Montaigne, existe lejos de nosotros (entre los caníbales, por ejemplo). Pero la alianza servidumbre-*contra natura*-vicio significa también que en el estado de servidumbre en el que viven los pueblos dirigidos por un tirano se concibe la amistad, en el sentido griego del término, como un vicio *contra natura*, y que solamente en la libertad esa fraternidad podrá recuperar su virtud original.

Contrariamente a lo que se podría creer, la naturaleza no basta sin embargo por sí sola para fundar la fraternidad y la «franqueza» de los hombres, sino que es la desigualdad entre ellos la que permite su «afecto fraternal», «con el fin de que ella [la naturaleza] tenga donde emplearse, teniendo los unos capacidad de dar ayuda, y los otros necesidad de recibirla» (p. 31). Montaigne dirá, del mismo modo: «Hay alguna diferencia, hay órdenes y grados, pero bajo el rostro de una misma naturaleza» (II, 12, 459a). Dicho de otro modo: la amistad no se da, sino que es un proceso para convertirse en iguales y un proceso que pasa por la voz y la palabra, que la naturaleza nos ha otorgado «para relacionarnos y fraternizar más, y formar mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos la comunión de nuestras voluntades» (p. 31). Se trata, por tanto, de mantener esos vínculos de amistad y de fraternidad mediante la práctica de los dones y las buenas acciones, ya que es cierto que la amistad «tiene su verdadera sede en la igualdad, que no flaquea jamás y se mantiene siempre» (p. 51), cosa que, por cierto, recordará Montaigne a propósito de la «licencia griega», cuya «disparidad de edades y diferencia de oficios [de servicios] entre los amantes» se opone a la «perfecta unión y compenetración que aquí exigimos» (I, 28, 187a).

Lo que hay en común, por tanto, entre Montaigne y La Boétie es en primer lugar ese texto contra la tiranía y a favor de la amistad como instrumento y estrategia contra la tiranía. La amistad, la «fraternal amistad», es la única forma que tenemos de reconciliarnos con nuestro estado primigenio, nuestro estado de naturaleza, y de abatir al tirano (el «enemigo», dice) que lo oprime y lo desfigura; es la única forma de vivir en libertad y de reconciliarse con la virtud primitiva. Y si hay desigualdad (o diversidad) de dones de la naturaleza, esa desigualdad es precisamente el origen y la condición de la amistad, y de una amistad tan fuerte que no se puede distinguir ya cuál de los dones pertenece a uno o a otro, cuál es de uno y de otro. Tales son los fundamentos de la amistad que propondrá, algunos años más tarde, La Boétie a un Montaigne atónito.

## ¿Es esto vivir?

Sin embargo, hay algo que intriga y que debe alertarnos en lo que parece, a primera vista, un discurso breve de filosofía política. Son algunos acentos personales e insistentes, como un estribillo oscuro, discreto y obsesivo. Frases extrañas, como confidencias venidas de la parte más lejana de su vida. Y también la imagen que da de una sociedad sometida a unas leyes atroces, donde los hombres están obligados a espiarse y traicionarse mutuamente para intentar asegurar su supervivencia:

¡Qué pena, qué martirio, Dios del cielo!, estar noche y día intentando complacer a un hombre y sin embargo desconfiar de él más que de cualquier otro ser en el mundo; estar siempre al acecho, siempre con el oído presto para espiar de dónde puede venir el golpe, para descubrir las emboscadas, escrutar el rostro de los presentes para intentar averiguar quién es el traidor, reír con todos y sin embargo temerlos a todos, y teniendo siempre el rostro sonriente y el corazón transido, no poder vivir feliz, y no atreverse tampoco a estar triste (p. 52)

Y en este otro:

¿Es esto vivir feliz? ¿A esto se le puede llamar vivir? ¿Hay acaso en el mundo algo más insoportable, yo no digo a cualquier hombre de corazón, no digo a un bien nacido, sino a alguien que tenga sentido común o, sin más, simple aspecto de hombre? ¿Hay situación más desdichada que vivir en tales condiciones que uno no tenga nada propio, dependiendo de otro su alegría, su libertad, su cuerpo y su vida? (p. 49).

Según él, existen cinco medios con los cuales los tiranos aseguran su poder y se hacen amos de cuerpos y espíritus. Lamennais los resume así: 1) el *aislamiento*, a fin de evitar toda amistad entre los hombres, impedir que se pongan de acuerdo, se asocien o incluso se reúnan, y prohibir la comunicación natural de los espíritus mediante la palabra. Pero se observará la singular importancia otorgada al espionaje: todo el mundo espía a todo el mundo, hasta el punto incluso de espiar el menor deseo del príncipe a fin de responder enseguida; 2) la *corrupción*, con el fin de afeminar los cuerpos, aturdirlos, alterarlos, distraerlos mediante espectáculos, juegos y fiestas idóneas para reblandecer los corazones. Gran desprecio de La Boétie por la cobardía de esos hombresmujeres comparada con la virilidad de los insurgentes como Catón de Útica, denominado aquí «el joven» (p. 37), y la virtud de los amigos, alejada de las «concupiscencias», «delicias», «placeres sucios y malvados» de los tiranos (p. 30); 3) la *religión*, que enseña la sumisión, la dedicación, el culto a un dios invisible, utilizado como máscara o escudo de la tiranía (y viceversa). A favor de la credulidad popular, la realeza, en efecto, se ha

servido de la religión formando alianza con los sacerdotes; la corona se vio rodeada de milagros, y el rey de la apariencia de santidad y divinidad. «El pueblo idiota», escribe La Boétie, «fabrica él mismo las mentiras y luego a continuación se las cree» (p. 44); 4) la *fuerza bruta*, la represión sangrienta del ejército para prevenir (o castigar) la insurrección popular, y por fin 5) la puesta en marcha de un *poder piramidal*, la organización de un grupo particular que se aprovecha de la opresión de la sociedad entera y que, por tanto, tiene el mismo interés que el déspota en perpetuarla mediante «el gobierno de las provincias o el manejo del dinero» (p. 47). De manera que «al fin resulta que hay casi tantas personas a las que la tiranía les parece provechosa como aquellas a las que la libertad les sería agradable» (p. 47).

### **Todos singulares en sus deseos**

¿Cómo pueden reconocerse los amigos y ayudarse entre ellos, pues, en un régimen de semejante opresión? Y en primer lugar, ¿quiénes son?

Siempre hay algunos, mejor nacidos que otros, que sienten el peso del yugo y no pueden evitar sacudirlo, que no se dejan domesticar ni sujetar jamás, y que como Ulises, que por mar y por tierra buscaba siempre ver el humo de su casa, no pueden impedir pensar en sus derechos naturales y recordar a sus predecesores y su ser primero; estos son, a menudo, aquellos que, teniendo el entendimiento despejado y el espíritu clarividente, no se contentan como el populacho con mirar a aquel que tienen delante de sus pies, sino que se percatan de lo que hay detrás y delante, y recuerdan las cosas pasadas para juzgar aquellas del tiempo que está por venir, y para medir lo presente; son aquellos que, teniendo la cabeza de por sí bien hecha, la han pulido más aún con el estudio y el saber: estos, cuando la libertad está enteramente perdida y alejada del mundo, la imaginan y la sienten en su espíritu y la saborean, y la servidumbre no es plato de gusto para ellos por bien que se la disfrace (p. 38-39).

Añade, sin embargo, casi amargo y desengañado:

Ahora bien, comúnmente, el buen celo y pasión de aquellos que han conservado a pesar de los tiempos la devoción a la libertad, por grande que sea su número, queda sin efecto porque no se conocen entre sí. El tirano les arrebató la libertad de hacer, de hablar y casi de pensar: se vuelven *singulares en sus deseos*. Por lo tanto, Momo, el dios burlón, no bromeaba demasiado cuando criticaba que al hombre que había hecho, Vulcano no le hubiera puesto una ventanita en el corazón, a fin de que por allí pudieran verse sus pensamientos (p. 39).

Tal es la conclusión, observa André Tournon (*Cité des hommes, cité de Dieu*): una desconfianza mutua y permanente entre los ciudadanos convertidos en siervos que impide las relaciones individuales falseando la actitud de cada uno hacia el otro, a menos que la intuición penetre bajo las máscaras, y el aislamiento de cada uno en la singularidad y la extrañeza de sus quimeras. Montaigne dice lo mismo:

Gente que toma como patrón la imagen primera de la naturaleza, no sorprende que, en la mayoría de sus opiniones, se separe de la vía común (II, 12, 583a).

Bajo el poder del tirano, los hombres libres se encuentran rápidamente «singulares en sus deseos». *Singulares*, sí. En sus «imaginaciones» (pensamientos) tanto como en sus inclinaciones. Y aquello que los vuelve tan singulares es que se han apartado del rebaño («el populacho»), alineado bajo «el solo nombre de uno», que lo tiene como encantado o embrujado. Espejismo, alucinación colectiva, verdadera brujería, tal es pues, según La Boétie, la servidumbre voluntaria. Él se queda ahí. Y no evoca en ningún momento las consecuencias terribles de esa singularidad en la época de la Inquisición, en la que se ven perseguidos la hechicera y el sodomita bajo la misma denominación de «heréticos». El plan de La Boétie consiste más bien en imaginar las condiciones de un regreso a la Edad de Oro, al estado de naturaleza y de libertad que haría que nos «reencontrásemos» y que nos amásemos los unos a los otros. Como haría, en 1605, Thomas Artus en su *Île des Hermaphrodites*, imagina a través de su descripción de la esclavitud de los hombres bajo un régimen tiránico una utopía posible, o más exactamente, las condiciones necesarias para esa utopía, y esas condiciones, como dice Montaigne, se resumen finalmente en una palabra: el adverbio *no* (I, 26, 156b). Lo que La Boétie anuncia así:

Decidíos a no servir más, y ya seréis libres (p. 30).

### **El tirano imaginario**

Como observa Claude Lefort, el nombre del tirano, ese nombre adulado, se convierte en aquel del cual todos están suspendidos, bajo pena de no ser nada. Ese nombre aislado, como si no viniera de parte alguna, que parece resumirlo todo en sí mismo, se convierte en el nombre del Otro, del único que puede hablar, a gran distancia de aquellos que no hacen más que escuchar. Ese nombre es tan hipnótico y terrible que basta con la voz y la palabra para destruir la ilusión (espejismo) y suprimirla (exterminarla). Esto es lo que dice La Boétie:

Vemos a un millón de hombres servir miserablemente, con el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino de alguna manera, según parece, encantados y sojuzgados por el solo nombre de uno, cuyo poderío no deberían temer, puesto que es uno solo, ni amar las cualidades, puesto que es para con ellos inhumano y salvaje (p. 26).

Magia hasta tal punto eficaz, dice también Lefort, que no hay necesidad siquiera de disponer de la imagen del tirano para prestarle todo su poderío, y que incluso esa misma imagen, al desaparecer, aumenta aún más su prestigio divino y su poder ilimitado de ver sin ser visto. Ya que el deseo de servidumbre se nutre menos del tirano mismo que de su imagen: es ese tirano imaginario, figura abstracta, sin forma y sin rostro, provisto solamente de un nombre, él mismo sinónimo de todos los poderes, sean los que sean, hacia el cual apunta La Boétie a través de aquellos, innumerables, que le sirven ciegamente. Por eso «no hay necesidad de combatirlo, no hace falta deshacerlo» (p. 28),

basta con *negarse* a servirle. Lo más turbador, en el *Discurso*, quizá lo más molesto para los que se limitan a resumirlo a su aspecto puramente político, es que La Boétie en ningún momento apela a la lucha armada, a la revuelta colectiva: cada uno, dice, puede simplemente negarse a servir, le basta con decir *no*, es decir, con abstenerse, no consentir, no adherirse. En resumen: lo que pide esencialmente La Boétie es la libertad primera, que es la libertad del espíritu. Se nos ha hecho observar que su tratado carece de conclusión: La Boétie tendría que haber concluido con el regicidio, como hará Milton más tarde. Pero La Boétie no dice nada por el estilo, dice sencillamente: «No tengáis miedo de él». No estamos en el dominio de un tirano real, sino irracional: «Tenéis miedo de un fantasma, de una fantasmagoría, de una ilusión», dice La Boétie. «Negaos a servirle, negaos a creer en él.» El pueblo se deja esclavizar por la sencilla razón de que no quiere ser libre, no quiere apartarse de la opinión común o de sus intereses particulares. Ahora bien: querer ser libre representa ya, e incluso esencialmente, una forma de libertad. En el fondo, el *Discurso* es, sencillamente, una *idea del no*.

Se entiende, observa Philippe Desan, por qué pudieron, lógicamente, usarlo para sus fines los hugonotes, que necesitaban establecer esa forma abstracta de libertad antes de toda forma de resistencia individual y de acción política. Pero no solo eso. No es por azar, sin duda, que la obra fuera publicada de nuevo en 1789 y 1790. Y que se liberase, en 1791, de todos los crímenes «imaginarios», como la herejía, la lesa majestad y la sodomía. Montaigne pretende, para defenderlo y sobre todo protegerlo, que La Boétie «tenía otra máxima soberanamente impresa en su alma; obedecer y someterse religiosamente [escrupulosamente] a las leyes bajo las que había nacido. No hubo jamás un ciudadano mejor, ni más deseoso de la tranquilidad de su país, ni más enemigo de las agitaciones y novedades de su tiempo» (I, 28, 194a), y añade: «Su espíritu estaba conformado según el modelo de otros siglos distintos de estos», o dicho de otro modo, siglos en que el amante y el amado podían vivir libremente, como en el siglo de Pericles.

## La cuestión de Dios

El final del *Discurso* es muy curioso:

Aprendamos pues, algún día, aprendamos a obrar bien; levantemos los ojos al cielo, o por nuestro honor o por amor de la propia virtud, o, mejor todavía, por amor y gloria de Dios todopoderoso, que es seguro testigo de nuestros actos y justo juez de nuestras faltas. Por mi parte, yo pienso, y creo que no me equivoco ya que no hay nada tan contrario a un Dios liberal y bondadoso que la tiranía, que reserva allá abajo para los tiranos y sus cómplices alguna pena particular (p. 53).

Es curioso sobre todo por su aspecto ostentoso, su forma de exhibir una devoción a Dios que podría ser sospechosa en lo que la ha precedido. Es una exhibición deliberada y demasiado visible para no ocultar un objetivo secreto. De la misma forma que pone todo su empeño en precisar que Francia jamás ha conocido tiranos como los que describe:

... ni nosotros ni nuestros antepasados hemos tenido ocasión alguna para dejar de creerlo, habiendo tenido siempre reyes tan buenos en la paz y tan valientes en la guerra que aun habiendo nacido reyes, parece que no fueron hechos como los demás por la naturaleza, sino elegidos por Dios todopoderoso antes de nacer, para el gobierno y la conservación de este reino (p. 45-46).

Añadiendo discretamente: «Y aun cuando no fuera así, etc.». Parece separar, pues, tanto la monarquía de derecho divino como la divinidad misma de sus críticas contra la tiranía. Pero si, con Claude Lefort, admitimos que las referencias a la Francia de la época (hay dos o tres) sugieren bajo la cobertura del más profundo respeto la más irrespetuosa de las críticas (por la confusión deliberada entre los términos «rey» y «tirano»), por qué no admitir que las escasas referencias a «Dios todopoderoso» cuestionan igualmente la religión católica, al papa y los atropellos y libertinajes del clero, que reconoce en otros lugares La Boétie, si nos referimos a la carta de Montaigne a su padre: «Los únicos vicios de nuestros prelados, que sin duda tienen necesidad de corrección, y algunas imperfecciones que el correr del tiempo ha aportado a nuestra Iglesia».

Gustav Landauer (*Die Revolution*, 1907) dice, a propósito del *Discurso*: «Étienne de La Boétie, que había permanecido dentro de la Iglesia católica, parece ser que mantuvo una relación íntima pero volterianamente (*voltairisch*) libre con Dios». Esa es la impresión que deja, a su vez, la carta de Montaigne a su padre (donde el nombre de Dios aparece en todas las páginas) y el *Discurso*, donde las expresiones «oh, buen Dios», «Dios verdadero», «Dios todopoderoso», parecen estar ahí solo como señuelo, ni más ni menos que lo de los «buenos reyes» de Francia (expresión que aparece dos veces). Dios irresistible e invisible, Dios tirano y contrario a la amistad: ese es el Tirano de los tiranos, contra el cual (como Voltaire), en lugar de derribarlo, La Boétie multiplica las críticas si no contra Dios mismo, que al parecer para él se confunde con la naturaleza, sí contra la religión, sin dudar, no solamente porque esta atonta a los hombres, sino porque los hombres se escudan en ella para sus iniquidades y sus empresas sanguinarias.

Examinemos los indicios que nos permiten esta lectura heterodoxa del *Discurso*, porque aparentemente nadie (ni siquiera Claude Lefort) la ha suscrito. Primera observación: la figura del tirano, se dice, está ausente del *Discurso*. No es más que un nombre (*nomen*) y una potencia (*numen*) desconocidos y puramente fantasmagóricos, porque basta con decir *no* para librarse de ellas y recobrar la libertad de acción, de palabra y de pensamiento. Cosa que no desean la mayoría de los hombres; lo que ellos quieren es *servir*. Una palabra que se repite muy a menudo, por ejemplo:

... No ha ocurrido nunca que los tiranos, para asegurarse, no se hayan esforzado en acostumbrar al pueblo hacia ellos no solamente en la obediencia y en la servidumbre, sino incluso en la devoción (p. 46).

Si la palabra *devoción* de primera intención tiene el sentido de «celo religioso, piedad», el término *servicio*, que remite a las obligaciones de un vasallo hacia su señor, designa también la celebración del oficio divino (el *servicio divino*), o la forma de rendir a Dios el culto que se le debe, saldar las deudas de la religión (*servir a Dios*).

Segunda observación: el *Discurso* fue rebautizado por los hugonotes «El contra uno», e incluso, dice Montaigne (con una sonrisita) «adecuadamente rebautizado después como El Contra Uno» (I, 28, 183). Ahora bien; la forma que tiene La Boétie de hablar del tirano o de los tiranos es muy turbadora: *un tirano solo, el solo nombre de uno, ese solo tirano, el Gran Señor* (para referirse al sultán de Turquía), *el gran rey, el gran tirano*. Aparte del adjetivo *grande*, retengamos el *solo* y el *solo nombre de uno*. Se sabe que en el Deuteronomio, «el Nombre» debe entenderse como Yavé mismo, ya sea el Padre o el Hijo. Jesús enseña así a rezar a sus discípulos: «Padre, que tu nombre sea santificado» (Matías, 6, 9; Lucas, II, 2). Y frente al enjambre de las mitologías paganas, la Biblia se cuida mucho de afirmar que Dios es único. El «solo nombre de uno» es entonces sin duda el nombre del tirano (La Boétie cita el *Hierón* de Jenofonte, con el nombre del célebre tirano de Siracusa), pero sobre todo es el nombre del tirano supremo y de sus leyes inicuas, relatadas en el Antiguo y el Nuevo Testamento. En particular, contra las amistades masculinas, juzgadas como una «abominación» (Levítico, 18, 22; 20, 13) o incluso una «infamia» (Pablo de Tarso, Epístola a los Romanos, 1, 26-27).

Tercera observación: toda una serie de alusiones incidentales van en el sentido de una connivencia, e incluso a veces una identificación, entre poder civil y religioso:

1. Sobre las guerras de religión y los mártires de la fe: «y todos estos estragos, esta desgracia, esta ruina, nos vienen no de los enemigos, sino ciertamente del único enemigo, de aquel a quien hacemos tan grande como es [aquel de quien vosotros hacéis toda la grandeza], por el cual vais todos tan valerosamente a la guerra, por cuya grandeza no os negáis a presentar a la muerte vuestras personas» (p. 30).
2. Sobre la divinización de los tiranos: «Los reyes de Asiria, y después de ellos los de Media, se presentaban en público lo menos posible, para que el populacho se preguntase si eran algo más que hombres, y dejar en esa ilusión a las gentes que suelen imaginar las cosas que no pueden juzgar con la vista» (p. 30).
3. Sobre la invención de un dios oculto (*Deus absconditus*): «así, tantas naciones que estuvieron largo tiempo bajo este imperio asirio, con ese misterio se acostumbraban a servir, y servían de mejor grado aún por el hecho de no saber qué amo tenían, ni apenas si lo tenían o no, y temían por creencia a uno que nadie había visto jamás» (p. 44).
4. Sobre los milagros (el poder curativo del rey, como los milagros de Jesús): «Vespasiano, volviendo de Asiria y pasando a Alejandría para ir a Roma a apoderarse del imperio, hacía maravillas: arreglaba a los cojos, volvía videntes a los ciegos y otras muchas cosas maravillosas, de las cuales, quien no viese la falsificación que había en ellas, estaba, a mi manera de ver, más ciego que aquellos a los que curaba Vespasiano» (pp. 44-45).

5. Sobre la religión como auxiliar de la tiranía: «Los mismos tiranos encontraban bien extraño que los hombres pudieran soportar a un hombre que les hacía daño: querían ponerse la religión por delante como armadura, y, si era posible, pedir prestada alguna muestra de la divinidad para el mantenimiento de su vida malvada» (p. 45).
6. Sobre la pirámide del poder tiránico, asimilada a aquella de los dioses del Olimpo y sin duda a la jerarquía de la Iglesia: «verá que no solo seis mil, sino cien mil y millones incluso por esa cuerda se mantienen sujetos al tirano, ayudándose de ella como Júpiter en Homero, que se vanagloriaba de atraer hacia sí a todos los dioses si tiraba de la cadena» (p. 47).
7. Sobre las costumbres disolutas del clero: «De buen grado, el pueblo no acusa del mal que sufre al tirano, sino a aquellos que lo gobiernan [los consejeros que lo dirigen]: estos, los pueblos, las naciones, todo el mundo a porfía, hasta los campesinos, hasta los trabajadores, saben sus nombres, conocen sus vicios, acumulan sobre ellos mil ultrajes, mil villanías, mil maldiciones; todas sus oraciones, todos sus votos van en contra de ellos; todas las desgracias, todas las pestes, todas las hambrunas se les reprochan a ellos, y si alguna vez les hacen algún honor por guardar las apariencias, aun entonces los maldicen de corazón, y les tienen un horror más extraño que a las bestias salvajes» (p. 53).

Estos crímenes del poder tiránico se resumen, para él, esencialmente en tres, sobre los cuales vuelve una y otra vez: las crueldades y robos, el control moral y la vigilancia permanente, y por último el lujo y los placeres viciosos. Resulta extraño que nadie se haya interesado por ese discurso bajo el discurso, esa diatriba extremadamente violenta, si no contra el «Dios verdadero», al menos contra aquellos que lo sostienen y lo convierten en muralla para sus abusos de todo tipo y su poder exorbitante sobre las conciencias. Porque parece que no hay duda de que La Boétie sufrió en su vida personal ese régimen inquisitorial, que probablemente procedía de los sacerdotes: veremos que en uno de sus poemas franceses (Veinticinco sonetos, 2), explica un sueño particularmente angustioso de un lobo a punto de despedazar a un cordero. El tirano, descrito por Platón bajo la forma de un lobo (*República*, 566a), reaparece aquí como «bestia salvaje» (p. 43) en la figura de Nerón. Y no solamente sufrió, sino que quizá incluso temió por su vida. A pesar de todas sus precauciones, Montaigne nos advierte: «No tengo duda alguna de que él no creía lo que escribía, ya que era lo bastante consciente para no mentir, ni siquiera en broma» (I, 28, 194a). O dicho de otra manera: era sincero hasta ese punto porque había experimentado lo que describe en sus propias carnes. Y que no se oponga aquí el relato (por parte de Montaigne) de la muerte de La Boétie como perfecto cristiano: probablemente es verdad, pero como diría un siglo más tarde Guy Patin en una carta a su hijo: «*Intus ut libet, foris ut moris est*» (por dentro, como quieras; por fuera, como exige la costumbre). Una fórmula que los libertinos del siglo XVII extrajeron directamente de Montaigne:

... y que el sabio debe retirar por dentro su alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar con libertad las cosas, pero en cuanto al exterior, ha de seguir enteramente los modos y las formas recibidas (I, 23, 118a).

## El «afecto fraterno»

La Boétie conoció manifiestamente ese aislamiento del que habla, y reivindicó así discretamente, dice André Tournon, y como a despecho, su singularidad. Nadie sabe, añade, si una experiencia precisa le había inspirado el pronóstico (en realidad, más bien el diagnóstico). Por tanto, empezó el relato de su vida mediante la descripción lógica y precisa de un sistema de opresión. Y la amistad, para él, fue a la vez objeto de esa opresión y medio de resistirse a ella. Montaigne, que no había conocido jamás nada parecido (ni siquiera en el colegio de Guyenne), concebía la amistad de una manera muy distinta, no como una apuesta política, sino como un vínculo casi místico, una afinidad inmediata, una relación única y divina. Y eso nos dice, como observa André Tournon, hasta qué punto el *Discurso* revela su fraternidad espiritual y que esa fraternidad los singularizaba entre todos. Y también, como ya hemos visto, que Montaigne no podía contar más que a medias un secreto que compartía, más que ser un simple depositario, un secreto del que era parte activa, un secreto que era también el suyo, y que solo podían aceptar, según él, las «almas templadas y fuertes por sí mismas», (II, 17, 657c). Por eso Montaigne prefería guardarlo para sí.

Las palabras *amistad*, *afecto fraternal* o incluso *amor*, que más o menos son equivalentes, aparecen relativamente poco en el *Discurso*, pero sustentan la base de toda la demostración, sobre todo la amistad que se cuestiona al principio (p. 26) y al final (p. 51). Se trata de una confrontación entre el tirano y la amistad, el primero recelando de toda forma de unión que pudiera volverse contra él, los amigos y amantes (como Harmodio y Aristogitón), situados en primera línea y capaces de romper su poder:

Y sin embargo, quien quiera comprobar los hechos de tiempos pasados y anales antiguos, encontrará que casi todos aquellos que viendo su país maltratado y en malas manos y habiéndose propuesto con una intención buena, completa y no fingida liberarlo, consiguieron su objetivo, y la libertad, al manifestarse, les dio apoyo por sí misma. Todo aquello que pensaron virtuosamente Harmodio, Aristogitón, Trasíbulo, Bruto el Viejo, Valerio y Dión, lo ejecutaron con éxito (p. 39-40).

La amistad está en el centro de su dispositivo, pero no es un fin: no es más que una palanca, una herramienta para abatir a aquel que te subyuga y te somete. Es un vínculo afectivo, sentimental (si no, ¿por qué hablar de amistad?), pero que tiene unas miras que lo sobrepasan, que debe encontrar la fuerza necesaria para cumplirse en una meta exterior a él, que es la libertad de todos.

Para Montaigne, por el contrario, si la amistad reposa también sobre la igualdad (es «la más justa y la más igual», 188c) y la «conveniencia de voluntades» (186b), pretende ser sobre todo un modelo de perfección social («el último punto de su perfección [de la

perfección de la sociedad] es ese», 184a). Para el uno, la amistad es la célula de base, la mónada original destinada a convertirse en el «cuerpo de uno», que reemplazará al «nombre de uno»; para el otro, observa André Tournon (*Europe*, 1990), la amistad no funda el vínculo social, sino que lo lleva a su perfección, en casos extremadamente raros, por otra parte, y no puede distribuirse entre todos los miembros de una tribu (los *sodales*), se basta consigo misma, se cierra sobre ella misma. Ninguna utopía universal, pues, en Montaigne.

## **Harmodio y Aristogitón**

Según La Boétie, la amistad verdadera reposa en la confianza y esa confianza se obtiene mediante la seguridad de que uno, según dice, tiene «la integridad» de su amigo:

Ciertamente, el tirano no ama ni es amado: la amistad es un nombre sagrado, una cosa santa. No se da jamás sino entre gente de bien, y no se produce nunca más que por una estima mutua; se mantiene no por los regalos, sino por la buena vida [la vida virtuosa]. Lo que da seguridad de un amigo a otro es el conocimiento que tiene de su integridad, y la garantía es su buen natural, la fe y la constancia (p. 51).

*Integer* en latín significa intacto, entero, aquel que (etimológicamente hablando) no se ha tocado nunca, aquel a quien (en el sentido moral) no se le puede reprochar nada. La integridad del amigo es, por tanto, la totalidad del amigo (y es precisamente eso lo que La Boétie pedirá más tarde a Montaigne). Y la «estima mutua», la idea de que cada uno de los amigos se reconoce digno del otro. Y finalmente ese «nombre sagrado», esa «cosa santa», se opone al «solo nombre de uno», que tiene el poder de encantar y cautivar a los hombres privándolos de su libertad: el «solo nombre de uno» no es por tanto ni santo ni sagrado, porque conduce a la servidumbre, mientras que la amistad es la expresión de esas «gentes de bien» (virtuosos) que quieren reconciliarse con la naturaleza mediante su «afecto fraternal».

La formulación de una amistad «santa y sagrada» se utiliza aquí por primera vez, parece ser. Montaigne la recuperará a propósito de la «licencia griega», justamente, a la que llamamos, dice, «sagrada y divina» (I, 28, 188c). Y después la tomará en el mal sentido el hugonote Agrippa d'Aubigné, en su *Confession du sieur de Sancy*, compuesta entre 1597 y 1617 y dirigida abiertamente contra el rey Enrique III. Todas las expresiones utilizadas por d'Aubigné: «amor filosófico y sagrado», «amores sacros», «amor sagrado», «hermanos de la sagrada sociedad», o bien «amor filosófico sagrado», se aplicaban con toda seguridad a la homosexualidad. Esas dos recuperaciones confirman pues, si era necesario, que la amistad de la que habla La Boétie es la amistad socrática entre amante y amado. Si la expresión de d'Aubigné para caracterizar los vínculos de afecto entre el rey y sus favoritos resulta malévol, cosa que no está evidentemente en La Boétie ni en Montaigne, uno y otro recurren a la misma tradición, que Montaigne llama la *Academia* (187c), es decir, la tradición platónica.

Harmodio y Aristogitón, que aparecían en efecto en el *Banquete*, mataron en 514 a. C. a Hiparco, el hermano del tirano Hippias. A ojos de la tradición popular pasan por haber librado Atenas de la tiranía, aunque en realidad Hippias no fue expulsado hasta 510. Perecieron los dos tras su empresa. Por otra parte, según Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso*, VI, 59), el origen del complot está en una herida de amor. Su estatua como liberadores de la patria fue erigida en el Ágora entre 510 y 480. Su autor fue el escultor Antenor. Pero los broncees se los llevó Jerjes a una de sus capitales reales, y se instaló un segundo grupo, compuesto por Critio y Nesiotas, en 477-476. Las estatuas de los tiranicidas, observa Vincent Azoulay, se convirtieron a partir de entonces en uno de los símbolos de la identidad cívica ateniense en toda la época clásica y helenística. Se veía en ellas a un efebo radiante (*lampros*) en la flor de la juventud (Tucídides, VI, 54) unido a un hombre de edad madura y formando una pareja tanto de amantes como de guerreros. Aunque según nos informa Bernard Sergent (*L'Homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*), Aristogitón, el erastés de Harmodio, asesino de Hiparco, era de una edad similar a su erómeno. No tenía mujer ni hijos que el tirano hubiese podido arrebatarse, pero aparte del erómeno tenía una amante, Léaina, que fue torturada por Hippias. Sin duda no estaba en edad de casarse, y por tanto debía de tener menos de treinta años.

Claude Lefort recuerda que Maquiavelo, en sus *Discorsi*, elogia igualmente a los conspiradores seducidos por la libertad, cuya empresa tiene un éxito asegurado, y cita en particular a Bruto y Casio contra César, pero no a Harmodio y Aristogitón. Detalle fundamental, ya que no son solamente los asesinos de uno de los Pisistrátidas, sino también los héroes griegos de la amistad, amigos y amantes armados contra el poder arbitrario del tirano. Que vuelven a aparecer por cierto en Montaigne, en su comentario tardío de la «licencia griega»:

Dicen que daba frutos muy útiles en lo privado y en lo público, que era la fuerza de los países que la practicaban y la principal defensa de la equidad y de la libertad: testimonio de ello eran los saludables amores de Harmodio y Aristogitón. Por ese motivo la consideran sagrada y divina. Y según ellos, solo la violencia de los tiranos y la cobardía de los pueblos son sus adversarios (I, 28, 188c).

Efectivamente, en el *Banquete* de Platón, Pausanias atribuye la prohibición de la pederastia (la homosexualidad) entre los bárbaros al «apetito de dominación (*pleonexia*) entre los maestros» y a la «cobardía (*anandria*) de los súbditos». Ese mismo vínculo, dice Pausanias, es el que une a los soldados de élite del Batallón sagrado tebano, ese vínculo *erótico* que explica el valor de los hoplitas hasta la muerte. Volvamos a leer ese pasaje:

En efecto, en Elide y en Beocia y allí donde no son hábiles para hablar, admite sin más la costumbre que es bello complacer a los amantes, y nadie, ni joven ni viejo, diría que es deshonesto [...] En cambio, en muchas partes de Jonia y en cuantos lugares hay sometidos al dominio de los bárbaros [los persas], se considera esto deshonesto, ya que entre los bárbaros, por culpa del gobierno de los tiranos, no solo es deshonesto esta práctica, sino también la filosofía y la afición por los ejercicios corporales, pues no conviene, creo yo, a los

gobernantes que nazcan en sus súbditos sentimientos elevados ni tampoco sólidas amistades, ni sociedades, que es precisamente lo que más que ninguna otra cosa suele producir el amor [*eros*]. Y por propia experiencia aprendieron esto también los tiranos de aquí, ya que fueron el amor [*eros*] de Aristogitón [el erastés] y la amistad [*filia*] de Harmodio [el erómeno], que se mostró inquebrantable, quienes derribaron su gobierno. Así pues, allí donde se ha establecido que es deshonroso complacer a los enamorados, ha quedado así sentado por maldad de los que establecieron el principio, por ambición de los gobernantes y por falta de hombría de los gobernados.

Quizá, en efecto, como dice Montaigne, La Boétie encontrara en el tratado *De la mala vergüenza* de Plutarco la idea de que si los habitantes de Asia eran esclavos de uno solo es porque no sabían pronunciar una sola sílaba, que es *no* (I, 26, 156b), pero la idea de que la tiranía se opone violentamente a la amistad entre erastés y erómeno (es decir, a la homosexualidad) es de Platón y del discurso de Pausanias, amante de Agatón, de donde lo ha sacado. La intención de Montaigne, por tanto, parece ser la de hacerlo olvidar, como en otros lugares, donde para no citar el nombre de Cristóbulos (un chico) habla de un «objeto amoroso» (III, 5, 892b), o para no citar el de Alcibiades, evoca «una belleza de la cual él [Sócrates] estaba prendado» (III, 13, 1110c). De hecho, hay que concluir que Montaigne, a excepción de su explicación de la «licencia griega» (I, 28, 187-188a-c), borra toda referencia a la homosexualidad, ya sea en Sócrates o con mayor razón en La Boétie, como borrará a partir de 1588, tal como veremos, toda referencia explícita al cuerpo de La Boétie.

### **La amistad, vínculo erótico**

Como observa Claude Lefort, el *Discurso* mismo no se dirige al «populacho», a esos millones de hombres que se dejan hechizar por el «solo nombre de uno», sino que se dirige a los *amigos*. Es decir, a esos pocos «mejor nacidos que los demás», que «no se dejan sujetar», que se acuerdan de sus «derechos naturales» y están dispuestos a un «afecto fraternal» (p. 31 y 38). La Boétie se incluía él mismo, por cierto, en este programa:

... si ella [la naturaleza] nos ha dado a todos ese gran presente de la voz y de la palabra para relacionarnos, y además la fraternidad, y hacer mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos una comunión de nuestras voluntades (p. 31).

Por lo tanto hay tres momentos: el ojo (nos juzgamos y observamos), la voz y la palabra (nos conocemos más bien por la conversación); por fin, la comunión de las voluntades (los proyectos comunes, el abrazo amoroso). Que se oponen evidentemente a lo que pasa en un Estado tiránico, donde todos se espían, se acusan y se esclavizan los unos a los otros.

Y si la amistad es importante para La Boétie, lo es al menos por dos motivos. En primer lugar, porque permite romper el aislamiento de cada uno en ese régimen asfixiante de supervisión y de delación (recordemos: «todos singulares en sus fantasías»), como ya

se ve, según observa Diego Lanza (*Le Tyran et son public*), en Eurípides, en *Heracles* o bien en *Orestes*. Ya sea la amistad entre Orestes y Pílates o bien la de Heracles y Teseo, encontramos la misma solidaridad contra una exclusión y un aislamiento de naturaleza religiosa. A la inversa de Aristóteles, que ve en la combinación de méritos y de virtudes el fundamento de toda amistad, en Eurípides es la amistad la que precede y funda la comunidad (*koinonia*). Esa es precisamente la postura de La Boétie, que en el fondo mezcla el tirano y la divinidad en la misma contestación de un poder enemigo que suprime toda libertad de relacionarse y amarse para fundar una comunidad diferente.

Pero sobre todo, la amistad es, para él, una fuerza política, por la comunidad de las voluntades, que puede arruinar los cimientos. De modo que a la alianza tiranía-vicio-indolencia, La Boétie opone la alianza platónica de amistad-virtud-virilidad. Es esta misma alianza la que se encontrará en un poeta americano del siglo XIX, homosexual, recordémoslo: Walt Whitman. La misma utopía universal, el mismo gusto por la virilidad (se hacía llamar «Whitman el atleta»), el mismo gusto por la amistad fiel como fuerza de la democracia futura, incluso el gusto por la poesía con cadencia destinada a los «camaradas». Solo escapa a esta visión lo que Whitman llamaba «el espíritu cósmico», del que con toda certeza estaba despojado el poeta gascón. Y quizá las camaraderías plebeyas que buscaba el americano. Pero Whitman, como La Boétie, imagina una política de la amistad, y exalta, según escribe Valery Larbaud (*Ce vice impuni, la lecture*), «como medio de cohesión republicana, como base inquebrantable de la nación moderna, lo que llama “amor viril”, una especie de amistad aquilina, pero al mismo tiempo es a ese amor y a esa amistad apasionada a la que canta».

Miguel Abensour y Marcel Gauchet, en su presentación del *Discurso* (editorial Vrin), hablan a su vez de «escritura oblicua» o incluso de «obra abierta». Efectivamente, no es ningún azar si se ha visto en ello un grito de revuelta que podría aplicarse a todos aquellos que se encontraban esclavizados por un poder arbitrario: los campesinos aplastados por los impuestos reales y que se alzaron en revueltas en 1548; los magistrados, que veían en el edicto de Fontainebleau y la creación de sesenta y un *présidiaux* (tribunales para juzgar los casos poco importantes en última instancia) una medida vejatoria hacia ellos; los protestantes, que después de la noche de san Bartolomé denunciaron la política tiránica de Carlos IX; los que, debido a sus costumbres, conocían las torturas, la prisión, incluso la hoguera. Todos aquellos, en suma, que querían vivir como personas libres.

Por lo tanto, en todo lo que nos ha llegado de La Boétie hay un pensamiento perfectamente coherente, y creo que ese pensamiento se resume en una forma política de hablar de la amistad. Y si la cosa se le ha impuesto, es precisamente porque la amistad para él no era algo sobreentendido (como para Whitman o Pasolini, por otra parte), sino que era algo impedido, obstaculizado, constreñido por las leyes civiles y religiosas. Ninguna otra explicación más que esta se mantiene: La Boétie, muy joven, muy temprano, se dio cuenta (se convenció) de que no era libre de amar. Se podrían

considerar también, en la historia íntima de La Boétie, tres períodos: 1) insurrección contra un Dios y una Iglesia que oprimían su propia libertad; 2) búsqueda de un equilibrio de afecto y de libertad (y quizá también de una barrera de protección) en un matrimonio o digamos una alianza, si no un arreglo entre dos con Marguerite de Carle (con la que no tendría hijos); 3) la pasión vehemente por Montaigne con el cual quiso establecer una amistad única, total, ejemplar, pero sin conseguirlo mientras vivió. Y lo que me parece, según veremos, el hilo conductor de esos tres períodos, es la preocupación constante por la libertad, comprendida en la servidumbre del amor, tal como se expresa en los Veintinueve sonetos dirigidos a una tal «Dordogne».

## La sombra de Marguerite

Probablemente poco tiempo después de haber sido nombrado para su cargo, La Boétie se casó con Marguerite de Carle, viuda desde 1552 de Jean, señor de Arsac, del Castera, de Saint-Germain, de Lilhac y de Loyrac, en Médoc, y madre de dos hijos, Gaston y Jacqueline. No se sabe cuál fue la fecha de su matrimonio, pero nos podemos imaginar que esperaron a que el hermano de Marguerite, Lancelot, obispo de Riez, en Provenza, que estuvo en Italia en 1554 cumpliendo un encargo para el rey Enrique II, hubiese vuelto en otoño para presidir la ceremonia, que pudo tener lugar a finales de 1554 o principios de 1555.

A decir verdad, lo ignoramos casi todo de Marguerite de Carle, incluida su fecha de nacimiento, cosa que sin embargo tiene enorme interés. En su *Histoire de Libourne* (1876), Raymond Guinaudie indica que su padre, Jean de Carle, abogado en Burdeos, obtuvo el cargo de cuarto presidente del parlamento mediante una carta real del 7 de julio de 1519. Según el mismo historiador, se casó en 1500 con la señorita Jacqueline de Constantin, a la que dejó viuda antes del 4 de marzo de 1529. Tuvieron varios hijos: François, el mayor, designado alcalde de Burdeos en 1561 (y que murió en el mismo año); Pierre, elegido consejero del parlamento en 1531 y presidente en 1531 (murió en 1566); Lancelot, obispo de Riez, que murió en 1568, y Marguerite, que se casó con Jean d'Arsac en 1536, se quedó viuda, como ya hemos dicho, en 1552, con dos hijos, Gaston, que se casaría el 28 de febrero de 1563 (algunos meses antes de la muerte de La Boétie) con Louise de la Chassaigne, hija de presidente Geoffroy de La Chassaigne y tía de la futura esposa de Montaigne, y su hermana pequeña, Jacqueline, que se casó el 24 de noviembre de 1566 con Thomas Eyquem, señor de Beauregard, hermano pequeño de Montaigne. Como podemos ver, ambas familias se entrelazaron íntimamente después de la muerte de La Boétie y el matrimonio de Montaigne, el 22 de septiembre de 1565, con Françoise de La Chassaigne, nieta de Geoffroy. Como si su amistad hubiera acercado más aún a esos dos clanes o bien quisieran perpetuar así su recuerdo.

Los d'Arsac venían de una antigua familia de la caballería, cuyo dominio se encontraba en Médoc, entre Burdeos y la Pointe de Grave, en la orilla izquierda del estuario de La Gironde. Allí era donde residía Marguerite y donde iba a verla La Boétie cuando no estaba en Burdeos, donde le retenía su cargo de consejero del parlamento. El contrato de matrimonio con Jean d'Arsac, cuyo manuscrito fue puesto a la venta recientemente, el 22 de mayo de 2013 en la sala Favart de París, se estableció en

Burdeos, el 19 de febrero de 1536. Marguerite, pues, es muy probable que naciera entre 1515 y 1520. Y tenía entre diez y quince años más que La Boétie. Es una diferencia de edad considerable (sobre todo en aquella época) y sorprendente. Igual de sorprendente que la rapidez de su matrimonio, después del nombramiento de La Boétie, el 17 de mayo de 1554, como consejero en la corte de Burdeos. Sin embargo, como veremos más adelante, no fue la pasión la que los unió, sino una conveniencia intelectual y amistosa, de modo que La Boétie llamaba a Marguerite, como nos dice Montaigne, con esta expresión extraña: «mi semblanza» («así la llamaba a menudo, por alguna antigua alianza que hubieran establecido entre ellos», escribe misteriosamente Montaigne en la carta a su padre). Habrá que interrogarse sobre el sentido exacto de ese término.

Su hermano Pierre, que también era segundo presidente del parlamento desde abril de 1554, se había casado con la hermana de otro consejero, Arnaud de Ferron, descendiente de una rica familia de comerciantes y además poeta neolatino y traductor de Plutarco y del jurisconsulto Zósimo. Arnaud de Ferron se convirtió, por cierto, en amigo personal de La Boétie (del cual haría un gran elogio), probablemente después del matrimonio de este con Marguerite de Carle. Ninguna alusión de La Boétie, por el contrario, a Lancelot de Carle, eclesiástico de moda que protegió a Ronsard, Du Bellay y Olivier de Magny, autor a su vez de numerosas obras adaptadas de la Biblia (y consideradas, por lo demás, bastante mediocres), primero capellán del delfín, el futuro Enrique II, desde 1545, después obispo de Riez en 1550, y que se benefició de la protección del rey, de Catalina de Médicis y del cardenal de Lorena. Desde luego, la gloria de la familia.

## Étienne y Marguerite

Ese matrimonio con Marguerite no fue tampoco un matrimonio por interés: ambos pertenecían, tanto uno como otro, al mismo medio de magistrados y de la pequeña nobleza, y sobre todo se casaron bajo el régimen de separación de bienes (práctica bastante común en el sur de Francia), como demuestra el testamento de La Boétie, que nombra a su tío y padrino Étienne su legatario universal. ¿Entonces? Es verdad que La Boétie no era muy guapo (al menos según nos dice Montaigne), pero sí era un espíritu brillante, erudito, poeta, que tuvo que seducir a Marguerite de Carle, cuyo *poema 2* de La Boétie muestra si no pasión, al menos un gran apego por él. La Boétie tampoco era rico, porque su tío, como hemos visto, para poder pagar su cargo de consejero tuvo que hipotecar bienes suyos en el Sarladés, que acabaría por vender en 1558 para saldar el préstamo hecho cinco años antes. Si Étienne tenía entonces veinticuatro o veinticinco años, Marguerite ya no era joven, debía de tener entre treinta y cinco y cuarenta años, pero aparte de que venía de una familia de parlamentarios y humanistas (que se alineaban, en aquella época de guerras civiles, en el bando de los moderados, como La Boétie), poseía en calidad de usufructuaria los bienes en Médoc de su primer marido, el

caballero d'Arsac. Por tanto, era una unión razonable entre dos familias políticamente cercanas y dos espíritus cuyos gustos comunes, si no la pasión común, permitían esperar un compañerismo fiel, a pesar (o quizá a causa) de una notable diferencia de edad. Y si ella no tuvo hijos con Étienne, quizá fuera porque ya no podía tener más.

Étienne, sin duda, se vio seducido también por una mujer de buena cabeza, una mujer, como decía, «de palabra fuerte» (en el poema que precede a su traducción de Ariosto), con la cual podía tener un intercambio intelectual: sería ella, según veremos, quien le «encargaría» la traducción de un fragmento del *Orlando furioso*, y también a ella se atribuye, en 1571, la traducción de tres diálogos del sevillano Pedro Mejía (Pero Mexía), el historiógrafo de Carlos V. Una traducción que haría del italiano (y no del español), lengua que había aprendido, dice ella misma en su dedicatoria, con Marguerite de Saluces, mariscala de Termes desde 1558. En breve: si cada uno de ellos pudo encontrar en esa alianza un interés común de compañía intelectual y de amistad profunda, eso no explica esa extraña denominación de «mi semblanza» que él utilizaba con ella. Montaigne utilizó dos veces el término *semblanza* en su «Apología de Ramón Sibiuda» (II, 12, 562a-591c) en el sentido de «apariencia». Pero la palabra en la época tenía otro sentido: el de «parecido». ¿En qué rasgo se parecía ella a Étienne? ¿Era una mujer viril, como Bradamante, a la que Montaigne nos retrata en los *Ensayos* (I, 26, 162c)? ¿Un «corazón masculino», como Esquilo decía de Clitemnestra? Ahí está el secreto.

La Boétie, en su testamento, la llama «mi bien amada mujer y esposa». Igual que llama a su tío Étienne «verdaderamente, mi segundo padre». Declara también haberla encontrado «sabia y bien conformada a mis condiciones y voluntades, no habiendo cometido jamás falta alguna». Irreprochable, pues. Y conforme a sus esperanzas y quizá a la «alianza» (como decía Montaigne) que estableció con ella. Dice incluso, unos días antes de su muerte: «Yo os he amado, querida y estimada, *tanto como me ha sido posible*». Expresión muy ambigua, cuando menos. Ya que su pasión por aquella a la que llama «Dordogne», en los Veintinueve sonetos, no fue ciertamente del orden de lo posible, sino de lo imposible. En la pieza «Ad Carliam uxorem» [A mi mujer, Marguerite de Carle], poema latino de cuarenta y ocho versos del que no se sabe la fecha exacta (él dice simplemente que se encuentra lejos de ella, que están en invierno y que volverá en julio), lo que llama la atención, sobre todo, es hasta qué punto él está ausente de la relación: solo dos notas (*amplexus meos*: mis abrazos, y *nectes avido mihi*: tú anudarás [tus manos] a mis manos ávidas) indican algún deseo o afecto. El resto del poema no habla más que de su amor por ella que, si debemos creerle, debía de ser grande, en efecto, pero ni más ni menos que el que una madre siente por su hijo. Dulzura y castidad ponen una aureola en torno al conjunto, y como en las *Reglas del matrimonio* de Plutarco (que ya examinaremos más adelante), se expresa ahí la esperanza de una unión que dure hasta la muerte. Y aquí tenemos un fragmento:

*Contigo, esposa mía, me gusta saborear*

*los encantos sencillos del fuego doméstico  
y la alegría del campo, que no se compran.  
Aquí, sí, aquí, ojalá pueda durante mucho tiempo  
llevar sin separarme de ti, Carlia,  
una vida igualmente privada de tormentos (v. 37-42).*

No parece que el fervor sea excesivo. Contrariamente a la elocuencia de Dordogne, que le hará sufrir cruelmente, jamás en los Veinticinco sonetos dice sufrir por estar alejado de Marguerite: es más bien su complicidad, su proximidad lo que endulza su melancolía. Y no es raro que asocie ese amor por ella con su propia muerte, diciendo que quiere ser enterrado en Médoc a su lado:

*Que la muerte a la vez nos golpee,  
sin apresurarse, a los dos,  
si mis deseos tienen algún poder,  
y que la Parca junte, en una misma tumba  
las cenizas de nuestros corazones unidos (v. 45-48).*

Según todas las pruebas, Étienne firmó con Marguerite un pacto de amistad (afecto), pero el influjo de la pasión lo conoció con Montaigne. Hubo entre ellos una amistad de juventud, electiva, intensa, apasionada y desinteresada. Una amistad un poco loca, al menos en cuanto a la atracción recíproca, pero a la cual La Boétie aportaría pronto unas reglas estrictas y restrictivas que no tenían nada que ver con Marguerite de Carle, sino con él mismo. Porque esa decisión rápida, si no precipitada, de casarse en 1554 o 1555 (por lo tanto, dos o tres años antes de su encuentro con Montaigne) podría tener una causa más secreta y traducir un miedo en él. ¿Por qué no imaginar que antes de su encuentro con Montaigne (a finales de 1557) hubiera conocido otros impulsos pasionales, quizá con alguno de sus discípulos de la universidad de Orleans, y estimado que ese tipo de cosas eran demasiado peligrosas, que podía perderlo todo de golpe o que no quería una vida de aventuras y de perdición (como la de Caravaggio y Marlowe)? La Boétie era un sabio, para el cual el matrimonio podía aparecer como una forma, en suma, de defenderse de las pasiones: todos sus grandes discursos sobre la virtud procederían de esa circunstancia. De ahí su pacto secreto con Montaigne, y de ahí también la proposición a Montaigne de una amistad extrema que no fuera (en absoluto) carnal. Ya lo veremos más adelante.

Lo que resulta sorprendente también es que precisamente al principio de su matrimonio y hasta encontrarse con Montaigne, un hecho que constituiría, según observa Reinhold Dezeimeris, un giro importante en su vida, se lanzó con furor y decisión a todos esos trabajos de traducción de Plutarco y Jenofonte, que no son empresa pequeña, en absoluto. Parece como si buscara en esos autores, reputados por su apología de la vida conyugal, no solamente unas reglas del matrimonio, sino razones para creer en el matrimonio, dedicándose a defenderlas con tal entusiasmo y tal aplicación que ese trabajo permitía casi olvidarlo. Queda una cuestión fundamental, a la cual es imposible

responder: ¿lo sabía Marguerite? Yo diría que probablemente sí (si nos atenemos a esa expresión que indica Montaigne: «alguna antigua alianza que hubiera entre los dos»), y en todo caso, seguro que sí después del encuentro de La Boétie con Montaigne. ¿Cómo comprender si no que ella le hubiese «encargado» la traducción del fragmento de Ariosto sobre los celos de Bradamante (como si quisiera que tradujese los celos que ella misma sentía, o quizá los celos de él hacia Montaigne)? ¿Cómo comprender la rivalidad celosa entre Montaigne y ella, después de la muerte de La Boétie, que se expresa, entre otras, por las pequeñas observaciones punzantes del *Ensayo* sobre la «frialidad marital» (I, 29, 196a) de los Veinticinco sonetos que le están dedicados?

### **El Erótico**

Está claro que La Boétie, al interesarse de cerca por el *Erótico* (Diálogo sobre el amor) de Plutarco, muestra a la vez atracción y rechazo, una distancia en todo caso con respecto a la tradición platónica (netamente homosexual, al menos en el *Fedro* y el *Banquete*), para acercarse a autores como Jenofonte o Plutarco, abiertamente heterosexuales, aunque el propio Jenofonte parece que no fue del todo indiferente a la belleza y los encantos de los chicos (*Memorables*, I, 3, 10; II, 6, 22 – Diógenes Laercio, II, 49). Autores que podían reafirmarle en su elección le proporcionaban todo tipo de buenas razones para adherirse a ella, y para abrir el espíritu a la idea de una felicidad conyugal extraña a sus aspiraciones: en resumen, alejarle de los demonios que le arrastraban (o podían arrastrarle) hacia el amor de los muchachos. En él se nota un tira y afloja del que no podía salir vencedor más que mediante un esfuerzo considerable de la voluntad. Y tampoco se excluye, según hemos dicho ya, que Marguerite de Carle hubiera estado al tanto de sus inclinaciones íntimas, y que ese hecho hubiese acrecentado su complicidad más aún, si cabe.

La Boétie, observa Paul Bonnefon, era un auténtico filólogo. Se supo en 1868 cuando Reinhold Dezeimeris sacó las *Remarques et corrections de La Boétie sur le traité de Plutarque intitulé Erôticos*. Unas observaciones que La Boétie estableció a partir de la edición de las *Moralia* de Froben, impresa en Basilea en 1542. Su colega y pariente, Arnaud de Ferron, se ocupó personalmente de poner en latín diversos opúsculos no traducidos aún de Plutarco, y sus traducciones aparecieron en Lyon en 1555 y en 1557. Ferron había consultado para ello al erudito y médico instalado en Agen, Julio César Escalígero, de origen italiano, que le proporcionó igualmente los prólogos, así como a La Boétie, a quien estaría siempre agradecido por su colaboración. Al final de su obra publicó bajo el título de *Recognita quaedam* la lista de ciento una correcciones aportadas por el sarladés a la edición de Basilea, y le obsequió epítetos elogiosos: «un hombre verdaderamente ático», o incluso «el segundo Budé de nuestra época». En

cuanto a Escalígero, cuya *Poética* sentaría cátedra durante mucho tiempo, hasta el punto de recibir el sobrenombre de «el Aristóteles francés», lo calificó de «esplendor y gloria del cielo» que «rivaliza hoy en día con los latinos de antaño».

Como subraya Michel Magnien (*Étienne de La Boétie, sage révolutionnaire et poète périgourdin*), ese diálogo de Plutarco condena la homosexualidad masculina, defendida por Protógenes de Tarso y Pisias, y elogia en cambio las virtudes del amor conyugal. ¿Qué impulsó a La Boétie a emprender un trabajo semejante, que al parecer dejó inacabado, justo en el momento de su matrimonio? Porque según Magnien, el *Erótico* no se inscribía en el importante programa de traducción propulsado por Ferron en los años 1555-1557; era el único, junto con el *Pro Nobilitate*, que no tenía en cuenta la existencia de Dios, el materialismo epicúreo y en general la pluralidad de las escuelas filosóficas. También es el único que incluye un aparato crítico tal que se extiende durante más de veinte páginas. Por tanto, concluye, quizá fuera la solidez del trabajo filológico de La Boétie la que le incitó a producir esa nueva y última traducción latina de Plutarco. En resumen, parece que fue de La Boétie la iniciativa de la traducción de un texto que ya conocía, según todos los indicios.

Es posible que La Boétie hubiera ofrecido a Marguerite sus otras traducciones, como sugiere Magnien, ¿por qué no? Lo que ocurre es que al final no tradujo el *Erótico*. Como si hubiera tenido la intención, y quizá la tentación, y se hubiera echado atrás en el último momento. ¿Porque no quería herir a Marguerite de Carle, a pesar de la conclusión moral del tratado, en el que Pisias aprueba el matrimonio del joven y bello Bacón con la rica Ismenodora? ¿Porque temía desvelar su interés por ese tipo de cuestión: qué vale más, el amor de los muchachos o el amor de las mujeres? En ello hay, incontestablemente, algo turbador, ya que el tratado de Plutarco no carece de analogías con su propia situación. Se presenta el punto de vista de Bacón, un joven que está en una encrucijada, que lleva la clámide de los efebos (tiene, por tanto, dieciocho años). En cuanto a Ismenodora, viuda desde hace mucho tiempo, tiene casi el doble de su edad, una gran fortuna y una familia muy superior a la de él, y aun siendo muy virtuosa, se muestra lo suficientemente enamorada del joven como para casarse sin más, contra la voluntad general.

¿Buscaba La Boétie motivos para protegerse de las «desordenadas pasiones del espíritu» (*Carta de consolación de Plutarco a su esposa*) o incluso del «amor desgarrador», como dice Jenofonte, y celebrar mejor la dulzura del matrimonio? Pero ¿por qué tenía necesidad de darse tantas pruebas, tantos argumentos convincentes, en el momento precisamente en que él había hecho (o bien iba a hacer) la elección voluntaria del matrimonio? ¿Tenía todavía reticencias, dudas, temores? Parece que buscaba todos los motivos para creer en su matrimonio, sin abandonar sin embargo del todo su inclinación, una inclinación tan fuerte que le hacía falta encontrar unas «reglas del

matrimonio» para encontrar motivos por los que suscribirse a él o encontrar ahí su felicidad. Como si, hombre de derecho como era, La Boétie sencillamente hubiese sustituido la pasión por unas reglas aceptables.

## **Sabiduría del matrimonio**

*Las reglas del matrimonio*, de Plutarco, que tradujo en la misma época (sin publicarlo, sin embargo) parece ser la continuación y consecuencia del *Erótico*. Ya que aparentemente La Boétie no quiere lanzarse de cabeza al matrimonio, pone todo su empeño en definir los deberes y las leyes, en resumen, en fijar sus límites. Como diría más tarde Montaigne, «no se casa uno por sí mismo, se diga lo que se diga; se casa uno más bien por la posteridad, por la familia. El uso e interés del matrimonio atañen a nuestro linaje, mucho más allá de nosotros» (III, 5, 850b). En la época, como en Roma, el matrimonio era, antes que nada, un asunto de interés, que concierne a la vez a la ampliación del patrimonio y a la posteridad del nombre. Huelga decir, observa Philippe Desan, que los placeres del matrimonio se parecen a la vida monástica, reglada y ordenada:

Es un vínculo religioso y devoto el del matrimonio, de ahí el placer que se obtiene de él, que debe ser un placer contenido, serio y mezclado con alguna severidad; debe ser una voluptuosidad algo prudente y consciente (I, 30, 198-199a).

Montaigne lo compara a un *mercado* (en la época, el término significa «contrato, arreglo»):

En este sabio mercado, los deseos no se encuentran tan apasionados; son oscuros y más atenuados (III, 5, 849b).

O bien:

Un buen matrimonio, si es que los hay, niega la compañía y las condiciones del amor. Intenta imitar las de la amistad. Es una dulce sociedad de vida, llena de constancia, de confianza y de un número infinito de servicios útiles y sólidos, y de obligaciones mutuas (III, 5, 851b).

La Boétie y él debían de tener sobre esto una postura común, aunque el matrimonio de La Boétie hubiera tenido aparentemente mucho más éxito que el suyo: Montaigne tiene incluso, en un momento determinado, esa expresión increíble para hablar del «deber conyugal»: «esa carga conyugal» (III, 5, 855c). Es cierto que, para él, el amor es «un deseo apasionado de aquello que nos rehúye» (I, 28, 186a). No lo poseemos nunca, lo perseguimos indefinidamente. «Nuestro deseo», dice incluso, «desprecia y sobrepasa lo que tiene en su mano, para correr detrás de aquello que no tiene» (II, 15, 613a). Cosa que, en suma, resulta una buena definición de su amor por La Boétie, pero desde luego, no del matrimonio tal y como lo contemplan uno y otro.

El tratado de Plutarco, que se escribió seguramente entre los años 90 y 100 (más o menos en la misma época que el *Erótico*, quizá un poco antes), está dedicado a los jóvenes esposos Poliano y Eurídice, que antes de su matrimonio eran alumnos de Plutarco. Esa apología del amor conyugal, ciertamente fundada (según Jean Hani) en la larga práctica que él mismo tenía del matrimonio con su esposa Timoxena, da ejemplo de una unión fundamentada en el respeto y la fidelidad, como lo atestigua este pasaje (145a) que La Boétie traduce así:

Platón aconsejaba a los viejos que mostraran pudor hacia los jóvenes, con el fin de que los jóvenes se mantuvieran en su lugar con vergüenza y reverencia, ya que allí donde se afronta a los viejos, no pensaba que se pudiera encontrar en los jóvenes ninguna modestia ni discreción. Es necesario que el marido, recordando esto, no tenga tanto pudor con nadie como con su mujer, siendo el lecho del marido la verdadera escuela de castidad de la mujer, y de vida bien ordenada. Pero aquel que goza de todos los placeres y se los prohíbe a su mujer, es ni más ni menos como aquel que ordena a su mujer resistir ante los enemigos, a los cuales él mismo se ha rendido. (49).

E incluso en el *Erótico*:

Lo que es seguro es que el amor de las mujeres sabias no solamente no conoce otoño y conserva siempre su vigor, incluso con el pelo blanco y las arrugas, sino que subsiste incluso hasta el ataúd y hasta la tumba. Mientras que el amor de los muchachos presenta pocas parejas duraderas, el de las mujeres permite contar por millares los que han conservado hasta el fin, con ardor y lealtad a la vez, la cohesión de una fidelidad absoluta (770c).

Ningún furor amatorio, pues, como en Platón, sino la sencillez y la dulzura de un compañerismo duradero, eso es lo que debió de seducir especialmente a La Boétie, aunque Montaigne escribiera lleno de despecho a Michel de l'Hospital, en 1571, que su amigo se había ido «pudriendo a lo largo de toda su vida, despreciado en las cenizas de su hogar doméstico». El «amor desgarrador» (*oxus eros*) dice Plutarco también, es bueno para los jóvenes casados que se enardecen con el atractivo del cuerpo y la flor de la edad, pero no debe ser tomado por duradero y sólido, a menos que, fundándose en el carácter y las buenas disposiciones, se convierta en un afecto del alma (138f). La traducción de La Boétie da cuenta de esa «dulzura y cortesía» entre esposos, que se acompaña de amistad, de castidad, confianza y apego, «porque solo él [el marido], dice él, es padre, madre y hermano», lo que definía, más o menos, su propio matrimonio, si nos referimos a los Veinticinco sonetos: «vivimos», escribe La Boétie, «libres de sobresaltos» (24, v. 9).

En su epístola a Henri de Mesmes, que precede a *Las reglas del matrimonio*, Montaigne, que no dice una sola palabra sobre Marguerite de Carle, se cuida mucho de marcar su territorio y dejar a un lado todas las leyes del matrimonio (de las cuales hará buen uso, según él, Madame de Roissy, esposa del dedicatario) para impulsarse él mismo y poner de manifiesto su amistad con La Boétie: «... habiendo amado, más que cualquier otra cosa, al difunto señor de La Boétie, el hombre más grande de nuestro siglo, según mi opinión», o incluso: «ciertamente, se aloja todavía en mí tan entero y tan vivo que no

puedo creer que esté tan definitivamente enterrado ni tan enteramente alejado de nuestro comercio». Y ya está todo dicho. Se comprende que entre el matrimonio, el amor (en el sentido de relación sexual con una mujer) y la amistad, para Montaigne es la amistad lo que prevalece. Ya que quizá precisamente en este terreno de la amistad es donde se situaba la rivalidad con Marguerite de Carle y se ejercían los celos de Montaigne.

Ignoramos por qué La Boétie tradujo igualmente la *Carta de consolación* que Plutarco envía a su mujer, después de la muerte de su hijita de dos años, que se llamaba como su madre, Timoxena. Quizá Marguerite, que tenía dos hijos todavía menores, Gaston y Jacqueline, hubiese conocido un drama similar en la época de su matrimonio con Jean d'Arsac (ya que parece poco probable que pudiera tratarse de un hijo de Étienne, que entonces habría formado parte del duelo). En todo caso, Plutarco aprovecha la ocasión para entonar un himno al amor maternal (*filostorgon*) y pintar un retrato encantador de Timoxena, modelo de esposa y madre. También eso debía bastar a La Boétie, que se había casado con una mujer y además madre. Timoxena, nos dice Jean Hani, era ciertamente una mujer cultivada, lo bastante cultivada como para haber escrito un pequeño tratado, *Sobre el aseo*, dirigido a Aristila, alguna amiga de la casa, sin duda. Sabía complacer también, por su honradez y su sencillez, tanto en la ciudad, en el teatro o en el templo como en su casa, donde recibía a gente cultivada. Un matrimonio tan afortunado contribuyó sin duda a hacer de Plutarco el defensor de las mujeres y del amor conyugal: «¡Qué feliz es —dice, a propósito de Laelio, el amigo de Escipión— aquel que durante una larga vida no se ha unido más que a la mujer con la que se casó en su juventud!» (*Vida de Catón el Joven*, 7, 3). «Contra las pasiones desordenadas del espíritu», dice la traducción de La Boétie, Plutarco recomienda, pues, un «afecto natural» y una «amistad llena de moderación y previsión».

A su mujer, Françoise de la Chassigne, es a quien Montaigne dedica a su vez la *Consolación* de Plutarco, traducida por La Boétie: el 28 de junio de 1570, casi cinco años después de su matrimonio, nacía, efectivamente, su primera hija, Thoinette, que murió dos meses después. Es la única carta a su mujer que conocemos. Una carta muy breve, incluso seca: «Esposa mía, entended bien que no corresponde a un hombre galante, en las reglas de estos tiempos, cortejaros y acariciaros». Parece tener prisa por elogiar a su amigo: «Ahora bien, es posible que recordéis que el difunto señor de La Boétie, mi querido amigo y compañero inviolable, me dio al morir sus papeles y sus libros, que fueron, desde entonces, el objeto más querido de los míos». El contraste de tono es flagrante. Nos recuerda a todos, una vez más, que tiene derecho moral sobre la publicación de las obras de su amigo, utiliza al referirse a él la palabra *inviolable*, que el propio La Boétie, en su testamento, en 1563, había utilizado a propósito de Montaigne: «su íntimo hermano e inviolable amigo» (solo la palabra *íntimo* ha desaparecido, y es una palabra que Montaigne utiliza poco). Y no acabamos de saber si entiende así que esa amistad es inviolable (no se puede vulnerar) o que el cuerpo del amigo era inviolable (no

pudo tener acceso). Probablemente hay que aceptar los dos sentidos. En resumen, Montaigne no solo habla a su mujer únicamente de La Boétie, sino que añade, desenvuelto:

Pero dejo a Plutarco el encargo de consolaros, y de advertiros de vuestro deber en eso, rogándoos que le creáis por amor a mí, ya que él os descubrirá mis intenciones y lo que se puede alegar, mucho mejor de lo que lo haría yo mismo.

## **El cuidado de los campos**

Una vez explicadas las reglas del matrimonio, La Boétie viene a examinar la gestión de las tierras y, en particular, el papel de la mujer en lo que llamaba «el cuidado de los campos». Se trata, esta vez, de una traducción del *Económico* de Jenofonte, que es muy anterior, ya que data del siglo IV antes de nuestra era.

El siglo XVI, según recuerda Paul Bonnefon, fue el tiempo de los primeros intentos de economía doméstica en Francia, ya se tratase de la *Agriculture et maison rustique* (1572) de Charles Estienne y Jean Liébault, que tuvo un gran éxito, o del *Théâtre d'agriculture et ménage des champs* (1600), que el agrónomo Olivier de Serres dedicó a Enrique IV, que solía hacerse leer algunas páginas después de comer. La obra de Jenofonte es, antes que nada, un elogio de la vida en el campo, pero también el enunciado de las reglas que hay que seguir para gobernar la *oikos* (la casa) y encontrar en ella las condiciones de una felicidad sencilla y tranquila (cosa que era, según parece, la gran preocupación del momento de La Boétie). En 1531, un librero-impresor de Bourges, François Tory, publicó una primera traducción francesa del *Económico*, considerada muy defectuosa. La versión propuesta por La Boétie es, por tanto, verdaderamente la primera (algunos años anterior a la de François de Ferris, médico tolosano, publicada en 1562) y la más recomendada y más larga de las traducciones que hizo. Según Michel Magnien, siguió el texto de la edición aldina (en griego) de 1525.

Hacia 391, por tanto después de combatir junto al rey de Esparta en Coronea (394) contra los atenienses, los espartanos regalaron a Jenofonte una pequeña propiedad en Escilunte, en Élida (en el Peloponeso), donde vivió una veintena de años (hasta los sesenta, más o menos) con su esposa Filesia y sus dos hijos, Grilo y Diodoro, y donde escribió la mayor parte de sus obras. Situada en el camino que iba de Esparta a Olimpia (a una veintena de estadios del templo de Zeus), su propiedad, dice en la *Anábasis* (V, 3, 7-13), la atravesaba un río, el Selinonte, y poseía terrenos de caza con toda clase de presas, jabalíes, gacelas y ciervos. Era de dimensiones relativamente modestas, ya que la podía recorrer en una sola jornada ocupándose al mismo tiempo de supervisar de cerca el trabajo de sus esclavos. Educar a los esclavos y dirigirlos es una cosa importante, pero Jenofonte consagra también mucho tiempo al papel de la esposa del terrateniente, un tal

Iscómaco. La cual, explica Marie-Françoise Marein (*L'Agriculture dans la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C.*), por las múltiples tareas que le corresponden, encarna también el ideal de autarquía familiar de la aristocracia de la tierra.

Se ve, por tanto, a Iscómaco enseñar a Sócrates, en un cambio argumental ingenioso y sorprendente, los principios de la economía doméstica y de la explotación de unas tierras. Pero sobre todo muestra, según Pierre Chantraine, que las virtudes del orden y de la autoridad son las mismas para la casa, el ejército o el Estado. Dirigir bien la granja es hacer, a fin de cuentas, el mismo aprendizaje que el jefe del ejército o el príncipe que gobierna su reino. De ahí las reglas del «cuidado campestre», que dispensa largamente a un Sócrates prácticamente mudo, sobre la forma de ahumar y trabajar un campo, sembrar la cebada o el trigo, plantar la viña, las higueras y los olivares. El arte de la agricultura, observa Sylvie Vilatte (*Dialogues d'histoire ancienne*, 1982), indisolublemente ligado a la práctica de la caza y la equitación, le procura a la vez la salud física (robustez), aprendizaje de la guerra y nobleza moral de aquellos que ejercen las artes más bellas. Por eso a Iscómaco se lo llama *kalos kagathos*, hombre cabal, a la vez en su vida privada y al servicio de la ciudad, ya que la norma soberana, tanto en agricultura como en el manejo de los asuntos de Estado o de la guerra, «es saber dirigir y gobernar» (capítulo 26). Tal es, pues, la lección de la agricultura, según Iscómaco:

... que ellos [los dioses] me den la gracia de estar sano en mi persona y vigoroso, honrado en mi ciudad, querido por aquellos que me conocen, escapar con honradez a los peligros de la guerra y obtener honrado provecho (cap. 18).

A imagen de la reina de las abejas, Iscómaco quiere también por esposa a una «leal compañera», capaz de dirigir la casa, supervisar a los esclavos domésticos, dirigir su trabajo y cuidarlos cuando estén enfermos, que manifieste a la vez un alma viril, preocupación por el orden y ausencia de coquetería, mostrándose sin artificios en su verdadera belleza y no con una belleza artificiosa, como las esposas ociosas de los atenienses, maquilladas y embadurnadas de albayalde y de orcaneta. En resumen, tener en ella «socorro y compañía, para hacer de común acuerdo la casa mejor», según la traducción de La Boétie (cap. 7). Iscómaco trata, pues, a su mujer como igual, cosa rara en Atenas, pero es cierto que es por su propio interés, porque se encuentran ambos asociados en una empresa común. Si los trabajos de fuera corresponden al hombre, el lugar de la mujer es gobernar la casa: una sencilla cuestión de papeles, no de sujeción.

Si La Boétie tradujo, por iniciativa propia (y para su propio uso) el *Económico* de Jenofonte, es porque buscaba manifiestamente un ideal de vida. De ahí se deduce que en todo, comprendida la amistad, recurría al discurso de los antiguos para que le guiase y le permitiera reflexionar sobre su propia conducta. Era, como dice Montaigne, «un alma a la vieja usanza» (II, 17, 659a). Pero no está prohibido ver en ello un retrato en trampantojo de La Boétie y de Marguerite de Carle, en su propiedad del Castera, aunque Iscómaco se casara con su esposa cuando ella contaba apenas con quince años. Cuerpo

fuerte y vigoroso del jefe de explotación, belleza «pura e ingenua (natural)» de su esposa, que armoniza perfectamente con una vida casta y un «entendimiento viril». Modelo de vida en común que reposa en un reparto de papeles y de territorios en la casa. Imagen, en suma, de un matrimonio a la antigua, concebido como un asunto de interés y de afecto, eso que Montaigne llama un «mercado sabio» (III, 5, 849b). «Cierto, por mi parte, oh Sócrates —concluye Iscómaco—, la receta más soberana para la amistad, que yo sepa, es esa» (cap. 20). ¡Vaya, vaya, conquese otra vez la amistad!

## Un encuentro fulminante

Montaigne había recibido de su tío, Pierre Eyquem, señor de Gaujac, sin duda en 1556, un cargo de consejero general en el Tribunal de Ayudas de Périgueux, sin haber acabado todavía el programa académico de derecho y sin tener tampoco la edad requerida (que era de veinticinco años), quizá después de una estancia en casa del abogado general Fronton de Béraud. Pero ese Tribunal de Ayudas se reunió poco tiempo: creado en julio de 1554, fue suprimido por edicto real en mayo de 1557, y sus funcionarios, transferidos al parlamento de Burdeos, acabaron asignados al juzgado de primera instancia. Hasta 1562, después de la disolución de este juzgado, Montaigne no empezó a servir en el primer juzgado de instrucción junto a La Boétie, pero según Philippe Desan, su papel fue muy limitado: los dos amigos solo firmaron conjuntamente dos autos, el 6 de abril de 1562 y el 15 de mayo de 1563, en los cuales Montaigne era el ponente (*relator*) y La Boétie figuraba como consejero.

Resulta verosímil, por tanto, que a finales de 1557, observa Roger Trinquet, en el momento de su entrada en el parlamento de Burdeos, Montaigne conociera al joven consejero sarladés. Probablemente entre septiembre, fecha del edicto de formación del juzgado de primera instancia en Burdeos, u octubre, en que se publicaron las cartas patentes de Enrique II sobre la integración de los oficiales perigordinos en la corte del parlamento, y el 3 de diciembre, fecha de la recepción de los mencionados consejeros, aplazada en razón de las largas vacaciones parlamentarias, e incluso tres semanas después del retorno. Nunca lo sabremos, ya que Montaigne es particularmente discreto al respecto. Simplemente nos dice que fue «por azar, en una fiesta grande y reunión ciudadana» (I, 28, 188c). ¡Cuánto secretismo! Montaigne nos dice también en 1571 («Advertencia al lector») que su amistad, tan breve como intensa, empezó «unos seis años antes de su muerte», pero vuelve varias veces sobre esa cifra a continuación, reduciéndola a cinco, y después a cuatro: se deduce que al estar alejados uno u otro de Burdeos, su relación efectiva se redujo en realidad a unos cuatro años, pero no estoy seguro de que tal fuese la intención de Montaigne. No sabemos por qué motivo, Montaigne quiso confundir las pistas y hacernos creer que no se conocieron hasta 1559.

Olvidamos a menudo que Montaigne y La Boétie eran parientes lejanos: 1) por Arnaud de Ferron, primo «en cuarto grado» de Raymond Eyquem, señor de Bussaguer, consejero del parlamento y tío de Montaigne (Arnaud de Ferron, como hemos visto, era un aliado de Marguerite de Carle); 2) por Antoine de Belcier, igualmente consejero en el

parlamento, primo hermano de Montaigne y primo «en cuarto grado» de La Boétie. Entre ellos, sin embargo, como observa acertadamente Anne-Marie Cocula, se encuentra toda la distancia que separa en Burdeos a las familias de parlamentarios de aquellas cuyos miembros se han hecho un nombre en la judicatura, como los Eyquem: Grimon, el abuelo de Montaigne, había sido jurado y preboste de Burdeos, y Pierre el primogénito, su padre, primer jurado, preboste y alcalde de Burdeos. Y después, a diferencia de los Eyquem, como hemos dicho ya, entre los Boyt, burgueses de Sarlat enriquecidos por el negocio y elevados por los cargos de la magistratura, no había ninguna pretensión de nobleza. Étienne gozaba personalmente, y de forma vitalicia, en calidad de consejero del parlamento, de la mayor parte de los privilegios de la nobleza, pero nada más. Nada que ver con Montaigne, que se sentía orgulloso de sus antepasados y reivindicaba a menudo su título de «hombre noble», como le hará observar varias veces (ya volveremos a ello) La Boétie, con un punto de ironía.

Montaigne presenta su reencuentro con La Boétie de forma extraordinaria, como si el cielo hubiera presidido su alianza y le hubiera dado ese carácter sagrado que le atribuye:

Nos buscamos antes de vernos, y por informes que oíamos el uno del otro, que causaban más impresión en nuestro afecto del que, según la razón, tenían que haber hecho aquellas noticias, creo que por alguna orden del cielo: nos abrazábamos ya con nuestros nombres (I, 28, 188c).

Se da, por tanto, a la vez el reconocimiento de los nombres, que es el propio de la amistad (una amistad que empieza y acaba por el nombre: «nombrándome una vez o dos», dice Montaigne, en la carta a su padre, sobre la muerte de su amigo), y una atracción del uno hacia el otro ya descrita en el *Discurso* («a fin de que cada uno se pueda mirar y casi reconocer en el otro», p. 31), antes mismo de desarrollar eso que La Boétie llama el «afecto fraternal», y Montaigne, en la misma carta de su padre, la «amistad singular y fraterna que nos teníamos el uno al otro». La amistad antes de la amistad reposa, pues, en dos cosas esenciales: el nombre y el ojo. La voz y la palabra vienen después.

En el misterio de su encuentro, Montaigne hace intervenir curiosamente el azar («por azar, en una gran fiesta y reunión ciudadana») y la predestinación («alguna orden del cielo») como si hubiera allí alguna cosa que a la vez era juego y obligación, y que resultaba indescifrable. Pero la palabra *azar* significaba también «riesgo» en la época («Nada noble se hace sin azar», dice Montaigne, I, 24, 129b): como el encuentro entre Lancelot y Galehaut, esa amistad fue, pues, una apuesta, la apuesta del amor, y la apuesta del primer (y único) amor tanto del uno como del otro, muy probablemente.

Esa amistad no se fortaleció con la duración: conoció muy pronto su punto de incandescencia, y prosiguió siempre de manera velada, a veces con largos períodos de ausencia y de alejamiento (debidos sobre todo a Montaigne). Esto fue lo que escribió La Boétie, a finales de 1558 o principios de 1559:

*Sí, el amor que nos unió duró apenas poco más de un año;  
pero, sin reserva alguna, fue perfecto desde el principio.*

*Poemata, 20, v. 4-5*

Montaigne, más tarde, habla de la misma manera de «la precipitación de nuestro entendimiento» (I, 28, 188c). Esa extraña atracción magnética tuvo, pues, la rapidez y la inmediatez del relámpago: fue una tempestad inmediata.

Y en nuestro primer encuentro, que fue por casualidad en una gran fiesta y reunión ciudadana, nos encontramos tan seducidos, tan conocidos, tan comprometidos entre nosotros, que desde entonces nada nos fue tan cercano como el uno al otro (I, 28, 188c).

«Tan comprometidos»: ¿cuál fue la naturaleza exacta de ese «compromiso» que Montaigne consideraba recíproco?, se pregunta Philippe Desan. No sabemos nada, concluye. Todo el secreto de su amistad, que sigue hoy en día tan oscuro como siempre, está ahí. ¿Cuál podía ser ese nudo de obligaciones que los unía, de tal manera que no podían deshacerse el uno del otro?

La edad, dice Jean-Michel Delacomptée (*Et qu'un seul soit l'ami*), fue la condición primera de su apego. Si esa amistad fue la gran aventura de su vida es porque pasó en la juventud tanto del uno como del otro (Montaigne tenía poco más de veinticuatro años y La Boétie, casi veintisiete). Nos habla aún en el momento de su muerte:

Mas ¿no he vivido suficiente, a la edad que ahora tengo? Estaba cerca de cumplir los treinta y tres años. Dios me ha hecho esta gracia, que todo lo que he pasado hasta esta hora de mi vida ha sido lleno de salud y de felicidad: teniendo en cuenta la inconstancia de las cosas humanas, no podía durar mucho más.

Montaigne vuelve también a ello en su ensayo «De la edad»:

Por mi parte, estimo que nuestras almas han desarrollado ya a los veinte años lo que deben ser, y prometen todo lo que podrán realizar. Jamás alma que no haya dado a esa edad muestras bien evidentes de su fuerza dio después la prueba [...] De todas las bellas acciones humanas que han llegado a mi conocimiento, del tipo que sean, creo que son muchas más las que se pueden contar que fueron producidas, tanto en los siglos antiguos como en el nuestro, antes de la edad de treinta años, que después [...] En cuanto a mí, tengo por seguro que desde esa edad mi espíritu y mi cuerpo han disminuido más que aumentado, y retrocedido más que avanzado (I, 57, 327a).

Esa amistad fue, pues, la época más hermosa de su vida.

Como observa todavía Philippe Desan, Montaigne tenía un lado salvaje, en todo caso poco apto para toda forma de sociabilidad: «Las quejas que me aturden los oídos son de ese tipo: ocioso, frío para los deberes de la amistad y del parentesco y en los cargos públicos; demasiado individual» (I, 26, 176c). Su amistad con La Boétie es, por lo tanto, mucho más notoria dado que ese sentimiento le es casi totalmente ajeno. Sería casi un vínculo, dice incluso Desan, *contra su naturaleza*, si su naturaleza no negara precisamente ese tipo de vínculo particular que le intriga y le transporta: si vivió una

amistad tan única, casi perfecta, con un carácter tan poco dado a las obligaciones de la amistad, sin duda se debe a que esa amistad excedía la amistad, tenía un carácter tan imperioso, por la intensidad de los sentimientos que inspiraba a La Boétie, que no pudo hacer otra cosa que dejarse seducir por tanta seducción, y conmoverse por tanto amor. Ninguna otra amistad la igualará nunca, sencillamente, porque ninguna otra amistad será de esa misma naturaleza. Tan profunda fue su amistad por La Boétie que pareció haber agotado casi del todo su capacidad de amar.

Su encuentro inopinado con Montaigne, en todo caso, tuvo el efecto de un rayo en la vida de La Boétie, dice Reinhold Dezeimeris, hasta el punto de que fue otro hombre del que era antes, y se consagró enteramente a esa amistad. Todos sus esfuerzos por conseguir una felicidad doméstica sencilla con Marguerite de Carle quedaron destruidos. La pasión entró en su vida. Jenofonte y Plutarco ya no le servían para nada. Se volvió hacia Petrarca y los trovadores occitanos, hacia el *Orlando furioso*, quizá incluso hacia el mismísimo *Banquete* de Platón. En resumen: un giro copernicano. ¿Fue la aparición de una amistad pasional única en su vida (lo que Remy de Gourmont llama «homosexualismo»)? ¿O más bien, como creo yo, la expresión de deseos constantes hacia los muchachos fue precisamente lo que le llevó a esa amistad única, de ahí los acentos a lo Walt Whitman de su *Discurso*? Eso, desde luego, no lo sabremos jamás. En todo caso, La Boétie estaba casado desde hacía dos o tres años cuando conoció por fin en 1557 a Montaigne. Y ese matrimonio, nada pasional, mostraba una gran ternura, desde luego, pero también un vacío vertiginoso. Y yo apuesto por que ese vacío es la presencia de Montaigne.

## **Belleza de Montaigne**

Que la relación entre Montaigne y La Boétie pudo fundarse en la belleza, la de Montaigne, naturalmente, es algo seguro. Que fuera desigual, eso también es cierto, ya que era La Boétie quien dirigía el juego, aunque se tratase de «dos hombres hechos» (188c). Que hubiese podido producir un «ardor inmoderado» en La Boétie, sí, sí y tres veces sí. Y sin embargo, no fue una simple variante de la «licencia griega», cuyo «furor inspirado por el hijo de Venus en el corazón del amante» estuviera fundado simplemente «en una belleza externa, falsa imagen de la generación corporal» (187c). Era otra cosa, que hacía referencia a la amistad universal, a la «amistad fraternal» del *Discurso*, pero se apartaba de ella hasta llegar a la «amistad extrema» de dos hombres que se subyugaron el uno al otro y no asesinaron a ningún tirano, sino que su unión se llevó a cabo gracias a un libro y dio lugar a otro libro, hasta el punto de parecer una ficción.

En sus *Portraits à l'essai*, Philippe Desan presenta en particular tres retratos, entre los primeros, de Montaigne. El primero data de en torno a 1560. Vestimenta de color negro, que recuerda a la toga del parlamentario. Silueta relativamente joven (menos de treinta años). Calvicie aún poco avanzada, barba oscura. Ojos almendrados. La

representación, dice, podría datar de la época en que Montaigne hacía carrera en la magistratura, y por tanto del momento de su encuentro con La Boétie. Montaigne declara, efectivamente, haberse hecho pintar varias veces a lo largo de su vida, sobre todo a la edad de veinticinco años: «Tengo retratos míos a los veinticinco y los treinta y cinco años» (III, 13, 1102b). Ese primer retrato podría datar, por tanto, de 1558 o incluso de 1559, fecha en la cual Montaigne se encontraba en París, en el momento de la muerte de Enrique II, en julio, y dos meses después, en el séquito de la corte de Francisco II, en Bar-le-Duc, en Lorena.

El segundo retrato que nos interesa data de hacia 1570 (Montaigne tenía treinta y siete años). Es el retrato que se llama de Hemery-Kercado. Se lo representa casi de frente, con la cabeza descubierta, muy calvo a pesar de la juventud de su rostro, con los ojos gris claro inmensos, el bigote frondoso, mosca y barba muy ligeras, sombreando los contornos ovals del rostro, de rasgos finos. Lleva una gola «algo desaliñada», pero no el collar de la orden de Saint-Michel, recompensa honorífica que le entregaría en 1571 Gaston de Foix y que marcaría el inicio de su carrera política. Lleva sencillamente, observa Desan, ropa de gentilhomme de finales del reinado de Carlos IX.

Por fin, el retrato del pintor François Quesnel el Antiguo, lápiz de piedra negra sobre papel, fechado hacia 1588. Montaigne está representado en él en busto de tres cuartos, con jubón unido a un cuello alto doblado y con el cordón de la orden de Saint-Michel, sin que sea visible la medalla. Es el retrato más seguro del ensayista y el más bello, quizá el más sonriente (raramente representado, sin embargo, en la cubierta de los ensayos). El mostacho, aunque recortado, sigue siendo frondoso, y la barba en punta más imponente. Los ojos son claros y almendrados (pero ya con arrugas) y la nariz fuerte (como en los dos retratos anteriores). Montaigne tiene cincuenta y cinco años. Es muy probable, observa Desan, que a raíz de su estancia en París con Pierre de Brach en 1588 se hiciera retratar en el taller de Quesnel.

Si me detengo en estos tres retratos es en primer lugar porque existen (mientras que no existe *ningún* retrato de La Boétie vivo, igual que tampoco se conoce escrito alguno de su puño y letra) y sobre todo porque lo que sorprende, de entrada, son los ojos. Los ojos claros. De un gris claro, dice Desan. O gris aguado, lo que los griegos (Homero, en particular) llamaban *glaukoi*, hablando de la oliva, el berilo, el topacio o los ojos de algunos hombres (un tono, por otra parte, poco apreciado). Montaigne mismo se refiere varias veces a sus ojos, evoca «la blancura [claridad] y dulzura de los ojos» (II, 17, 641a), y dice incluso: «mi rostro me descubre al instante, y mis ojos» (III, 13, 1097b-c).

Si La Boétie lo consideraba un «chico guapo y espiritual» (*bellus atque dicax*, *Poemata*, 20 v. 156-157), Montaigne se muestra más severo juzgándose a sí mismo: mide 1,57, y considera que su estatura es un grave defecto:

... la estatura es la única belleza de los hombres. De modo que cuando se es pequeño, ni la amplitud y curvatura de la frente, ni unos ojos claros y dulces, una nariz armoniosa, unas orejas y una boca pequeñas, los dientes blancos y ordenados, la barba tupida y oscura, del color de la piel de la castaña, ni el vello fuerte,

ni la redondez perfecta de la cabeza, ni la frescura de la tez, ni el aire agradable del rostro, ni un cuerpo sin mal olor, ni unos miembros bien proporcionados pueden hacer bello a un hombre (II, 17, 641a).

Todo lo cual constituye, cuando menos, un espléndido retrato inverso de sí mismo. Multiplica, como si le complacieran, las observaciones sobre los inconvenientes de una estatura tan reducida: «A pie —dice—, me lleno de barro hasta las nalgas» (III, 13, 1096b) o incluso: «Este defecto no tiene solamente fealdad, sino también incomodidad, particularmente para aquellos que tienen mando y cargos, ya que falta en ellos la autoridad que da una bella prestancia y majestad corporal» (II, 17, 640a). No sin observar con humor, a veces, a ese «hombre bajito» y su «caballo bajito», como en el accidente que provocó su desvanecimiento (II, 6, 373a).

Y sin embargo, Montaigne sabe que es guapo, aunque solo sea por las miradas que se posan sobre él y los cumplidos que recibe:

Tengo un porte favorecido tanto por la forma física como por la interpretación [por la interpretación que da de mí]

*¿Qué digo, tengo? Debería decir «he tenido», Cremes.*

(Terencio, *Heautontimorumenos*, I, 1, 42).

(*Ensayos*, III, XII, 1059b)

Pero si algo le halaga, lo reconoce:

... pero de flagelarnos en razón del interés de nuestros vecinos, de no solamente deshacernos de esa dulce pasión que nos lisonjea, del placer que sentimos de vernos agradables a otro y amados y buscados por todos, sino tomar con odio y aborrecer las propias gracias por ser causantes de ello, y condenar nuestra belleza porque otro con ella se enardece, de eso he visto muchos ejemplos (II, 33, 733-734a).

Y explica, aun reprobándola firmemente, la historia de Espurina, el joven de Toscana dotado de una belleza singular, que adquirió un despecho tan furioso hacia sí mismo que «rajó y destrozó a fuerza de cortes y de cicatrices hechas aposta la perfecta proporción y orden que la naturaleza, con tanto cuidado, había observado en su rostro» (II, 33, 734a). El caso es que Montaigne adoraba (admiraba) a los hombres grandes y vigorosos, como La Boétie. La virilidad de La Boétie le seducía considerablemente: su constitución (de la cual hablaba a menudo), su aspecto deportivo (caballero y jugador de pelota), su gusto por el esfuerzo y el sudor (tan alabado por el Sócrates de Jenofonte, en los *Memorables*), su pensamiento masculino y severo, sin concesiones, su voluntarismo, del cual se consideraba tan poco capaz, ese dominio de sí mismo que le subyugaba. En el fondo, La Boétie le arrebató por completo. O casi.

## **Fealdad de La Boétie**

Del cuerpo de La Boétie, a decir verdad, sabemos bien poco. Sus retratos, observa Anne-Marie Cocula, han desaparecido o no existieron jamás, ya que su muerte prematura le privó de la celebridad que atrae los encargos a artistas. Solo se debe a su comparación con Sócrates la descripción que nos hace Montaigne de la fealdad de La Boétie, y es un poco como si nos dijera que en cada uno de ellos, belleza y fealdad formaban una alianza sorprendente.

En Sócrates, que fue un ejemplo perfecto de todas las grandes cualidades, me duele que tuviese un cuerpo y un rostro tan feos, como se dice, y tan poco adecuados para la belleza de su alma, él, que tanto amaba y enloquecía por la belleza. La naturaleza fue muy injusta con él [...] Este [Cicerón] habla de una fealdad desnaturalizada, y de deformidad de miembros. Pero nosotros llamamos también fealdad a un desagrado a primera vista que se sitúa sobre todo en el rostro y a menudo nos disgusta por causas muy leves: la tez, una mancha, un aspecto algo rudo, una causa inexplicable en unos miembros bien ordenados e intactos. La fealdad que revestía un alma muy bella en La Boétie era de este tipo (III, 12, 1057b-c).

En lo que concierne a la fisonomía de Sócrates, cuya fealdad, según Zopiro, traducía la propensión al vicio, Alcibíades confirma, al final del *Banquete* de Platón, que si Sócrates se parecía al sátiro Marsias por su fealdad física, era también «parecido a esos silenos que se ven expuestos en los talleres de escultura, y que los artistas representan con un caramillo o una flauta en las manos: si los abrimos por la mitad, vemos que en su interior contienen figurillas de dioses» (215a-b). Montaigne constata lo mismo a propósito de la «fealdad superficial» aunque «muy imperiosa» de La Boétie. ¿De qué se trata en realidad? ¿Piel oscura, una mancha invasora, verruga, piel picada por la viruela o nariz chata, como la de Sócrates? Misterio. El rostro de La Boétie nos será desconocido para siempre. Como si, de una forma u otra, hubiera decidido desaparecer. O desaparecer quizá en Montaigne.

Este vuelve a insistir en la fealdad de La Boétie (y quizá en la suya) recogiendo al principio del capítulo 10 del libro I de los *Ensayos* un verso de los poemas franceses que publicó en 1571: «Por tanto, no fueron a todos concedidas todas las gracias» (Veinticinco sonetos, 14, v. 14). Y aunque asegura en otra parte: «No puedo decir lo bastante a menudo cuánto estimo la belleza, cualidad poderosa y ventajosa. Él [Sócrates] la llamaba la corta tiranía, y Platón, el privilegio de la naturaleza. No tenemos nada que la sobrepase en mérito» (III, 12, 1058b-c), no hay que concluir demasiado rápido (como se ha hecho) que el cuerpo de La Boétie repeliese a Montaigne. Quizá su estatura (de la que no sabemos nada), la robustez de su constitución, en resumen, la virilidad de La Boétie, evocada tan a menudo, ya sea en el habla gascona o en la latina, o el «vigor soldadesco» que adivinó bajo sus ropas, o sencillamente la fuerza del alma y la misteriosa influencia que ejercía sobre él, bastaban para impresionarle. Se puede recordar también que la mayor parte de los favoritos masculinos (mucho antes del bello Cinq-Mars) que gustaron al joven Luis XIII eran feos. Y eso era precisamente para él, junto con su origen popular, una muestra de virilidad.

Detengámonos, sencillamente, en dos puntos, adecuados para explicar el magnetismo físico que ejercía sobre él La Boétie. A propósito de Alejandro Magno, Montaigne habla dos veces de un detalle curioso: su sudor.

Se dice de algunos, como Alejandro Magno, que su sudor desprendía un aroma suave, por no sé qué constitución rara y extraordinaria suya (I, 55, 314a).

Y más aún, siempre en la edición de 1580:

... las raras bellezas y condiciones de su persona hasta el milagro, ya que se afirma, entre otras cosas, que su sudor producía un aroma muy dulce y suave (II, 36, 755a).

Pero esta última indicación sería finalmente eliminada en 1588, quizá porque repetía la primera o quizá porque era susceptible de traicionar una extraña obsesión. Sobre este punto, tres observaciones: 1) Montaigne utiliza también, como se sabe, la palabra *milagro* a propósito de La Boétie: «Pero sin mentir, él estaba en todos los sentidos muy cerca del milagro...» escribía en 1571 a M. de Lansac; 2) igualmente evoca el sudor de La Boétie en el momento de su muerte, en la carta a su padre: «Tenía ya todas las extremidades, hasta el rostro, heladas de frío, con un sudor mortal que le corría por todo el cuerpo...»; 3) finalmente, retomó los mismos adjetivos *dulce* y *suave* en el friso de su biblioteca, en la inscripción que hizo pintar en febrero de 1571: «Dulcissimus, suavissimus, conjunctissimus» (tan dulce, tan exquisito, tan íntimo), dice de La Boétie. Y quizá también «de olor suave y maravilloso». Pero en realidad, ¿qué podía tener de dulce La Boétie? Lo que se observa sobre todo en él es la fogosidad y la intransigencia (e incluso el tono de mando, por la carta de Montaigne a su padre). A menos que Montaigne se refiera ahí a la dulzura de la conversación, que para él era «de una práctica más dulce que ninguna otra acción de nuestra vida» (III, 8, 922b). O quizá fuera simplemente su ternura.

En segundo lugar, esta explicación, una parte de la cual sería suprimida después de 1588:

Y el [hombre] más grande que he conocido en mi vida, digo de las cualidades naturales del alma, y el mejor nacido, era Étienne de La Boétie: era verdaderamente un alma plena, y que mostraba un bello rostro en todos los sentidos [yo leía bajo su ropa un vigor soldadesco... finalmente tachado]; un alma a la vieja usanza, y que hubiera producido grandes hechos si su fortuna lo hubiese querido, habiendo añadido ya mucho a esa riqueza natural por ciencia y por estudio (II, 17, 659a).

¿Se puede creer verdaderamente que Montaigne habría suprimido esa frase si hubiese querido evocar sencillamente la robustez de su envergadura? No, se trataba de su sexo, evidentemente. Y si La Boétie tenía una erección estando con él, delante de él, ¿por qué no decir que la tenía por él? Curiosamente, la expresión, aunque citada a menudo, no ha sido explicitada jamás. Ese «vigor soldadesco» de La Boétie fascinaría tanto a Montaigne que nos haría partícipes (muy tardíamente, es cierto) de su

«enormísima carencia» (III, 5, 887c), es decir, de su sexo reducido, al parecer proporcionado con su talla. Vuelve dos veces sobre el tema, primero a propósito del *ardor* de La Boétie (con el doble sentido de *arder*: quemarse y excitarse):

... inflamado por un bello y noble *ardor* que os revelaría (I, 29, 196a).

[Nuestras almas estuvieron tan íntimamente juntas, se trataron con un afecto tan *ardiente*, y se desvelaron con un afecto tan parecido, hasta el fondo de las entrañas la una de la otra...] (I, 28, 189-190a).

A continuación, en una frase que no acabaría tachada, probablemente porque la alusión es más discreta:

Creo que el ejemplo de la caza sería más adecuado (como hay menos placer, hay menos embeleso y sorpresa, de ahí que nuestra razón asombrada pierda la ocasión de prepararse y tensar el arco disponiéndose para el encuentro [*bander l'encontre*]), cuando después de una larga persecución, el animal viene de repente, presentándose en el lugar donde, quizá, nosotros menos lo esperábamos (II, 11, 430a).

Metonimia ejemplar. Recordaremos que *bander* está registrado desde 1587 en los textos (mucho antes que en el discurso hablado) con el sentido familiar de «tener una erección».

## **Masculino/femenino**

Dejando a un lado el «desagrado» de La Boétie (sobre su rostro) y el «vigor soldadesco», evocado con brevedad, nos damos cuenta de que Montaigne evita a toda costa describir mejor el cuerpo de su amigo (mientras que no es avaro de retratos de su propio cuerpo, incluidas las partes más íntimas), menos por reticencia personal que por no dar pábulo a la mala voluntad. Por los pocos indicios que nos proporciona, deducimos al menos una cosa, y es que su belleza sería contraria: a la belleza de rostro de Montaigne (y, en particular, de sus ojos) se asociaría la pequeñez de su estatura; a la fealdad del rostro de La Boétie (por su «desagrado») se asociaría quizá la belleza de su estatura («la única belleza de los hombres», según dice Montaigne, II, 17, 641a), o en todo caso, su fuerza atlética. Pero ahí no acaban sus diferencias.

En su magnífico libro sobre Montaigne, Albert Thibaudet ofrece un retrato singular de la pareja de amigos a través de una imponente letanía de adjetivos. A Montaigne (heterosexual, diríamos nosotros) corresponde todo esto: una naturaleza femenina, pasiva, soñadora, blanda, fluida, dócil, dubitativa, ondulante, plástica, difusa, sinuosa, vaga, flotante, líquida, serpentina, móvil, fugitiva, dúctil, deslizante, ociosa. En cuanto a La Boétie (el homosexual, diríamos nosotros), sería el elemento viril, el genio masculino y decidido frente a la plasticidad femenina de Montaigne, que manifiesta la voluntad y la firmeza masculina del estoico. Los adjetivos que le definen, siempre según Thibaudet, son: intransigente, absoluto, inflexible, viril, firme, atlético, estoico, franco opositor, pasional, celoso, solitario, poeta, místico. Curioso acoplamiento, en efecto, donde todo

parte de La Boétie y va a parar a él. Él es la punta de lanza de la relación, y Montaigne, el «bellus» imantado por la fuerza de ese hermano mayor de una erudición deslumbrante y un poder carismático.

A menudo, por otra parte, en sus ejemplos o sus citas, observamos que Montaigne toma prestado el papel de una muchacha. Ese es el caso de esas «trenzas rubias» que evoca, en un momento dado, sin que se sepa si son las de Alcina la encantadora (*Orlando furioso*, VII, 9-15) o bien de la Laureta de Petrarca (*Cancionero*, 100, v. 67).

No son esas trenzas rubias, que deshaces, ni la blancura de este pecho, que irritada golpeas tan cruelmente, los que han disparado una desgraciada bala a ese hermano tan querido (I, 4, 23a).

Ese «amigo tan querido» del cual una muchacha desconocida, una chica «con las trenzas rubias» deplora la desaparición, desgarrándose la blancura del pecho, ¿no sería acaso La Boétie? La imagen de ese pecho más blanco que la nieve reaparece en todo caso en los *Poemata* (20, v. 149-150) de La Boétie, a propósito precisamente de Montaigne:

Valor, tú lo tendrás un día, el lecho del adúltero  
y unirás tu flanco a un flanco de nieve.

Recordemos que Montaigne hizo pintar en su gabinete (al lado de su biblioteca) una representación, según el abate Prunis, de «Venus deplorando la muerte de Adonis». Veamos esta cita de Catulo, donde aparece una joven obligada a revelar que tiene un amante:

Así una manzana, don furtivo de su amante, cae del casto seno de una joven. La desgraciada ha olvidado que la había escondido bajo su suave vestidura, y cuando, al llegar la madre, se levanta, la manzana cae y rueda a sus pies. El rubor cubre súbitamente su rostro turbado y revela su falta (Catulo, 65, 19 y ss.) (III, 5, 897b).

Una cita que Montaigne une (muy libremente) a su «incontinencia verbal». O bien una tal Cuartilla, cortesana del *Satiricón* (25) de Petronio, que evoca, a propósito de su juventud licenciosa: «No tengo recuerdos tan lejanos de mí mismo. En eso puede unirse mi fortuna a la de Cuartilla, que no tenía recuerdo alguno de su virginidad» (III, 13, 1087b). O finalmente esta observación incidental, a propósito de la capacidad y ardor de las mujeres a efectos del amor, sobre el adivino Tiresias, que podía testimoniarlo, puesto que había sido «tan pronto hombre como mujer», y conocía a uno y otra Venus (III, 5, 854b).

En cuanto a La Boétie, en él, dice Jean-Michel Delacomptée, hay una fuerza robusta, que da la imagen de una esencia compacta, coherente y unida. Pero quizá no sea más que una imagen, en efecto, ya que también es muy emotivo, un hombre con una sensibilidad nerviosa, de impresiones cambiantes, frágil, detrás de la muralla de su sabiduría. Como dice él mismo: «una nadería me abate, una nadería me exalta»

(*Poemata*, 20, v. 35.) A pesar de las apariencias, dice también Delacomptée, no ha roto con el orgullo rabioso de su juventud. Las quemaduras de la rebelión son visibles por todas partes. En particular, en el análisis sutil de los tormentos del corazón de los Veintinueve sonetos y los sabios ardides para intentar aplacarlos. La Boétie puede hacer aparecer también peligros o angustias extrañas, como en esa imagen del enorme lobo con los «dientes rojos de sangre» (Veinticinco sonetos, 2), mientras que Montaigne, aparte del episodio que sigue a la muerte de La Boétie, donde se muestra deshecho, y algunos accesos súbitos como en Lucques, en mayo de 1581, parece finalmente más sujeto a emociones bruscas, ligeras y cortas que a la violencia de la pasión: «un poco de emoción, pero nada de locura» (III, 5, 891c), dice. O bien: «He sido adiestrado todo lo posible en la libertad y la indiferencia» (III, 13, 1083b). Cada uno de ellos sería, en suma, el doble inverso del otro, como a través de un espejo.

### **Mi cuerpo puesto al desnudo**

Marc E. Blanchard (*Trois portraits de Montaigne*) lo ha detectado, Montaigne tiene la fantasía de la descarnadura: quiere descubrirse sin vergüenza.

Si yo hubiese estado entre esas naciones que dicen vivir todavía bajo la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que de buena gana me habría pintado todo entero, y todo desnudo («Al lector», 3a).

Un deseo de ser visto inmenso, insaciable. Hasta deplorar sus defectos o imperfecciones, dice incluso, para que se le castigue, admirándole: «Obtengo tan gran placer en ser juzgado y conocido, que me es casi indiferente en cuál de las dos formas lo podré ser» (III, 8, 924c). Lo que sería precisamente lo opuesto del gusto por el secreto de La Boétie. Pero es un desvelamiento progresivo, que aumenta con la edad: «Digo la verdad, no absolutamente toda, sino solo lo que me atrevo a contar, y me atrevo un poco más cada vez al ir envejeciendo» (III, 2, 806b), escribe en 1588. Al corregir y añadir (pero a veces también al suprimir), observa Blanchard, Montaigne vela y desvela diferentes capas del texto, de la misma manera que los retratistas de su tiempo velan la desnudez de su modelo para atraer mejor la atención sobre tal o cual parte de su anatomía. Y curiosamente, cuanto más desaparece el cuerpo de La Boétie en las sucesivas ediciones, más aparece el suyo, hasta el impudor. Así es como lo sabremos todo de su sexo exiguo (III, 5, 887c) y sin embargo «vicioso en la inmediatez» (III, 5, 880b), sus desfallecimientos fortuitos (I, 2, 13b), y su impotencia pasada la cincuentena (III, 5, 887c).

Mientras que, al mismo tiempo, Montaigne va borrando el sexo erecto de La Boétie ante él. ¿Quiere protegerlo, volviendo la atención hacia él mismo y exponiéndose por completo? ¿O quizá mostrarse a él, exhibirse como sin duda no hizo jamás, exhibirse en un estado que La Boétie se negaba a ver? Escribir sin cesar ante él, por tanto, para

colmar la falta de la pérdida de La Boétie mediante la sobreexposición de su cuerpo a él. Lo cual no deja de ser otra forma de distracción: a la muerte de La Boétie, Montaigne se lanzó a fondo hacia el sexo con mujeres. Y durante veinte años perseguiría esa preocupación de transparencia con él descubriéndole por entero su cuerpo, un cuerpo que La Boétie, «tan enamorado y tan loco por la belleza», como Sócrates (III, 12, 1057c) deseaba, prohibiéndoselo al mismo tiempo, un cuerpo que Montaigne le ofrece por escrito, más allá de la muerte.

## El arco eléctrico

No habrían tenido que conocerse jamás, y mucho menos amarse. La Boétie lo recuerda en sus *Poemata* (20, v. 8): demasiado distintos por «gustos y costumbres» (*et studia et mores*). Pero precisamente era esa diferencia lo que atraía e incluso trastornaba a Montaigne:

... y a despecho de lo común, acepto más fácilmente la diferencia que el parecido en nosotros. Descargo en lo posible a un ser de mis condiciones y principios, y lo considero sencillamente en sí mismo, sin relación, reconstruyéndolo sobre su propio modelo. Aunque no sea continente, no dejo de reconocer con sinceridad la continencia de los bernardos o los capuchinos, ni de reconocer su carácter; me pongo muy bien en su lugar mediante la imaginación. Y así, los amo y los honro tanto más cuanto que son bien distintos de mí (I, 37, 229a).

Esto en el ensayo «Del joven Catón», que está lleno de pensamientos de La Boétie. Entre ellos, pues, no había desigualdad de edad, sino inversión de temperamento. La recta y la curva, lo rígido y lo fluido, lo virtuoso y lo licencioso, lo feo y lo bello, todo, en suma, les precipitaba el uno hacia el otro. Se atraían y se rechazaban, y probablemente se negaban para volver a atraerse más aún. Ese fue «el arco eléctrico que une dos almas», dijo Zweig. Dos almas y dos cuerpos. Como Sócrates y Alcibíades, en suma.

«Los naturales libertinos, como el mío, que odia todo tipo de atadura y de obligación, no son adecuados para él» (III, 5, 852b), dice Montaigne a propósito del matrimonio. Con La Boétie, donde no hay ni relación ni obligación institucional, aunque se puede pensar que hubiera un pacto de amistad (ya volveremos a ello), fue pues la única vez en que Montaigne se dejó seducir por un vínculo que le transportaba. Pero no perdió su libertad, fue su «libertad voluntaria», dice, lo que le llevó hacia esa amistad única en su género. E incluso, según observa Thibaudet, el matrimonio de Montaigne, en 1565, no completó ni reemplazó la amistad, sino que aumentó aún más el vacío creado por la pérdida del amigo. Añadió por la presencia el pesar de la ausencia. Es decir, que ni Marguerite de Carle ni Françoise de La Chassigne formaron parte de lo que parece un vínculo fuera del tiempo y de las obligaciones sociales.



## El nombre de Dordogne

Los Veintinueve sonetos de La Boétie fueron publicados en 1580 en los *Ensayos*, en el capítulo 29 del libro I, del cual constituyen el eje central, como demostró Michel Butor (*Essais sur les Essais*). Montaigne, quizá por mala fe o por manifestar su humor hacia Marguerite de Carle, que no le gustaba, o de la cual estaba celoso, y que por aquel entonces estaba a punto de morir (los *Ensayos* aparecieron en abril o mayo, y Marguerite testó el 7 de junio), opone en ese momento (y en perfecta contradicción con lo que había dicho antes, en 1571, en su epístola a M. de Foix) la «frialdad marital» de los Veinticinco sonetos, destinados en parte a su mujer, y el «bello y noble ardor» (I, 29, 196a) de los Veintinueve sonetos, dirigidos a aquella a la que La Boétie llama «mi Dordogne [Dourdouigne]». Pongamos, pues, como hipótesis, hipótesis que nadie hasta el momento ha contemplado tampoco, que esa tal Dordogne, jamás identificada hasta ahora, no fuera más que el seudónimo de un joven, y que ese joven fuese Montaigne. La ficción de un nombre masculino bajo un nombre femenino no tiene nada de nuevo en la literatura, y en general, tarda muchísimo tiempo en desenmascararse, tan grande es la resistencia de los críticos a este respecto. Después de todo, solo recientemente se ha comprendido que la Catherine de Vauselles de Villon era en realidad Ythier Marchant, un muchacho al que amó apasionadamente, uno de aquellos que denunciaba como sodomitas en el *Lais* y el *Testament*.

Esto, evidentemente, no se puede demostrar, pero al menos hay algo bastante incongruente si constatamos que tras un ensayo consagrado a la amistad única y exclusiva entre Montaigne y él aparecen unos versos de La Boétie destinados a otra persona, unos versos además situados en el centro mismo de su primer libro. ¿Cómo imaginar, ya sea para celebrar los talentos poéticos de La Boétie o para colmar un vacío (la ausencia del *Discurso*, que habría tenido que encontrarse allí, según él mismo nos explica), que Montaigne, que estaba tan celoso de su amistad, hubiese aceptado colocar allí no solo versos de circunstancias, sino unos versos de pasión dedicados a otra persona que no fuese él? Que Montaigne se hubiese inventado esa situación extravagante, esa ficción de unos versos compuestos por La Boétie «en su juventud más tierna» que le habría transmitido muy oportunamente justo antes de la publicación de los *Ensayos* un tal señor de Poyferré, amigo de juventud de La Boétie que en efecto existió, y que entonces era intendente y hombre de confianza de Madame de Gramont, condesa de Guiche (a la que Montaigne dedica esos sonetos), no habría tenido nada de sorprendente.

Se sabe desde hace mucho tiempo: bajo sus aires de sinceridad y de franqueza absoluta, Montaigne es un granuja, un estafador de primera, un as del maquillaje, del tapujo y del doble juego. «Señala con el dedo», ciertamente, pero no desvela jamás su juego. Amaña, es cierto, pero menos para protegerse a sí mismo que para salvaguardar su secreto, «el secreto que he jurado no revelar a nadie» (I, 28, 191c), y preservar la memoria de su amigo. Y si verdaderamente el nombre de Dordogne esconde el de Montaigne, manifestó un descaro fenomenal al publicar esos versos, aunque fuera disimulados, porque imprimía en negro sobre blanco el deseo de La Boétie hacia él, y mostraba un narcisismo profundo, ya que él mismo era el objeto de ese amor, que procedía, según dice, «del hombre más grande de nuestro siglo, según mi opinión» (carta a Henri de Mesmes, 1571).

### **Ardides y engaños diversos**

El caso es que en 1571 Montaigne no publicó ni el *Discurso* ni los Veintinueve sonetos. Y sin embargo, en aquella época no había ningún obstáculo para que lo hiciera, ya que los protestantes todavía no habían usado el *Discurso* para su provecho, como lo harían después de la masacre de la noche de San Bartolomé. Y esos dos textos él los conocía perfectamente, dijera lo que dijera (¿acaso no era el depositario de todos los documentos de La Boétie desde 1563?). No los publicó porque eran las cosas más explosivas e íntimas que La Boétie escribiera nunca, por poco que se lean *conjuntamente*. El *Discurso* ya era bien conocido, porque había circulado en manuscrito, Lur Longa lo había difundido porque se le había dedicado a él, pero también Henri de Mesmes, que incluso había preparado unas notas con vistas a una refutación del tratado, cuyos argumentos consideraba «ligeros y vanos de soñadores visionarios que no entienden el Estado», y otros más, sin duda (como su hermano Thomas, como hemos visto). Pero en 1580, es cierto, Montaigne no podía publicarlo, vista la explotación que había hecho todo el mundo. Quedaban inéditos los Veintinueve sonetos, cuya importancia intentaría minimizar por todos los medios, tanto en los escritos como en la vida de La Boétie, precisando incluso que una mano ajena se los había remitido *in extremis*, cosa que debe alertarnos y hacernos suponer que de hecho ya los poseía, pero no quería hacerlos públicos. Y si los tenía en su poder, o poseía una copia, es por un motivo muy sencillo: porque estaban dirigidos a él.

Extraña, por otra parte, esa insistencia en recordar sin parar que él es el ejecutor testamentario de La Boétie («yo, a quien él dejó, con amorosa recomendación, ya entre las garras de la muerte y en su testamento, heredero de su biblioteca y sus papeles», I, 28, 184c, dice, después de 1588), pero también garante de la reputación de su amigo (III, 9, 983b), como si se le hubiera acusado durante mucho tiempo de haber usurpado ese papel en detrimento, por ejemplo, de su mujer, Marguerite de Carle, o después de su muerte, de sus herederos (entre ellos su hermano Thomas Eyquem, que se casó con

Jacquette en 1566). O se le reprochase haber querido desvelar, aunque solo fuera a medias, la naturaleza de sus relaciones y por tanto la homosexualidad de La Boétie (mediante la publicación, en particular, de los Veintinueve sonetos). De esto Montaigne se defendió hasta el final, aunque en efecto, en ese aspecto llevó a cabo un doble juego.

De ahí también, desde 1571, la ficción de los textos dispersos, a la vez desordenados e imposibles de fechar, «todo lo que me ha caído entre las manos, sin seleccionar ni clasificar, de manera que hay algunas cosas incluso de su infancia», o incluso «todo esto que he encontrado entero entre sus borradores y papeles dispersos aquí y allá, juguete del viento y de sus estudios» (carta a M. de Foix, al inicio de los *Versos franceses*), mientras que la coherencia de los Veinticinco sonetos, al igual que la de los Veintinueve sonetos, como veremos, no ofrece duda alguna. Una ficción que mantendría en 1580, remontando la composición de los Veintinueve sonetos a «esa misma época de su vida» (I, 28, 195a) que el *Discurso*, «en su juventud más tierna» (I, 29, 196a), dice todavía, es decir, a la edad de dieciocho años, o de dieciséis (ya que él mismo variaba incluso en ese punto), mientras que las pruebas, como ya veremos, demuestran que fueron escritos en la última época de su vida, la de su amistad con él. ¡Qué marrullero es este Montaigne!

Lo que publicó de La Boétie tanto en 1571 como en 1580 no es, por tanto (como cree Philippe Desan), un «corpus literario de segundo orden», ni mucho menos. Si, políticamente, el *Discurso* es señal manifiesta de un sentimiento de opresión en la vida de La Boétie, que quiso expresar con un grito de rabia contra todos aquellos (el «populacho grosero») que aceptan esa regimentación del pensamiento, los Veintinueve sonetos indican de modo similar que la pasión de La Boétie no puede expresarse libremente, que debe ocultar, camuflar el nombre de aquella (aquel) a quien ama, eliminar toda posibilidad de poder amarla a plena luz del día, públicamente. Hasta el punto de que padece sueños angustiosos de devoración sangrienta. Esos sonetos no son, en suma, más que la aplicación de lo que decía el *Discurso*: bajo el poder del tirano, la amistad debe disimularse, y sin embargo, solo la amistad tiene el poder de abatir al tirano. Y esa amistad, esa amistad única, esa amistad de toda una vida, La Boétie a finales de 1557 está seguro de haberla encontrado con Montaigne.

Si no publica en 1571 los Veintinueve sonetos, sin duda no tiene ninguna intención de hacerlo en 1580, en los *Ensayos*. Pero se ve obligado, porque si no, el famoso capítulo 29, centro del libro I, quedaría vacío. Vacío de él. Así pues, imagina esa estrategia especialmente astuta que pone en escena al señor de Poyferré y a Madame de Gramont, condesa de Guiche. El primero pudo presentar a Montaigne a la segunda, hacia 1576, nos dice Jean Balsamo (*Montaigne Studies*, 16, 2004), antes de que esta se convirtiera en amante de Enrique de Navarra. Cyprien de Poyferré tenía la misma edad que La Boétie, a quien conoció, dice Montaigne, mucho antes que él (I, 28, 195a). ¿Sería, se pregunta Balsamo, con ocasión de diversas misiones ante el parlamento de Burdeos y, por tanto, después de 1554? No es tanto tiempo entonces, antes de que

Montaigne conociera, a finales de 1557, a La Boétie. A menos que fuese compañero de estudios de La Boétie en Orleans, donde este obtuvo su título de licenciado en derecho civil, en el mes de septiembre de 1553. El caso es que Poyferré quizá poseyera, en efecto, un manuscrito de los Veintinueve sonetos. Fue funcionario (como su hermano) de la corte de Navarra, secretario de la reina Juana de Albret, y se casó en 1568, posiblemente según el rito reformado de la corte. ¿Era un *sodalis*, un compañero íntimo, en el sentido que La Boétie daba a ese término en los *Poemata*? En todo caso, está fuera de todo lo imaginable que esos Veintinueve sonetos, incluso dirigidos a un muchacho, se le hubieran podido dedicar: quizá tuviera un «nombre santo» (san Cipriano murió decapitado en Cartago en 258), pero no un «nombre grande».

En cuanto a Diane d'Andoins, condesa de Guiche, que se hacía llamar «Corisande», por el nombre de un personaje episódico del *Amadís de Gaula*, y a quien, según Montaigne, estaba destinada especialmente tal poesía, tenía entonces veintiséis años. La pasión del rey por ella debió de originarse en mayo de 1582 y duraría más de diez años. Se había casado en 1567 (a los doce años) con Philibert de Gramont, gobernador de Bayona y senescal de Béarn, a quien mataron en agosto de 1580 en el sitio de La Fère. El senescal tenía veintiocho años, y el rey, observa Pierre de l'Estoile, «sintió muchísimo» la muerte de uno de sus favoritos. Montaigne mismo en persona se encargó de transportar el corazón del joven a Soissons. Se da un hecho curioso: si el secreto de La Boétie trata de la identidad de la tal Dordogne, ¿por qué debería comunicárselo un día al oído a la condesa de Guiche, como le propone (I, 29, 196a)? Quizá no fuera más que un artificio retórico destinado a alejar las sospechas, pero nada obliga a creer que lo hubiera hecho. Incluso se puede suponer que Diane d'Andoins, lejos de esperar obtener de Montaigne esa confidencia, estuviera en el secreto antes de esa publicación, en complicidad con el señor de Poyferré, que tendría un papel secundario.

¿Por qué entonces eliminar los Veintinueve sonetos, como hizo después de 1588, en el Ejemplar de Burdeos? Porque aparecen en otros lugares, dice Montaigne. Estaban a punto de ser divulgados, nos explica, en otro libro, la *Historique description du solitaire et sauvage pays de Médoc*, un libro de La Boétie publicado (pero en 1593) por Thomas, el hermano de Montaigne. No es que no los reconozca, es que los olvida. Por desgracia, ese libro se ha perdido. En 1776, el abate Desbiey, bibliófilo, haciendo una recensión de la obra, decía que iba acompañada de «algunos versos del mismo autor que no se encontraban en la edición [de 1571] que había dado Michel de Montaigne de sus obras». Unos versos, según Michel Simonin (*L'Encre et la lumière*), que su hermano Thomas, convertido en señor de Arzac a la muerte de Marguerite de Carle, habría podido recuperar y publicar, puesto que tenía el manuscrito autógrafo. Antes de septiembre de 1592, fecha de su muerte, Montaigne habría tenido conocimiento, por tanto, del proyecto de recuperación de los Veintinueve sonetos, si es que se trata de ellos, y los habría suprimido de los *Ensayos*, con una «fórmula terrible y llena de despecho»: «Esos versos ya aparecen en otros lugares» (I, 29, 196c).

Montaigne y su hermano Thomas, por lo que parece, no estaban demasiado unidos, aunque solo fuera, según Michel Simonin, por la relación que hace Montaigne de sus años de colegio, donde el antiguo alumno de Buchanan ignora pura y simplemente la presencia de sus hermanos a su lado. El paso de Thomas a la Reforma no arregló precisamente las cosas, pero es posible que la relación acabara de agriarse cuando Montaigne, en mayo de 1590, en el contrato de matrimonio de su única hija Eléonore con François de la Tour, tomó la iniciativa de la ruptura decidiendo una «sustitución perpetua» en favor de sus hijos varones, cosa que equivalía a apartar a los hijos de sus hermanos de la herencia de la señoría, en unos términos que posteriormente darían pie a procesos judiciales. A partir de entonces, la publicación de la *Historique description*, junto con los Veintinueve sonetos, aparecería como un acto de represalia unido a un cuestionamiento público del papel tutelar que se había atribuido Montaigne al respecto de La Boétie.

Se han sugerido otros motivos para esa supresión. Michel Magnien observa por ejemplo que a un tratado de la amistad viril, contemplado como una relación serena, igualitaria, teniendo como base la «libertad voluntaria», sucede un verdadero himno al amor complaciente visto como servidumbre voluntaria y desposesión de sí, compuesto por si fuera poco por uno de los dos actores de esa relación amistosa excepcional presentada algunas páginas antes como exclusiva. Una distorsión que habría llevado a Montaigne, dice él, a despachar con cuatro plumazos los versos del amigo en el Ejemplar de Burdeos. ¿Por qué no? Pero el caso es que esos versos figuraban en las tres primeras ediciones, y hasta el momento parecía que no habían constituido ninguna distorsión para él. Al contrario. En cuanto a Mireille Huchon, subraya que la forma en que Montaigne definía la poesía de La Boétie era muy ambigua: por un lado, el ardor de la juventud (gallardo, alegre, vivo, bullente, etc.), por el otro, una voluptuosidad lasciva y femenina (jovial, desordenada, sutil, disfrazada, etc.). Como si los versos de La Boétie opusieran menos servidumbre y libertad voluntaria que masculinidad y feminidad. O más bien como si la virilidad tan a menudo atribuida a La Boétie en los *Ensayos* hubiera disimulado una feminidad secreta, un abandono a la pasividad, un dolor del sentimiento. Y que fuera precisamente el rastro de esa feminidad lo que Montaigne hubiera querido borrar en la edición definitiva de su libro: una feminidad que contradecía demasiado la imagen del amigo que él se hacía, o más bien que quería dejar para el futuro.

En realidad, para evitar al lector superponer esos dos afectos e imaginar que Dordogne y él eran una sola persona, Montaigne usó la única estratagema que tenía a su disposición: su sucesión en el tiempo. Esa pasión por Dordogne dataría de «su juventud más tierna», su amistad con Montaigne de los seis, o (según diría más tarde) los cuatro últimos años de su vida. Pero quizá esos versos sobrasen, quizá representaran un obstáculo para esa ficción de una amistad perfecta entre ellos, pareciéndole solo suficiente el monumento que elevaba en su ensayo sobre la amistad y en todos los ensayos en general. Esos versos, después de todo, no los había disimulado, sino que los

había divulgado osadamente: había «señalado con el dedo», y con eso bastaba. Uno más de sus malabarismos familiares, como si hubiera querido desvelar suficientemente, para a continuación borrar un rastro demasiado comprometedor de esa pasión y no conservar en los *Ensayos*, en su empresa general de abstracción, casi de depuración de toda realidad concreta, de toda datación perceptible, los nombres entrelazados de Montaigne y La Boétie, en el misterio definitivo de un exvoto.

### **Ese nombre innombrable**

¿Cuáles son los indicios que pueden hacer creer que Montaigne se esconde bajo el nombre de Dordogne? La primera cuestión concierne a la datación de esos versos. Mientras los Veinticinco sonetos comprenden tres sonetos en decasílabos y veintidós en alejandrinos, los Veintinueve sonetos son más equilibrados: catorce en decasílabos y quince en alejandrinos. Pero sabemos, según observa Françoise Charpentier, que fue Ronsard en 1555 quien hizo triunfar el soneto amoroso en alejandrinos con la *Continuation des amours*. Se ha concluido, lógicamente, que los Veinticinco sonetos, donde dominan los alejandrinos, serían posteriores a los Veintinueve sonetos, y que el argumento de Montaigne, según el cual los Veintinueve sonetos habían sido compuestos «en su juventud más tierna» y los Veinticinco sonetos «cuando estaba preparando su matrimonio» (por lo tanto, hacia 1554), era perfectamente admisible: Dordogne sería, pues, un amor de «infancia» de La Boétie. Volviendo a los versos utilizados, observemos simplemente que en los Veintinueve sonetos, igual que en los Veinticinco sonetos, el número de sonetos en alejandrinos es *superior* al otro, y además, si las dos series son (como yo creo) más o menos contemporáneas, hay en total treinta y siete sonetos en alejandrinos contra diecisiete en decasílabos, lo que significa que si el gran período «alejandrino» de Ronsard es el decenio 1555-1564, según Yvonne Bellenger (*Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 1982), habrían podido ser compuestos perfectamente *después de 1555*.

Otra forma de distracción de Montaigne consiste en separar lo más posible toda confusión entre amistad y amor: de ese modo, distingue cuidadosamente su amistad con La Boétie y los «afectos inconstantes» que ha tenido con mujeres, como aquellas, añade hábilmente, de La Boétie, «que confiesa demasiado mediante estos versos» (I, 28, 186a). Lo cual remite a pretendidas aventuras femeninas de La Boétie, que su matrimonio con Marguerite de Carle, igualmente mencionado (I, 19, 196a), podría acreditar perfectamente. Pero debemos constatar que la pasión por esa tal Dordogne desconocida (todavía hoy en día) es la única conocida de La Boétie, incluso puede que la única pasión de su vida, y que no nos resulta conocida más que por Montaigne. Con lo cual se cierra el círculo. Decididamente, son unos sonetos amorosos que nos parecen, como observa Joseph Macé-Scaron, tan misteriosos como los de Shakespeare.

Y después está el nombre de Dordogne. «Mi Dordogne», escribe dos veces (en los sonetos 8 y 10). Pero como sabemos, el castillo de Montaigne está situado cerca del Dordogne (él mismo cita dos veces su nombre en los *Ensayos*, «mi río, el Dordogne», dice en particular, I, 31, 204b), y Sarlat, de donde es nativo La Boétie, también: el río Dordogne (Dordoña) es pues «lo que los une», y La Boétie consagra a ese camino que les permite unirse (a unos ciento veinte kilómetros) algunos versos:

*¿Cómo? ¿Qué es esto? ¿Viento, nubes, tempestades?  
Justo en ese momento, cuando a ella me acerco  
atravesando bosques, montes, valles  
descargáis sobre mí con saña vuestra rabia:  
Pues bien, mi corazón aún más se enardece (12, v. 1-5)<sup>1</sup>*

Pero, aparte de ese nombre de «mi Dordogne», que aparece ahí por primera vez, el soneto 8 importa sobre todo en el sentido de que La Boétie dice claramente por qué el nombre de aquella (aquel) que ama es *innombrable*:

*¿Cuándo vendrá ese día en que tu nombre corra  
por toda Francia, en mis versos? ¿Cuántas veces  
se acelera mi corazón, me cosquillean los dedos?  
A menudo en mis escritos él ocupa un lugar.  
A mi pesar te escribo, a mi pesar te borro.  
Cuando al fin llegue Astrea y la fe y el derecho,  
tu nombre, ya feliz, podrá entregarse al mundo.  
Sé que ahora, en este tiempo, que tenga que esconderte,  
en estos tiempos malos, es una gran vergüenza,  
pero, madame, mientras, tú serás mi Dordogne.  
Y, sin embargo, déjame, déjame poner tu nombre  
y ten piedad del tiempo: el día que te libre  
y el tiempo te conozca, entonces, lo prometo  
será un día dorado, como nunca lo ha sido.<sup>2</sup>*

¿Por qué recurre La Boétie a Astrea, la «joven estrellada», constelación de la Virgen identificada por Arato con la Justicia (*Dice*), la última diosa en abandonar la tierra? Se supone que Astrea vivió entre los hombres durante la edad de oro, luego se retiró a las montañas durante la edad de plata y finalmente huyó a los cielos durante las atrocidades de la edad de bronce. ¿Por qué invoca «la fe y el derecho», es decir, las leyes civiles y religiosas? ¿Qué relación hay entre la divulgación imposible de su nombre y la evocación del paraíso perdido, sino la libertad obstaculizada por la Iglesia y el Estado? ¿Se puede creer seriamente que amase a una joven inaccesible, ya fuera por rango o por religión (reformada), cuando no se habían intercambiado ni siquiera un beso, y Petrarca (en el que visiblemente se inspira La Boétie) no dice «tú» a su Laureta, que nombra en todas partes como «él», desde el principio del *Canzonière*, más que en sus sueños o sus

visiones, o mucho después de su desaparición? Todo esto no se tiene en pie. Pero que La Boétie nombre a Montaigne, es decir, que declare abiertamente su pasión por él, en efecto, es un crimen innombrable.

Si el *Discurso* apela a liberarse del «solo nombre de uno», para poder amarse entre amigos, debemos constatar que La Boétie tiene diez años después, en los Veintinueve sonetos, la amarga experiencia, a menos naturalmente que no la haya tenido ya antes, y que esa imposibilidad de nombrar a quien ama esté precisamente en el mismo origen del *Discurso*. De ahí una coherencia perfecta de pensamiento que solo Montaigne ha oscurecido o travestido para hacer olvidar la herejía. Los dos fueron, pues, con razones diversas, exiliados de la «edad dorada» de la cual habla aquí La Boétie, y Montaigne en tres ocasiones. Pero eso no significa que se considere la edad de oro como un mito inaccesible, sino como un lugar lejano (que tentará aparentemente a La Boétie, ya lo veremos), o incluso un poco más tarde, como una sociedad mejor donde el nombre de dos amigos pueda por fin declararse públicamente.

## Otros indicios

¿Cómo nombrar lo innombrable? La Boétie utiliza diversos artificios: aparte de *Dourdouigne* (tres sílabas, como Montaigne), *Madame* como Petrarca o incluso *Amor*. Las invocaciones al Amor son frecuentes también en el *Canzoniere*, pero si el nombre común es femenino (en la época), el nombre del dios es masculino, y permite por tanto un equívoco de género, como en el soneto 28 (v. 11-12):

*Si se conociera la amargura de mi triste cuidado,  
Y fuera aquel que me causó esta herida, etc.*<sup>3</sup>

Otra ambigüedad:

*¿Seguías siendo pues hermana de tu hermana?  
Y yo simple de mí, ¿tuve que sufrir el ensayo  
en mí mismo? ¿Tarde tuve que entender  
tu hablar engañoso y tus cantos de cazador?* (14, v. 5-8)<sup>4</sup>

¿Por qué ese masculino, cuando el femenino *chasseresse* (cazadora) existe desde el siglo XIV? Y aunque el empleo del masculino lo hubiese exigido la rima, La Boétie juega hábilmente con la ambigüedad. Seguramente Montaigne debió de vanagloriarse de sus conquistas (cosa de la que no se priva, incluso en los *Ensayos*), pero nos cuesta imaginar a su dama contar así sus hazañas a aquel que la ama con tanto fervor, y que además es una mujer. Aunque evoque, en el soneto siguiente, los ardides y el placer que extrae Dordogne torturándole: «Tú obtienes placer de mi dolor extremo», añade, volviendo a recuperar la frase célebre de Catulo: («Odi et amo», 85): «Sé amar, sé odiar también».

Y finalmente, en el soneto 7, evoca una y otra vez su «nombre grande», su «nombre santo»:

*Sin osar pronunciar en mis versos tu gran nombre (v. 2)*

*Y buscando tu santo nombre, así, a la aventura (v. 8)<sup>5</sup>*

Pensamos enseguida en lo que dice La Boétie de la amistad en el *Discurso de la esclavitud voluntaria*: «La amistad es un nombre sagrado, es una cosa santa» (p. 51). Pero las cosas quizá son mucho más sencillas: ese «gran nombre» podría ser el apellido de Montaigne (ya que el término *nombre* es equivalente a *apellido* desde 1538), y ese «nombre santo», su nombre de pila, Michel. Nombre también del protector de su pueblo: San Miguel. El arcángel, observa Alain Legros, al que está consagrada una pintura mural en la capilla de la torre, dio su nombre a la parroquia, situada en los confines de Burdeos y del Périgord. Montaigne, en su ensayo «De la gloria», evoca sus dos nombres:

... en primer lugar, yo no tengo nombre que sea lo bastante mío: de dos que tengo, el uno es común a todo mi linaje, e incluso a otros. Hay una familia en París y en Montpellier que se apoda Montaigne; otra en Bretaña y en Saintonge, de la Montaigne. Alterando una sola sílaba mezclará nuestros destinos de forma que yo tomaré parte en su gloria y ellos quizá en mi vergüenza, y es más, los míos antiguamente se nombraban como Eyquem, apellido que todavía corresponde a una casa, como en Inglaterra. En cuanto a mi otro nombre [Michel] está a la disposición del que quiera cogerlo (II, 16, 627a).

Ya hemos observado que a diferencia de la Laureta de Petrarca, ningún rasgo ni ornamento específicamente femenino caracteriza a la Dordogne de La Boétie, y ningún rasgo masculino tampoco, por cierto. Pero quedan ínfimos indicios de un acercamiento a Montaigne. En primer lugar, los ojos. Los ojos verdes (dice La Boétie en dos ocasiones), los ojos agudos, los ojos penetrantes. Unos ojos verdes, ¡vaya, vaya! Philippe Desan los ve «gris claro» en el retrato de Montaigne en 1570. Pero si son *glaukoi*, ya lo hemos dicho, el gris verdoso y el verde claro son indistinguibles, como en la hoja del olivo. Otras indicaciones son más vagas, como «rostro claro». Más curiosa es la mención de su «primogenitura», y a que tiene una hermana más pequeña, Vézère (el Vézère es un afluente del Dordoña).

Hermano pequeño de Michel (se llevaban un año de diferencia), Thomas Eyquem, señor de Beauregard, tenía veintitrés años en 1557, fecha en la cual La Boétie evoca «la primogenitura» de Dordogne (9, v. 9) y Vézère, su «hermana infiel» (9, v. 5). ¿Infiel en qué? Pues en la religión. Cosa que querría decir que Thomas ya se había pasado a la Reforma en aquella época, cinco o seis años pues antes de que La Boétie, en agosto de 1563, le dijese públicamente: «Os juro que de todos aquellos que se han puesto a reformar la Iglesia, jamás habría pensado que hubiera uno solo que se pusiera con mejor celo, más entero, sincero y simple afecto que vos». Donald Frame recuerda que aunque la villa de Burdeos era católica, el protestantismo había ganado terreno desde hacía una veintena de años. Los disturbios de 1548 favorecieron la expansión del movimiento y los

años 50 del siglo vieron un rápido desarrollo del culto y los actos iconoclastas, que provocaron graves medidas de represalia. En 1562, en una villa que contaba con poco más de cincuenta mil habitantes, los protestantes eran en torno a siete mil. Por lo tanto, antes incluso de que los disturbios se extendieran al conjunto del país, en 1562 se libraba en la región una verdadera guerra civil.

La Boétie recurrió también dos veces, a propósito de Dordogne, al adjetivo *orgullosa* (la «orgullosa honradez», su «orgullosa rigor») y Montaigne en diversas partes de los *Ensayos* habla de lo que llama su «orgullo natural» (III, 9, 969b), así:

Recuerdo pues que, desde mi más tierna infancia, se observaba en mí un porte de cuerpo y gestos que testimoniaba un orgullo vano y bobo (II, 17, 632a).

Ciertamente, la palabra podía tener igualmente el sentido de «feroz», o «cruel», pero en la *Chanson*, publicada en 1571 y que parece incluirse bien en esa serie de sonetos (como se ve en el *Canzoniere*), La Boétie insiste aún en ese punto: «Prestas mucha atención a tu linaje, oh ligera» (v. 61), que era el caso de Montaigne, en efecto (ya volveremos a hablar de ello).

En fin, en el soneto 10, se lee lo siguiente: «Y un día, mi Dourdouigne / Si adivino bien, te conocerán mejor» (v. 1112). ¿Por qué predijo La Boétie que el «gran nombre» de su dama sería conocido algún día en Francia? No solamente porque los poemas de La Boétie habrán conocido un gran éxito, y el nombre de su dama extraerá de ello una gloria inmortal (como la Laura de Petrarca) sino porque ella misma, dice, habrá deslumbrado al mundo con sus obras. El término *conocer* aparece en varias ocasiones, y La Boétie insiste en ese punto de nuevo en los Veinticinco sonetos:

*No tengo nada en el espíritu más que tu gran valor;  
y ese recuerdo solo jamás me abandona* (6 v. 3-4)<sup>6</sup>

Y sobre todo en las *Poemata* (3, v. 5-8), esta vez abiertamente dirigidos a Montaigne:

... tú que, con pies alados, pronto te llevarás las coronas y ya estás consiguiendo ese fin, ¿me conviene sin vergüenza apremiarte y alentarte en tu vuelo?

Una ambigüedad de sentido, para concluir: la palabra *amistad* se utiliza aquí tres veces, donde sería de esperar que se utilizara *amor*. Y aunque en el siglo XVI significa también (y antes que nada) «amor, apego intenso», y aunque Montaigne la emplee para hablar de relaciones con las mujeres (y en primer lugar, con la suya), el término *amitié*, como sabemos, es igualmente desde el siglo XII específico para el amor masculino, entre dos bachilleres o dos caballeros. Más tarde, en su ensayo sobre la amistad, Montaigne tratará el amor y la amistad como «dos pasiones» (1, 28, 186a): François Charpentier observa que esa designación es conforme al catálogo clásico de las pasiones, pero

tratándose del caso preciso de La Boétie la palabra tiene también, dice, el sentido de «pasiones amorosas, tormentos provocados por el amor». Es curioso, en todo caso, ver que en Montaigne la amistad sobreentiende al amor, y que en La Boétie el amor se vuelve amistad casi por descuido. Una amistad que La Boétie asocia por otra parte a los «buenos gemelos», Cástor y Pólux, y a la cual une a «la demasiado bella Helena», su hermana. Como si inventase una utopía fraternal de tres: él, Montaigne y Marguerite (como Galehaut, Lancelot y Ginebra). La «demasiado bella Helena» reaparecería también en los Veinticinco sonetos, así como sus dos hermanos.

Quizá para confundir más aún las pistas, Montaigne utiliza curiosas formulaciones para referirse a los Veintinueve sonetos, que son, ante todo, versos apasionados: «tema juguetón y alborotado» (I, 29, 196a) (¿pero se trata del tema del poema o del autor del poema?), (obra) «más obscena y más festiva» (I, 28, 195a) y más adelante: «algo más vivo y ardiente» (I, 29, 196a). ¿Vivo y ardiente? Quizá sí, pero resulta difícil ver ahí alguna cosa festiva, y menos aún obscena, a menos que se tomen como versos libertinos (como quizá era la intención de Montaigne).

El único punto obsceno, observa André Gendre, se lee en el primer cuarteto del soneto 23:

*Son tus ojos cortantes los que me dan valor.  
Veo saltar en ellos la libertad gozosa,  
y a mi pequeño arquero, que consigo transporta la  
bella gallardía y el placer inconstante.*<sup>7</sup>

Ese arquero, que designa al Amor en Ronsard (una tradición que se remonta a Eurípides), puede representar perfectamente también la verga, aunque Pierre Guiraud no menciona ningún empleo en ese sentido, y pese a que La Boétie no esté muy acostumbrado a semejantes juegucitos. Pero los trovadores, y el primero de todos Guilhem IX, duque de Orange, no eran ajenos a las bromas picantes.

## **El «maldito otoño»**

Se constata, en cualquier caso, que el encuentro entre La Boétie y esa tal Dordogne se lleva a cabo en la época de las vendimias (septiembre-octubre):

*Era entonces, cuando, ya pasados los calores  
el maldito otoño en los cuévanos pisa  
la gorda uva que chorrea bajo los pies* (4, v. 1-3).<sup>8</sup>

Un amor que por tanto está colocado bajo el signo del otoño, estación tanto de la melancolía como de la inconstancia, como bien dice la *Chanson*:

*Menos hojas abate el otoño en los llanos,*

*menos rehace la amable primavera  
que amores repentinos tú haces y deshaces* (v. 46-48).<sup>9</sup>

Y el inicio de la composición de los sonetos se sitúa un mes después (octubre-noviembre): «No ha pasado aún un mes, y mi libertad ya ha muerto» (2, v. 6). Cosa que confirma, si había necesidad de ello, la época en la que tuvo lugar el encuentro entre Montaigne y La Boétie, finales de 1557, y el fulgor de esa pasión, mencionada tanto por el uno como por el otro.

Los Veintinueve sonetos no fueron escritos de una vez, sino al hilo de los meses e incluso de los (breves) años de su amistad («¿De qué me han servido tan largos años?», 25 v. 6). Reducir la duración de su amistad de seis a cinco y después a cuatro años era, pues, para Montaigne una forma de evitar toda confusión entre su relación y esa historia con Dordogne, cuya duración se inicia de forma casi idéntica en los Veinticinco sonetos: «Yo que supe extraer de un solo día tantos años malos» (25, v. 14). Y eso significa también que esos dos conjuntos son perfectamente coherentes: aunque estén atravesados por toda una serie de sentimientos contrarios, la melancolía, el abatimiento, el odio, la cólera incluso, la pasión sigue intacta, incluso es ella la que da su unidad a cada uno. Tienen también una duración propia, y una duración bastante larga sin superponerse, sin embargo: digamos sencillamente que los Veintinueve sonetos habrían empezado a componerse a partir del otoño de 1557, fecha del encuentro entre Montaigne y La Boétie. En cuanto a los Veinticinco sonetos, acabaron en el momento en que Montaigne se alejó de Burdeos, en 1561-1562, porque su objeto es menos la inconstancia de Montaigne que la experiencia de la separación vivida dolorosamente por La Boétie.

Resumamos. Si hay en este punto falsificación por parte de Montaigne sobre la duración de su amistad, la fecha de composición de los Veintinueve sonetos, la intervención oportuna del señor de Poyferré, el secreto del nombre de Dordogne, bien conocido por él, sin embargo, y quizá incluso sobre la felicidad plena y sin mezcla alguna de esa amistad, eso significa que Montaigne hizo enormes esfuerzos para apartar a toda costa de esa sagrada amistad toda sospecha de deseo carnal, sobre todo por parte de La Boétie, pero al final publicó en 1580 los Veintinueve sonetos y quizá fuera eso lo que, teniendo en cuenta a Marguerite de Carle (que moriría poco después), sus herederos no le perdonaron. Si no, ¿por qué defenderse todavía de este extremo en 1588? Recuerden:

Volvería de buen grado del otro mundo para desmentir a aquel que me hiciera otro del que soy, aunque fuera para honrarme. De los mismos vivos, siento que se habla siempre de otra manera de la que son. Y si no hubiera conservado a toda costa a un amigo al que perdí, me lo habrían desgarrado en mil aspectos contrarios. Sé bien que no dejaré tras de mí a nadie que responda tan afectuoso y tanto tiempo y tan sabedor de mis hechos como fui yo de los suyos. No hay persona alguna a la que tanto quisiera comprometer plenamente con mi pintura: solo él gozaba de mi verdadera imagen, y se la llevó. Por eso me descifro a mí mismo con tanta curiosidad (III, 9, 983b).

Por eso, imagino, entre decir y no decir, Montaigne eligió hacer desaparecer a La Boétie progresivamente de los *Ensayos*, hasta el punto de crear un «halo de misterio», como dice Delacomptée, e incluso un amigo invisible.

## Un cautivo enamorado

El escenario amoroso de los Veintinueve sonetos responde a una arquitectura sabia y perfectamente coherente. El amor, «cruel tirano», aparece al principio y al final: fatalidad y tormentos son el destino del enamorado. Y después, tres grandes series: el *innamoramento* (el flechazo), como en Petrarca; las blasfemias del amante, despedido por la inconstancia y la duplicidad de aquella (o aquel) al que ama; el perdón de su dama, que aun así sigue negándole por su «orgullosa rigidez» y su «virtud salvaje» lo que le promete con los ojos, actitud que pone frenético al poeta; al fin, gran elogio de aquella a quien llama «reina del corazón de los hombres». Pero en el centro del recopilatorio, en los sonetos 14 y 15, se encuentra claramente la rabia de La Boétie, una rabia desesperada.

Citemos sencillamente el primero:

*¡Oh corazón ligero, oh valor poco seguro!,  
¿piensas que puedo sufrir más?  
Ah, bondad vacía, oh perversidad encubierta,  
belleza traidora, venenosa dulzura.  
¿Seguías siendo, pues, hermana de tu hermana [el Vézère]?  
Y yo, simple de mí, ¿tuve que sufrir el ensayo  
en mí mismo? ¿Tarde tuve que entender  
tu hablar engañoso y tus cantos de cazador?  
Desde el día en que empecé a amarte  
habría podido vencer a las olas del mar.  
¿Qué podría esperar hoy?  
¿Cómo podría estar contento contigo?  
¿Quién enseñará a tu corazón a ser constante,  
ya que el mío no puede hacerlo más?<sup>1</sup>*

Según Montaigne, La Boétie escribía poco. Y rápido. A Paul de Foix le dice: «Y si hubiera que tener en cuenta que no era ni su ocupación ni su estudio, y que apenas una vez al año cogía la pluma, eso testimonia lo poco que nos queda de toda su vida», y a Michel de l'Hospital: «... del fruto mismo de sus estudios no había pensado todavía jamás en dejar ningún testimonio a la posteridad, y no nos queda por tanto más que aquello que, a manera de pasatiempo, escribía de vez en cuando». Lo mismo en su «Advertencia al lector»: (1571) «Y a decir verdad, a medida que cada agudeza le venía a la mente, la descargaba sobre el primer papel que encontraba a mano, sin preocupación

alguna de conservarlo». Sin embargo, debemos constatar: 1) que La Boétie cuidaba la arquitectura de cada una de sus obras; 2) que ciertamente le preocupaban mucho sus textos y que no tenía nada del espíritu distraído que fingía creer Montaigne: su talante rígido, incluso obsesivo, no nos deja duda alguna al respecto. Y además, Montaigne nos engaña. La Boétie jamás escribió «como pasatiempo». Si escribía era más bien por pura necesidad, impulsado por la urgencia, y no escribió nunca más que sobre dos cosas: política y amor. Que no publicase es algo enteramente secundario. Lo que quería La Boétie es que le leyeran algunos amigos escogidos, nada más. No escribía para la gloria, escribía para intervenir en los acontecimientos (de su país) o sobre las personas (a las que amaba). Como dice justamente Montaigne, en su carta a Paul de Foix, escribir, para él, era actuar:

Aunque el hacer sea más natural a los gascones que el decir, cierto es que se arman algunas veces tanto de la lengua como del brazo, y del espíritu igual que del cuerpo.

Parece, en todo caso, observa Annie Tardits (*L'Amitié*), que el encuentro provocó que los dos amigos escribieran, pero fue La Boétie el primero que se declaró. Y esa confesión, esa declaración de amor, aunque fuera imprevista, pasaba por la poesía: inspiración de Petrarca o de Aristóteles, para La Boétie; citas de Lucrecio y de Virgilio, pero también (desde luego) de Catulo y de Marcial, para Montaigne. Como si la amistad pasara por el don del poema, o la amistad no pudiera hacer otra cosa que traducirse en lo intraducible (Derrida).

## **El amor, la poesía**

Si la escritura nace de su encuentro, hay una gran diferencia sin embargo entre la amistad incandescente de Montaigne y La Boétie y sus amores pasajeros con mujeres: en el primer caso, es La Boétie quien escribe el primero de los sonetos apasionados; en el segundo, es Montaigne quien dirige cartas a sus amantes, cartas que, por otra parte, se han perdido:

Si subsistiera aún todo el papel que antaño llenaba de garabatos para las damas (escribe en la edición de 1588), ya que mi mano se dejaba llevar realmente por la pasión, se encontraría llegado el caso alguna página digna de ser comunicada a la juventud ociosa, encaprichada con ese furor (I, 40, 253b).

Hubo, pues, palabras ligadas a esas pasiones violentas, pero con La Boétie fue Montaigne el deseado en primer lugar, y la diferencia ahí es capital. Además, Montaigne sin duda no escribía versos (cuando se ponía a hacer versos, según nos dice, eran solamente en latín). Pero la poesía le volvía loco: ¿versos para él? ¿Versos de los que él era objeto? Con eso se le conquistaba seguro... Dice:

Desde mi primera infancia, la poesía ha tenido ese poder, el de traspasarme y transportarme.

Y añade:

Pero la buena, la excelsa, la divina poesía está por encima de las reglas y la razón. Quienquiera que sepa discernir su belleza con una vista firme y ponderada, no la ve, igual que tampoco ve el esplendor de un relámpago. Ella no seduce nuestro juicio, sino que lo arrebatada y devasta (I, 37, 231-232c).

Y vuelve a insistir en su ensayo «Sobre unos versos de Virgilio»:

La poesía representa un aire más amoroso que el amor mismo. Venus no está nunca tan bella desnuda, viva y palpitante como en las palabras de Virgilio (III, 5, 849b).

Sigue un fragmento del libro VIII de la *Eneida* sobre el abrazo de Venus y su esposo Vulcano:

Se puede ver así, dice Virgilio, cuando estalla el rayo, abrirse una grieta de fuego cuyo zigzag luminoso recorre las nubes.

O incluso:

Quien quite a las musas la imaginación amorosa, las despojará de la ocupación más bella que tienen, y la materia más noble de sus obras, y quien haga perder al amor la comunicación y servicio de la poesía, lo debilitará, despojándolo de sus mejores armas (III, 5, 848b).

En la poesía, dice, hace falta una parte de furia, de entusiasmo, de posesión divina que es la verdad de la poesía, como del amor. Pero más aún, la poesía es posesión por la imaginación, es amor del amor. Se observa por cierto que las palabras que La Boétie utiliza en los Veintinueve sonetos (imitando en ello a Petrarca) a propósito de la estupefacción de todo su ser en la pasión («aturdido», «sobrecogido») se encuentran también en Montaigne, pero a propósito de la poesía: «él se asombrará, quedará aturdido» (I, 37, 231c), dice del alumno joven «bien alimentado» con la lectura de un verso de Virgilio sobre Catón. La poesía «divina» (como la amistad «divina») que le gusta a Montaigne está por tanto más allá de la razón, «traspasa», «transporta» a aquel que la lee, y con más motivo aún a aquel a quien está destinada, y el amor no se expresa solo mediante la poesía, sino que es multiplicado por ella, tiene «el esplendor de un relámpago». Esa poesía de La Boétie, que Montaigne da a leer a su vez publicando los Veintinueve sonetos, es precisamente una poesía de puro deseo, de pura seducción: no tiene otro objetivo que aproximarse a él, confundirlo, para conquistarlo sin duda, pero como es un «ser de huida» (Proust), la poesía queda en el estado de espera indefinida, de separación radical. El amor de La Boétie será ya para siempre poesía del amor.

No cabe ninguna duda de que esos Veintinueve sonetos, en los cuales el amor aumenta aún más por la expresión de su desilusión y de sus tormentos, sus quemaduras pasajeras y que siempre acaban por revivir, sus impulsos, sus desesperaciones, sufren muchísimo la huella de Petrarca y la poesía cortés occitana, aunque solo sea por la servidumbre voluntaria del amante hacia su dama y de la idea del amor prohibido. Se

sabe, por cierto, que en el amor cortés en principio hay que evitar el acto (el «hecho») a riesgo de hacerlo fracasar. Es notable, por ejemplo, observa François Rigolot (*Le Texte de la Renaissance, des Rhétoriciens à Montaigne*), que la expresión que sirve a Montaigne para calificar la poesía más sublime, la de «una pieza alta, rica y elevada hasta las nubes» (I, 26, 147a), le sirve igualmente para designar a la virtud auténtica: «Arrastrándome por el limo de la tierra no dejo de observar la altura inimitable de algunas almas heroicas, hasta las nubes» (I, 37, 229a), cosa que dice en el ensayo «Del joven Catón», que parece un retrato en trampantojo de La Boétie. Que esos Veintinueve sonetos logran una poesía sublime por el don de sí y el imperativo de la virtud, una virtud que precisamente quiere ser rechazo de la carne, es lo que veremos a continuación. Como si la poesía, para La Boétie, fuese a la vez un medio de conquistar y de desprenderse, un momento puro, en suma, de captación amorosa.

Como Louise Labé (Sainte-Beuve tenía razón en este punto), La Boétie es el poeta de la «rabia de amar» (Veinticinco sonetos, 1). En esto es muy distinto de Petrarca. El largo, dulce y desgarrador lamento de Petrarca no tiene nada que ver: La Boétie ama con furia, o puede incluso decir que guerrea con furia cuando ama, hay algo de enajenado y de «anárquico» en él (I, 29, 196a), en efecto. «Porque ama poco, aquel que ama con medida» (Veintinueve sonetos, 11), dice. Y más tarde: «Sé bien que de ti no puedo deshacerme ya» (Veinticinco sonetos, 20). Los Veintinueve sonetos vuelven, pues, al momento fulgurante del encuentro y del amor:

*Vi sus ojos penetrantes, vi su rostro claro  
nadie contempló a los dioses jamás sin condenarse  
frío, sin corazón me dejaron sus ojos victoriosos  
aturdido con el resplandor de su fuerte luz (5, v. 1-4).<sup>2</sup>*

Primer momento: la embriaguez. El propio Montaigne insiste largamente en su ensayo «De la tristeza» en lo que une la fulminación del amor y la de la muerte, como si ese encuentro mismo prefigurase la muerte de La Boétie y urgiese su hambre el uno del otro (I, 28, 188c).

En La Boétie, la verdad, todo son desdichas: sollozos, suspiros, lágrimas, gritos, penas, llantos, dolor, tormento y servidumbre voluntaria. ¿Por qué? Pues porque ese amor es imposible, sin que en ningún momento el autor nos dé un motivo preciso para ello. Es imposible en sí. Pero se puede pensar que aparte del hecho de que se trate de una relación masculina (nombrar a Montaigne parecería, por tanto, mucho más comprometedor que la relación misma), lo que la hace imposible, sobre todo, son los desdenes de Montaigne. Dicho de otra manera: no hay ni ha habido «intercambio de corazones», como se ve en la poesía occitana. E incluso ese punto preciso es el que establece el vínculo entre todos los poemas de La Boétie: él le ha entregado su corazón,

ella (o sea, él) no le ha dado el suyo. Y no podemos dejar de pensar en las últimas palabras (o casi) de La Boétie a Montaigne, en su lecho de muerte: «Hermano, hermano, ¿me niegas un lugar a tu lado, pues?».

Se puede pensar, por los Veintinueve sonetos, que el libertinaje, los «afectos inconstantes» de Montaigne pusieran loco de celos a La Boétie, y que su amistad, que Montaigne presentaría más tarde como igualitaria, plena y armoniosa, fuera en realidad extremadamente caótica y dolorosa para él. Manifiestamente, La Boétie no quiere una relación como otra cualquiera, una relación de sexo pronto agotado, pronto olvidado. Ni una relación ordinaria, un simple intercambio de ideas o de servicios, una simple camaradería de circunstancias. Quiere una «amistad fraterna», un compañerismo de corazón, exclusivo y total. Algo que su amistad no fue, según todas las pruebas. Porque Montaigne estaba dispuesto a todo menos a eso. Diga lo que diga (I, 28, 186a), sin duda para desviar sospechas, el amor y la amistad habrían estado en competencia, en competencia frontal. Montaigne es antes que nada un seductor, que quiere encender, atizar el deseo. Puede tener impulsos sinceros y fogosos, pero que no lo comprometen jamás. Puede sufrir por su impotencia tardía, pero en realidad no ha conocido nunca la pasión. Solo la pasión de la amistad perdida (pasada) con La Boétie, o bien la pasión por el amigo muerto (ausente). Esta es la que François Charpentier ha llamado la «vertiente tenebrosa, conflictiva de esa amistad» (*Revue française de psychanalyse*, 52, 1988).

### **El *Canzoniere***

Nada comparable, en suma, entre los sonetos de Petrarca y los de La Boétie: cierto, La Boétie se obstina (se complace) en su propia desgracia, pero Petrarca jamás le reprocha a Laura su ligereza o su duplicidad. Ella, sencillamente, es inaccesible, y ahí está el meollo del asunto. Dordogne no es inaccesible, sino que juega con el dolor de La Boétie, que es algo muy distinto.

Los préstamos que toma La Boétie a Petrarca son numerosos, sin embargo. Concetta Cavallini (*Les poètes français de la Renaissance et Pétrarque*) los ha inventariado cuidadosamente. Cavallini observa también que su familiaridad con los textos italianos y la lengua italiana está probada por su traducción del canto 32 del *Orlando furioso* de Ariosto, y la cita del nombre de Petrarca (el «poeta toscano») en su *Discurso*, o incluso el «Florentino transido» en los Veintinueve sonetos. El *Canzoniere* no tiene nada de «novela de amor», como se podría decir de los Veintinueve sonetos, a pesar de su brevedad. Se lee más bien como un *innamoramento* interminable de un amante abandonado, de un suspirante sin porvenir alguno, de un enamorado del amor, además de poeta magistral en todas sus posibles variantes. La Boétie se sitúa en un registro totalmente distinto: ciertamente, son unos sonetos que describen a un amante torturado, pero sobre todo lo son para conseguir a la que llama Dordogne, para forzar su amor o, como él mismo dice, su amistad. No hay nada lánguido en él, todo es

fulminante: en eso La Boétie está más próximo a Montaigne, porque ambos son gascones. Ciertamente, Petrarca y él son dos cautivos enamorados, se dicen «transidos» por el amor, no solo experimentan una pasión obsesiva, sino que disfrutan con su evocación, pero La Boétie no quiere quedarse ahí, suspirando y deprimiéndose sin más: es un hombre de acción, un hombre vivo, bullente, encendido, fogoso. Por eso rápidamente cambiará de estrategia: siempre poesía, pero infinitamente más acerada. Será su «sátira latina», como la llama Montaigne (I, 28, 188c). Ya lo veremos más adelante.

Lo que en Petrarca es un rayo, un deslumbramiento amoroso desmesuradamente magnificado, una letanía de soliloquios que reposan en esencia en la aparición y la desaparición de Laura, se convierte para La Boétie en una serie de peripecias amorosas: seducciones, infidelidades, intercambio de cartas, conversaciones, perdón, etc., y si La Boétie fustiga sobre todo la infidelidad o la ligereza de Dordogne, Laura se muestra casta, pero fría e incluso indiferente al amor. A decir verdad, Laura no es una amiga para Petrarca, sino más bien una adversaria («mi feroz adversaria», dice, 62), y la mayor parte de sus reproches se inscriben en un vaivén sutil entre benevolencia y soberbia, dulzura y crueldad, infinitamente más temible. Encontramos ese tipo de juegos en Dordogne, ser falaz y engañoso, decir sí con los ojos cuando la boca dice que no. Aquí y allá, es cierto, se ven las mismas «perfidias amorosas», como dice Petrarca (298), con ese mismo punto de sadismo mezclado con raros momentos en que la dama toma a ese pobre poeta «a su merced» (*Canzoniere*, 169; Veintinueve sonetos, 19). Pero lo que reprocha La Boétie más duramente a Dordogne son sus traiciones, como lo hará directamente a Montaigne en sus *Poemata*.

De hecho, lo que más los une es la virtud, que es la misma (en principio) de los trovadores occitanos. O más bien el vínculo entre virtud y exaltación del amor, como en el soneto 351, en el cual Petrarca dice que debe su salud a la virtud de Laura (aunque el aspecto religioso escapa completamente a La Boétie). En lo demás, todo los separa: 1) mientras que en Petrarca es la pasión de él la que tropieza con la virtud de ella, en La Boétie la virtud quiere ser un bastión contra la inconstancia de Dordogne; 2) en el desgarrador soliloquio de Petrarca, el amor lleva a la poesía, que a su vez cristaliza el amor (Nicholas Mann), mientras que para La Boétie, la poesía es ante todo una estrategia de captación amorosa; 3) en La Boétie, Dordogne, como ya hemos dicho, es lo innombrado, porque es el innombrable, mientras que en Petrarca el nombre de Laura es fundamental, él es quien engendra la poesía, porque se dispersa por todas partes a través del laurel (*laure*), el árbol de Dafne y de Apolo, el oro (*oro*) de sus cabellos, la brisa (*aura*), la aurora (*aurora*) o los laureles de la gloria (*laurea*). La imposibilidad de nombrar, para La Boétie, va pues en contra del principio mismo de la poesía de Petrarca, para quien todo parte del nombre y de los ojos («Ella no me ha dejado nada de sí, excepto su nombre», dice, 291). Y si amarse es nombrar, el dolor del amor de La Boétie es de entrada que se le impida nombrar a aquella que llama con un sustituto de amor: «mi Dordogne».

## Los ojos verdes

A falta del nombre prohibido, ¿qué ama La Boétie en ella? Desde luego el ingenio, la gracia y la belleza, pero aquello a lo que vuelve más a menudo (como en Petrarca, aunque con más precisión) son los ojos, los ojos verdes. Dicho de otra manera: la influencia de una mirada, lo que supone a la vez de confianza y de abandono, de sobrecogimiento y de embeleso. Esa mirada es una promesa y una confesión, mientras que su boca divide y aleja:

*Pero a veces cuando a hablarte me atrevo  
mi esperanza se seca y acabo por callar,  
cruel, nunca permites que tus ojos me den  
como alimento una sola palabra de favor.  
Si tus ojos me miran, oye lo que te digo,  
a ellos nada más acabo por rendirme (22, v. 50-10).<sup>3</sup>*

Una amistad desmesurada, pues, pero muy cerebral. El físico aparece poco, excepto los ojos. La Boétie quiere una fusión total de dos corazones, ciertamente Dordogne era sensible a ello, aunque nada en su actitud dejaba adivinarlo sino esos curiosos acercamientos y alejamientos de él, como si quisiera irritarlo suficientemente antes del aturdimiento del olvido. Incluso en ese cruel entrecruzamiento del deseo, esa tensión aniquiladora, se desarrollaría la amistad que Montaigne considera muchas veces «singular». La Boétie usa dos veces la palabra «cruel» refiriéndose a ella, tanto en los Veintinueve sonetos (22), como en los Veinticinco sonetos (13), una actitud que no varió, por tanto, a lo largo de los años. Y «cruel» tiene aquí su sentido más fuerte: «feroz, terrible, sin piedad, que hace sufrir deliberadamente». Nada, en todo caso, que venga a contradecir, como veremos, los reproches de La Boétie en sus *Poemata*.

A Montaigne, como sabemos, le horroriza verse obligado por quienquiera que sea, prefiere huir cuando está en juego su libertad:

Huyo de las órdenes, las obligaciones y las sujeciones. Lo que hago de una manera fácil y natural, si se me obliga a hacerlo mediante una orden expresa y prescrita, ya no sé hacerlo (II, 17, 650b).

De ahí sin duda esa palabra, *rigor*, que aparece tantas veces en los Veintinueve sonetos: esa dureza, esa brutalidad incluso, las manifestó Montaigne y La Boétie tuvo que sufrirlas («el rigor de tus tristes palabras», «el uno en rigor y el otro en amistad», «su feroz rigor»). Efectivamente, a la elocuencia de La Boétie, Montaigne opone a menudo su forma directa de hablar, su brutalidad, su aspereza, que atribuye a su sinceridad y su libertad. Étienne Pasquier describe a un hombre «que se complacía en desagradar» (carta a M. de Pelge). El propio Montaigne lo dice a menudo:

... adopto de forma natural un habla seca, rotunda y cruda que tira, a quien no me conoce de otras cosas, un poco hacia lo desdeñoso (I, 40, 253b).

Y también:

Por lo demás, mi lenguaje no tiene nada de fácil ni de pulido: es áspero y desdeñoso, siendo sus disposiciones libres y desordenadas, y eso me complace también, si no por mi juicio, al menos por mi inclinación (II, 17, 638a-c).

Y sobre todo en este fragmento que describe, como en los Veintinueve sonetos, un alejamiento (La Boétie habla de doblez) entre sus ojos y sus palabras:

Si mi rostro no respondiera por mí, si no se leyese en mis ojos y en mi voz la rectitud de mi intención, no habría durado sin pelea y ofensa tanto tiempo, con esta libertad indiscreta de decir por doquier lo que me nace en la fantasía, y juzgar temerariamente las cosas. Esta forma de ser puede parecer, con razón, poco educada y mal acomodada a nuestro uso, pero por ultrajante y maliciosa que parezca, no he visto a nadie que la haya juzgado de tal manera, o que se haya molestado con mi libertad, si la ha recibido de mi boca (III, 12, 1062b).

Escribió esto en 1588. ¿Una precaución más, como tantas otras, contra una posible confusión con esa tal Dordogne tan amada por La Boétie?

### **La libertad o el amor**

«Me rindo, estoy prendado»; «No ha pasado ni un mes y mi libertad ha muerto»; «Está hecho, corazón mío, abandonemos la libertad»; «Hay que servir»; «Hay que rendirse»; aquí tenemos a La Boétie (como Petrarca), cautivo enamorado. Aunque se resista y se rebele, eso no hace más que reafirmar su sumisión: «Mi amor es el hilo del cual pende mi vida» (21, v. 4). La Boétie se presenta aquí como un amante celoso, posesivo, exclusivo, cosa que corresponde perfectamente a los poemas latinos que dirige a Montaigne, en particular el 3, donde invita a este a seguir a Hércules por el camino de la virtud y renunciar a la voluptuosidad de los amores desordenados. Michel Magnien (*Montaigne Studies*, 2, 1990) ve ahí una oposición manifiesta con el retrato de un amante entregado a los sufrimientos irracionales de la pasión (Veintinueve sonetos). Ninguna contradicción, evidentemente, si Dordogne es Montaigne, puesto que, en ambos casos, lo que deplora es la frivolidad del ser amado. Y la deplora precisamente porque es un amante apasionado, y porque para él la libertad está en la «amistad fraternal». Simplemente, el tono es distinto: la violencia desnuda de la pasión se ve sustituida por la exposición didáctica de un padre o un hermano amoroso.

«Cualquier nadería me hunde, cualquier nadería me exalta», dice La Boétie (*Poemata*, 20, v. 35). Los Veintinueve sonetos, no podemos negarlo, lo ven sometido a la menor palpitación, al menor latido de sus sentimientos encontrados, o dicho de otra manera, de la actitud de Dordogne hacia él. Una sola palabra, una carta, le entusiasman; un alejamiento, una traición amorosa, lo ponen deprimido o furioso. Pero lo que le hace rabiar hasta la exageración es esa división que se opera entre el ojo y la boca: su ojo promete, atiza, enciende; su boca niega, desaira, rechaza (23-25). O incluso esa extraña

impresión de engaño o de ilusión entre sus cualidades enumeradas al principio, en el fervor del encuentro, y sus defectos aparecidos más tarde, cuando la conoció mejor: a la «constancia», al «corazón seguro», a la «amistad fiel» (9), se oponen pronto su «bondad hueca», su «malicia encubierta», su «belleza traidora», su «dulzura venenosa», su «habla falaz» (14). Ahora bien, para La Boétie no hay amistad posible para quien no tiene un corazón «íntegro», como decía ya en el *Discurso*. Solo la transparencia absoluta y la fidelidad de corazón fundan la amistad, eso que llama «común y mutua declaración de nuestros pensamientos». No para Montaigne: en la amistad, como en el amor, lo que importa, como veremos, es la distancia, el alejamiento, la separación; en resumen, el ejercicio de la libertad (o sea, de su libertad).

Resulta curioso, por lo demás, observa Patrick Henry (*Bulletin de la société des amis de Montaigne*, 3-4, 1980), verlos a uno y otro reprocharse su servidumbre hacia el amor, porque La Boétie se describe en sus versos como un cautivo enamorado, reprochándole a Montaigne en sus *Poemata* su «vil esclavitud» (20, v. 146), por sus aventuras en todos los sentidos. Y Montaigne, reproduciendo en 1580 los Veintinueve sonetos de La Boétie, coloca a continuación un ensayo titulado «De la moderación», donde fustiga a aquellos que abrazan la virtud «de un deseo demasiado ávido y demasiado violento» (I, 30, 197a), que viene a ser una forma de desprenderse de la «rabia de amar» de La Boétie y sus locas exigencias. Aunque lo ha dicho una y otra vez (sigue hablando en su ensayo «De la amistad»), esas dos pasiones (amor y amistad) entran en su casa en conocimiento la una de la otra, pero jamás en comparación (I, 28, 186a). Entonces, ¿libertad o amor?

Lo que busca La Boétie con él, de hecho, es llegar a una libertad voluntaria de dos, alejada del sufrimiento de la servidumbre, para alcanzar lo que en la poesía occitana se llama el *joi*, la plenitud y disfrute de los corazones, prohibiéndose la satisfacción del amor físico. Parece evidente que fue La Boétie quien impuso un pacto de amistad, el cual, sin embargo, no carecería de infracciones por parte de un Montaigne descrito como un perro loco y dispuesto a todo (lo que está prohibido, en particular). Por lo tanto, una amistad que sea mucho más que una amistad: un impulso sentimental y un «afecto fraternal», una amistad de corazón que sea proximidad de cuerpos, pero también distancia de sí al otro («Habiéndose confiado totalmente el uno al otro, llevaban a la perfección las riendas de la inclinación del uno hacia el otro», dice Montaigne de Cayo Blosio y Tiberio Graco, I, 28, 189c). Esa amistad podría definirse, por tanto, idealmente, como el ensayo (el *asag* de la poesía occitana) de un amor bien presente pero siempre en fuga, el deseo exasperado del amor en la proximidad. Algo único, en efecto, que ellos exploraron como nadie había hecho antes, excepto en las comunidades de clérigos de la Edad Media, ya que aquello sucedía entre «hombres hechos», que habían establecido entre ellos un principio de igualdad y habían acordado un pacto de amistad extrema.

En resumen, ese precipitado de intransigencia, deseo loco y tensión tempestuosa entre ellos me parece la única explicación posible de una relación tan «singular», única y pasional, «que es mucho si la fortuna llega una vez cada tres siglos» (I, 28, 184a). Podría haber sido un fracaso radical y definitivo, y sin embargo hay que aceptar que se produjo una alquimia milagrosa que hizo de esa amistad improbable el amor de toda una vida, tanto para Montaigne como para La Boétie, que está muerto, recordémoslo, a ojos de su amigo: «Es cierto, viviré y moriré amándote», dice en los Veinticinco sonetos (10), algunos años, quizá algunos meses antes. ¿Y por qué no creerlo? ¿No podríamos admitir, sencillamente, que Dordogne fuese el nombre en clave de Montaigne?

### **El obstáculo de la carne**

Encontramos en la amistad entre Montaigne y La Boétie, efectivamente, la mayor parte de los rasgos de la erótica provenzal, desarrollada por los trovadores en las cortes del sur, Aquitania y Provenza, en el siglo XII y XIII: 1) la «servidumbre voluntaria» de un poeta hacia su dama (aparecen a menudo, en los Veintinueve sonetos, las palabras *dama* y sobre todo *Mi dama*, equivalente a la *domna* de la poesía occitana); 2) prohibición del amor carnal, que no reposa ya sobre el adulterio (en ningún momento Dordogne se presenta como una mujer casada), sino sobre el amor del mismo sexo: hay incluso una doble inversión aquí, porque La Boétie a la vez desea a Dordogne y le impone la ley de la castidad; 3) la prohibición del nombre, reemplazado por una *senhal*, seudónimo masculino para los trovadores, femenino para La Boétie (ya que el poeta solo debe revelar su identidad a los iniciados: la condesa de Guiche al parecer era una de ellos); 4) el intercambio de corazones, el juramento de fidelidad mutua, la promesa jurada en los abrazos, besos y caricias permitidas por el amor cortés: ese juramento intervendrá un poco más tarde para Montaigne y La Boétie (los Veinticinco sonetos serán aparentemente la traducción, en 10 y 11); 5) finalmente, el *fin' amor* (el amor puro) que une y acerca los corazones, pero mantiene a distancia y separa los cuerpos: la pasión se convierte entonces en fuente de exaltación espiritual y de poesía. «Aquel que ama de amor —dice Aimeric de Peguilhan— no quiere curarse del mal de amor, tan dulce es su sufrimiento.»

¿Hubo *asag* (ensayo) entre ellos? Quizá. Esa ceremonia, practicada a menudo en el siglo XII, daba en principio a la dama el medio de verificar hasta qué punto su amigo, colocado a su lado en una situación heroica, era capaz de respetarla por amor. Si el amante no era capaz de dominar un tiempo su deseo, para obedecer a su dama, es que no la amaba de todo corazón. Un fragmento de los *Ensayos* (II, 11, 430a) sobre el *Heptamerón* de Margarita de Navarra podría hacer creer que ellos mismos conocieron un ensayo de ese tipo. Ya volveremos sobre el tema.

El intercambio de los corazones, por su parte, es más que un juramento de fidelidad mutua, asegura la igualdad sentimental absoluta entre los miembros de la pareja, el corazón se compromete con un corazón igual al suyo en dignidad. Y es muy probable,

observa René Nelli (*L'Érotique des troubadours*), que revistiera una forma ligeramente ritual destinada a marcar el carácter voluntario de su amor. Vemos cómo se desarrolla la ceremonia en el *Roman de Flamenca* (siglo XIII): en el momento en que los dos amantes van a separarse durante un tiempo bastante largo, se juran fidelidad mutua intercambiando su corazón:

Flamenca dijo a Guillaume: «Amigo —y le besó—, con este beso os entrego mi corazón y tomo el vuestro que me hace vivir». «Señora», respondió Guillaume, «yo lo recibo y lo conservo, con la promesa [*covinent*: convención, acuerdo, a menudo jurado] de conservarlo en lugar del mío, del cual os ruego que os acordéis» (v. 6890-6896).

Promesa jurada, pues, y sellada con un beso de la dama, el cual no se debe confundir con el beso de compromiso (que ya se ha dado al reconocer al trovador como amigo, y el juramento de fidelidad de este a su dama) ni, naturalmente, con los numerosos besos de amor dados o recibidos por los amantes.

«Los auténticos enamorados —se lee en el *Roman de Flamenca*— no podrían olvidar nunca el *joi* de amor que procede de los ojos, incluso en el abrazo y el beso.» Para los trovadores, el *joi* es el amor (el disfrute) anterior a toda realización, la alegría contenida en el deseo (René Nelli). Y ese *joi* pasa en primer lugar por la mirada (los «ojos verdes» de Dordorgne), antes incluso de la unión efectiva de los corazones. De hecho, el *joi* se confunde con la poesía, el deseo de escribir para su dama y el secreto del homenaje amoroso. Lo que se propone La Boétie no es otra cosa: menos la satisfacción del deseo (incluso diríamos que la negación de la satisfacción del deseo) que una amistad plena y entera, que supone una confianza y una integridad absolutas. Pero Montaigne manifiestamente tiene un humor demasiado jovial para responder a esas expectativas. Entre 1557 y 1563 se trata, pues, de una amistad en estado de alerta, a la búsqueda de ella misma y muy atormentada, donde el cuerpo, efectivamente, es la cuestión central.

Hasta después de la muerte de su amigo, Montaigne no llegará a esa unión perfecta, si es que lo era, ya que el amor está en pasado, el cuerpo ha desaparecido, la renuncia es definitiva. Acabará por aceptar el veredicto de la castidad en el amor, como escribe en su edición de 1588 a propósito de las mujeres, naturalmente.

Es estupidez y cobardía obstinarse contra el odio y el desprecio, pero contra una decisión virtuosa y constante, mezclada con una simpatía agradecida, es el ejercicio de un alma noble y generosa. Ellas pueden reconocer nuestros servicios hasta cierto punto, y hacernos sentir, honradamente, que no nos desdeñan (III, 5, 862b).

## **La Chanson**

En cuanto a la *Chanson*, treinta tercetos en decasílabos publicados en los *Versos franceses* en 1571, no hace más que retomar y ampliar los temas de los Veintinueve sonetos, donde hay que incluirla, desde luego, como las *canzoni* y las *sestine* en el *Canzoniere*. Concluye de una manera incluso brutal:

*Ah, traidor, ya dejo la venganza,  
no quiero más: todo el bien que deseo  
es no tener de ti el menor recuerdo* (v. 88-90).<sup>4</sup>

Curioso ese «traidor», en lugar de «traidora». Y aquí no habla de amor, sino más bien del objeto de su amor, que está en masculino, y retoma el «oh traidor y desleal» del verso 31. *Traidor*, como sustantivo, es un nombre masculino. El femenino existe, y Froissart ya lo utilizaba en el siglo XIV: «La traidora y la perversa». No La Boétie, que no utiliza tampoco el femenino cuando se trata del adjetivo: «bello traidor, dulce veneno» (Veintinueve sonetos, 14, v. 4).

Esta *Chanson* probablemente debía incluirse en el centro de los Veintinueve sonetos, para acompañar los dos sonetos (14-15) con insultos dirigidos a Dordogne. Pero es mucho más ultrajante aún: es un grito de rabia, antes de una nueva sumisión. En todo caso, la «fe perjura» (v. 5) de la cual la acusa demuestra que ha habido un pacto cumplido entre ellos, ese pacto de alianza del que se informaba en los Veinticinco sonetos y que debía permanecer secreto a los ojos del mundo. Dicho de otra manera: un pacto de «amistad fiel», de «amistad soberana». Lo que prueba que las dos series de Veintinueve y Veinticinco sonetos se solapan parcialmente en el tiempo, y que la *Chanson*, por su parte, no data de los inicios de su relación, sino quizá de 1559 o 1560. Como prueban también estos dos versos: «No hace falta que tan orgullosa te vuelvas / como *antaño* esa gran belleza» (v. 7-8).

Los anatemas contra la inconstancia de ese «mudable Proteo» (v. 69) se multiplican. Recordemos que en la *Odisea* se representa a Proteo como un demonio del mar capaz de metamorfosearse en león con su melena, después en dragón, pantera y cerdo gigante, convertirse en agua corriente y después en gran árbol abigarrado e incluso en fuego divino. Es casi un retrato de Montaigne.

*Menos hojas abate el otoño en los llanos  
menos rehace la amable primavera  
que amores repentinos tú haces y deshaces* (v. 46-48).

Tal es su «vicio» (v. 18) que recuerda los *vitia* de los cuales La Boétie acusa nominalmente a Montaigne en los *Poemata* (20, v. 38). Y el pacto de alianza, desde luego, se ha roto:

*¿Qué has ganado cambiando de sentimientos  
sino perder la fe y el nombre  
y mi corazón tuyo, más que el tuyo inconstante?* (v. 34-36).<sup>5</sup>

La *fe*, una de las palabras más importantes y más utilizadas por La Boétie (la repite tres veces), la fe intercambiada no se ha respetado. Montaigne es, por tanto, un hombre que no tiene fe, que no hace honor a su fe, que no es fiel cumpliendo sus compromisos. Evidentemente, es el peor de los insultos. Conclusión:

*Si un corazón firme y constante se puede crear,  
mi corazón habría podido enseñar a todos los corazones,  
excepto al tuyo, que quería aprender solo* (v. 52-54).<sup>6</sup>

La *Chanson* confirma otros rasgos de los Veintinueve sonetos. En primer lugar, un elogio de su «gran belleza» (v. 8), que recuerda a las «bellezas», la «belleza traidora», «tantas bellezas» de los sonetos. A defecto de sus ojos (aquí ausentes), su rostro, «esa cara tan bella» (v. 13) evoca «su rostro claro (luminoso)» del soneto 5, que confirman los diferentes retratos que tenemos de Montaigne. Por fin, detalle fundamental, el orgullo del linaje: «Prestas mucha atención a tu linaje, oh ligera» (v. 61), que retoma aquí las observaciones del propio Montaigne en los *Ensayos* y no hace otra cosa que reforzar su identificación con Dordogne. Montaigne, como sabemos, tenía la preocupación constante (e incluso la obsesión) de hacer valer sus orígenes nobles, mientras que sus antepasados habían hecho fortuna en el comercio del pastel (la planta *Isatis tinctoria*, usada para tintes) y los arenques ahumados. Primogénito de su familia, probablemente después de 1570, observa Philippe Desan, suprimió el nombre de Eyquem de su *Efemérides* y no dejó aparecer allí más que el nombre de la tierra noble de Montaigne.

Aquí tenemos algunas de sus fanfarronadas: «[La fortuna] me ha hecho nacer en un linaje [familia] famoso por su vanidad» (II, 11, 427a). O bien: «Todo lo que hay en sus dones [los dones de la fortuna] data de cien años antes de mí» (III, 9, 999b). Hablando de su castillo, lo presenta como «el lugar de mi nacimiento, y de la mayor parte de mis antepasados: ahí pusieron su afecto y su nombre» (III, 9, 970b), cuando en realidad él fue solo el segundo miembro de la familia que nació en Montaigne. También estaba orgulloso del blasón que hizo pintar en su castillo, grabar en un medallón y colocar en una capilla a Nuestra Señora de Loreto: «Llevo el azur sembrado de tréboles de oro, con una pata de león incluso, armada de garras, delante» (I, 46, 279b). Aunque, como dice en otro lugar, comparado con las casas más nobles de Francia, él no sea más que un «valet de tréboles» (III, 12, 1063b). Efectivamente, aparte de su padre, que participó en campañas militares en Italia, en el ejército real de Francisco I, ninguno de sus parientes destacó en la guerra. Pero la única nobleza reconocida es la de la espada, a la cual él no pertenecía de forma manifiesta. Se calificaba a sí mismo de «soldado y gascón» (III, 13, 1085b), pero jamás participó en batalla alguna, y no asistió más que a un asedio en La Fère, en Picardía, en el verano de 1580, como observador. Su sueño militar, por tanto, es más un sueño de virilidad que otra cosa. Además, como no tuvo descendientes varones, por una singular ironía de la suerte el nombre de Montaigne empezó y acabó con él. Pura ilusión, pues. La Boétie era perspicaz.



## La estrategia de la virtud

Los *Poemata* de La Boétie, que Montaigne publicó en 1571, al mismo tiempo que sus otras obras, están precedidos de una epístola a Michel de L'Hospital, poeta neolatino que había ocupado las funciones más elevadas del Estado (fue canciller de Francia de 1560 a 1568) donde, recordando la «santa amistad» que le unió a La Boétie, hace de este un retrato interesante, aunque ligeramente retocado.

Si pudiéramos hacer ver los movimientos ordenados de su alma, su piedad, su virtud, su justicia, la vivacidad de su espíritu, el peso y la salud de su juicio, la elevación de sus concepciones tan por encima de lo vulgar, su saber, las gracias que son compañeras habituales de sus actos, el tierno amor que profesaba a su miserable patria, y su odio capital y jurado hacia todo vicio, pero principalmente hacia ese malvado provecho que se oculta bajo el honorable título de justicia, se engendraría ciertamente en todas las gentes de bien un singular afecto hacia él, mezclado con un notable pesar por su pérdida.

Como en la carta a su padre sobre la muerte de La Boétie (que ya examinaremos), se trata de un retrato al estilo de Plutarco, pero no solo eso: hay palabras clave que son las reglas, la virtud, la vivacidad de espíritu, el saber, las gracias, el odio al vicio. Por lo tanto, una mezcla de masculinidad (todos los nombres con v, como vigor, viril, virtud) y de feminidad (las «gracias» son tanto bondades como encanto y delicadeza), pasión y razón, rigor, continencia, una alianza curiosa de reserva, discreción e influencia, de fascinación manifiesta sobre Montaigne.

### Los *sodales*

Tres de esos veintiocho *poemata* están dirigidos a Montaigne, y entre ellos el primero a los *sodales* (compañeros) que son Montaigne y Jean de Belot. Consejero del parlamento de Burdeos, Jean de Belot, señor de Treuilz, se convertirá después en amigo de Baïf y de Ronsard, y le llamarán para el Consejo del rey como *maître des requêtes*<sup>1</sup> en 1569. Ese término de *sodales* aparece inicialmente en el *poema* 1:

*O socii, o dulces, gratissima cura, sodales,  
Quae mens? (Oh amigos míos, mis dulces compañeros, objetos de mi más tierna solicitud, ¿qué es lo que pensáis?)* (v. 3-4).

Pero desaparece de los *poemata* 3 y 20, dedicados solo a Montaigne, cosa que significaría que para La Boétie, este era otra cosa que un simple *sodalis*. Y sin embargo, ese mismo término reaparece en su boca, en el momento de su muerte, mientras se dirige a Montaigne delante, es verdad, de su esposa y su tío Étienne, a propósito de la biblioteca y de los libros que le lega: «Esto os será —dice— *mnèmesunon tui sodalis* (recuerdo de vuestro compañero)». Una formulación en griego y latín extraída de Catulo (12, v. 13), y que según François Rigolot retomará Erasmo en la dedicatoria de sus *Moria (Elogio de la locura)* a su querido amigo Tomás Moro. La palabra finalmente volverá al propio Montaigne en la inscripción que hizo pintar en el friso de su biblioteca, en febrero de 1571: «Dulcissimi suavissimique sodalis et conjunctissimi...» (Privado del compañero más dulce, más exquisito y más íntimo...).

¿Qué es en realidad un *sodalis*? Según Émile Benveniste (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*), el «compañero, compadre, colega», especialmente el «miembro de un colegio religioso», «de una estrecha cofradía». Todavía lo usa Erasmo, observa Ulrich Langer, para traducir el griego *hétairos* en el texto del *Hiéron* de Jenofonte, pero en Jenofonte, *hétairos* (compañero) se opone claramente a *philos* (amigo). Por el contrario, tanto en Homero como en la época de Alejandro Magno designa a los amigos y compañeros más cercanos. Así es como Aquiles llama a Patroclo, el más querido de sus compañeros (*Iliada*, 18, 81): el compañero homérico era a la vez un amigo (*hetairos*) y un sirviente (*therapon*). Y en otro lugar lo nombra «cabeza querida» (*etheia kephale*, 23, 94). De la misma manera, Alejandro califica a Hefestión, su amigo más querido, de «quiliarca [coronel] de los hetairos». Resumamos: está claro que La Boétie, Belot y Montaigne eran *sodales*, porque pertenecían al cuerpo de los magistrados de los tribunales de Burdeos. Pero la calidad de los adjetivos que acompañan ese término los hace visiblemente algo más que colegas, quizá incluso más que amigos, casi... ¿aliados en una causa común?

En el *poema* 20, La Boétie emplea a propósito de su relación con Montaigne las palabras *amicitia* y *amor*, cosa que aquí no hace. Por cierto, según observa Alain Legros, la palabra *compañero* no aparece más que una vez en el ensayo sobre la amistad, mientras que *amigo* o *amigos* se encuentra veintiuna veces. Montaigne demuestra a la perfección, por tanto, la superioridad del *amicus* sobre el *sodalis*. En realidad, el término *compañero* aparece varias veces en Montaigne a propósito de La Boétie: en la carta a su mujer (1571), «compañero inviolable», y en los *Ensayos*, así como el de *compañía*: «gozar de la dulce compañía y sociedad de esa persona» (I, 28, 193a) y «tú y un compañero sois suficiente público el uno para el otro, o tú para ti mismo» (I, 39, 247a).

Pero es cierto que como los dos amigos no tienen la misma concepción de la amistad, las palabras que usan no tienen el mismo sentido. En el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, los términos *hermano* (y fraternal, confraternizar), *compañero* (compañía) y *amigo* (amistad) son poco más o menos equivalentes: «a fin de conocernos todos entre nosotros como compañeros, o más bien como hermanos» (p. 31). No son

demasiado frecuentes, tampoco. La Boétie no distingue el amor de la amistad: para él, la amistad es un término genérico que define, como era el caso en el siglo XVI, ya hemos visto, a la vez amor y amistad. Casi podríamos decir que todos esos términos participan de la *sodalitas* universal, aunque solo admite a hombres: la amistad era no solamente un vínculo natural, sino el vínculo social fundamental, a la manera antigua. Pero Montaigne no lo estima, porque lejos de querer extenderse en cofradías, juzga la amistad tan excepcional que «es mucho si la fortuna se da una vez cada tres siglos» (I, 28, 184a). Para él, sin ninguna duda, el amigo no es el *sodalis*, el amigo es singular, único. Ese matiz del vocabulario corresponde, pues, a una reivindicación fuerte por su parte: quiere ser el único *amigo* de La Boétie.

Alexandre Nicolai fecha en 1560 esa pieza en la que La Boétie contempla su exilio a tierras lejanas de América e invita a sus dos amigos a acompañarle, para escapar a los estragos del tiempo. Una pieza que pudo venir tras la condena a muerte por herejía y a la ejecución, el 23 de diciembre de 1559, de Anne du Bourg, su profesor de derecho civil en la universidad de Orleans, y a la multiplicación de condenas por la Cámara Ardiente. Pero no había solo herejía religiosa, había también herejía sexual. Refugiado en Tolosa, MarcAntoine Muret (el «preceptor de cámara» de Montaigne) fue acusado en 1554 de sodomía, en compañía de su joven discípulo Memmius Frémot, hugonote como él. Gracias a sus poderosas relaciones, observa Maurice Lever (*Les bûchers de Sodome*), Muret escapó una vez más a sus jueces y consiguió huir a Padua, mientras en Tolosa el parlamento lo condenaba a la hoguera en rebeldía y lo quemaba en efigie, así como a Frémot. Y en 1557 condenaron a la hoguera a un protonotario de la región de Montault por los mismos motivos. Hay motivos, por tanto, para que La Boétie quiera irse a otro mundo que «surgiera del mar» (v. 29), como una Atlántida a la inversa. Sitios vacíos, reinos sin habitantes, tierras nuevas, campos extensos sin límites y sin propietarios, como Horacio mismo en las *Épodos* (16) ante el espectáculo de las guerras civiles en Roma, aconsejaba a sus compatriotas que huyeran de un continente maldito y partieran en un exilio voluntario a las islas Afortunadas. Abandonar ese siglo de hierro, ese «siglo pervertido», diría Ronsard en la misma época en su *Discurso* a M. de Foix, por una Edad de oro utópica y lejana, como un extranjero que no conoce nada (*ignobilis advena*, v. 38).

Esa tentación del exilio (y de un exilio definitivo) en el Nuevo Mundo se expresa en un momento de gran angustia, como La Boétie conocía a veces, sobre todo desde 1557. Decidió abandonar su hogar (sus «lares», como decía ya Horacio), partir sin Marguerite de Carle, pero con esa idea un poco delirante de recrear un falansterio de tres *sodales* en tierras vírgenes, sin que nadie te espíe, te juzgue y te condene, para ser, finalmente, un extranjero desconocido y libre de sus amores y de sus pensamientos (para recuperar los términos de los Veinticinco sonetos, 2, v. 8). La epístola de los *Poemata* es, por tanto, una petición muy seria que hace a Belot y Montaigne para que estén a su lado en ese gran viaje hacia otro lugar.

Montaigne, el juez más equitativo de mi espíritu, y tú, Belot, que estás dotado de la buena fe y el candor de los antiguos tiempos, vosotros, amigos míos [*socii*], mis dulces compañeros [*sodales*], los dos objeto de mi solicitud más tierna, ¿qué pensáis, qué resolvéis vosotros a quien la cólera de los dioses y la Parca cruel han hecho vivir hasta estos tiempos? (v. 1-5).

Lo más curioso es que ese pensamiento del exilio no le ha venido recientemente: «Desde hace largo tiempo (*jam tum*) —dice—, las potencias irritadas me advertían ellas mismas que debía huir» (v. 18.19). ¿Desde cuándo? El caso es que en la época de esa carta la decisión ya estaba tomada, o al menos intenta convencerse a sí mismo de ello. Repite: «Eso es lo que haría yo». «Allí es donde iría, allí, he tomado ya la decisión, y me dirigiré hacia allí a toda vela.» Pero no, no llegará a partir, no partirá jamás, salvo al término de su vida, que está muy cercano: es la última imagen del poema, como si ese deseo de tierras lejanas, de tierras desconocidas, fuera un deseo de muerte, acompañado de sus dos *sodales* (que, en efecto, le rodearán en Germignan. En todo caso, Belot estará presente en la víspera de su muerte, y Montaigne hasta su último aliento). ¿Serían estos los «efectos de los pensamientos» que dirá a Montaigne que ha tenido, el martes por la noche, añadiendo que eran «admirables, infinitos e indecibles»? ¿Sería para él la muerte acaso, lejos del teatro de las ceremonias religiosas, solo una forma de llegar al fin a esas «estancias libres», esos «reinos deshabitados», esas «campiñas libres», ese «nuevo universo», esas «llanuras extendidas sin límites», donde sería al fin extranjero para todos? Como si ese deseo de libertad sin freno que imaginaba hasta entonces dentro de la Edad de oro, o en las tierras vírgenes del Nuevo Continente, tuviera que materializarse en esa muerte inopinada, que se lo llevaría en el mejor momento de la vida. Ese «país infinito», como dice Montaigne (I, 31, 203a), sería pues también un «país en el más allá» (I, 26, 146a).

Esa forma de contemplar el Nuevo Mundo como un continente vacío se parece a la de Montaigne en su ensayo «De los caníbales», donde la armonía con «nuestra grande y poderosa madre naturaleza» se expresa esencialmente por defecto:

Ellos [Licurgo y Platón] no pudieron imaginar una ingenuidad tan pura y simple como nosotros la vemos por experiencia, ni han podido creer que nuestra sociedad se pueda mantener con tan poco artificio y soldadura humana. Es una nación [la de los caníbales], diría a Platón, en la cual no hay ningún tipo de provecho, ni conocimiento de las letras; ninguna ciencia de números, ni nombres de magistrado ni de superior político, ningún uso de servidumbre, de riqueza o de pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni repartos, ni ocupaciones que no sean ociosas, ni respeto de parentesco que no sea común (salvo la consideración que todos los hombres se dan unos a otros), ni vestidos, ni agricultura, ni metal, ni uso del vino o del trigo. Las palabras mismas que significan mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, calumnia, perdón, no las han oído jamás. ¡Qué alejada de esta perfección encontraría Platón la república que imaginó! (I, 31, 206-207a).

¿Cómo podría sobrevivir la amistad, o adaptarse a un desierto tal? Es muy sencillo: la admiración de Montaigne por La Boétie, observa con precisión G. A. Pérouse, se justifica esencialmente por la naturaleza. De la misma forma, dirá La Boétie, que un

«pacto secreto de naturaleza» les ha acercado, Montaigne recupera esa palabra, *naturaleza*, no menos de tres veces en su ensayo sobre la amistad, en el sentido a la vez de «nostalgia original» y de «amistad natural» (no «contra natura»):

No hay nada a lo que parezca que la naturaleza nos ha encaminado más que a la sociedad. Y dice Aristóteles que los buenos legisladores han tenido más cuidado de la amistad que de la justicia. Y resulta que el último punto de su perfección [de la sociedad] es el de la amistad (I, 28, 184a-c).

La amistad (según Montaigne), la *sodalitas* (según La Boétie), son pues la única forma para ellos de renovar la relación con la «ingenuidad original» de aquellos que «se llaman entre sí generalmente, aquellos de la misma edad, hermanos» (I, 31, 210) y que por el «afecto fraternal» pueden «mirarse y reconocerse el uno en el otro» (*Discurso*). Unirse a ese paraíso perdido es, pues, quizá simplemente unirse a la amistad.

### **Montaigne como cortesana**

La tercera pieza de los *Poemata* está dedicada solo a Montaigne. Encontramos en ella las mismas esperanzas que formulaba La Boétie en los Veintinueve sonetos (7 y 10) sobre el renombrado futuro de Montaigne:

Tú, tan espontáneamente alerta, tú que, con pie alado, pronto ganarás las coronas y ya tocas tu objetivo, me conviene sin vergüenza empujarte y estimularte en tu vuelo (v. 5-8).

Y un recuerdo del apólogo de Prodicos, recogido por Jenofonte en sus *Memorables* (2, 1, 21-34), donde Hércules, en las orillas del río Asopos, en Beocia, ve aparecer por un lado la Virtud, con «el resplandor de su rostro majestuoso y divino», dice La Boétie, y por el otro la Voluptuosidad, «una corona de flores adorna su cabellera empapada de perfumes, sobre la nieve de sus hombros flota negligentemente un ropaje de oro, la púrpura de sus mejillas ilumina el impudor de sus deseos» (reconocemos ahí los retratos de Bradamante y Angélica, en el capítulo «De la institución de los niños», de los *Ensayos*, I, 26, 162c). Pero la Virtud le dice:

Ah, no rechaces la gloria y los honores que se te han prometido al partir: ¡no desdeñes los triunfos que te pertenecen!, ah, conmigo como guía, sí, como guía (*me duce, me duce*), ¡cuántos prodigios están reservados a la fuerza de tus músculos! (v. 54-58).

Ese es el papel que se asigna La Boétie, en una pieza tan cercana al momento de su encuentro que se podría fechar en 1558: alguien que solo tiene dos o tres años más que él quiere convertirse en guía (*dux*) o gobernador de Montaigne, sacándole a la fuerza de sus «afectos inconstantes» para conducirlo hacia la virtud, es decir, hacia él. Es la virtud (*severa virtus*) la que constituye el objeto de la carta. La Boétie liga, de hecho, la gloria futura de Montaigne con su victoria sobre la voluptuosidad y «el impudor de sus deseos» (*procax voluptas*). La *virtus* es tanto el valor como la fuerza viril. Pero no se trata de que La Boétie le haga adquirir la virilidad auténtica del gentilhomme, que pasaba por la

domesticación de las pasiones y la exaltación del dominio de sí mismo (Benedetta Borello). La Boétie no tiene como objetivo la virilidad, sino la amistad. En eso se muestra menos pedagogo que amigo y menos amigo que amante celoso.

Como en el *poema* 20, La Boétie se dirige aquí al Montaigne «jovial y libertino», tal y como lo define Florimond de Raemond, su amigo y sucesor en el parlamento de Burdeos, en sus anotaciones manuscritas de los *Ensayos*. Ahí retoma ese fragmento célebre de los *Memorables* sobre Hércules en el cruce de caminos, que aparece, según Louis-André Dorion, como una versión condensada de la ética socrática. La Boétie opone vigorosamente la «plenitud de la forma física» (*vigor plenus*) de la Virtud con el «cuerpo agotado», las «piernas debilitadas por la edad y el placer» de la «obscena cortesana» (*obscaena pellex*) que representa la Voluptuosidad. Se sabe que toda su vida La Boétie obedeció a esa moral del esfuerzo, que mantenía su vigor físico (su «salud muy vigorosa», dice Montaigne a madame de Foix) mediante la práctica del juego de la pelota, en particular. Moral expuesta en la misma obra por Sócrates: «y si deseas tener un cuerpo vigoroso, debes acostumbrarte a someterlo a la inteligencia e imponerle ejercicios que exijan esfuerzo y sudor» (II, 1, 28). En el fondo, la Virtud es él, y Montaigne, la «obscena cortesana». La Boétie añade entonces:

Ah, conmigo como guía, sí, como guía, ¡cuántos prodigios están reservados a la fuerza de tus músculos!  
¡De cuántos tiranos, que oprimen los hombros de sus súbditos, serás el azote mediante la cólera de los dioses! (v. 57-60).

Ahí tenemos la diatriba del *Discurso* y la alianza de la amistad y de la virtud contra la tiranía, sea esta la que sea. La Boétie usa un lenguaje viril que, supone con razón, impresionará a Montaigne. No pone en él, al menos en apariencia, ninguna carga afectiva, ni tampoco la borra deliberadamente. Podría ser la carta de exhortación de un padre a su hijo, pero de un padre muy distinto del de Montaigne. Un padre severo, que no hace ninguna concesión, que pone las cartas sobre la mesa y que dice: aquí, ahora mismo, ya sabes lo que hay, tienes tu destino en la mano.

Los *poemata* 3 y 20 se parecen, de cierta manera, a las conversaciones que La Boétie tuvo tan a menudo con Montaigne, pero se trata de conversaciones con una sola voz, y de orden más íntimo, ya que conciernen a la vez al sexo y a la naturaleza de su relación. Por eso sin duda La Boétie prefirió la epístola, pero una epístola en latín, como la que escribiría a principios del siglo siguiente Théophile de Viau a sus amigos-amantes. Una especie de lenguaje encriptado que permite hablar de amor bajo el color de la amistad, con todas las ambigüedades posibles, incluida hasta la palabra *amor*, que todos los traductores se ingenian para traducir virtuosamente como «afecto». Por lo tanto, siempre habrá una máscara en los poemas que dirigirá La Boétie a Montaigne: la máscara del nombre y del género (Veintinueve sonetos), la máscara del latín (*Poemata*). Y si el francés dibuja, sobre el modelo petrarquista, el sufrimiento de un amor insatisfecho o inaccesible, el latín, lengua viril, «nerviosa y sólida» (III, 5, 873b), ofrece la imagen de

un La Boétie a lo Sócrates, amonestando a sus «compañeros» o como «tío gruñón», y en todo caso, como observa Starobinski, toma la iniciativa, se muestra de un ardor belicoso, hasta desairarlo severamente y tratarlo de «*obscaena pellex*», de cuerpo prostituido. Hay una violencia insólita en ese *poema* 3, y por eso también está en latín. Y sin embargo, Montaigne soporta el veredicto. Es cierto, si creemos a los Veintinueve sonetos, que Montaigne sabía también ser duro, brutal, cruel e incluso cínico, aunque solo fuera entonando ante él sus «cantos de cazador» (14, v. 8). Esa amistad fue, pues, una lucha a cuchillo, una auténtica riña, golpe a golpe, un combate sin misericordia. Es decir, que el ensayo de Montaigne sobre la amistad quizá sea un canto de amor póstumo, pero es mucho más probable que sea un magnífico engaño.

### **El pacto secreto de la naturaleza**

Por fin, la vigésima y última pieza, la más larga de la recopilación (322 versos), está destinada solo a Montaigne. Una carta fundamental, escrita cuando el «afecto» (*amor*) les unía, dice, «desde hacía más de un año», por tanto, desde finales de 1558 o principios de 1559. Es también la carta donde la relación de intimidad es más fuerte: aparece nueve veces la palabra *amor*, cinco veces el verbo *amare*, tres veces la palabra *amator* (en particular, para calificar el vínculo entre Sócrates y Alcibíades), así como las palabras *amicus* («Si el destino lo quiere, la posteridad, estoy seguro, escribirá nuestros nombres en la lista de los amigos famosos», v. 10-11), y *amicitia* («No habrá más que una tarea: no degradar la amistad que la Virtud ha sellado entre nosotros», v. 31-32). En esta carta también se menciona tres veces el *foedus*, el pacto secreto de la naturaleza que los une, no el pacto que ellos concluirán a continuación, sino esa atracción natural que los une más allá de ellos mismos, sin que lo hayan decidido. La Boétie no se coloca ya más en el papel de guía o de tío gruñón (*acerbus patruus*), sino como amigo que al final, de una manera soberbia, le exhorta así: «Experiamur uterque» (hagamos juntos la prueba), es decir, el ensayo del amor en la virtud.

La pieza, por tanto, es a la vez estratégica y prescriptora. La Boétie dirige el juego (como siempre) y dicta a Montaigne los términos del contrato, fija las modalidades de una relación diferente de todos los afectos que ha podido conocer hasta entonces: ni comercio desordenado, ni sexo sin mañana, sino sencillamente *amor* en la castidad. Seguramente, ni sus experiencias licenciosas de «la infancia» (con Muret o con otro) ni sus afectos libertinos con mujeres casadas o con prostitutas se parecían a ese pacto común de una virtud que era también voluptuosidad, porque azuzaba más aún el deseo. Nos podemos preguntar si esa carta a Montaigne, tan firme, tan clara, tan expresiva, no sería la resolución de un período agitado y caótico del cual los Veintinueve sonetos y la *Chanson* llevarían la huella. Pero la «sátira latina» de La Boétie, como la llama Montaigne (I, 28, 188c), no servirá para nada. Y La Boétie seguirá escribiendo sus versos franceses algunos años más, y probablemente hasta su muerte.

Mientras los Veintinueve sonetos dibujan el retrato de un alma despellejada, al desnudo, la epístola a Montaigne es más cáustica, en efecto, más mordaz, más cruda. Al lamento sucede la lección de un maestro socrático, pero también, y antes que nada, de un amigo. Con un argumento decisivo: la preocupación por su gloria «futura». Seguimos estando en el registro afectivo, pero La Boétie expone a Montaigne su interés práctico: si quieres llegar a tener un nombre y un renombre, debes desprenderte de tus ocupaciones frívolas y de tu disipación con las mujeres. Si se permite un discurso semejante, dice de entrada, para establecer las reglas del juego, es en razón de la extrema amistad que los une, lo que llama *nostrum foedus* (nuestro pacto) (v. 9):

*El más desconfiado de los sabios, conociéndonos a los dos,  
nuestros gustos y costumbres, no preguntaría  
desde cuándo dura nuestro pacto: aprobaría este amor (v. 6-9).<sup>2</sup>*

Ya que esa amistad, explica, reposa sobre un «pacto secreto de naturaleza» (v. 16) que de dos entidades tan contrarias ha hecho una «especie nueva». Y lo que les ha unido, insiste, es a la vez «poderosa naturaleza» y «Virtud» (v. 24-25):

*La virtud atrae hacia sí, mas sin darse toda,  
el alma deslumbrada por su belleza; no es más grande  
por unir a los hombres y abrazarlos con un amor bello.  
Yo mismo, poco inclinado a la virtud, y poco capaz  
de servirla, la persigo sin embargo, aunque me rehúye,  
mucho más ardientemente, y allí donde la veo,  
la abrazo y la amo. No tengo más que una pasión:  
no desfigurar mediante el vicio la amistad  
que la virtud ha puesto entre nosotros (v. 25-32).<sup>3</sup>*

Se observa, pues, un doble movimiento: 1) La virtud atrae hacia sí, pero sin darse toda, al alma deslumbrada por su belleza; 2) Yo (La Boétie) la persigo cuanto más ardientemente me rehúye. Ese pequeño baile entre el alma y la virtud resume más o menos lo que se disputa entre Montaigne y La Boétie. Un juego del escondite, una persecución, el deseo de aquello que se nos escapa, el atractivo de aquello que nos hace sufrir. O dicho de otra manera: la virtud se confunde con el objeto deseado, un objeto deseado que solo está encaprichado con el vicio o la libertad de los amores inconstantes.

A esa atracción primera, a esa amistad ignorante de su causa, La Boétie la llama, pues, «pacto secreto de la naturaleza». Ese vínculo entre ellos es un vínculo *natural*, un deseo *natural* (conforme a las leyes de la naturaleza), pero ¿por qué esa necesidad de decirlo con tanta insistencia, sino porque esa amistad no era la habitual, con respecto a la sociedad o la religión? El amor les unió, y ese amor, sin reserva alguna, se quiso perfecto de entrada (*ad summum*) a pesar de sus gustos (*studia*) y sus costumbres (*mores*) tan contrarias. Hasta el punto de que se compara esa amistad con una hibridación que ha tenido éxito, con un injerto extraño y milagroso de dos especies distintas, que ha

engendrado sin esfuerzo una especie nueva. Si, en el *Discurso*, La Boétie se apoyaba en el reino animal para definir sus leyes naturales, aquí se refiere a la botánica, en un fragmento extraído directamente de las *Geórgicas* (II, 9-82) de Virgilio, para hacer retroceder las fronteras de las leyes humanas péfidas de su tiempo. Su amor por Montaigne, dice, hay que examinarlo en relación con la vida de las plantas:

*El cerezo injertado se niega a dar manzanas  
y el peral no adopta las ciruelas; ni la atención  
ni el tiempo vencerán a naturalezas tan contrarias.  
Pero el mismo retoño, injertado en otros árboles  
se adhiere enseguida a un pacto secreto de la naturaleza (v. 13-16).<sup>4</sup>*

Es la primera vez que La Boétie se implica «abiertamente» en su amistad con Montaigne y su relación ardua con la virtud, y es también la primera vez que habla «abiertamente» de la belleza de Montaigne: lo califica de «*bellus atque dicax*» (joven bello y espiritual, v. 156-157) y un poco más arriba, a propósito de la virtud: «Virtud atrae hacia sí, pero sin darse toda / El alma deslumbrada por su belleza», literalmente: «ella atrae hacia sí, por el deseo que inspira su belleza [*cupido formae*] a un espíritu insaciable», v. 25-26). Y esa es, según Montaigne, la definición misma del amor, según los estoicos: «*Amorem conatum esse amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie*» (el amor es el deseo [la tentativa] de obtener la amistad de alguien que nos atrae por su belleza, I, 28, 188c).

Es la primera vez también que asimila a Montaigne al «loco Alcibíades», reservándose al mismo tiempo el papel de Sócrates:

*Pero tú, a quien tus amigos saben dotado de vicios y virtudes fuera de lo común [*nobilis*] (v. 37-38).  
Sí, ese niño [Alcibíades] será la pérdida o el ornato de Atenas.  
Un fuego surgía de su espíritu, digno de un gran artista y del bien y del mal (v. 47-49).*

¿A qué Alcibíades hace referencia aquí? ¿Al de Plutarco (*Vida de Alcibíades*, 23, 3-5)? Sin ninguna duda, como Montaigne más tarde (I, 26, 167a). Pero sobre todo al de Platón, en el *Banquete*, por la intensidad de su relación: se dice que Sócrates cortejaba (*ambire*: rondar a su alrededor) a Alcibíades, y que se mostraba «un amante severo» (*gravis amator*: la palabra *amator* traducía el *erastés* griego); por tanto, hay que asimilar La Boétie a ese «amante severo» que corteja a Montaigne.

*Cuando Sócrates, amante severo a quien Apolo llamaba Sabio,  
cortejaba a Alcibíades, ¿sabes lo que decía?  
«Sí, este niño será la perdición o el ornato de Atenas  
Un fuego [vis ignea] surge de su espíritu, digno de un gran artista  
y del bien y del mal.  
Entre ser uno y otro hoy todavía duda; ¡ojalá yo pudiera  
arrastrarlo hacia la virtud! La victoria aún es incierta  
Se avecina una feliz cosecha, pero ¡cuidado con las malas hierbas!» (v. 45-52).<sup>5</sup>*

Siempre esa misma duda entre Vicio y Virtud, que La Boétie coloca sucesivamente en el espíritu de Hércules, del Cíclope y aquí de Alcibíades. Parece incluso retomar las palabras de Sócrates a Alcibíades, que presiona al filósofo para que tenga una unión carnal con él al final del *Banquete*. Cosa que significa que la seducción se habría llevado a cabo en los dos sentidos: La Boétie persiguiendo a Montaigne con su asiduidad (en virtud de su belleza), Montaigne persiguiendo a su vez a La Boétie (en virtud de su saber). Alcibíades, por su parte, tiene una reflexión ingeniosa a este respecto:

Sin embargo, no soy yo el único con quien se ha portado así, sino que hizo también lo mismo con Cármides, Glaucón, Eutidemo, hijo de Diocles, y con muchísimos otros a quienes engañando este como si fuera su amante [erastés], en vez de amante resulta más bien amado [erómeno] (*Banquete*; p. 302).

Pero si Alcibíades se vio completamente transportado por la negativa de Sócrates a ceder a sus avances, hasta el punto de hacer un elogio ditirámico (aunque se encontrara en estado de embriaguez), es manifiesto que ese no fue el caso de Montaigne, despechado al ver que no se obedecían sus deseos y sobre todo demasiado celoso de su libertad o demasiado indulgente con su corazón.

### **Solo la virtud es voluptuosa**

Y La Boétie concluye su poema como lo ha empezado: mediante la Virtus, que solo para él es la seguridad de un amor duradero, sin dolor ni engaño, de un amor pleno, como el que puede describir Montaigne en su ensayo sobre la amistad:

*¡La virtud! Es, aunque solo para el sabio,  
el verdadero placer, la gracia en persona, miel pura (v. 303-305).<sup>6</sup>*

Y un poco más adelante:

*Ella tiene siempre de qué gozar,  
es la única que está en paz con lo que ha hecho,  
es igual a la suerte presente,  
sea cual sea, y tiene confianza en el porvenir;  
nada le falta, solo confía en ella misma,  
no desea ni teme nada del exterior. Ningún cuerpo la alcanza (v. 308-313).<sup>7</sup>*

Ya que, para La Boétie, la virtud es una muralla que le permite salvaguardar su libertad: nada de encadenamientos ni de servidumbre a sus deseos. Y sobre todo, la abstención voluntaria es una forma de conocer el amor más elevado, ya que la virtud inflama la imaginación: La Boétie ha dado en la diana, Montaigne recogerá a menudo en los *Ensayos* esa idea de la imaginación que es posesión, de la plenitud en la separación y finalmente de la virtud que es voluptuosidad (como dice Epicuro):

Digan lo que digan [los filósofos], en la virtud, el último objetivo al que apuntamos es la voluptuosidad. Me complace mucho aturdirlos con esa palabra que acogen tan a regañadientes. Y si esta significa algún supremo placer y excesivo contento, se debe más a la asistencia de la virtud que a ninguna otra asistencia. Esa voluptuosidad, por ser más gallarda, nerviosa, robusta, viril, no es menos profundamente voluptuosa. Y a la virtud debemos darle el nombre de placer, más favorable, más dulce y natural: no el del vigor [*vis* en latín, ya que en realidad *virtus* no viene de *vis*, sino de *vir*], con el cual la hemos llamado (I, 20, 81-82a).

Lo que complace infinitamente a Montaigne en todos esos nombres que empiezan con v (virtud, vigor, voluptuosidad) es desde luego la virilidad, la «voluptuosidad viril», de la cual habla a propósito de la muerte de Catón el Joven, que no es otra que aquella que se desprende de toda la persona de La Boétie y de la cual intenta captar una parte con todas sus fuerzas.

Montaigne, por su parte, se dice «inocente», pero no «virtuoso» (II, 11, 426c): su constitución no está lo suficientemente desordenada, observa Fausta Garavini (*Monstres et chimères*), sus motivos no son lo bastante vehementes, su temperamento es demasiado femenino. Se ve perseguido por la virilidad de La Boétie, una virilidad turbadora, ambigua (como hemos visto en los Veintinueve sonetos), una virtud masculina, en la cual el placer se agudiza en el dolor, que se ejerce ásperamente contra unos apetitos bien presentes. Como si hubiera un lado viril que se tensara contra su propio deseo y se asustara de sus emociones (La Boétie) y, por el otro, una feminidad atraída por el señuelo de la virilidad y de los fantasmas de heroísmo, en la cual cree encontrar su fuerza y su punto de referencia (Montaigne). Aunque, como indica Fausta Garavini, Montaigne no se sienta capaz de un comportamiento intrépido, ni de acciones extraordinarias. Él querría, sencillamente, ser más masculino de lo que es.

En ese desafío de vivir uno y otro la virtud hay una forma de heroísmo a la antigua, un doble heroísmo por decirlo así, amar en su sexo (aunque para La Boétie, lo dice todavía aquí, es amar según la naturaleza), y amar contra su sexo (ya que se prohíbe cumplir lo que Montaigne nombra «alianza de los cuerpos», I, 28, 186a). En efecto, hay heroísmo en lo que Genet llama «esa voluntad, esa audacia en perseguir un destino contrario a todas las reglas» (*L'Enfant criminel*). Y Montaigne expresará a menudo su admiración por ese tipo de virtudes, como en Catón el Joven, para el cual, justamente, utiliza por única vez en los *Ensayos* el adjetivo «heroico»:

Arrastrándome por el fango de la tierra, no dejo de observar la altura inimitable de algunas almas heroicas que llegan hasta las nubes (I, 37, 229a).

O incluso:

Yo considero a algunos hombres muy por encima de mí, sobre todo entre los antiguos, y aunque reconozco claramente mi impotencia a la hora de seguir sus pasos, no dejo de seguirlos con la vista y juzgar los recursos que los elevan de tal modo, de los cuales no noto en mí en modo alguno las semillas (II, 32, 725a-c).

Aun no aprobando para sí mismo ese heroísmo de la continencia, Montaigne lo admite, sin embargo, dado que no se traduce en crueldad alguna contra sí mismo, como en Espurina, aquel joven toscano cuya belleza prodigiosa, como vimos, atraía todos los deseos y que se mutiló el rostro para escapar a ellos (II, 33, 734a), o en Jenócrates, filósofo cuyos discípulos metieron en su cama a Lais, una cortesana célebre, para ponerlo a prueba, y que prefirió soportar varias veces cortes y quemaduras en los órganos genitales (II, 33, 729a). Si lo acepta a veces es porque admite, dice, «más fácilmente la diferencia que el parecido en nosotros» (I, 37, 229c). Proporciona entonces diversos ejemplos de continencia, como los de los bernardos y los capuchinos, del emperador Juliano, de sobrenombre el Apóstata (II, 19, 669a), del filósofo cirenaico Aristipo (II, 11, 428a), de una bella joven que se mantuvo «intacta en medio de mil continuas e intensas persecuciones amorosas» (III, 5, 861b), por no hablar de Sócrates con Alcibíades (III, 13, 1110b) y sobre todo de Trasónides, mencionado por Diógenes Laercio («Zenón», 7, 130):

Y Trasónides, joven griego, estaba tan enamorado de su amor que se negó, habiendo ganado el corazón de una amada, a disfrutarla, para no disminuir, saciar y dejar languidecer mediante el disfrute aquel ardor inquieto con el cual se glorificaba y alimentaba (III, 5, 881c).

Lo que es interesante en este ejemplo es que Montaigne se lo ha inventado casi todo, y debemos concluir que pensaba más en La Boétie que en Trasónides, personaje fanfarrón de una comedia de Menandro que, según Diógenes Laercio, «se abstuvo de ella porque ella le odiaba».

## Los placeres prohibidos

Haciendo hablar a Montaigne, La Boétie escribe: «*Mene clarum proavis*» (yo, con mis antepasados ilustres, v. 63). E insiste un poco más adelante: «*O bone [...] nobilitas et opes*». (Tú, amigo mío, por tu nobleza y tus bienes, v. 76-77). Decididamente, era una obsesión para Montaigne. Y por parte de La Boétie, ¿qué era?, ¿ironía? ¿O simplemente un modo de excitar la susceptibilidad exagerada de Montaigne a este respecto? Lo más probable es que fuera un artificio retórico de ese orador temible que era La Boétie. Pero lo esencial no está ahí, sino en esa atracción ingobernable que siente Montaigne hacia los placeres prohibidos (*interdicta voluptas*, v. 210-211). En él son de dos tipos: 1) el adulterio con una mujer casada (v. 88 y ss.), del cual La Boétie enumera con extraña complacencia los castigos por parte del marido ultrajado: ser sodomizado con un rábano (v. 185), castrado con una navaja (v. 186-187) o azotado (v. 190); 2) la frecuentación de cortesanas (v. 198 y ss.), cuyo peligro se resume en peleas entre rivales y sobre todo la sífilis (*nota lues*, v. 253). Montaigne habla en otros lugares en los *Ensayos*: («dos asaltos con éxito, ligeros sin embargo, y cortos» que podrían datar de esa época, III, 3, 826a).

Como observa justamente Pierre Leschemelle (*Montaigne ou le mal à l'âme*) y confirma La Boétie en su «sátira latina», Montaigne sentía menos amor a las mujeres que amor hacia el sexo, fuera el que fuese. Y sobre todo, el gusto por lo prohibido (*vetitum*) y lo extraño, en resumen, todo aquello que estaba proscrito por la ley civil o la moral religiosa le excitaba prodigiosamente. Al menos, en su juventud. Esto es lo que dice La Boétie:

*Tú, que estás dotado como saben tus amigos de vicios y virtudes fuera de lo común (nobilis) (v. 37-38).*<sup>8</sup>

Y más adelante:

*¿Es el adulterio o son las cortesanas? ¿Tan solo tienes gusto para lo innoble? ¿El placer prohibido es el único que te atrae y te gusta hasta ese punto? (v. 209-211).*<sup>9</sup>

Y añade:

*¿Por qué todo esto, sino porque está prohibido?  
¿Porque la falta te atrae más que la cosa misma  
y nada te complace que no sea culpable? (v. 218-220).*<sup>10</sup>

Dicho de otro modo, una aventura carnal con La Boétie no habría espantado a Montaigne, que estaba emancipado desde «la infancia»: se puede incluso pensar que lo deseaba tanto como podía desearlo La Boétie. Vuelve varias veces, en los *Ensayos*, a sus locuras adolescentes:

Y de joven [...] me presté licenciosa y desconsideradamente como otro cualquiera al deseo que me tenía sujeto,

*Y combatí, no sin gloria* [Horacio, *Odas*, 3, 26]

más sin embargo en continuación y duración que en ímpetu,

*Seis veces me exigió que diera satisfacción a mis deberes* [Ovidio, *Amores*, III, 7. Ovidio dice «nueve»]

Malo es, ciertamente, y milagroso, confesar los pocos años que tenía cuando me encontré por primera vez en su poder. Fue un afortunado azar, ya que se dio mucho antes de la edad de poder elegir y conocer. No me recuerdo ya a mí mismo hace tanto tiempo. Se puede comparar mi fortuna a la de Cuartilla [la cortesana romana del *Satiricón*, 16, 3], que no tenía recuerdo de su virginidad.

De ahí ese olor a macho cabrío, esos pelos prematuros, esa barba de la cual mi madre se extrañaba [Marcial, *Epigramas*, XI, 12] (III, 13, 1086-1087b).

Hay que precisar que en este epigrama se trata de relaciones entre machos: un individuo (que no tiene nombre) abusa del joven Galesus, magulla sus labios tiernos y reposa con el chico desnudo mientras excita sus deseos con una mano *fututrice* (masturbatoria): «Para los adolescentes [*pueri*] imberbes, dice Marcial, [esa mano] sobre la verga es de lo más culpable, y tus dedos crean y aceleran la pubertad». Y concluye: «La naturaleza ha hecho en el macho dos partes: la una [la verga] está reservada a las chicas, la otra [el culo] a los hombres. Usa aquella que te corresponde».

¿Sería aquel Marc-Antoine Muret, a quien presenta como uno de sus «preceptores de cámara» en el colegio de Guyenne, y a quien conoció en 1547, cuando seguía los cursos de filosofía, quien le inició en la poesía de Marcial, de Horacio y de Catulo, de los cuales era ferviente especialista? En todo caso, dice, «allí me resultó singularmente adecuado tener a un hombre de entendimiento como preceptor, que supo diestramente ser cómplice de ese mismo libertinaje mío, y otros parecidos» (I, 26, 175a). Se trata del libertinaje de los libros prohibidos, en particular de las *Metamorfosis* de Ovidio, pero Montaigne no se entretiene ni con los «otros libertinajes parecidos» ni da el nombre de ese «hombre de entendimiento» que se los dio a conocer. Sea cual sea el caso, conservó el gusto pronunciado de violar las prohibiciones y escandalizar las conciencias, cosa que hacía, por otra parte, según observa Michel Magnien, reproduciendo en su ensayo «Sobre los versos de Virgilio» los poemas más atrevidos de Catulo y de Marcial.

Si Montaigne reconoce que aprovecha «hasta la menor ocasión de placer que puedo encontrar» (III, 5, 842b), La Boétie no es de ese temperamento. No quería una relación que «nos uniera solo por un sitio» (I, 28, 186a), es decir, por el sexo. En ese sentido, es el contrario absoluto de Muret. La literatura que ambos preconizan es radicalmente diferente: a Catulo, Tibulo y Marcial suceden Plutarco (esencialmente) pero también Jenofonte o Platón (por la figura de Sócrates) y Petrarca, desde luego. Montaigne incluso tiene esta frase curiosa:

He visto en mis tiempos a mil hombres blandos, traicioneros, ambiguos, y que nadie dudaba de que fueran más prudentes y mundanos que yo, perderse donde yo me salvé:

*Me he reído al ver que todas las astucias pueden fracasar* [Ovidio, *Heroidas*, 1, 18] (II, 16, 625b).

Como si La Boétie, de alguna manera, le hubiera salvado de unas inclinaciones que manifestaba por él. Si hay ambigüedad por parte de Montaigne, se podría ver ahí también. La Boétie, por el contrario, no era nada ambiguo: amaba violenta e incluso carnalmente a Montaigne: la pieza 20 de los *Poemata*, algunos versos de los 29 sonetos (23, v. 1-4) y el «vigor soldadesco» no dejan ninguna duda a ese respecto, pero si refrenó sus deseos crecientes fue por otros motivos que la prudencia o incluso la fidelidad a Marguerite de Carle. La Boétie era un hombre entero, y prefería simplemente el goce del corazón a los acercamientos «inadecuadamente genitales» (III, 5, 890b) de Montaigne.

Queda un punto curioso en esta epístola: el cuadro complaciente que pinta La Boétie del libertinaje de Montaigne con mujeres casadas o prostitutas, traducido probablemente más como celos por su parte de lo que parece, y las evocaciones tan crudas que da, más que un deseo virtuoso.

*Y temblando esperas a que te sodomizen con un rábano;*

*es el mal menor, ya que si no, acabarías a merced de la navaja cruel, que vendría para castrar justamente al adúltero,*

*para recordar a los maridos que abran bien los ojos, y protegerlos* (v. 185-187).<sup>11</sup>

El texto dice, con más precisión aún: «*expectans trepidus raphanos vel forsitan optans*» (esperando el rábano en el culo, o quizá deseándolo, ya que si no el marido podría castrarte). Esa evocación de los castigos romanos ejercidos por los maridos contra los amantes permite a La Boétie, hábilmente, imaginar extrañas escenas sádicas en el cuerpo desnudo de Montaigne y, en particular, las partes más fascinantes. Lo que demuestra, al menos, la potente intimidad que podía haber entre ellos, si no la violencia de los deseos de La Boétie. Se puede concluir: 1) que La Boétie quiere advertirle severamente de que el amor entre ellos no se limita a eso, ni tiene relación alguna con eso tampoco; 2) que esa sensualidad que busca Montaigne un poco por todas partes, «como enemigo de las leyes, de la naturaleza, de los dioses y de ti mismo» (v. 217), acosa la imaginación de La Boétie, hasta el punto de que esa pieza parece el sùmmum a la vez de su tormento, de sus celos y de sus deseos descabellados. Montaigne, en un momento dado, hablando de Sócrates, dice esto: «Nada me resulta más difícil de digerir en la vida de Sócrates que sus éxtasis y sus “demonerías”» (III, 13, 1115c). No sabemos nada de los éxtasis de La Boétie, pero desde luego, sus «demonerías» (su *demon*) se exponen aquí de la manera más clara.

Y quizá así comprendamos mejor sus consideraciones finales sobre el placer carnal, del cual viene a condenar prácticamente el uso:

*El placer ¿no es, comparado con la virtud  
pasajero, poca cosa, nada...?  
La dulzura que buscamos, ¿está en él?  
Muere nada más nacer; huyendo en un relámpago,  
se desvanece en el goce. Su huida alada  
destruye la sensación. Fue, y será:  
no hay presente en él. Tensión antes, aversión después.  
Pronto vuelve el mismo furor indómito, y corre,  
corre de nuevo, ladra para que lo nutramos,  
reclama su pitanza, lleno de hambre otra vez  
por un fantasma vano, una imagen engañosa (v. 268-277).<sup>12</sup>*

Y esto significa 1) que ese «furor indómito» (v. 275), como en Lucrecio, seduce únicamente mediante simulacros, que el goce (*voluptas*) se reduce a «poca cosa, nada», que no arrastra finalmente más que tormento (*labor*) y dolor (*dolor altus*); 2) más grave aún, que el «goce traidor» (v. 61) encadena y somete a servidumbre los sentidos. Las palabras que traducen esa esclavitud se repiten sin cesar: *servus, servitium, servire*. Esa es la constante amargura de La Boétie: la voluptuosidad es contraria a la libertad. Una lección que extrae, esta vez, directamente del Sócrates de Jenofonte, pero también de Horacio (*Sátiras*, II, 7). En vista de ello, de forma insospechada (sobre todo cuando se han leído los Veinticinco sonetos), celebra las virtudes de la felicidad doméstica, hasta el punto de ver en ella «la libertad por excelencia» (v. 214) y las «alegrías puras (*pura proemia*) que engendra la obligación» (v. 214). Es cierto que el matrimonio no está asociado al amor, sino a la obligación: el «mercado sabio» de Montaigne, en suma.

## *Experiamur uterque*

Y el final es magnífico y emocionante, después de esa aclaración terrible entre ellos:

*¡Que pueda recoger los frutos de la virtud, que puedas tú, Montaigne, recogerlos! Probemos uno y otro [experiamur uterque],*

*Si no los adquirimos, muramos al menos en su busca (v. 320-322).*<sup>13</sup>

«Probemos juntos»: tú, apartándote de los goces fáciles y efímeros y dándote enteramente a mí; yo, negándome, a pesar del deseo que tengo, todo placer de la carne contigo.

Recordemos lo que decía al principio:

*Yo mismo, poco inclinado a la virtud, y poco capaz de servirla, la persigo sin embargo, aunque me rehúye, mucho más ardientemente; y allí donde la veo, la abrazo y la amo. No tengo más que una pasión [studium]: no ajar [desfigurar] mediante el vicio la amistad que la virtud ha puesto entre nosotros (v. 27-32).*<sup>14</sup>

Algunas observaciones: 1) «Yo mismo, poco inclinado a la virtud, y poco capaz de servirla»: La Boétie, por tanto, es parte implicada en la «prueba» que propone a Montaigne.

Tiene en él un deseo que debe reprimir, como Montaigne debe contener sus pasiones extravagantes; 2) el alma, dice, está deslumbrada por la belleza de la Virtud, que atrae hacia sí, pero sin darse toda: igual que Montaigne, que se niega a comprometerse enteramente en ese asunto; 3) si ese amor se confunde con la virtud, no es cuestión para La Boétie de desfigurarla (*dedecorare*), afearlo o deformarlo en el vicio, o dicho de otra manera, por una relación carnal. Entendámonos: no se trata de convertir el amor en una simple amistad, sino por el contrario, exaltarlo en una amistad total y mantener entre ellos un deseo que no acaba de verse satisfecho. «El vicio no entra en las amistades sublimes», dirá más tarde Apollinaire (*Poèmes à Lou*, 14).

Los Veintinueve sonetos demuestran que la pasión de La Boétie por Dordogne (Montaigne) es real, profunda, casi fanática. Lo que experimenta en los *poemata* 3 y 20 es el deseo de un arrebató por parte de Montaigne, que este renuncie a la carne a cambio de una mayor proximidad de corazón (no por azar algunos, como Robert D. Cottrell, han relacionado esta pieza con san Agustín, pero es poco probable que La Boétie se refiriese a un padre de la Iglesia, fuera el que fuese, y a San Agustín en particular, enteramente sometido a san Pablo). Esa renuncia a la carne propone sobre todo probarla los dos juntos, cosa que significa que había deseo en él y deseo por Montaigne, dado que estaba

«libre de emociones» por Marguerite de Carle. Si no, no se comprendería ese doble compromiso que le propone, y Montaigne no suscribiría jamás un contrato trucado de antemano. Es, por tanto, un discurso de autoridad, como en el *Discurso*, donde se exhorta al pueblo a no servir ya más, pero también un discurso de amistad, porque se compromete él mismo con Montaigne en una forma de relación inédita y emocionante.

Quizá, en el fondo, La Boétie estuviera convencido, como preconiza Sócrates, de que el dominio de sí mismo (*enkrateia*) era la primera cualidad indispensable para la amistad, y que no llegaría a nada con esas poesías petrarquizantes que le encerraban en una pasión sin fin. Sócrates se lo dice a Cristóbulo en las *Memorables* de Jenofonte: «Aquel que está a la merced de sus pasiones no está en disposición de cumplir con su deber, ni hacia él mismo ni hacia su amigo» (II, 6, 1), pero también a Calicles en el *Gorgias* de Platón: aquel que deja libre curso a sus pasiones es incapaz de asociarse, y sin asociación tampoco hay amistad (507e). Para acceder a esa amistad extrema que busca, La Boétie debe recuperar el control, dominar sus sentidos, en breve, dejar de insistir con los poemas. Los Veintinueve sonetos los empezó en el otoño de 1557 y el *poema* 20 data de finales de 1558: todo concuerda, pero como al final de los Veintinueve sonetos La Boétie habla de una relación que ha durado varios años (25, v. 5), hay que pensar que su propósito no fue más que un arrebatado pasajero. Nada podía dominar la incoercible necesidad de libertad de Montaigne, y sin duda La Boétie se conocía tan mal como para creer que podría liberarse de su pasión.

Eso no significa que el «*experiamur uterque*» no fuera seguido, al menos todo lo hace pensar, por un juramento, una promesa de lealtad (como testimonian los sonetos 10 y 11 de los Veinticinco sonetos, que ya examinaremos), para que ese «bello amor» (*pulcher amor*) sobreviviera a sí mismo. Pero Montaigne se alejó de Burdeos cada vez más a menudo, cada vez más tiempo, y La Boétie se quedó solo con su tormento, ligeramente suavizado por la compañía de Marguerite de Carle y el «solitario y salvaje» país de Médoc. Y cuando por fin Montaigne se sometió a su pacto de amistad, más allá de toda esperanza, La Boétie no lo vería ya, porque habría pagado con su vida. Esa amistad ejemplar fue pues, en su extrañeza, fiel al espíritu de rechazo, de insumisión y de rebelión mostrado algunos años antes por La Boétie, y fue incluso un cumplimiento perfecto, porque de la servidumbre voluntaria de uno y de la libertad voluntaria de otro hizo un modelo ideal de amistad, pero en la muerte. Como quizá todas las grandes amistades, desde Gilgames y Enkidu a Aquiles y Patroclo, de Lanzarote y Galehaut a Montaigne y La Boétie.

## Sócrates y Alcibiades

¿Quién perseguía al otro? La Boétie. ¿Quién encadenó al otro? La Boétie.

Evidentemente, no resulta indiferente que La Boétie apelase al amor griego y a esa forma de seducción turbadora de Sócrates hacia Alcibiades: Sócrates era capaz de hacer cualquier cosa para atraer a ese muchacho de una belleza magnífica, que fue también el amor de su vida, y negarse después, cuando Alcibiades por fin le ofreció su cuerpo. Hubo, efectivamente, una atracción innegable entre Montaigne y La Boétie (eso que este llamaba un «pacto secreto de naturaleza»), se reconocieron pronto, y al cabo de apenas un mes llegaron al máximo de su intimidad, cosa mucho más extraña si cabe, como dice La Boétie, dado que eran muy distintos en gustos y costumbres.

Pero ¿de qué Sócrates hablamos aquí? El de Jenofonte, desde luego, era la referencia de La Boétie para la conducta de su vida. Conocía perfectamente los *Memorables*, de los cuales sacó la apología de Prodicos, en el *poema* 3. Jenofonte le dio esa preocupación constante de la virtud 1) mediante el ejercicio físico y el aprendizaje de la resistencia (*karteria*), el entrenamiento, el sudor y el esfuerzo (*ponos*); 2) mediante el dominio de sí mismo (*enkrateia*), lo único capaz de asegurar la libertad con respecto a las pasiones, permitir la verdadera amistad y conducir a la voluptuosidad (los términos *hedoné*, *edesthai*, se recogen a menudo en la obra). Cosas que aparecen a la vez en los *Poemata* de La Boétie y en el retrato que hace de él Montaigne en los *Ensayos*, en particular a través de la figura de Sócrates, que Montaigne relaciona a menudo con la de La Boétie, cuando no la identifica directamente con él (III, 12, 1057c). Pero Jenofonte, aunque no pueda eliminar por completo el deseo de Sócrates por los bellos muchachos, rechaza absolutamente por motivos apologéticos toda relación amorosa entre Sócrates y Alcibiades. La Boétie no podía encontrar esa intimidad y esa intensidad de su relación más que en Platón.

La Boétie conocía el *Banquete* de Platón, en su versión griega seguramente (se había publicado una en Venecia en 1513, la otra en Basilea en 1534). Varios indicios lo prueban: 1) la expresión de «servidumbre voluntaria» (*ethelodouleia*) que recuerda, como hemos visto, en un sentido es muy distinta de la que utiliza Pausanias en su discurso (181b-d); 2) el *poema* 24 dedicado a Dorat sobre la fábula del andrógino, que es una traducción casi literal del discurso de Aristófanes a ese respecto (189d-191a); el *poema* 20, por fin, con el discurso de Sócrates a Alcibiades que responde a las palabras del filósofo en el curso de la noche que ha pasado junto a Alcibiades, al final del

*Banquete* (217-219). Ciertamente, Jenofonte no niega la dimensión del deseo en la educación socrática, pero es obligado constatar que minimiza la relación amorosa entre Sócrates y Alcibíades (que tanta importancia tiene en Platón): no hay siquiera ningún fragmento en los escritos socráticos de Jenofonte, observa Louis-André Dorion, en el cual Sócrates declare expresamente su amor por un joven en particular, mientras que en Platón, Sócrates declara a menudo que está enamorado de Alcibíades, pero también de Cármides, Glaucón, Eutidemo, Diocles y muchos otros. De hecho, Jenofonte quiere eliminar a Alcibíades de la biografía de Sócrates. Dorion añade que Jenofonte, a diferencia del Sócrates platónico, condena tanto en el *Banquete* como en los *Memorables* el amor físico entre hombres.

### El deseo de Sócrates

El fisonomista Zopiro dijo un día a Sócrates que era un monstruo, y que escondía en él los peores vicios y los peores apetitos, a lo cual Sócrates se contentaría con responder: «¡Qué bien me conoces!». Montaigne hace mención en varias ocasiones a un «aspecto vicioso» en Sócrates (III, 12, 1059c) que habría corregido mediante la razón. Esto es lo que escribió, por ejemplo, en su ensayo «De la crueldad»:

Sócrates confesaba a aquellos que reconocían en su fisonomía alguna indicación de vicio que ciertamente, esa era su propensión natural, pero que la había corregido mediante la disciplina (II, 11, 429a).

Aunque opina que al decir eso, Sócrates «se burlaba, como era su costumbre, y jamás hubo alma más excelente» (III, 12, 1058c). La anécdota de Zopiro nos viene, de hecho, de Cicerón, que habla de ella en dos ocasiones. En su tratado *Del hado*:

¿Y Sócrates? ¿No hemos leído acaso cómo lo juzgó el «fisonomista» Zopiro, que tenía como profesión distinguir las costumbres y carácter de las gentes examinando su cuerpo, ojos, rostro y frente? Sócrates era un hombre estúpido, decía él, un imbécil, porque no tenía cavidades en el cuello: decía que esas partes estaban obstruidas y embozadas, e incluso añadía que era aficionado a las mujeres, ante lo cual dicen que Alcibíades se echó a reír a carcajadas (V, 10).

Y en las *Tusculanas* (IV, 37, 80), Cicerón precisa que Sócrates sacó del apuro a Zopiro «diciendo que esos vicios eran innatos en él, pero que la razón [*ratio*] le había librado de ellos». Inútil precisar que la opinión de un Sócrates «entregado a las mujeres» es una pura elucubración de Zopiro: todo induce a pensar, por el contrario, como dice Alcibíades al final del *Banquete*, que Sócrates era sin lugar a dudas amante de los chicos y que los buscaba asiduamente por todas partes:

Veis, en efecto, que Sócrates siente una amorosa inclinación hacia los bellos mancebos, que siempre está a su alrededor y le dejan pasmado y que además ignora todo y no sabe nada (p. 293).

Que rehusara deliberadamente toda relación carnal con sus discípulos para no desviar su deseo de saber hacia otro objetivo, como observa Louis-André Dorion (*Socrate*), es una cosa, pero que no sintiese, como pretende Pierre Hadot (*Éloge de Socrate*), deseo por los chicos, y en particular por Alcibiades, a quien frecuentó durante quince años (entre 431 y 416: Sócrates tenía entonces cuarenta años, y Alcibiades veinte) y del cual Diógenes Laercio dice claramente que estaba prendado (*erasthenai*) (II, 23), es por el contrario una simple falsedad. «La ironía amorosa de Sócrates — escribe Hadot— consiste evidentemente en fingir estar enamorado, hasta que aquel a quien persigue con sus asiduidades, por inversión de la ironía, se convierte en enamorado él mismo.» Pero el dominio constante del que dio pruebas Sócrates con respecto a Alcibiades, que perseguía a su maestro con sus avances y que se esforzaba en seducirlo por todos los medios y hacerlo sucumbir a los atractivos de su juventud y su belleza, prueban por el contrario que el deseo era bien real, ya que si no ¿por qué hablar de «dominio de uno mismo» (*enkrateia*) o de templanza, de moderación (*sofrosine*)? Además, el propio Alcibiades lo dice:

Sabía bien que, en cuanto al dinero, él era más totalmente invulnerable que lo fue Áyax al hierro, y en lo único que yo creía que se dejaría coger [la belleza de Alcibiades] se me había escapado (p. 298).

Que Sócrates fuese un seductor suficientemente hábil para dar la vuelta a los papeles establecidos de amante (*erastés*) y de amado (*erómeno*) en el marco de una relación amorosa y pedagógica a la vez (222b), de eso no hay ninguna duda. Pero que fuera un seductor no quiere decir que engañase a los demás: la verdad de su deseo era incluso una condición necesaria para que esos chicos se vieran conducidos a desear lo que les faltaba, aunque se equivocaran todos (incluido Alcibiades) sobre el objeto de su deseo.

## **El bello Alcibiades**

El personaje de Sócrates aparece a menudo en los *Ensayos* (es incluso el filósofo más citado). Y los dos temas que se abordan más a menudo con respecto a él son su muerte y su virtud (dominio de sí mismo, continencia) que le acercan singularmente a La Boétie, del cual parece la viva imagen. Se evoca a La Boétie con medias palabras en un fragmento:

Dios mío, ¡qué buen oficio hace la sabiduría para aquellos cuyos deseos somete a su poderío! No hay ciencia más útil. «Según se pueda», era el refrán y frase favorita de Sócrates, expresión de gran sustancia (III, 3, 820c).

Esto es lo que escribe Montaigne, justo antes de evocar sus «amistades raras y exquisitas». Incluso se cita el nombre de La Boétie, según hemos visto, en el fragmento famoso sobre el «rostro tan feo» de Sócrates, que Montaigne relaciona con el

«desagrado» de su amigo (III, 12, 1057b-c).

La veneración que Montaigne profesa a Sócrates, el «maestro de los maestros» (III, 13, 1076c), es ciertamente una herencia del Renacimiento, pero para Montaigne se confunde, más aún que Catón el Joven, con aquel que considera su maestro tanto como su amigo. Sócrates aparece cuatro veces en el ensayo «De la crueldad», donde Montaigne desarrolla su idea de la virtud como voluptuosidad y compara la muerte de Catón (de una «voluptuosidad viril») a la de Sócrates («aún más bella, no sé cómo»). Lo que más admira Montaigne en Sócrates es una virtud menos crispada que la de Catón, una «costumbre tan parecida a la virtud —dice— que se ha contagiado de su temperamento. No es ya virtud trabajosa, ni mandatos de la razón, para obedecer los cuales hay que fortalecer el alma; es la esencia misma de su alma, es su discurrir natural y ordinario» (II, 11, 425-426c). Y dice incluso:

... se me antoja que el alma de Sócrates, que es la más perfecta que haya conocido jamás, sería para mí un alma de poco mérito, ya que no puedo concebir en ese personaje ningún embate de viciosa concupiscencia. En el sentido de su virtud, no puedo imaginar dificultad alguna ni obligación alguna; sé que su razón era tan poderosa y tan dueña de sí que jamás habría permitido siquiera que naciera un deseo vicioso (II, 11, 423-424a).

Es decir, que esta cuestión del deseo es central para Montaigne. De hecho, para él hay tres actitudes posibles en ese dominio: 1) impedir el nacimiento de las tentaciones y «formarse en la virtud de manera que las semillas mismas de los vicios queden extirpadas»; 2) «impedir a viva fuerza su progreso y, dejándose sorprender por las emociones primeras de las pasiones, armarse y prepararse para detener su curso y vencerlas»; 3) «estar simplemente provisto de una naturaleza fácil y bondadosa y asqueada en sí misma del libertinaje y el vicio», como parece que le ocurre a él mismo, describiéndose así más inocente que virtuoso (II, 11, 426a). Y dirá además, en 1588:

No he corregido, como Sócrates, por fuerza de la razón, mis cualidades naturales, y no he turbado de ninguna manera por artificio mi inclinación. Me dejo llevar tal y como soy y no combato nada, mis dos partes principales viven de buen grado en paz y buen acuerdo, mas la leche de mi crianza fue, a Dios gracias, pasablemente sana y templada (III, 12, 1059b).

Si Montaigne ve en La Boétie a otro Sócrates, difícil es sin embargo hacer coincidir ese retrato con aquel que da de sí mismo La Boétie en los Veintinueve sonetos y la *Chanson*, donde se ve a un hombre desgarrado por la pasión que da vueltas sin parar a la imagen obsesiva de aquella (o aquel) que se complace en volverle tarumba. Leyendo esos versos, nadie puede dudar de que La Boétie fuera alguien a quien le fallaba el dominio de sí mismo. Como dice en el *poema* 20: «una nadería me abate, una nadería me exalta» (v. 35), cosa que permite comprender la expresión final: «probemos juntos» (probemos la virtud, claro). Si Montaigne se alinea en la tercera categoría, la de los «inocentes», a quienes parece que no da miedo ningún vicio, La Boétie manifiestamente,

por su temperamento fogoso y ardiente, debe alinearse en la segunda: es alguien que ha dominado sus demonios (como Sócrates) pero que se ve obligado a luchar día tras día contra todas sus tentaciones y su tentación primera, que es Montaigne.

En cuanto a Alcibíades, «tan comedido en Esparta como voluptuoso en Jonia» (I, 26, 167a), Montaigne no oculta su admiración por él, hasta el punto de hacer de él su modelo o su doble:

Para un hombre no santo, sino de bien, como se dice, de costumbres civilizadas y corrientes, de una altura moderada, la vida más rica que se puede dar entre los vivos, como se suele decir, y repleta de cualidades de lo más ricas y deseables, es, una vez analizado todo, la de Alcibíades, creo yo (II, 36, 757c).

Tal es, pues, su ideal personal y el que propone a su discípulo:

Me he fijado a menudo con gran asombro en la maravillosa naturaleza de Alcibíades, capaz de transformarse con tanta facilidad de formas tan diversas, sin preocupación alguna por su salud; sobrepasando tan pronto la suntuosidad y pompa persas como la austeridad y la frugalidad lacedemonias; tan comedido en Esparta como voluptuoso en Jonia (I, 26, 167a).

Como él, Montaigne fue efectivamente un verdadero camaleón (según la palabra que le aplica Plutarco a propósito de Alcibíades). Diplomático perfecto, seductor sin igual y quizá tan veleta como su ilustre modelo, sin preocuparse en absoluto por contradicciones que obedecen a sus humores. El deseo y la poesía hechos hombre, con la impaciencia rebelde de un genio de fuego, dice Géralde Nakam (*Montaigne, la manière et la matière*). Un espíritu inasible, en todo caso, que escapaba a sí mismo igual que se hurtaba a otros. Sus «vicios y virtudes fuera de lo común» (*poema 20, v. 3738*), que le reprochaba La Boétie, Montaigne los convirtió en triunfo, sin renegar de sus deseos (múltiples), de su plasticidad de forma, de sus desvíos de libertad:

Doy a mi alma tan pronto un rostro, tan pronto otro, según el lado hacia el cual la coloco. Si hablo de mí de una manera diferente, es que me miro de una manera diferente. Todas las contradicciones acaban por encontrarse en mí, según el día, y de alguna manera. Tímido e insolente; casto y lujurioso; parlanchín y taciturno; dificultoso y fácil; ingenioso y estúpido; siniestro y amable; mentiroso y sincero, sabio e ignorante, liberal y avaro, y pródigo, y todo eso yo lo veo en mí mismo, en alguna medida, según el lado hacia el que me vuelva (II, 1, 335b-c).

Es muy probable incluso que fuera ese espíritu huidizo, instintivo, imprevisible, lo que más amase en él La Boétie. Lo que le seducía locamente, a pesar de sus reproches, como hizo Sócrates con Alcibíades. Y le irritaba también: imaginamos que un hombre tan solitario, tan disciplinado, tan intransigente y enamorado como La Boétie pudo estar muy exasperado por un diablillo de ese tipo. Pero también tenía aquella belleza resplandeciente (*lampros*) de la que habla Plutarco a propósito de Alcibíades, el cual añade que Sócrates «le daba caza como a un esclavo fugitivo» (6,1).

## Besos y abrazos

El Sócrates de Jenofonte efectivamente presta a los jóvenes el poder aterrador de embrujar las almas y hacerles perder la razón. Ese es el caso del fragmento del *Banquete* en el que Sócrates apoya la cabeza en la de Cristóbulo y su hombro desnudo contra el hombro desnudo del joven: «¡Ah! —exclama Sócrates—, por eso será que, igual que un hombre al que muerde una fiera salvaje, me ha dolido el hombro durante más de cinco días, y me parecía sentir en el corazón no sé qué comezón» (IV, 27-28). ¿Ironía del filósofo o exageración simpática para enmascarar una turbación real? Montaigne, en todo caso, recoge este fragmento:

Y Sócrates, más viejo que yo, hablando de un objeto amoroso: «Habiendo apoyado —dice— mi hombro contra el suyo, y aproximado mi cabeza a la suya, mientras contemplábamos juntos un libro, sentí de repente, no miento, un dolor en el hombro como la mordedura de un animal, y más de cinco días después todavía me hormigueaba, y me transmitió al corazón una comezón continua». Un contacto fortuito, y solo con el hombro, puede calentar y alterar un alma enfriada y debilitada por la edad, ¡y la primera de todas las humanas en virtud! Pero ¿por qué no? Sócrates era un hombre, y no quería ser ni parecer otra cosa (III, 5, 892b-c).

Lo que más nos choca aquí es que ese chico (Cristóbulo) se convierte en un simple «objeto amoroso», y que el adjetivo *gumnos* (desnudo), repetido dos veces por Jenofonte, fue eliminado sistemáticamente. ¿Pudor? Quizá. O deseo, una vez más, de borrar todo rastro de aproximación física entre La Boétie y él, si la escena hubiese pasado entre ambos. Otro fragmento podría hacerlo creer, por otra parte: evoca a Margarita de Navarra, la princesa platónica, de la cual Montaigne había leído el *Heptamerón* (aparecido en 1559), que cita en diversas ocasiones:

No considero milagro, como hace la reina de Navarra en uno de los cuentos de su *Heptamerón* (que es un libro muy ameno por su tema), ni cosa de extrema dificultad, pasar noches enteras con toda comodidad y libertad con una amante deseada hace largo tiempo, manteniendo la promesa que se había dado de contentarse con besos y caricias. Yo creo que el ejemplo de la caza sería más adecuado ahí (así como hay menos placer, hay más embeleso y sorpresa, por lo cual nuestra razón asombrada pierde la ocasión de prepararse y tensar el arco ante el encuentro), cuando después de una larga búsqueda, el animal viene sobresaltado a presentarse quizá en el lugar donde menos lo esperamos (II, 11, 430a).

Se reconoce aquí el *asag* (ensayo) descrito en la poesía occitana, entre el trovador y su dama. Aunque Margarita de Navarra no habla de todo eso, sino de franciscanos que, para acostumbrarse a la virtud de la castidad y experimentar su fuerza, «hablan con las mujeres más bellas que pueden encontrar y que más les gustan. Y, con algunos besos y tocamientos de manos, experimentan si su carne está del todo muerta. Y cuando por tal placer sienten que se conmueven, entonces se separan como ayuno, y se entregan a grandes disciplinas. Y cuando han mortificado su carne hasta que ni por hablar ni por besar sienten ya más emoción, vienen a ensayar la fuerte tentación que es acostarse juntos y besarse sin ninguna concupiscencia» (III, 30). Lo que es notable es que Montaigne lo transforma más o menos todo, llegando incluso a hablar de «amante largo

tiempo deseada»; pero la palabra *amante*, en este sentido, aparece poco en Montaigne, y recuerda más bien el uso, como veremos, que hace La Boétie en los Veinticinco sonetos, y que no parece aplicarse a Marguerite de Carle, sino más bien a Dordogne. Podemos incluso preguntarnos si la «castidad inviolable en vuestra amante» de la que habla Montaigne (II, 1, 334a) no se referirá todavía a La Boétie.

Pero el fragmento, que se aplica a «aquellos que deben combatir contra la voluptuosidad», es curioso porque pasa a menudo del amor cortés en su más estricta definición —con la sumisión del amante al dominio de su dama, tal como se encuentra en los «besos y abrazos» (III, 297) que concede Ginebra a Lanzarote cuando pasa lejos de la corte del rey Arturo dos años en Solerois— a la caza de liebres, imagen tradicional en la iconografía griega del deseo y de la persecución de los jóvenes por parte del erastés: esos dos registros, muy alejados el uno del otro, acaban por confundirse para definir a la vez los obstáculos en el amor (en el «hecho») y la sorpresa de un gesto o de un beso que inflama la imaginación. Después del paso de Jenofonte, no se puede dejar de ver ahí una imagen obsesiva en Montaigne de ese deseo insatisfecho del cual habla en el ensayo sobre la amistad.

Y vuelve de nuevo a Jenofonte a propósito de los besos, justamente: «Ved en qué medida esa forma de saludar, que es propia de nuestra nación, envilece por su facilidad la gracia de los besos, los cuales Sócrates dice que son tan poderosos y peligrosos que nos roban el corazón» (III, 5, 881b). Pero Jenofonte no habla, desde luego, más que de besos dados por un amante a un bello muchacho, y juega con la idea aquí:

Pero no hay nada [se habla de besos] que sea más peligroso, para atizar el amor. Y es que el beso es una cosa insaciable, y hace nacer voluptuosas esperanzas (*Banquete*, IV, 25).

Y aquí:

—Insensato —respondió Sócrates—, ¿te imaginas, porque no se ve, que los bellos muchachos no inoculan nada cuando besan? ¿No sabes que ese animal salvaje que se llama bello y en la flor de la vida es muchísimo más temible que las tarántulas, en la medida en que estas actúan en virtud de un contacto, mientras que el otro no lo requiere siquiera, porque basta con observarlo para que os inocule algo, aunque sea de lejos, hasta haceros perder la razón? (*Memorables*, I, 3, 13).

¿Hubo «besos y tocamientos» entre La Boétie y él? Teniendo en cuenta la filosofía general de La Boétie, que es la de agujonear (electrizar) el deseo sin reducirlo jamás a un goce que en sí no es nada, la cosa es posible, sin duda. Y es precisamente eso lo que molesta tanto a Montaigne, ya que viven en una gran proximidad del cuerpo, como lo demuestra la carta de Montaigne a su padre sobre la muerte de La Boétie, y ciertamente en una tensión extrema del deseo: no sin motivo Montaigne buscará en la frecuentación de las mujeres una «distracción» de la muerte de su amigo: «El amor [el sexo] me alivió y me apartó del mal que me había causado la amistad» (III, 4, 835b). La imagen del

«vigor soldadesco» que Montaigne leía bajo la ropa de La Boétie hablaba tanto de su proximidad como de la forma que tenía este de refrenar sus impulsos. Es probable que hubiese entre ellos otras efusiones de ese tipo, pero nunca lo sabremos.

En resumen, Sócrates seguirá siendo para Montaigne el maestro del rechazo: «Él [Sócrates] valora como es debido la voluptuosidad corporal, pero prefiere la del espíritu, porque tiene más fuerza, constancia, facilidad, variedad, dignidad. Esta no es la única, según él (no es tan quimérico), sino solamente la primera. Para él, la templanza es moderadora, no adversaria de la voluptuosidad» (III, 13, 1113c). Y quizá esta sea una de las lecciones principales de La Boétie.

## La voz de La Boétie

Al leer la carta de Montaigne a su padre, se piensa en cuánto se despliega en ella la elocuencia de La Boétie en todas las páginas, en ese fragmento del *Menón* de Platón donde el discípulo de Sócrates parece hechizado y casi entumecido (paralizado) por la palabra de su maestro:

Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, hasta el punto de que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres muy parecido, por tu figura y por todo lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, sume al que se le acerca en un estado de torpor... Pues ahora mismo, en verdad, estoy entumecido, tanto en el alma como en la boca, y no sé qué responderte.

Las conversaciones entre ellos dos debían ser más o menos del mismo tono, aunque fueran menos solemnes que los discursos pomposos de La Boétie, en ese momento último, delante de toda la familia reunida. Sea como sea, ese encantamiento, ese canto mágico que se parece al de las sirenas, fue algo que impresionó de una manera duradera a Montaigne, porque para él la amistad se expresaba en primer lugar y antes que nada por la voz. Como la poesía que le fulminaba, la palabra fuerte, vigorosa, ruda del amigo era lo que más le seducía. Y como el Sócrates de Platón, el poder de fascinación que La Boétie ejercía sobre Montaigne reposaba en gran parte en las refutaciones (*elenchoi*) que le administraba. Efectivamente, Cármides, Alcibíades y Eutidemo estaban hasta tal punto «encantados» que prometieron no abandonar a Sócrates.

Montaigne buscaba el calor de la conversación, igual que el ardor de la amistad, como si hubiera sido un temperamento demasiado frío, distante, indiferente. Todo lo que era cálido le exaltaba (leer, dice, es «un movimiento languideciente y débil que no calienta nada» III, 8, 923b), todo lo que «inflama un bello y noble ardor» (I, 29, 196a), como dice de los Veintinueve sonetos de La Boétie, le atraía y trastornaba. Lo que le gustaba en la conversación era, por tanto, el calentamiento deportivo y la sorpresa de los golpes del adversario, la movilidad del espíritu y del cuerpo, esa forma de estar siempre alerta. La conversación, como un torneo, suponía desafío y proeza, con la cual se medía el valor del adversario y de sí mismo. Por eso la amistad formaba parte plenamente de la

conversación: no solo permitía ir «a toda vela» (III, 13, 821b), sino que era también la felicidad de medirse con alguien a quien se ama sin tener en cuenta ningún otro interés. «El fin de esa relación —dice, de forma magnífica— es sencillamente la familiaridad, el trato y la conversación: el ejercicio de las almas, sin otro fruto» (III, 3, 824b).

Una preocupación tal por la proximidad supone que no se haga ninguna concesión, que uno se enfrente con el cuerpo a cuerpo, debatir juntos con toda la libertad posible, con tanta lealtad como sinceridad, que se vaya hasta el final de lo que nos reúne, igual que de aquello que nos opone:

Es necesario tener los oídos bien preparados para oírse juzgar con tanta franqueza, y como hay pocos que lo puedan sufrir sin irritarse, los que se arriesgan a emprenderlo con nosotros nos muestran un singular favor de amistad, ya que amarse sanamente es comenzar a herir y ofender para hacer servicio (III, 13, 1077b).

Entre ellos se trataba de algo directo, preciso, rápido, viril. Nada de aplazamientos, de evasivas, de esquivar o disimular: se golpeaba. Podía haber engaño, ciertamente, podías desviarte todo lo que quisieras, sabías que tenías un adversario (un enemigo) a tu altura. Si Montaigne y La Boétie estuvieron hechos el uno para el otro, es porque se hicieron ellos el uno para el otro.

Los *Ensayos* nacieron de conversaciones de ese tipo, no existirían sin esa fricción de las inteligencias, ese deseo que pasaba del uno al otro. Porque la conversación no es solo un deporte del espíritu, también es una seducción del cuerpo: «Encuentro su práctica más dulce —dice— que la de ninguna otra acción de nuestra vida» (III, 8, 922b). Y más:

Ningún placer tiene para mí gusto alguno sin la conversación. No me viene al alma ni un solo pensamiento vivaz que no me moleste por haberse producido estando solo sin tener a quién ofrecerlo (III, 9, 986b).

Ese espíritu de contradicción o de disputa, ¿les vendría por una parte de su formación de juristas, como se ha dicho? Es posible, pero hay una física de la conversación, un entrenamiento del cuerpo, que se parece al de los deportes de combate, al de la justa medieval o al del juego de la pelota (con el cual estaba muy familiarizado La Boétie):

La palabra es a medias de quien habla, a medias de aquel que escucha. Este debe prepararse para recibirla según la dirección que toma, igual que entre los que juegan a la pelota, aquel que recibe retrocede y se prepara según vea moverse a quien le lanza el golpe y según la forma de ese golpe (III, 13, 1088b).

Como en el juego de pelota, el cuerpo en la conversación se vuelve más vivo (I, 25, 138a), la conversación engendra «pensamientos vigorosos» (III, 9, 986b), el espíritu muestra su belleza y su vigor. Lo que busca sobre todo Montaigne en esos enfrentamientos es la exposición de músculos y la virilidad de carácter. Vuelve a menudo a ello en su ensayo: «Del arte de conversar»:

Soportaría verme rudamente herido por mis amigos: eres un tonto, sueñas. Me gusta, entre los hombres de bien, que se expresen valerosamente, que las palabras vayan donde va el pensamiento. Tenemos que fortalecer el oído y endurecerlo contra esa ternura del sonido ceremonioso de las palabras. Me gusta la sociedad y la familiaridad fuerte y viril, la amistad que se complace en la aspereza y vigor de su trato, como el amor en los mordiscos y arañazos sangrantes (III, 8, 924b).

Y más adelante:

En realidad busco más el trato de aquellos que me atacan que de aquellos que me temen [...] Me siento mucho más orgulloso de la victoria que obtengo sobre mí mismo cuando, en el propio ardor del combate, me dejo plegar por la fuerza de la razón de mi adversario, y no me alegro de la victoria que consigo sobre él por su debilidad (III, 8, 925b).

A Montaigne le gustaba que se le domase, que se mezclasen incluso con las disputas de ideas las mordeduras y arañazos del amor. Le gustaba dejarse vencer por la fuerza, y disfrutar de sus derrotas. Debía de salir exprimido de cada una de esas justas intelectuales, igual que después de una noche de amor.

Y ciertamente, fue la voz de La Boétie la que más le impresionó. Y la lengua gascona:

Muy por encima de nosotros, en las montañas, hay un gascón que encuentro singularmente bello, seco, breve, expresivo, y en verdad un lenguaje más masculino y militar que ningún otro que he oído; tan nervioso, poderoso y directo como el francés es gracioso, delicado y rico (II, 17, 639a-c).

¿No es acaso un retrato oculto de La Boétie? Como si el hombre entero se resumiera en su lengua primera (original) y en su voz imperiosa. La intensidad de una amistad tal, que venía de sus «naturalezas tan contrarias» («*pugnantibus usque ingeniis*», literalmente, naturalezas que se combatían hasta ese punto, *Poemata*, 20, v. 13-14), prueba en suma que el duelo era quizá la condición, y en todo caso la forma perfecta. Así, entre ellos la conversación era un duelo y tenía todas las características de él: la proximidad física, el deseo de vencer al otro y quizá hasta matarlo (abatir al otro), estrecharlo en la muerte y quizá por la muerte, amar en él su muerte porque ella te permitirá no acabar jamás con él. No eran amigos, en definitiva, sino porque eran enemigos. Tal era también la fuerza de su atracción. No se puede dejar de pensar en Nietzsche:

«¡Sé cuando menos mi enemigo!» Así habla el auténtico respeto cuando no se atreve a solicitar amistad.

Quien quiera tener un amigo también debe querer hacer la guerra por él, y para hacer la guerra hay que saber ser enemigo.

En el amigo hay que honrar también al enemigo, ¿podrás aproximarte mucho a tu enemigo sin pasarte a su bando?

En el propio amigo debemos ver nuestro mejor enemigo. Cuando luches con él, debes esforzarte por acercarte a su corazón.

(*Así hablaba Zaratustra*, «Del amigo»)

Esa amistad, dice también La Boétie, fue un «áspero combate» (*certamen*, v. 37), una lucha feroz, un compromiso mortal. No se puede uno desentender, y sin embargo, según todas las pruebas, Montaigne se desentendió. Y La Boétie no tuvo la fuerza suficiente para renunciar. Para renunciar a él.

## Reír juntos

Son esos cuerpo a cuerpo los que darán vida a su amistad, esas tensiones y a veces esos desgarros, esa intensa dualidad entre ellos, muy alejada del cuadro pacífico y conciliador que da Montaigne en su ensayo «De la amistad», cubierto por el velo nostálgico de la amistad perdida. De esas conversaciones no queda en los *Ensayos* más que un ejemplo manifiesto y que lleva hacia el sentimiento de dolor en el momento de la muerte:

Creo que es ese mismo estado en el que se encuentran aquellos que se ve desfallecer de debilidad en la agonía de la muerte; y creo que los compadecemos sin motivo, estimando que los agitan graves dolores o que tienen el alma llena de pensamientos dolorosos. Siempre ha sido mi criterio, contra la opinión de muchos, e incluso de Étienne de La Boétie, que aquellos a los que vemos así, postrados y adormecidos cuando se acerca su fin, o abrumados por la duración del mal, o por una apoplejía, o por el mal caduco [la epilepsia], [...] o heridos en la cabeza, que oímos mascullar y dejar escapar a veces unos suspiros conmovedores, aunque veamos algún signo por el cual parezca que les queda aún conciencia y los veamos hacer algunos movimientos del cuerpo, siempre he pensado, digo, que tenían el alma y el cuerpo sepultados y dormidos (II, 6, 374a).

Sigue el episodio de la caída del caballo de Montaigne y de su desvanecimiento, donde dice que «se dejó llevar tan suavemente y de una manera tan dulce y tan fácil» que no sintió «ninguna acción menos pesada que esa», añadiendo: «Habría sido, sin mentir, una muerte muy feliz» (377a). Otro debate, parece ser, entre La Boétie y él: el amor depende del cuerpo y el alma, todo el ser está poseído (opinión de Montaigne); pero la presencia del cuerpo debilita la pasión, ya que «tales deseos están sujetos a saciedad» (opinión de La Boétie) (II, 33, 728a).

Es, según el método de Sócrates en los diálogos platónicos, la búsqueda de una verdad sobre un punto concreto de moral práctica. La encontramos por todas partes, desde el *Cármide* (165b) al *Cratilo* (384c). El Sócrates de Platón se presenta como aquel que no sabe, y todo el diálogo parece una búsqueda, una investigación, un examen «en común» de una cuestión dada. De la misma manera, entre Montaigne y La Boétie la igualdad es perfecta, aunque sea La Boétie quien conduzca la partida, aunque sea él quien posea la elocuencia, y no Montaigne (como reconoce él mismo). Si Sócrates fascinó tanto al ensayista es precisamente por la «ciencia de oponerse» (*elenchos*), o dicho de otra manera, de contestar, de discutir, de poner objeciones:

El director de sus dialoguismos [los diálogos de Platón], Sócrates, va siempre preguntando e incitando a la discusión, sin concluir nunca, sin dar jamás una respuesta decisiva, y dice no tener otra ciencia que la ciencia de oponerse (II, 12, 509c).

Y de oponerse siempre a un interlocutor preciso, para volver a poner en marcha unos conocimientos paralizados, destruir falsas verdades, como fueron sin duda las conversaciones con La Boétie, dentro de un espíritu de búsqueda común, como dice sin cesar el Sócrates de Platón, aunque el propio Montaigne no se dejara convencer por el argumento un poco engañoso que Sócrates daba a sus interlocutores:

El hecho de que Sócrates acogiera siempre riendo las contradicciones a su discurso por parte de los demás, se puede decir que era su fuerza, y que dado que la ventaja caía, ciertamente, de su lado, la aceptaba como materia de nueva gloria. Pero vemos, por el contrario, que no hay un sentimiento más susceptible que la idea de superioridad y desdén del adversario, y que lógicamente, corresponde antes al débil aceptar de buen grado las opiniones contrarias que lo enderezan y corrigen (III, 8, 925c).

Esos diálogos (conversaciones) con La Boétie eran, pues, combates sin piedad, en los cuales La Boétie debía de quedar muy a menudo por encima, tanto por la amplitud de sus conocimientos como por esa «viva y clara imaginación» que Montaigne atribuye a Sócrates (I, 26, 169c), o dicho de otra manera, esa forma de pensar precisa y siempre en movimiento. Y Montaigne debía de ser el que se rendía más a menudo, lo que ciertamente le costaba, visto su orgullo natural, y le encantaba igualmente:

En realidad busco más el trato de aquellos que me atacan que de aquellos que me temen. Es un placer insípido y dañino tratar con aquella gente que nos admira y nos cede su lugar (III, 8, 925b).

Por tanto, la «ciencia de oponerse», como la elocuencia de La Boétie, era aquello que le deslumbraba más, tan cierto era que tenía, previo al diálogo socrático, el deseo potente de aquel que provocaba las cosas. La conversación se convertía en una caza, como el amor, pero una «caza de conocimiento» (III, 13, 1068b): «Su alimento —dice Montaigne— es admiración, caza, ambigüedad». La conversación, por tanto, no era una retórica de esgrima, un medio de experimentar, sino que por el cuerpo, la voz, los gestos, la forma de debatir, de aproximarse, de alejarse y sentirse, era una exploración del otro y de sí mismo por el otro: «Al igual que persigo la conversación de alguna inteligencia famosa —dice— no para que me enseñe, sino para conocerla» (III, 8, 928c). O incluso: «Conozco a mi gente tanto en sus silencios como en sus sonrisas, y los descubro mejor a la aventura [llegado el caso] en la mesa que en el consejo» (III, 3, 824b). Y Montaigne quería penetrar en el otro, hasta la transparencia total: «Quiero que mi voz no solamente llegue a él, sino que quizá incluso lo golpee y lo lacere» (III, 13, 1088b). Traspasar el caparazón del otro y conocerlo «hasta las entrañas» fue, pues, el objeto esencial tanto de esas conversaciones como de su amistad. Si, como dice Reinhold Dezeimeris, La Boétie no fue el mismo después de su encuentro con Montaigne, lo contrario también fue cierto. Como si esas conversaciones los hubieran llevado a engendrarse a sí mismos. Exactamente como la mayéutica de Sócrates.

En nuestras conversaciones, todos los temas me parecen iguales. No me importa que haya peso, ni profundidad: la gracia y la pertinencia se hallan siempre; todo se tiñe de un juicio maduro y constante, mezclado con bondad, libertad, alegría y amistad (III, 3, 824b).

Sobre todo, no hay que olvidar tampoco la risa entre ellos. Abundando:

¿Podemos considerar entre las conversaciones y comunicaciones las charlas agudas y entrecortadas que la alegría y la privacidad introducen entre los amigos, que bromean y ríen agradable y vivamente los unos con los otros? Ejercicio al cual mi alegría natural me hace muy cercano (III, 8, 938b).

## Es el cuerpo el que escribe

Los ensayos están llenos de la voz de La Boétie. Montaigne, como sabemos, escribe menos de lo que habla, sostiene una conversación imaginaria con el amigo desaparecido y conversa consigo mismo, como dice a menudo (dice incluso: «tratarse y observarse», II, 6, 379c). Antoine Compagnon observa que el estilo fluido de los *Ensayos* está marcado por la tradición de las cartas familiares, por oposición a los grandes géneros retóricos (el estilo, en suma, de las *Cartas a Lucilio*, de Séneca). Es un estilo no periódico, a diferencia del de Proust. La frase se podría alargar y extender hasta el infinito, igual que en la conversación. Montaigne tiene un estilo interminable: no escribe a nadie, pero La Boétie está detrás de su hombro, y es él quien escribe todo el rato, no deja de añadir y añadir más y más cosas. Dice, en un momento dado: «Yo habría adoptado de mejor grado esta forma de publicar mis verbos [las cartas] si hubiese tenido con quién hablar. Me hacía falta, como tuve antaño, una cierta relación que me atrajese, que me sostuviese y me elevase» (I, 40, 252c). Pero ¿era necesaria tal cosa? Habla como le hablaba La Boétie, de forma inagotable. Se mide con un fantasma. Lucha con él, divaga con él, se acalora con él. Se abrazan mediante las palabras.

Allí [en su biblioteca], hojeo ahora un libro, luego otro, sin orden y sin designio alguno, con total incoherencia; tan pronto sueño como apunto y dicto, mientras paseo, mis ensueños, que aquí tenéis (III, 3, 828b).

Pensaba con mayor vivacidad, observa Albert Thibaudet, cuando paseaba, siempre con una vara en la mano que agitaba continuamente. Dictaba a menudo a un secretariosirviente, una sombra de interlocutor, en su «biblioteca», en el tercer piso de su torreón de esquina, hablando y haciendo gestos y soñando con un «paseo» más extenso (III, 3, 828c). Siempre era un ejercicio físico, la conversación consigo mismo. «Es necesario que use tanto la pluma como los pies» (III, 9, 991b), dice incluso. Le hace falta calentarse para combatir al enemigo invisible. Es el cuerpo el que escribe, le sigue el pensamiento.

Incluso el movimiento de determinados capítulos, que consiste a menudo en la exposición de una idea y después la contraria, mediante confrontaciones y divergencias de puntos de vista (como al principio de la historia de Espurina, II, 33), incluso el estilo

«breve y compacto» que se dirige sobre todo a la oreja (Michel Jeanneret) o el *ordo neglectus* de los *Ensayos* (Giovanni Dotoli) recuerdan las conversaciones sin orden ni concierto con La Boétie. Es lógico que le guste tanto Plutarco, las *Vidas*, claro, pero también los numerosos diálogos, como los de Platón. Aunque la ciencia del detalle de Plutarco para construir sus *Vidas* no la ha adoptado Montaigne para hablarnos de su amigo: «Yo no lo puedo frecuentar [a Plutarco] si no saco tajada» (III, 5, 875b). Difícil, sin embargo, sacar tajada de La Boétie en los *Ensayos*. La Boétie no existe, por así decirlo, no existe al final más que por él y con relación a él. Está incorporado en él.

## Lejos de él

Publicados en 1571, los *Versos franceses*, donde aparecen los Veinticinco sonetos, forman un opúsculo aparte, con la *Chanson* y la traducción del fragmento del *Orlando furioso*. Están dedicados a Paul de Foix, conde de Carmain. Antiguo limosnero de Catalina de Médicis y consejero en el parlamento de París, diplomático durante mucho tiempo (acababan de nombrarlo nuevo embajador en Inglaterra), recibió en 1577 el arzobispado de Tolosa, y en 1581, Enrique III lo convertiría en su embajador ordinario ante la Santa Sede. Vecino y protector de Montaigne, que se encontraría con él en Roma, era también pariente de la condesa de Guiche.

Por tanto, fue a él a quien Montaigne, en su carta-dedicatoria, alabó la calidad de los versos de La Boétie, «tan carnosos, llenos y suaves que todavía no se han visto semejantes en nuestra lengua», «la belleza y riqueza de sus invenciones», pero ni una palabra de Marguerite de Carle, a quien están dedicados esos versos (al menos en parte) ni del tema mismo de ellos, lo que habría sido más embarazoso. Es a él a quien quiere poner de relieve, o más bien el «singular afecto» que La Boétie le tenía, a él, «con quien se comunicó únicamente hasta lo más hondo, y que fue el único que pudo responder con un millón de gracias, perfecciones y virtudes que se enmohecían, ociosas, en el seno de un alma tan bella, en razón de la ingratitud de su fortuna». No se puede ser más desagradable con una esposa que, ocho años después de la muerte de su amigo, todavía está en rivalidad directa y manifiesta con él.

Es casi una trampa: tenemos la sensación de que Montaigne debe defender con uñas y dientes el valor ignorado de su amigo (que, ciertamente, no publicó nada en vida), intentando apropiárselo enteramente y concederle una gloria póstuma que jamás tuvo, pero que habría podido tener si no se hubiera casado. Marguerite no sería ya, pues, aquella que se interpuso en su amistad, sino más bien aquella que, según él, privó a La Boétie de esplendor y de renombre. Y Montaigne dice todo esto fríamente: o bien se trataba de que Marguerite de Carle tenía un cierto poder sobre La Boétie, o bien de que La Boétie se dejó llevar voluntariamente a una vida doméstica, cómoda y mullida que refrenaba sus impulsos y su genio.

Según todas las pruebas, entre La Boétie, Montaigne y Marguerite de Carle había celos. Entre La Boétie y Montaigne, dado que su relación se situaba en un registro pasional. Entre Montaigne y Marguerite de Carle también, si no, no se entendería otra referencia, en 1580, a la «frialidad marital» de los Veinticinco sonetos (I, 29, 196a), que

le parecían «carnosos, llenos y suaves» en 1571. Los celos amorosos, que Montaigne dice conocer «solo de vista» (III, 5, 863b), cosa que constituye a la vez una forma de desterrar toda sospecha, y no impide, por cierto, consagrarles tres páginas, donde los califica de «furia» (II, 29, 706a), «vicio», «fiebre», «rabia»: es incluso, dice, «la enfermedad más vana y tempestuosa que aflige a las almas humanas» (III, 5, 863b). Una enfermedad que relaciona únicamente con las mujeres: «Es la más peligrosa de sus cualidades, como de sus miembros es la cabeza» (III, 5, 871b). Ni una palabra de unos posibles celos de La Boétie, ni desde luego de sí mismo. No nos atrevemos a pensar que tales amabilidades se dirijan directamente a Marguerite de Carle.

### **Entre uno y otra**

Diga lo que diga Montaigne a M. de Foix («habiendo recogido curiosamente todo lo que encontré entero entre sus borradores y documentos dispersos aquí y allá, juguete del viento y de sus estudios»), los Veinticinco sonetos (otro número impar) parecen un poemario tan estructurado como los Veintinueve sonetos, dado además que su unidad se debe no a un relato cronológico, sino a un entrelazamiento (por no decir una división) constante entre dos amores, el que siente por Dordogne y el de Marguerite, sin que se sepa deslindar siempre lo que corresponde a la una o a la otra. Primer soneto: La Boétie quiere conjurar su tormento. Último soneto: el amor, en definitiva, lo somete a su loco rigor. Y en el centro, sus reproches a la fortuna (o más bien a la amada): «Pero estoy seguro de que mi muerte te molestará / Dejarte, cruel, sin partida», es decir, sin adversario (13, v. 1314): era el lugar, recordamos, ocupado en los Veintinueve sonetos por los insultos a Dordogne (14-15). Pero en fin, en los tres casos, Marguerite está ausente. La primera parte tiene un tono apasionado y confiado; la segunda, mucho más inquieta, a causa de la «traición» siempre, pero también, y eso es nuevo, del alejamiento. Es decir, Dordogne ocupa todos o casi todos los pensamientos de La Boétie, y Marguerite viene a alojarse aquí o allá, en los intersticios. Pero, a diferencia de los Veintinueve sonetos, y sobre todo de la *Chanson*, no hay lamentos ya, solo se expresa el dolor de la separación.

Mireille Huchon deduce que si los Veintinueve sonetos se organizan en un poemario petrarquizante, aquí no hay nada por el estilo, sino más bien una ruptura, un desgarramiento, un contrapunto perpetuo entre dos «amistades»: el afecto cómplice por Marguerite de Carle, su «semblanza», como la llama él, y su violento deseo por Dordogne. No se trata de un poemario menos coherente, sin embargo (como querría hacernos creer Montaigne), sino que es un poemario mixto. E incluso ese contraste entre la dulzura de un compañerismo amistoso y el dolor siempre punzante de una pasión de la que no llega a separarse del todo, es su auténtico tema. Los dos lados de La Boétie se compaginan mal que bien, y parecen exacerbarse el uno al otro. Incluso con Marguerite, La Boétie se siente solo de él. Y la dulzura que conoce con ella (según el *poema 2*) se

vela inevitablemente de melancolía. Tenemos la sensación de que cada vez que quiere celebrar las virtudes y las gracias de Marguerite son los tormentos de la pasión los que resurgen enseguida y se imponen:

*Sé muy bien que de ti no puedo deshacerme* (20 v. II).<sup>1</sup>

O incluso:

*Pensaba salvarme de ti de alguna manera,  
alejándome por fin de mi prisión, y ahora veo  
que no ganaré nada huyendo ante ti* (21, v. 5-7).<sup>2</sup>

Incluso en el soneto 24, donde aparece un *nosotros* cómplice («mi Marguerite y yo»), el *tú* surge a menudo:

*Estás en el fin del mundo y te amo más aún;  
tarde nos llegan las desgracias de nuestra época* (v. 13-14).<sup>3</sup>

Evidentemente, los Veintinueve y los Veinticinco sonetos están estrechamente relacionados. La Boétie se define igualmente en ellos como un cautivo amoroso: «Pero a su espíritu solo me he querido rendir» (8, v. 10), o incluso: «[Amor] maestro y tirano de mi corazón», que «me esclaviza a su loco rigor» (25, v. 3 y 6). Como si hubiera tenido que luchar contra sus propias inclinaciones y hubiera decidido ceder por fin. Las mismas quejas dirigidas al Amor: hay cinco, en los Veintinueve sonetos, y cuatro aquí, y es evidente que ninguna de ellas concierne a Marguerite. La misma ambigüedad de género: «Sufro de un motín temerario la pena» (18, v. 4). Habla del Amor, desde luego, pero también se puede pensar en el objeto (masculino) de su amor. Un Amor al que trata de «niño ciego, enano», de «niño sin piedad», de «pequeño dios». Cupido es el infante alado de todas las representaciones mitológicas, pero Montaigne no es muy alto, y también es un dios para La Boétie. Como en los Veintinueve sonetos, son los ojos lo que prima en su pasión por Dordogne: «De ver y volver a ver ese tesoro no ceso» (15, v. 5). Pero en su amistad con La Boétie, contrariamente a lo que dice Michel Delacomptée, cuenta tanto para Montaigne la vista como la voz: «una costura de amistad tan estrecha y tan unida —dice a M. de Lansac— que no ha habido desvío, ni movimiento, ni energía en su alma que yo no haya podido considerar y juzgar, al menos si la *vista* no me ha fallado algunas veces». En fin, como en los Veintinueve sonetos, la palabra *amistad* reaparece aquí dos veces («mi fuerte amistad», «mi viva amistad») en la ambigüedad de sentido que el término permite en la época y más aún para sus eventuales lectores.

**Ella**

La Boétie lleva a veces tan lejos el equívoco, y con tanta habilidad, que no se sabe nunca en realidad, ya lo hemos dicho, de qué habla exactamente. Digamos sencillamente 1) que el nombre de Dordogne desaparece aquí para dejar lugar al de Marguerite, que aparece dos veces (sonetos 5 y 24). En este último soneto aparece el pronombre «nosotros», la única vez que ocurre en toda su poesía; 2) que todos los poemas en «yo-tú» (en particular, los dirigidos al Amor) están destinados a Dordogne (o a la ausente), como en el primer ciclo, es decir, trece piezas; 3) por fin, que para los poemas en «ella» (la «no persona», según Benveniste), la frontera está más desdibujada: es decir, catorce piezas cuya atribución es imprecisa. Sabemos así que *ella* tuvo una enfermedad que «ultrajó sin piedad la dulzura de su rostro», sin duda la viruela, frecuente en la época, pero ¿de quién se trataba?

*Tened, tened de mí alguna compasión  
dejadnos en honor de mi gran amistad  
a mí morir de mi muerte, a ella vivir de mi vida* (3, v. 12-14).<sup>4</sup>

Y además le han regalado un «libro afortunado»: el *Corteggiano* (Cortesano) de Castiglione, libro bastante famoso en la época, como la *Civil conversazione* de Stefano Guazzo: ¿quién se lo regaló?

*Allí donde yo estoy, el libro me acompaña,  
también es un presente de aquella que imparte  
a todo lo que ella ve, a lo que de ella parte,  
a alguna parte, algo de su gracia infinita* (12, v. 5-8).<sup>5</sup>

«A alguna parte», por lo tanto, lejos de él: probablemente a Montaigne, que fue también un ferviente lector de la obra, aparecida en Venecia en 1528 y cuya primera traducción francesa data de 1537. La cita incluso dos veces en los *Ensayos* (I, 48, 292c; II, 17, 640c). La distancia instaurada por el uso de ese *ella* da del poemario una imagen más melancólica que dramática. Quizá fue eso lo que impulsó a Montaigne a publicar esta serie en 1571, aunque según creo, el motivo esencial es que no quería herir a Marguerite de Carle recordándole una pasión de la que ella no fue objeto, y sobre todo que el nombre de Marguerite podía servir de escudo (e incluso de pantalla) para una relación clandestina (oscura) mucho menos confesable.

Está por tanto ese *ella* que parece aureolar el dolor con un alejamiento impreciso, como si La Boétie hubiera querido mezclar sus dos imágenes o quizá neutralizarlas la una con la otra, en una lejanía abstracta que las mezcla indistintamente, pero al final, ya lo hemos dicho, el *tú* reaparece a veces con brutalidad, y no solo cuando se dirige al Amor o a la fortuna: haga lo que haga, el dolor todavía sigue ahí, por cuanto se transporta sin cesar a ese lugar donde está y no sabe cómo escapar a sus pensamientos. Así y todo, tan enmascarado queda en el primer ciclo el nombre de la amada con el de Dordogne, como

en este el nombre de Marguerite aparece enseguida (5, v. 4): Marguerite es a quien nombra, porque es la esposa, quizá la madre o la hermana, pero ciertamente no la pasión de su vida, que parece destruirle lentamente y que ni siquiera tiene nombre.

Esa felicidad sencilla y rústica con Marguerite está asociada siempre al paisaje del Médoc, pero ese paisaje es también el que le une peligrosamente, aunque de lejos, con Dordogne:

*Vivimos libres de emoción, y sin preocuparnos  
por los reyes ni por la corte o las ciudades.  
Oh, Médoc, mi país solitario y salvaje,  
no hay otro país más dulce a mis ojos;  
estás en el fin del mundo, y te amo más aún;  
tarde nos llegan las desgracias de nuestra época (24, v. 9-14).*<sup>6</sup>

La ambigüedad es perfecta: ¿quién es ese *tú* al que se dirige? ¿El país de Médoc o Dordogne, separada de él, y que está más cerca por el espacio que los une, como el río Dordogne unía Sarlat al castillo de Montaigne?

La oda lírica que consagra a Marguerite en los *Poemata* («Ad Carliam uxorem»), ya lo hemos visto, es perfectamente casta también, y si el libro de los *Ephitalames* de Macrin fue su modelo, como se ha pretendido, no se encuentra ahí la furia de amar del poeta neolatino, originario de Loudun, que se enamoró a los treinta y cinco años de una tal Gélonis, de quince, a la que llamaba «compañera inseparable y hermana mediante el matrimonio» (*indivisa comes torique consors*), e introdujo en Francia, en 1528, la poesía de Catulo. Todo, por el contrario, es dulce y fácil y nutricio en La Boétie, como si identificase a Marguerite con un país del cual se dice ávido (*avido mihi*, v. 14), que es la única anotación amorosa del poema. Del mismo modo, aquí a propósito de Marguerite no tenemos ni brote de celos ni queja ni arrebató pasional. Nada más que dulzura fraternal, dedicada al paseo, a la conversación, al «cuidado de los campos», en resumen, a todos los signos de una amistad intelectual y espiritual adecuada para tranquilizarle. Es una compañera, no una amante. No es ni adorada, ni deseada, ni soñada como la Gélonis de Macrin, pero nada parece tampoco, como declara Montaigne, de una «frialdad marital» cualquiera (que él mismo conoce quizá con Françoise de La Chassaigne). En resumen, todo hace pensar en una unión dulce, con una mujer que aconseja, consuela y calma un espíritu desgarrado y presto a volverse loco.

Así, cuando Marguerite se va en el barco, no hay ningún dolor, ninguna melancolía por esa partida, sino un puro placer estético, casi un cuadro de género, a la manera de los poetas alejandrinos:

*El agua tiembla, esforzándose bajo ese rico navío,  
parece enorgullecerse de una carga tan bella (4, v. 3-4).*<sup>7</sup>

Mientras Dordogne se asocia al otoño, el «maldito otoño» de los Veintinueve sonetos, Marguerite siempre está relacionada con el verano, con los calores de julio, con su fiesta del 20 de julio, con las dulces «veladas» en las que se consigue por fin el frescor. Al amor sombrío (e incluso el amor negro), el de Marguerite opone su benefactora luminosidad, su claridad dulce. Si el nombre de Dordogne desaparece, hace aparición por el contrario una nueva denominación: «mi ama», «mi gran ama», en el sentido de «aquella que me gobierna, que me domina», como en la poesía occitana. Y ya que está ligada al tormento, obviamente esa ama-amante que gobierna sus sentidos y su pensamiento, tal como dice el Amor, es Dordogne. Montaigne habla de la misma manera de «esa amistad que posee el alma y la gobierna con toda soberanía» (I, 28, 191c). Y Dordogne es tanto más ama de él cuanto más se aleja:

*Pero ¿qué gano, Amor; con que mi vista sea más clara,  
con que me abras los ojos y me afines los sentidos?  
Por más bienes que vea, más males siento,  
que el fuego que me abrasa es el que me ilumina (15, v. 11-14).<sup>8</sup>*

Ese segundo ciclo parece incluso tener una función distinta de la del primero: la de intentar conjurar su propio mal y quizá olvidarlo:

*Yo canto al mal que a su merced me tiene,  
ya que quiero, si puedo, con mis cantos atraer  
un tormento, un cuidado, una rabia de amar (1, v. 5-7).<sup>9</sup>*

Y sus versos se los entrega a Dordogne, desde luego, pero quizá también (y antes que nada) a Marguerite, como si ella estuviera allí para «encantar», dulcificar o expulsar sus locos pensamientos. Quiere creer que su pasión no es a partir de entonces más que «un bello recuerdo» (repite esta frase tres veces), «ya que de un recuerdo tal —dice— incluso el dolor es bueno» (6, v. 8). Pero ese tipo de divagación no resiste a sus pensamientos nocturnos, a la imagen inquietante, en particular, de un «gran lobo espantoso» que «tironeaba de las patas descuartizadas de un cordero».

*Iba yo solo, rumiando mis angustias pasadas  
cuando (¡dioses, libradme de ese fatal encuentro!)  
en mi camino vi un lobo grande y temible  
que hallando las ovejas descuidadas del perro  
mordía las destrozadas patas de un cordero,  
¡ay del pobre pastor! Me enseñó entre gruñidos  
los dientes rojos de sangre, y a mi lado pasó  
amenazando mi amor, creo, y mis pensamientos.  
Ese presagio cruel desde entonces me espanta,  
pero no se hable más, consultaré a mi amante.  
Jamás por mí se verá apremiado el de Delfos (Apolo).  
Él lo sabe, eso creo, y me puede instruir,  
pero ella también sabe, y sabe mucho más,*

*decir, o incluso hacer; y mi mal y mi bien (soneto 2).*<sup>10</sup>

¿Quién es ese lobo terrorífico? ¿En qué amenaza su amor y sus pensamientos? Nadie, que yo sepa, se ha detenido a examinar ese sombrío presagio (que es, por otra parte, la única imagen espantosa de todos sus poemas). Ya hemos señalado que esa imagen del lobo como tirano aparece en Platón, en su *República*: «¿... no es, desde ese momento, para tal hombre una necesidad, y una ley del destino perecer a manos de sus enemigos, o convertirse en tirano y verse transformado en lobo?» (566a). Una imagen que reaparece también, en el mismo sentido, en Tomás de Aquino. Es decir, ¿imagina que no conseguirá jamás domar sus demonios y se arriesga, por tanto, a verse presa de los rumores, juicios y condena de los réprobos? ¿O que no conseguirá jamás salvaguardar ese equilibrio precario que ha construido sabiamente con Marguerite de Carle, y que se verá obligado a entregarse a una separación cada vez mayor de sus deseos, hasta la locura, o quizá la muerte? ¿Es, sencillamente, la conjunción de todo eso, de una pasión huidiza, de un amor del que no llega a separarse del todo, de una visión alarmante de los otros, a propósito de ese asunto, de una especie de impotencia para remontar todos esos obstáculos, lo que produce esa visión espantosa de un cuerpo despedazado que no puede ser otro que el suyo? Misterio. Pero tiene también esta frase terrible, en un poemario mucho más negro que los Veintinueve sonetos, y manifiestamente más tardío:

*... por mucho que viviera, jamás me cansaría  
de decirte cosas malas, ni tú de hacérmelas (20, v. 14).*<sup>11</sup>

Estamos lejos, lejísimos, de la «relación divina» de la cual habla Montaigne en su ensayo sobre la amistad. Ese amor fue un amor a sangre y fuego más bien, a vida o muerte. Se comprende que Montaigne no saliera indemne. Y que pensara en él hasta el fin de su vida.

## **El doble juramento**

Queda el enigma del doble juramento que se encuentra en el núcleo del poemario, y que es necesario reproducir:

### **X**

*Ahora te quiero hacer un solemne juramento,  
no un juramento que me obligue a amarte más,  
porque hoy ya no puedo, sino un verdadero testimonio  
para aquellos que me lean, de que amo lealmente.  
Es cierto, viviré, moriré amándote  
juro por el cielo, patrimonio del Señor,  
juro también por el infierno, dominio de Plutón,  
donde los perjuros algún día recibirán tormento;*

*juro por Cupido, el dios por el que sufro,  
por su arco, sus rasgos, sus ojos y su aljaba, juro,  
aunque jamás lo hiciera, quiero jurar más aún:  
juro por la fuerza y el poder de tus ojos,  
juro por tu grandeza, tu dulzura, tu gracia  
y tu ingenio, el honor de esta pobre tierra.*

## XI

*Conozco tu corazón firme, conozco tu constancia  
no estoy cansado de amar, y creo que el día  
que al morir abandone nuestra común estancia  
aun muriendo de ti tendré el recuerdo.  
Pongo por testigo al dios que lanza rayos,  
que para nosotros lleva las estaciones a su plenitud,  
hace girar los años ligeros con un eterno retorno,  
el dios que agita los cielos con su justa cadencia  
que pone a andar en fila a las leyes de la razón  
sus astros, los hachones de su altiva mansión,  
que sujeta los goznes del cielo, y uno y otro polo  
así me dijo mi dama, para tranquilizarme  
por su noble corazón, así quiso jurar  
... mas yo la habría creído con su simple palabra.<sup>12</sup>*

A pesar de la ambigüedad de las palabras, parece casi seguro que ese doble juramento pertenece al ciclo de Dordogne y responde, como hemos visto, al «*experiamur uterque*», del poema 20. Los dos juran, uno y otro a ese «gran Dios» que no es otro que la naturaleza que los ha reunido, pero mientras el primero convoca a Cupido, habla de pasión y jura siete veces, la segunda (su «dama», dice él), coloca de nuevo ese amor en el orden del mundo, se deja amar más de lo que ama ella, y jura solo una vez, lo cual deja un cierto margen para las infidelidades. No hay pues equivalencia total entre los dos juramentos, cosa que corrobora el hecho de que entre ellos el intercambio de los corazones estaba incompleto. Recordemos, en los Veintinueve sonetos: «Mi corazón en ti, oh, madame, se aloja» (16, v. 5), formulación que no tiene ninguna respuesta en Dordogne más que: «vete, estás perdonado» (19, v. 4). Y añade: «de ella no tengo nada» (24, v. 6).

Se trata de un pacto de amistad, como en la ética caballeresca: se convierten así en hermanos de alianza, o hermanos juramentados. La referencia al hermano, observa Derrida (*Políticas de la amistad*) compromete de entrada en el orden del juramento, del crédito, de la creencia y la fe. Si La Boétie, por un motivo evidente, no utiliza jamás la palabra *hermano* en sus versos franceses a Dordogne, y prefiere las palabras *amor*, *amare*, *amicus*, etc. en la «sátira latina» a Montaigne, el término será utilizado y recogido de nuevo por Montaigne a partir de la carta a su padre (catorce veces «hermano mío»), tanto en boca de Montaigne como en la de La Boétie: es decir, que la fraternidad juramentada es fundamental. Y desde luego, en el ensayo sobre la amistad: «Es, a decir

verdad, un bello nombre, lleno de afecto, el nombre de hermano, y por ese motivo hicimos él y yo nuestra alianza» (I, 28, 185a). Entre ellos, pues, se trata de alianza, de fe juramentada.

Pero la novedad aquí es la temática del lejos-cerca, y sobre todo esa extraña e insistente evocación de la muerte, como si fuera la muerte la que tuviera que sellar la amistad, o su amistad debiera nacer en la muerte:

*Es verdad, viviré y moriré amándote* (10, v. 5)  
*Aun muriendo, de ti tendré el recuerdo* (11, v. 4).<sup>13</sup>

Esta es una premonición cuanto menos fantástica, si realmente Dordogne es Montaigne, porque este no cesará de escribir en los *Ensayos* para él y con él. Y la muerte de La Boétie será el momento decisivo a partir del cual Montaigne responderá al fin al intercambio de corazones exigido por La Boétie. Otro pasaje de los Veinticinco sonetos: «Mas ¿qué? Si hay que morir, quiero ver a aquel que me mata» (23, v. 14), podría explicar una de las últimas frases enigmáticas de La Boétie transmitidas por Montaigne sobre los efectos de las «imaginaciones» (pensamientos) que acababa de tener: «hermano mío, no puedo expresarlo: son admirables, infinitas, indecibles». Veía, en efecto, como había querido, a aquel que le mataba.

Bastaba pues, como he dicho, con veinte días lejos de ella (lejos de él) y ya estaban ahí otra vez los dolores inhumanos, los hastíos, los llantos, los suspiros, sin que se sepa si la ausencia de Marguerite reaviva su pasión desesperada por Dordogne o si la ausencia de Dordogne, por corta que sea, se le hace invivible, pero parece que se trata más bien de la segunda hipótesis (el alejamiento de Marguerite, en el *poema* 2, no provoca en él tales furores):

*¡Ay, cuántos días, ay, cuántas noches*  
*llevo lejos del lugar donde mi corazón se aloja!*  
*Es el vigésimo día que sin día soporto,*  
*pero en veinte días, todo un siglo de hastíos [tormentos]* (16, v. 1-4).<sup>14</sup>

Curiosa soledad en la que está sin estar con Marguerite y donde su pensamiento vaga sin cesar hacia «aquella —dice— que no puedo dejar en parte alguna» (v. 8) y hacia el lugar «donde [su] corazón se aloja» (v. 2). A lo cual Montaigne le responderá más tarde: «Sé que la amistad tiene los brazos bastante largos para sujetarse y unirse desde un rincón del mundo a otro» (III, 9, 975b). Como Montaigne habitaba su espíritu, La Boétie habita a partir de entonces en el espíritu de Montaigne, pero en la muerte.

La Boétie era un auténtico poeta, observa con toda justicia Françoise Charpentier, y los Veintinueve sonetos, igual que los Veinticinco sonetos, no son un simple experimento (o una obra de segunda fila), ni tampoco, se haya dicho lo que se haya dicho, un ejercicio retórico: la intensidad de esa pasión hasta la muerte, tan a menudo evocada aquí, no deja duda alguna al respecto. La Boétie manifiesta la rudeza, la energía, la

desesperación hasta la invectiva propia de su temperamento fogoso. Ahí está él, todo entero. Se muestra totalmente al desnudo, sin vergüenza ni precaución particular, tanto parece haberse entregado a ese asunto a pecho descubierto, quizá hasta la misma muerte.

### **Cronología íntima**

Dado que los Veinticinco sonetos mezclan íntimamente piezas de Marguerite de Carle y piezas de Dordogne, de la cual estaba alejado entonces, eso significa sencillamente que esa tal Dordogne, de la cual todo el mundo (y Montaigne el primero) nos asegura que fue una pasión de juventud de La Boétie, es alguien que tuvo una existencia intensa para él entre 1554-1555, fecha de su matrimonio, y 1563, fecha de su muerte. Por tanto, esa pasión coexistió (coincidió) con la dulce amistad que conoció con Marguerite y, naturalmente, con su amistad plena, entera y exclusiva con Montaigne (iniciada en 1557). Tres personas, muchas para el corazón de un solo hombre. A menos que pensemos que esa tal Dordogne desconocida no es más que un señuelo, que esos sonetos están codificados, y que su nombre esconde, sencillamente, el de Montaigne, que es el del amigo tan deseado.

Entonces se puede demostrar fácilmente que esas dos series (los Veintinueve y los Veinticinco sonetos) son, si no estrictamente, al menos en parte contemporáneas, por las formulaciones idénticas que en ellas aparecen:

Veintinueve sonetos: «Aún no ha pasado un mes y mi libertad ya ha muerto» (2, v. 6)

Veinticinco sonetos: «Amor, cuando por primera vez mi libertad murió» (21, v. 1)

Veintinueve sonetos: «Que una sola palabra de favor, cruel, me otorguen» (22, v. 8)

Veinticinco sonetos: «Pues de ti no tengo favor alguno» (13, v. 2)

Veintinueve sonetos: «Mi corazón en ti, señora, está alojado» (16, v. 5)

Veinticinco sonetos: «He vivido lejos del lugar donde mi corazón se aloja» (16, v. 2)

Veintinueve sonetos: «¿De qué me han servido tantos y tan largos años?» (25, v. 5)

Veinticinco sonetos: «Yo que supe extraer de un solo día tantos años malos» (25, v. 14).<sup>15</sup>

Quizá algunos de los sonetos a Marguerite se hubieran compuesto, en efecto, por lo que dice Montaigne, «cuando él [La Boétie] estaba preparando su matrimonio» (I, 29, 196a), por tanto, hacia 1554-1555, pero la mayor parte parecen datar de los últimos años

de su vida y haberse escrito en las tierras del Médoc, que pertenecían a los d'Arcac. Estos indicios nos permiten pensar que se trata de piezas un poco más tardías que los Veintinueve sonetos:

*Yo iba solo, rumiando mis angustias pasadas* (2, v. 1)  
*A ese bello recuerdo todo entero me entrego* (6, v. 5)  
*Ya tengo de todo el bien el conocimiento entero,*  
*Avergonzado de ver tan tarde la agradable luz* (15, v. 9-10)  
*Me avergüenza que los dolores inhumanos*  
*me encanezcan el pelo sin el permiso del tiempo* (16, v. 11-12)  
*Ya he sufrido tanto que no tengo nada que temer* (19, v. 14)  
*[Yo] que supe extraer de un solo día tantos años malos* (25, v. 14).<sup>16</sup>

Como indica Anne-Marie Cocula (*Étienne de La Boétie*), a partir del verano de 1559, Montaigne se ausenta de Burdeos al menos durante un año. Apenas ha vuelto cuando La Boétie parte a su vez de Burdeos, a finales de 1560, para ir a la corte. A su vuelta, en marzo de 1561, después de cuatro meses de ausencia, se encuentra con Montaigne solamente unos meses, ya que en septiembre de 1561 parte en misión hacia el Agenais. Cuando vuelve, a mediados de octubre, le toca el turno de marchar a Montaigne, que acude a la corte hasta finales de 1561. De vuelta a Burdeos, en febrero de 1562, vuelve a partir enseguida hacia París en abril, hasta noviembre de 1562. En esa fecha no les quedan más que ocho meses de amistad compartida. En resumen, estuvieron separados más o menos dos años, sobre todo entre 1559 y 1562. Una separación muy dolorosa puesto que todavía eran íntimos, ya que el 28 de noviembre de 1559 La Boétie alquiló una casa en la calle de Rostaing, junto al colegio de Guyenne, no demasiado alejada de la casa de Montaigne, que poseía varios inmuebles en la calle del Mirail vecina y en la calle de Sarlat, en el barrio de la Rousselle. A esa aproximación del lugar donde vivían, por voluntad de La Boétie, se unió también la aparición de sus dos firmas en algunos asuntos que tuvieron que examinar en común en el parlamento de Burdeos, el 6 de abril de 1562 y el 15 de mayo de 1563. Desde el principio se encontraron «muy comprometidos» entre ellos (como dice Montaigne), pero vemos que además fueron tejiendo progresivamente unos vínculos cada vez más estrechos, que debían culminar en el momento de la muerte de La Boétie, el 18 de agosto de 1563.

La ausencia, observa Jean-Michel Delacomptée, fue la palabra clave de su historia. Pocos periodos largos juntos, con grandes intervalos entre reencuentros, y ningún intercambio de cartas (al menos, que nosotros sepamos). Una amistad discontinua, hecha de silencios, que relatan, en efecto, algunos de los Veinticinco sonetos, a propósito del alejamiento de Dordogne. La Boétie, manifiestamente, sufrió más que Montaigne por sus separaciones, y fue también el más sedentario de los dos. Sus desplazamientos se redujeron a misiones oficiales, en París y Agenais, y los otros viajes a Médoc se debieron a la vida familiar. En resumen, desde que lo vio, desde que quedó cautivado por sus ojos verdes, ya no contó más que una cosa en su vida: Montaigne. Podríamos preguntarnos

incluso si, desde finales de 1557 a agosto de 1563, pudo escribir algo que no fuera por, sobre y para Montaigne, ya que durante esos seis años fue Étienne quien le escribió, quien le escribió todo el tiempo. Montaigne fue objeto incesante de sus pensamientos: solo la muerte vino a interrumpir esa locura de escritura (y quizá locura sin más), esa «pasión fija» por él. «Solo él gozaba de mi verdadera imagen, y se la llevó» (III, 9, 983b), dice Montaigne, y si a continuación tacha ese fragmento, ¿no es porque afectaba a La Boétie más que a él mismo?

Se podría establecer, pues, la cronología íntima de su relación de la forma siguiente: 1) un «pacto secreto de la naturaleza» los acerca y los une, a pesar de sus diferencias, desde su primer encuentro (finales de 1557); 2) muy rápido (menos de un mes) después del principio, en La Boétie se dan divagaciones y tormentos, nacidos de lo que hay que llamar un amor-pasión: empieza a escribir los Veintinueve sonetos a Dordogne, así como la *Chanson* que los acompaña (probablemente hasta 1560 o 1561); 3) entre tanto, finales de 1558 o principios de 1559, La Boétie escribe su «sátira latina» a Montaigne (*Poemata*, 20), donde la petición expresa que se le ha hecho de ensayar juntos la virtud se ve seguida, lógicamente (al menos podemos pensarlo así), de un pacto de fraternidad, retranscrito en los Veinticinco sonetos; 4) La Boétie ya ha empezado otra serie de sonetos que combinan partes de una felicidad tranquila con Marguerite de Carle con el recuerdo ardiente, incluso angustioso, de su amor por Dordogne, que siempre está alejada de él: esa serie, que quizá se empezara a escribir hacia 1554-1555, en el momento de su matrimonio, prosiguió por lo tanto durante los viajes de Montaigne, sobre todo en 1561-1562. Nos damos cuenta de una cosa, y es que esas dos series, aun estando perfectamente estructuradas, resultan en realidad inacabadas: habrían podido proseguir indefinidamente. Solo la muerte, quizá incluso la muerte presentida o esperada, las acabó concluyendo. La muerte apareció, por fin, como la verdad ineluctable de su pasión.

### ***El Orlando furioso***

Última traducción de La Boétie, y desde luego más tardía que las otras, la de un fragmento del *Orlando furioso* de Ariosto, que Montaigne publicó igualmente en 1571 y que viene precedida de 160 decasílabos dirigidos por La Boétie a Marguerite de Carle. Podemos preguntarnos qué mosca le picó a su mujer para «encargarle», como dice él, «el duelo [el dolor] de Bradamante», que es, ciertamente, un fragmento muy famoso del canto trigésimo segundo de la epopeya italiana. En realidad se trata de una traducción fragmentaria (quizá incluso inacabada): no incluye más que treinta octavas, faltando las octavas 3 a 9, 32 a 34 y 41 a 43. Según Alexandre Cioranescu (*L'Arioste en France*), la primera traducción del *Roland furieux* en prosa había aparecido (anónimamente) en Lyon en 1543. Una traducción considerada mediocre, cuyo autor, dice Cioranescu, es un mal escritor y además desconocedor de la lengua italiana. Hasta 1576, por tanto mucho

tiempo después de la muerte de La Boétie, Gabriel Chappuys —poeta de corte como su tío Claude e historiógrafo de Francia— no sacó (siempre en Lyon) una edición revisada. Y hubo que esperar hasta 1614 para tener una nueva traducción del poema italiano por François de Rosset, poeta y novelista que figuraba en la corte literaria de la reina Margarita. La Boétie, a quien seguiría más tarde Desportes, fue en todo caso el primero en versificar en francés el canto 32, mientras que en Amberes, en 1555, se publicó una traducción en verso de los quince primeros cantos, obra de un poeta de Montauban, Jean Fournier o Fournier.

A priori no hay nada que desmienta a La Boétie, que pretende que tradujo las treinta octavas siguiendo el «encargo» de Marguerite de Carle, y que además no se sentía demasiado a gusto en ese tipo de ejercicio. Pero ¿por qué precisamente el pasaje de las quejas de Bradamante, que cree que Roger (su amante) lo ha traicionado con Marfisa, la cual resulta a continuación que es su hermana? ¿Y quién se esconde detrás del nombre de Bradamante? ¿Sería Marguerite, quejándose de la infidelidad de corazón de La Boétie? ¿O bien el propio La Boétie, del cual Marguerite habría adivinado o comprendido el dolor ante las infidelidades de Montaigne? Apoya la primera hipótesis este fragmento (el único, por otra parte) en el que Montaigne evoca la figura de Bradamante:

Y cuando él [el discípulo] empiece a sentirse [tome conciencia de sí mismo], [su gobernador], al presentarle a Bradamante o a Angélica [las dos heroínas de *Orlando furioso*] como amantes de las cuales disfrutar, y de una belleza ingenua, activa, generosa, no hombruna sino viril, al precio [en comparación] de una belleza suave, afectada, delicada, artificial; la una travestida de chico, tocada con un morrión [casco] reluciente, la otra vestida de mujer y con una toca [un gorro pequeño] adornada con perlas, encontrará varonil su amor si elige de forma distinta al afeminado pastor de Frigia [París] (I, 26, 161-162a).

Curiosa Bradamante, «no hombruna sino viril», «travestida de chico», de la cual Montaigne considera «varonil su amor». Con la excusa de los amores de Bradamante y Roger, ¿no habría que ver ahí los de Marguerite y Étienne? Y detrás de las estrofas de Montaigne sobre los celos, que hemos examinado antes, ¿no habría un ataque en toda regla a Marguerite de Carle, rival de siempre?

A menos (segunda hipótesis) que Marguerite le pidiera esa traducción porque se trataba de un poema célebre, y sabía que La Boétie vería en él una transposición de sus propios sentimientos hacia el inconstante Montaigne. Si tal era el caso, debía de haber entre ellos una complicidad mayor

aún, porque ella conocía la pasión de su marido por él, quizá incluso La Boétie le hubiera confiado desde el principio que no era insensible a la belleza de determinados hombres. Pero no es imposible que haya que ver ahí *también* los celos de Marguerite, a la que más tarde responderían manifiestamente los celos de Montaigne. Aquel que se encontraba dentro de una desmesurada exigencia de amor habría sido, pues, finalmente, el blanco de esas dos amistades.

Encontramos también unos versos que contienen extrañas ambigüedades (como todos los poemas de La Boétie), que podrían hacer creer que no es su «gran Marguerite» quien los ha encargado, sino más bien Montaigne:

*Daría vueltas de uno a otro polo  
para obedecer a tu palabra fuerte:  
para obedecer a un guiño de tus ojos,  
volvería los cielos de arriba abajo (v. 153-156).<sup>17</sup>*

Recordemos los versos a Dordogne:

*Qué milagros en mí pensáis que pueda hacer ella  
con sus ojos todopoderosos, o un rayo de su rostro  
ya que en mí hicieron tanto las huellas de sus dedos (18, v. 12-14).<sup>18</sup>*

En cuanto a la «palabra fuerte», Montaigne hace alusión varias veces en los *Ensayos*, hablando de su «voz alta y esforzada [fuerte]» (III, 13, 1087b), o su «palabra viva y estridente» (III, 13, 1028c). ¿Marguerite serviría una vez más de escudo para hablar de él o los mezcla indistintamente, como hizo a través de los *ella* de los Veinticinco sonetos? El caso es que entre la poesía de Ariosto y su propia vida amorosa, la confusión es total:

*Por lo tanto, se atormenta Bradamante,  
Que esos veinte días duren largamente (décima octava).<sup>19</sup>*

Y en los Veinticinco sonetos: «Es el vigésimo día que sin día permanezco» (16, v. 3).

O más aún:

*Pero a pesar de mi deseo este mal no me persigue  
Soy más bien yo quien lo aloja en mi corazón (vigésimo segunda octava).<sup>20</sup>*

Y en los Veintinueve sonetos:

*Mi mal está claro: ahora veo bien  
que me he desposado con el dolor que llevo (24, v. 3-4).<sup>21</sup>*

Los grabados que acompañan a las ediciones italianas y francesas del poema, a partir de 1542, observa Alessandra Preda, muestran a Bradamante, heroína casta y fiel al tiempo que audaz y combativa, como una guerrera cristiana, armada con un yelmo y una lanza de oro, que es la primera señal de su destino victorioso. Pero además, añade, es notable que La Boétie eligiese las treinta octavas del canto en las cuales Bradamante no expresa más que su amor por Roger y sus celos, prefiriendo los lamentos de la amante desgraciada a la musa guerrera. Decididamente, parece que Bradamante es la misma que

el amante atormentado de los Veintinueve sonetos y de la *Chanson*. Pero ¿por qué, diríamos, se detuvo La Boétie en la estancia 40 (el deseo de venganza de Bradamante), mientras que las quejas propiamente dichas prosiguen hasta la estancia 43? ¿Acaso no tuvo tiempo? ¿O habría que pensar más bien en que en La Boétie no hay nada más, aparte de la queja amorosa, que la queja basta para su gozo, y que no busca ni vengarse (de la traición de Montaigne) ni suicidarse (por un exceso de dolor)? A menos que dejase su traducción abierta a todas las posibilidades. Pero si nos referimos a sus últimas palabras (en su lecho de muerte), La Boétie era de un natural tenaz, no perdía la esperanza de poder obtener un día un lugar en el corazón de su amigo, aunque se contentase por el momento con morir ante sus ojos pronunciando (por fin) su nombre, sin saber que obtendría razón de ser después de su desaparición.

## 18 de agosto de 1563, muerte de La Boétie

La Boétie murió el 18 de agosto de 1563, después de una agonía de nueve días.

Montaigne relató los acontecimientos en una carta a su padre, que publicó en 1571 (después de la muerte de Pierre Eyquem en 1568, por tanto) tras diversas traducciones del griego de La Boétie, bajo el título: «Discurso sobre la muerte del difunto M. de La Boétie». Ese discurso se presenta como una sabia (habilidosa) puesta en escena, que responde a varios objetivos: 1) convertirse en garante de la memoria y los escritos de su amigo, del cual quiere ser ejecutor testamentario; 2) erigir (elevar) un monumento a su gloria, un retrato a la antigua, a la manera de Plutarco, para mostrar la grandeza heroica (e incluso cristiana) de su muerte como la ejemplaridad de su vida, para evitar, dice, que se le desgarre «en mil aspectos contrarios» (III, 9, 983b); 3) cerrar progresivamente el foco desde un plan de conjunto (sobre la familia y los parientes, entre ellos M. de Bouilhonnac, su tío, y Marguerite de Carle, llamada aquí, quizá un poco maliciosamente, «Mademoiselle de La Boétie», sin que su nombre sea pronunciado siquiera) a un plano más estrecho sobre La Boétie y él, y por tanto, convertir su amistad en un momento único de la vida y la muerte de La Boétie.

Vemos efectivamente que Montaigne controla a la perfección el desarrollo de esa muerte anunciada, desde el inicio (mientras que La Boétie quiere irse al castillo de Castera, en Médoc, Montaigne le retiene en Germignan, en casa de su cuñado, Richard de Lestonnac, cuyo nombre no se vuelve a citar nunca más) hasta el final, es decir, el relato de la muerte de su amigo, escrito en primera persona y por tanto centrado sobre él mismo y sus relaciones íntimas con su amigo. Marguerite de Carle se ve progresivamente expulsada de la escena. Él se otorga el ventajoso papel principal, y un papel con mucho valor («yo no le abandoné», dice), aunque sabe que la enfermedad de La Boétie es contagiosa (murió de la peste, que había traído, dice, de Périgord y de Agenais). Si admitimos que esa carta se escribiera a su padre, al menos en una primera versión, en los días que siguieron al hecho, es el primer escrito que poseemos de él. Y ese escrito lleva la huella de una familiaridad extrema, de una delicadeza enorme, de una intensidad casi palpable entre ellos, e incluso de un hambre de la presencia física el uno del otro. Si exceptuamos la traducción, a petición de su padre, de la *Teología natural* de Ramón Sibiuda, emprendida según Philippe Desan hacia 1554 y publicada en 1569, Montaigne empieza, pues, su carrera de escritor por amistad con La Boétie, que sería, en efecto, la relación más importante de su vida.

Es decir, esa muerte es un instante fundacional: la carta, que es a la vez epílogo de una amistad «de seis años más o menos» y el inicio de la escritura y de su conversación infinita con el amigo perdido. Observemos también que a diferencia del entorno («Toda la sala estaba llena de gritos y lágrimas», dice, cuando el domingo 15 de agosto La Boétie se despide de su familia), Montaigne en ningún momento manifiesta cuáles son sus sentimientos. Está presente, sí, con todo su cuerpo, con todo su espíritu, está allí, cerca de él, cada vez más cerca, pero eso es todo. Observa, escucha, con un desapego curioso (o quizá fuera el propio sobrecogimiento). Habla poco, las únicas conversaciones que tendrá La Boétie, en todo caso, serán con él (los demás no tendrán derecho más que a discursos). Al final, él le pedirá incluso dos veces que se aproxime, que se acerque más aún, casi al oído, para intercambiar entre ellos unas palabras secretas, que Montaigne transmite sin decir qué sentido tienen, o diciendo que no las entendió: («Temí que su juicio estuviera quebrantado») y quizá, a fin de cuentas, no las entendiera en realidad.

### **La unión oficial**

Por lo tanto, al volver de palacio, el lunes 9 de agosto de 1563, Montaigne invitó a su amigo a desayunar con él: «Me mandó decir que me daba las gracias pero que se encontraba un poco mal, y que le complacería mucho que fuera a pasar una hora con él, antes de que partiera hacia el Médoc. Fui a reunirme con él enseguida, después de desayunar». La Boétie, que había alquilado, como hemos visto, una mansión en la calle de Rostaing, cerca de la residencia de Montaigne, en la calle du Mirail, volvía de una partida de pelota con François de Perusse d'Escars, gran senescal de Guyenne, del cual era íntimo, como también Montaigne.

... se acostó vestido y se vio no sé qué cambio en su rostro. Me dijo que era un flujo de vientre con cólicos agudos [disentería] que cogió el día anterior, jugando a la pelota en jubón y túnica de seda, con el señor d'Escars, y que el frío le había hecho a menudo sufrir accidentes semejantes.

Montaigne supone que su amigo se trajo el germen de la peste de Périgord y Agenais, donde se había dado recientemente, y «donde lo había dejado todo apestando», y volvería más tarde en los *Ensayos* a esa disentería, en unas estrofas contra los médicos (II, 37, 774c). Le aconseja entonces que pase la noche en Germignan, en la parroquia de Taillan, en el «bourdieu» (la casa de los campos) de Richard de Lestonnac, consejero del parlamento y esposo, desde 1555, de Jeanne Eyquem, hermana pequeña de Montaigne (cuyo nombre tampoco se cita). La Boétie estaba acompañado entonces de su mujer y su tío Étienne, párroco de Bouilhonnac. Pero el estado del enfermo se agravó durante la noche, y al día siguiente, *mademoiselle* de La Boétie envió a buscar a Montaigne a Burdeos, así como un médico y un boticario. Y este pasó la mayor parte del martes en Burdeos, y no llegó a Germignan, a dos leguas de allí, más que a última hora de la tarde.

Así se inicia la puesta en escena de una muerte heroica, incluso teatral, en la cual Montaigne representa el papel sucesivamente de maestro de ceremonias (que organiza las entradas y salidas), de secretario-ayuda de cámara (que ruega a La Boétie que ponga en orden sus asuntos domésticos) y de amigo muy querido. En esa carta tan extremadamente contenida, en todo caso, observa G. A. Pérouse, hay algo de depurado, de abstracto o incluso de ascético: Montaigne no dice nada, por ejemplo, de los síntomas del mal, del «batallón» de camareras que ayudan al moribundo, de la decoración incluso o de la agonía o del nombre de los Lestonnac, en cuya casa se aloja. Lo que le interesa, en el fondo, es el dibujo geométrico de esa muerte, su progresivo estrechamiento sobre los tres círculos familiares: el primero (Montaigne y La Boétie) que aparece de principio a fin; el segundo (Marguerite y el tío Étienne) más episódico, y al final la gente de la familia, que no aparece apenas más que el domingo 15 de agosto: *mademoiselle* de Saint-Quentin, sobrina de Étienne, hija de su primera hermana, Anne, esposa de Jean Le Bigot, señor de Saint-Quentin en Agenais (ni Anne ni Clémence, su segunda hermana, estaban presentes, al parecer). A continuación su hijastra, Jacqueline d’Arsac. Y por fin, Thomas Eyquem, señor de Beauregard, hermano pequeño de Montaigne, ya adepto a la Reforma, como hemos dicho, y que se casaría en noviembre de 1566 con Jacqueline d’Arsac. Queda solo Jean de Belot, que iría a verle el martes por la tarde (víspera de su muerte), el *sodalis* con Montaigne de los *Poemata*, a quien La Boétie llama aquí «señor, mi buen amigo».

Una muerte heroica a la manera de Sócrates, en el *Fedón* de Platón. Ciertamente, algo imperiosa («¡Bien! ¡Bien! Que venga cuando quiera, que aquí la espero, gallardo y a pie firme»: palabras que dijo dos o tres veces, a lo largo de su enfermedad), pero menos enajenada que la de Catón el Joven, que se desgarró las entrañas, dice Montaigne, tomándolo de Plutarco (*Vidas*, «Catón», 70, 1-10), y con dominio de sí misma, como la del filósofo rodeado de sus compañeros más cercanos: «Catón me perdonará, si quiere —escribe Montaigne—; su muerte es más trágica y más tensa, pero esta es aún más bella, no sé por qué». Y un poco más adelante: «¿Y quién no reconocería en él [Sócrates] no solamente la firmeza y la constancia (era su actitud normal), sino un contento nuevo y una alegría alborozada en sus frases y maneras últimas?» (II, 11, 425a). Una muerte socrática, pues, por el espectáculo de una grandeza tranquila, de un «valor invencible», en ese cuerpo «aterrado y aturdido por los furiosos asaltos de la muerte y del dolor». Pero también, según Montaigne, una muerte cristiana, cosa que sorprende más aún después de nuestra lectura del *Discurso*: el nombre de Dios aparece citado en todas las páginas, y las demostraciones de piedad parecen demasiado ostentosas para alguien que había denunciado con tanta firmeza el sometimiento del pueblo por el «nombre de uno solo». Buen hijo, buen marido, buen patriota, buen cristiano: la imagería es perfecta. Es menos un retrato que un sermón. ¿Qué podríamos

reprocharle? ¿Que confundiera al «verdadero Dios» con la naturaleza? ¿Sentir inclinación por los chicos? ¡Vamos! El secreto está bien guardado, Montaigne vela por ello, y nadie se ha dado cuenta de nada.

No deja de ser cierto, observa Anne-Marie Cocula (*Montaigne Studies*, 8, 1996), que mediante esa carta a su padre, Montaigne hace entrar a La Boétie en su familia como hermano de alianza. La muerte de La Boétie oficializa efectivamente su amistad, y quizá nunca haya podido ser tan oficializada como en su muerte. Como si hasta el momento hubieran vivido en la sombra, y aquella muerte permitiera por fin que la plena luz iluminara su amistad: no solamente Montaigne le hizo entrar en su propia familia, no solamente las dos familias (que se unirían mucho más a continuación) se encuentran ahí reunidas en casa de los Lestonnac, sino que esa muerte será el momento a partir del cual su amistad podrá volverse plena y entera, como lo demuestra esa carta que Montaigne hace pública. Una carta que sería, de alguna manera, el segundo testamento de La Boétie, el testamento privado, para el uso de ellos dos solos (y de unos pocos más, solamente), oficial y sin embargo enigmático. Montaigne dice además, observa Gérard Defaux, que eligió deliberadamente el momento en que «una gran compañía» se encontraba reunida en la sala para enumerar en voz alta los motivos que todos, como él, debían tener para admirar a La Boétie:

Pero dos o tres horas después, tanto para que continuara la grandeza de su valor, como porque así lo deseaba yo mismo, por los celos que había tenido toda mi vida de su gloria y su honor, del cual dio testimonio con tantas y hermosas pruebas de magnanimidad, y habiéndose reunido la compañía más grande en su habitación, le dije [...] que hasta entonces había pensado que Dios no nos había dado gran ventaja sobre los accidentes humanos, y que creía con dificultad lo que a veces leía en las historias, pero que habiendo sentido una tal prueba, alababa a Dios por que hubiera existido una persona de la que fui tan amado, y a la que amé tanto, y que eso me serviría de ejemplo para representar el mismo papel a mi vez.

Toma pues como pretexto aquella asamblea de una decena de personas para declararle al fin su amistad, cubriéndose así mediante los presentes de lo que habría podido parecer, en esa amistad, demasiado íntimo, incluso improcedente. La muerte de La Boétie será al fin la única representación tangible tanto del amigo como de su amistad. O dicho de otra manera: La Boétie no se nos aparece realmente más que en el momento de la separación (nada, como veremos, en el ensayo sobre la amistad, nos permite hacernos una idea clara de la naturaleza y la historia de esa relación). Es decir, la fuerza brutal, fulgurante, casi la iluminación que será esa muerte en el espíritu de Montaigne.

## **Cuerpo a cuerpo**

Ya hemos observado que Montaigne se aplica progresivamente a borrar y eliminar de los *Ensayos* toda alusión al menor contacto de los cuerpos entre La Boétie y él, e incluso al cuerpo de La Boétie (como no hay, excepto los ojos verdes, indicación alguna del cuerpo de Dordogne en los Veintinueve sonetos), pero aquí ya no se trata del cuerpo atlético,

robusto y viril de La Boétie, es un cuerpo «aterrado y aturdido», «el pulso abatido», «el rostro pálido y todo magullado»: ni gemidos ni llanto, el espíritu se tensa y se contrae, pero el cuerpo se entrega. Gran pudor e infinita delicadeza de ese último cuerpo a cuerpo. Allí están los dos, uno y otro, tan cerca como se puede estar, en ese momento fatal de la muerte y la aproximación igual de imposible entre ellos.

Incluso en ese momento extremo, incluso en los últimos días (y en los últimos instantes) de su amistad común, las solicitudes seguirían viniendo siempre de La Boétie: él le pide, por segunda vez, que se quede con él «lo más cerca que pueda», dice Montaigne, y por dos veces aún, estar «cerca de él»:

Me dijo entonces que su enfermedad era un poco contagiosa, y que, aparte de eso, era desagradable y melancólica, que conocía muy bien mi naturaleza, y que me rogaba que no estuviera con él más que a ratos, pero lo más a menudo que pudiera. Ya no lo abandoné más.

Hasta el final, pues, La Boétie intentó captar el afecto entero y exclusivo de Montaigne, contra las tentaciones y las aventuras del exterior (lo que acredita más aún la identificación de Dordogne con Montaigne). Pero Montaigne no respondió jamás a esas peticiones insistentes tanto como hubiera querido La Boétie: «Esa hambre insaciable de la presencia del cuerpo —diría más tarde—, revela de alguna manera la debilidad en el goce de las almas» (III, 9, 977b). Hasta el sábado 14 de agosto Montaigne no se queda definitivamente con él, de ahí las «imaginaciones» admirables, infinitas, indecibles de La Boétie el martes siguiente. Quedaba aún el lugar, el lugar del corazón. Hará falta más tiempo.

El domingo 15 de agosto se acumulan los detalles sobre el cuerpo: se buscan recíprocamente el pulso, La Boétie le coge la mano y le tutea. El lunes, Montaigne lo palpa un poco: «Ya tenía todas las extremidades, hasta el rostro, heladas de frío, con un sudor mortal que le empapaba todo el cuerpo. Y no se podía encontrar casi ningún rastro de pulso». Se reúnen por la sangre. El martes 17, hablando, a La Boétie se le destapa un hombro, observa Montaigne. La mano, el pulso, el aliento: los cuerpos se van aproximando cuanto más se acerca la muerte, hasta las palabras capitales del final. Probablemente era la primera vez que Montaigne veía la muerte de un ser cercano. Y de uno que le era tan querido. La muerte y la amistad a partir de entonces se confunden: es del amigo muerto, del amigo en pasado, de la amistad perdida de lo que hablará consigo mismo, hasta su propia muerte. Como diría en su *Diario de viaje*, en Italia: «Sentía solo un poco la falta de compañía, tal y como la habría deseado, sintiéndome obligado a gozar solo y sin comunicación de los placeres que disfrutaba» (28 de julio de 1581).

## Última conspiración

Jamás, en todo caso, la muerte fue tan parlanchina, como convenía a aquel que era considerado el niño prodigio del parlamento de Burdeos (Philippe Desan):

... aunque durante su vida, cuando hablaba de cosas graves e importantes, hablaba de tal manera que era difícil escribirlas tan bien, parecía en esa ocasión que su espíritu y su lengua se esforzaban a porfía, como para hacerle el último servicio, ya que sin duda yo no lo vi jamás lleno de tantos ni tan bellos pensamientos, ni de tanta elocuencia como estuvo a lo largo de esa enfermedad.

La palabra, ciertamente, era lo que más destacaba Montaigne, y que tanto le sedujo en La Boétie, pero quizá todo esto fuera por su parte un artificio retórico, destinado a que se aceptaran las largas arengas de un moribundo, tan poco verosímiles «en esos momentos de sufrimiento», parecidas a las de los tribunos en pleno combate dialéctico en los historiadores antiguos (G. A. Pérouse). La Boétie se muestra incluso tan buen orador que conmociona a los reunidos: «Toda la habitación estaba llena de gritos y de lágrimas, que no interrumpían sin embargo de ninguna manera el fluir de sus discursos, que fueron largos». Ese domingo pronunció no menos de seis discursos: a su tío Étienne, a su mujer Marguerite, a Montaigne, a *mademoiselle* de Saint-Quentin, su sobrina, a *mademoiselle* d'Arsac (Jacquette), su hijastra, y al hermano de Montaigne.

Ya hemos dicho que Marguerite de Carle se ve progresivamente expulsada de la carta y por tanto de escena, cuando en realidad es ella la que alerta a Montaigne el martes 10 de agosto del estado inquietante de La Boétie, y le ruega incluso, esa misma tarde, «con lágrimas en los ojos», que se quede hasta el día siguiente por la mañana. Montaigne no quiere que parezca que se entromete en el drama de una familia que no es la suya, ni en la intimidad de una pareja unida, parece ser, aunque La Boétie despida de una manera tan brutal a su mujer el martes por la tarde: «Voy a dormir, buenas tardes, mujer, vete», una frase que recuerda a la de Sócrates a Xantipa en el *Fedón*: «Que se la lleven a casa, Critón» (60), igual que al final (116b) da la orden de que se retiren las mujeres y los niños para acercarse más a sus compañeros. La Boétie no volvería a ver a Marguerite de Carle: solo Montaigne permaneció junto a él. Es, por tanto, una habilidad de este hacer saber: 1) que La Boétie, así como su mujer, querían que estuviera a su lado; 2) que esa amistad primaba sobre todo lo demás, sobre los lazos de la sangre y sobre los lazos del matrimonio; 3) que fue exhibida y celebrada públicamente ante el mundo; 4) que, por tanto, ostenta el derecho moral de relatar la muerte de su amigo, y publicar los documentos dispersos de este y convertirse en su único ejecutor testamentario.

Pero se diga lo que se diga, es obligado constatar que el amor de Marguerite por La Boétie debía de ser lo suficientemente grande para que ella solicitase a su lado la presencia de aquel que era a la vez su rival más directo y sin ninguna duda la gran pasión de Étienne, aquel sin el cual, si nos referimos a los Veinticinco sonetos, no podía ni vivir ni morir. En todo caso, jamás Montaigne y ella estuvieron tan cercanos, pero era él (La Boétie) quien les unía. Marguerite no ocupará lugar alguno, como hemos visto, en las diversas cartas-prefacio de 1571, ni en los *Ensayos*. Tampoco lo volverá a tener, dado que La Boétie, según Montaigne, no hace alusión alguna a la brevedad de su vida en común en los lamentos que expresa a su mujer. Dice, sencillamente: «Yo os he amado,

querida y estimada, *tanto como me ha sido posible*, y estoy seguro de que vos me habéis devuelto un afecto recíproco, que no sabría reconocer lo suficiente». Estamos muy lejos del cautivo amoroso de los Veintinueve sonetos.

También es curioso que ella aparezca con el tío Étienne, cura de Bouilhonnac: siempre van unidos, como si fueran una pareja, una falsa pareja de padres, ya que M. de Bouilhonnac no es el padre de Étienne, igual que tampoco Marguerite de Carle es su madre. Cuando están a punto de hablar los dos, Montaigne y él, el domingo, La Boétie usa una fórmula (siempre según Montaigne): «ese pobre hombre y esa pobre mujer», y un poco más tarde, «ese buen hombre y esa buena mujer». Nada peyorativo, naturalmente, incluso hay mucho afecto en esas denominaciones, pero nada que ver tampoco con lo de «hermano mío, amigo mío» y todas las protestas apasionadas que La Boétie hace a Montaigne hasta el final, y que demuestran que era el único. Ya hemos evocado ese nombre de «mi semblanza» que utiliza La Boétie: «Así la llamaba a menudo —dice Montaigne— por alguna alianza que había entre ellos». La palabra, como sabemos, significa aquí «parecido». ¿En qué y por qué se podía parecer a Marguerite? ¿Sería en la virilidad? ¿Sería ella su hermana, como Montaigne era su hermano? ¿Sería más bien su madre nutricia, como el tío Étienne era su padre nutricio? De modo que el cuadro perfectamente dispuesto presentaría a La Boétie rodeado de un padre y de una madre queridos (pero adoptivos), y de un amante deseado (pero con el cual no hubo más que relaciones de castidad). ¿Sería esta una de las «imaginaciones» admirables e impronunciadas de La Boétie la víspera de su muerte?

En cuanto a la presencia de Montaigne junto a su amigo, sigue un movimiento exactamente inverso al retrato de Marguerite de Carle: en primer lugar, una presencia intermitente, después continúa situándolo el sábado por la tarde (debió de llegar después de establecer el testamento, que coloca indebidamente el domingo 15, cuando en realidad está fechado el 14: esta vez cae en el flagrante delito de falsificación):

(Martes 10) Me rogó, con el mayor afecto y pidiéndome como no me había pedido nunca, que estuviese con él todo el tiempo que pudiese.

(Sábado 14) Me dijo [...] que conocía muy bien mi naturaleza, y me rogó que no estuviera con él más que a ratos, pero lo más a menudo que pudiera. Yo no le abandoné ya más.

(Martes 17) Después de que ella [su mujer] se fuera: «amigo mío —me dijo—, quedaos conmigo, por favor».

(Más tarde, por la noche) Estando en esos sufrimientos, me llamaba a menudo para informarse solamente de si estaba cerca de él.

Momento en que el *ethos* caballeresco prevalece sobre la amistad de una mujer, como en *Lancelot du lac*, donde el héroe en la versión larga está enterrado junto a Galehaut de la Alegre Guardia. Momento en que suspiro a suspiro, palabra a palabra, la vida de los dos hombres se inclina hacia el amor.

¿Hasta qué punto conocía Marguerite de Carle el secreto de La Boétie y de Montaigne? ¿Hasta qué punto estaba dispuesta a sacrificarse en su inmenso afecto por él? Sin duda, al llamar a Montaigne a la cabecera de su marido, presiente que hay una parte de él, una parte más grande que se le escapa, y que quizá ella ignora. ¿Pero entonces por qué «encargarle» (según La Boétie) algunos meses o años antes, la traducción de un fragmento de Ariosto sobre los celos de Bradamante? Un secreto, en todo caso, que Montaigne y La Boétie se reservan y comparten hasta el final, puesto que ellos han decidido representar la comedia de la esperanza ante Marguerite y el tío Étienne: será su última conspiración.

Siguiendo ese punto de vista, mientras vivió les ocultó en todo momento la opinión cierta que tenía de su muerte, y me rogaba con vehemencia a mí que hiciera lo mismo. Cuando los veía a su lado, procuraba componer el rostro más alegre, y los entretenía con bellas esperanzas.

Pero es una comedia de máscaras, porque Marguerite y el tío Étienne «compusieron el rostro lo mejor que pudieron durante un tiempo». Secreto contra secreto: ¿quién ganará? Pues creo que será Montaigne: «El secreto que he jurado no revelar a nadie» (I, 28, 191c), dirá, al final de su vida.

### **La amistad se expresa mediante enigmas**

Al principio de su carta, Montaigne evoca la «singular y fraternal amistad» que «intercambiaron» uno y otro: el término «singular» se encuentra en la dedicatoria a Paul de Foix de los *Versos franceses* («el singular afecto que me dedicaba»). Tiene el sentido de «único», «extraordinario», pero también (ya) de «particular, especial, fuera de lo corriente». Ya volveremos sobre ello. Añadamos, por cierto, que nadie hasta el momento ha sabido explicar cuál era la «singularidad» de esa amistad: si fue singular, no es ciertamente por sus excesos, sino más bien por sus reticencias. En cuanto al término «hermano», que tiene una larga tradición desde Catulo (65; 68), Marcial (*Epigramas*, 2, 43; 10, 65) y sobre todo el *Satiricón* de Petronio, en las amistades entre hombres, aparece catorce veces en la carta, de las cuales once está en boca de La Boétie, y la expresión «amigo mío» (utilizada solo por La Boétie), tres veces. Ese nombre imposible de pronunciar, en los Veintinueve sonetos, solo a través de la palabra «hermano» se podrá decir aquí. Y si está presente en la carta de Montaigne a su padre, publicada en 1571, es porque precisamente ese año Montaigne a su vez hizo inscribir en el friso de su biblioteca el famoso «*mutuus amor*». Ese nombre de hermano es el que se podían dar en la Edad de Oro, cuando la naturaleza todavía no estaba corrompida por el «infortunio» descrito por La Boétie en el *Discurso*, aquel también que se dan los bárbaros evocados por Montaigne en su ensayo «De los caníbales», que «se llaman entre sí generalmente los de la misma edad, hermanos» (I, 31, 210a). Un nombre perfectamente acorde con la

naturaleza que les ha unido. La muerte de La Boétie libra de todo a Montaigne: por fin osa hablar de amor, pero lo dice como los demás, «entre líneas». El hermano es ante todo «ese hermano bienamado» (I, 4, 23a) del cual habla todavía en 1580.

En esa carta también se encuentra la formulación bastante rara en Montaigne, pero que aparecía ya en el *Lancelot en prose*, de «amistad extrema» (*la grant chierté*, III, 189): «Por la extrema amistad que yo le profesaba», dice Montaigne. Como un último vestigio de la amistad feudal. Y para darle una primera realidad, recurre a la retórica en espejo, que amplificará más tarde en su ensayo sobre la amistad:

(La Boétie le dice): «Hermano mío, *al que amo tan tiernamente*, y a quien había escogido entre tantos hombres, para renovar con vos esta virtuosa y sincera amistad que, por culpa de los vicios, hace tanto tiempo que falta entre nosotros que solo quedan rastros en la memoria de la antigüedad», etc.

(A lo cual Montaigne responde un poco más abajo): «Yo alababa a Dios por el hecho de que hubiera existido una persona *de quien fuera tan amado y a quien yo amase tan tiernamente*, y que esto me sirviera de ejemplo para representar a mi vez ese mismo papel».

Es, por tanto, La Boétie (el texto da fe de ello, y Montaigne no volverá nunca sobre el tema, contrariamente a lo que hará en los *Ensayos*), el origen de esa «amistad extrema», ya que Montaigne parece no hablar más que a instancias suyas, en la alucinación de ese deseo imperioso. Y si La Boétie le llama de «vos», pronombre protocolario utilizado ante la asistencia reunida en su habitación, una vez, sin embargo, el domingo por la tarde, cuando están solos, parece que se le escapa el «tú». Toma la mano de Montaigne y le dice: «Hermano mío, amigo mío, te aseguro que no he hecho muchas cosas en la vida, me parece, con tanta pena y dificultad como hago esta».

Pero hay que considerar tres enigmas en estas palabras finales a Montaigne. En primer lugar, el discurso solemne que La Boétie le dirige, ese mismo domingo, delante de toda la familia reunida. Empieza así:

«Hermano mío —dijo él—, a quien amo tan tiernamente, y a quien había escogido entre tantos hombres para renovar con vos esta virtuosa y sincera amistad que, por culpa de los vicios, hace tanto tiempo que falta entre nosotros que solo quedan rastros en la memoria de la antigüedad», etc.

Ese es el primer enigma. «A quien amo tan tiernamente» es lo primero que dice, cosa que no ha ocurrido en el discurso que dirigió anteriormente a Marguerite de Carle. Pero sobre todo «a quien había escogido entre tantos hombres». La elección viene de La Boétie, la cosa está clara. Eso excluiría pues, a priori, el flechazo amoroso, pero la frase (no lo olvidemos) es pública, y probablemente esté destinada a hacer de pantalla. Según todas las pruebas, La Boétie estaba bajo el encanto, bajo el control de Montaigne: su elección, pues, no tenía nada de elección racional. No había elegido a Montaigne, sino que más bien fue su cautivo amoroso, como hemos visto. Durante los «seis años más o menos» que precedieron a su muerte, Montaigne fue su pasión y su tormento, una pasión tan intensa que conmovió a un espíritu en sí mismo poco inclinado a todo lo extremo. Y si La Boétie, en ese momento crucial, presenta públicamente, ante su tío

Étienne y su esposa, Marguerite de Carle, el vínculo que le unía a Montaigne como último eco de las amistades antiguas, es ciertamente para demostrar el carácter ejemplar, «a lo Plutarco», pero sobre todo para proporcionar un marco histórico y una justificación noble, por tanto, a una amistad de la cual podríamos sospechar la naturaleza exacta. Como si el ejemplo antiguo debiera excusar o enmascarar la inclinación del corazón, mientras declara públicamente a Montaigne la pujanza del sentimiento que experimenta por él.

E insistiendo por fin en esa amistad virtuosa, alejada, según dice, de los «vicios» (palabra que La Boétie siempre ha usado mucho, como si estuviera tentado por la carne), podía también legitimar la presencia excepcional de Montaigne a su lado, presencia que llegaría hasta el punto de eclipsar a la de su tío y su mujer en sus últimos instantes. La palabra «vicio», cuyo simple nombre ya es detestable para él («el malvado lodazal del vicio», dice), vuelve un poco después en sus discursos a su sobrina, *mademoiselle* de Saint-Quentin, y a su hijastra, Jacqueline d'Arsac. Pero ¿por qué mezclar los vicios con esa amistad si precisamente esta no mezclaba indistintamente el cuerpo y el espíritu, el deseo y la virtud? ¿O incluso, quizá, si su relación no había dado lugar a una vigilancia particular, o una reprobación más o menos tácita? ¿Tal justificación no supone una forma de confesión, en tanto que previene todo comentario desagradable? La Boétie por otra parte, en sus *Poemata* (20, v. 314), ¿no declaraba acaso ya querer una amistad «sublime, recta, inquebrantable?» (*sublimis, recta et stabilis*).

Segundo enigma: ese fragmento tan curioso en el que La Boétie habla de una deuda, con respecto a su tío («En suma, todo lo que yo pueda tener, lo tengo de vos, lo reconozco, de vos, y os estoy en deuda, porque sois mi verdadero padre»), pero más inquietante todavía con respecto a Montaigne:

Mientras hablaba se le destapó un hombro, y rogó a su tío que se lo cubriera, aunque tenía un criado más cerca de él; y después, mirándome, dijo: *Ingenui est, cui multum debeas ei plurimum velle debere*. [Es de un alma noble querer deber exageradamente a aquel a quien se debe mucho.]

Monsieur de Belot acudió a verle por la tarde, y él le dijo, presentándole su mano: «Señor, mi buen amigo, estaba aquí a punto de pagar mi deuda, pero he encontrado un buen acreedor que me la ha perdonado».

¿De qué deuda se trata? ¿Y por qué contárselo a Jean de Belot, el *sodalis* de los *Poemata*? Esa deuda está en singular, y no puede hacer referencia más que a lo que se dijo la mañana del mismo martes. Por tanto es una deuda simbólica, como la que tiene hacia el tío Étienne. Y no podemos dejar de evocar esta observación de Montaigne, en su ensayo «De la amistad»:

Si, en la amistad de la que hablo, uno pudiese dar al otro, el que recibiera el beneficio sería el que obligaría a su compañero. Ya que buscando uno y otro, más que toda otra cosa, hacerse el bien mutuamente, aquel que presta la materia y la ocasión es quien ejerce su liberalidad, dando a su amigo la satisfacción de efectuar en su lugar lo que más desea (I, 28, 190a).

Sócrates, a su muerte, leemos al final del *Fedón* (118), pronunció también esas palabras enigmáticas: «Oh, Critón, le debo un gallo a Asclepio», como si, curado de alguna enfermedad, le debiera algo al dios de la salud. La Boétie habla de deuda, pero Montaigne no revela nada de su naturaleza, quizá porque *no puede hacerlo*. ¿Sería haber aceptado la amistad que le proponía La Boétie y haberla llevado a un punto tan extremo? ¿O haber aceptado, sencillamente, el sábado 14 de agosto, como el mismo Montaigne dijo, no dejarle ya más («ya no le abandoné más»)? Esa deuda que La Boétie había contraído con él, y que le fue devuelta el martes por la tarde, sería pues el don de su presencia, de la continuidad de su presencia, de ese cuerpo a cuerpo estrecho e imposible a la vez, de esa muerte entre dos a los ojos del mundo, de ese reconocimiento del nombre de Montaigne, en lugar y ocasión del nombre de Dios pronunciado por los moribundos, en resumen, de la victoria de la amistad contra el tirano.

Montaigne mismo tenía una deuda colosal que debía pagar, y sin embargo, con una generosidad fantástica, justo antes de morir, esa deuda es la que La Boétie le pide que le devuelva, tanto han iluminado su belleza y su amor su vida (a pesar de todo). Es una deuda que Montaigne no podrá

pagar en toda su vida. El ensayo sobre la amistad no es más que una ínfima parte.

Pero son sus últimas palabras las más intrigantes: es el tercer enigma. De primera intención, esto: «Hermano, hermano mío, quisiera Dios que vieses los efectos de las ideas que acabo de tener». Ante lo cual, después de un tiempo, Montaigne le pregunta: «¿Cuáles son, hermano mío?». Y La Boétie dice: «Hermano mío, no puedo: son admirables, infinitas, indescriptibles». ¿Qué imaginación es esa, salvo que está con él, por fin reunido con él, en el umbral de la muerte?

Recordemos el primer juramento, en los Veinticinco sonetos: «Es cierto, viviré, moriré amándote» (10, v. 5). La Boétie muere amando: su amigo está ahí, es el único que está a su lado, no le abandona. Esas ideas, podemos pensar, no son del más allá, sino de aquí, de ahora. El amor no es «un deseo apasionado de aquello que se nos escapa» (I, 28, 186a), está ahí, presencia constante, paz recuperada. Como en el *Ornement des nocces spirituelles* de Ruysbroeck, es «ebriedad espiritual», goce «tres veces sublime», donde se unen el deseo, el dolor y la satisfacción.

Después esta última inquietud, que La Boétie formulará dos veces: «Hermano mío, hermano mío, ¿me negaréis, pues, un lugar?». Hasta el final, hasta ese momento último de su vida, Montaigne es el único pensamiento de La Boétie. Evidentemente, no piensa en un lugar para sus obras en la literatura, ni tampoco en un lugar en una obra de la cual Montaigne ni siquiera tiene aún la idea, todavía. El único lugar que vale, como dice Gilgames, rey de Uruk, a la muerte de su amigo Enkidu, o como habría podido decir Aquiles a la muerte de Patroclo, su erastés, es el del corazón. ¿Qué lugar se dará a la amistad en el corazón de Montaigne? Esto es lo que dice Gilgames en sus lamentaciones sobre el cuerpo de Enkidu:

Ahora mismo, ¿no soy acaso para ti  
un amigo, un verdadero hermano?  
Voy a hacerte reposar  
en una cama grande,  
echarte  
encima de un lecho agradable  
después de haberte reservado, a mi izquierda,  
¡un lugar inamovible!

(Epopéya de Gilgames).

Pero Montaigne hace como que no le entiende. Como que supone que el juicio de La Boétie está quebrantado. Y no dará jamás sentido a ese enigma que está en el corazón de su secreto. Jean Starobinski lo ha visto muy bien: «El lugar que reclama La Boétie no es solamente la divulgación de sus obras, es la expresión de esa verdad del amor entre ellos, y serán los *Ensayos* los que la revelarán» (*Montaigne en mouvement*). Aunque La Boétie no sabrá nunca nada. Ese lugar vacío será el malentendido de su amistad. En agosto de 1563, la amistad solo se sostiene por un hilo, está todavía en presente, pero el interrogante sigue sin respuesta, cae en el vacío. «Temí que su juicio estuviese quebrantado», dice sencillamente Montaigne. O dicho de otra manera, es Montaigne quien está quebrantado y no responde nada.

En fin, tras nombrarle «una vez o dos», «entregó el alma». Su última palabra fue el nombre de Montaigne, como si pronunciase al fin el nombre inenunciable de los Veintinueve sonetos. Eres tú, es a ti a quien he escrito todo esto: «A mi pesar te escribo, a mi pesar te borro», escribía (Veintinueve sonetos, 8, v. 5). Pues sí, ya está dicho. Montaigne hablará en los *Ensayos* de «esa inclinación natural que nos hace recordar, en ese momento extremo, las cosas más queridas que hemos tenido en nuestra vida» (II, 8, 401a): para La Boétie, eso se resume en un nombre. Un nombre que puede pronunciar al fin «una o dos veces». Por lo tanto, muere con él, y esa es una idea maravillosa, le pide por última vez un lugar, le llama por su nombre. Es una muerte feliz.

La muerte ejemplar es una muerte elocuente, observa Claude Blum (*Le corps à la Renaissance*). En el discurso cristiano, hablar hasta el último aliento es un signo de elección, ya que la palabra permite santificar el nombre del Señor en el momento mismo del tránsito: «... te rogamos también querer confirmarla [a Jeanne d'Albret] cada vez más en el conocimiento de tu Santo Evangelio, y en la certeza de su salud, que tú le has dado por la fe en Jesucristo, para que ella pueda invocar y santificar tu nombre hasta el último suspiro» (*Bref discours sur la mort de la reine de Navarre*, 1572). La Boétie habló bien hasta el final, pero el nombre que invocó y santificó hasta el fin no fue el de Cristo, sino el de Montaigne. A pesar de lo que nos asegura este sobre la muerte cristiana de La Boétie, solo expresó su religión mediante la cohesión de la familia y la unidad del país. En realidad tenía otra cosa en mente, que no tenía nada de religioso: su pasión por Montaigne. Solo con él muere La Boétie, en su aliento, en su nombre.

## **El amor a cambio**

Hasta el 30 de abril de 1570, La Boétie no encontrará su lugar en Montaigne, como le confía a Henri de Mesmes al principio de la traducción de las *Reglas del matrimonio* de Jenofonte: «Ciertamente, *se aloja* aún en mí tan entero y tan vivo que no puedo creerlo ni tan hondamente enterrado ni tan enteramente alejado de nuestro comercio». Respondiendo así a los Veintinueve sonetos:

*Mi corazón en ti, oh madame, se aloja:  
dale allí pues alguna tortura nueva  
hazle sufrir alguna pena cruel,  
haz cualquier cosa, todo, excepto despedirlo (16, v. 5-8).<sup>1</sup>*

Si La Boétie había conocido de cerca ese éxtasis en el cual amor y muerte se reconcilian al fin, hicieron falta años para que Montaigne alcanzase esa unidad de la amistad en (y por) la muerte de La Boétie. Solo con la inscripción votiva en latín, pintada en el friso de su biblioteca, y la expresión de «*mutuus amor*» (que no había empleado jamás La Boétie), con la confesión en la carta a su padre de su amor por él («[una persona] que yo amase tanto») y, un poco más tarde, el ensayo sobre la amistad donde el uso del «nosotros» es constante, por fin Montaigne puede pagar su deuda y responder a la petición desolada de La Boétie. Solo después de su muerte y por su muerte acaba por amarlo. Empieza la «noche oscura».

## Monstruos y quimeras

Muerto, La Boétie se convierte en objeto del más ardiente deseo de Montaigne. ¿Porque está muerto? No, porque está lejos, y el amor con él es irremediablemente imposible. Y él se enamora de ese cuerpo imposible, se vuelve enamorado de sí mismo. Aunque Montaigne, como sabemos, deseó sexualmente a muchas mujeres con las cuales tuvo aventuras de un día o de poco más, jamás se enamoró de una mujer. Solo un hombre (solo La Boétie) hizo que su corazón se agitara, pero después, en la separación definitiva. La separación es el único momento en que Montaigne se vuelve enamorado, porque despliega el amor en él, porque se imagina el amor. La muerte no hizo otra cosa que exaltar una amistad tal, vivida ya con la intensidad de la insatisfacción física y unas heridas recíprocas, y convertirla en el amor de una vida, el amor de su vida. La muerte de La Boétie es, pues, el momento originario del amor exclusivo de Montaigne por él y de la escritura de los ensayos de su vida. Lo que él amaba (sin saberlo todavía) era (según las palabras de Proust) «el ser fugitivo». Ese «deseo apasionado por aquello que se nos escapa», eso es lo que conoció a partir de entonces toda su vida, contando desde el 18 de agosto de 1563.

Jacques-Auguste de Thou, en la *Histoire universelle*, habla de La Boétie «hacia el cual él [Montaigne] profesó una amistad indisoluble durante su vida, un culto extremo durante su muerte». La última proposición, al menos, parece acertada. No se retractó jamás: su ensayo sobre la amistad, y en general todos los ensayos, serán su libro común. Porque no se trata solamente de erigir un monumento conmemorativo al amigo desaparecido, como podía ser la publicación de sus obras en 1571, sino de gozar de la separación del amigo como de una plenitud. No solamente conjurar la muerte, sino vivir con ella, olvidarla muy a menudo, y a veces pensar en ella en un sobresalto doloroso, como en Lucques, en mayo de 1581. Porque la muerte nos acompaña, pero sobre todo porque el alejamiento, el arrancamiento, la desaparición nos acompañan. Lo que cuenta más en la amistad, nos dice Montaigne, no es la amistad en sí, sino la separación. No le queda, pues, más que soñar con La Boétie, mantener una conversación sin fin con él, asegurarle un monumento más grande aún (a través de las ediciones que se suceden y aumentan cada vez), mantener ese lugar del corazón en él, morir, en fin, con La Boétie.

Ya hemos visto que su amistad no vivió otra cosa que un doble rechazo, el rechazo del corazón (Montaigne) y el rechazo del cuerpo (La Boétie), y que se exaltó en la negativa, aunque fuera dolorosamente. Pero la muerte es el rechazo radical, de modo que

Montaigne vendrá a celebrar la exaltación de la ausencia, del aguzamiento del espíritu y de los sentidos por los obstáculos, en particular en su ensayo «Cómo nuestro deseo crece por el malestar» (II, 15), pero finalmente en casi todo: la virtud (la continencia), dirá, no es otra cosa que voluptuosidad. Y la muerte el momento sublime de la amistad, ya que es en la muerte donde experimenta lo que tiene de más elevado (la carta a su padre lo demuestra suficientemente). Por eso Montaigne empezará a escribir precisamente a la muerte de La Boétie, ya que escribir es poseer al amado por la imaginación, conversar consigo mismo como con él, rivalizar con él para estar a la altura, discutir y seguir discutiendo siempre con él, ensayar con él sin fin.

## La estupefacción

Todo empieza por la estupefacción, que evoca en su ensayo «De la tristeza». Montaigne compara «ese estupor lúgubre, mudo y sordo que nos sobrecoge cuando los acontecimientos nos agobian sobrepasando nuestro alcance» (I, 2, 12a) a lo que es, para los amantes, una «pasión insoportable». Citando en particular a Catulo (51, v. 5-12):

... que arrebató a mi pobre alma el uso de todos mis sentidos. En cuanto te miro, Lesbia, pierdo la razón, y no puedo decir nada más [versión de Montaigne], mi lengua se entumece, una llama sutil recorre mis miembros, me zumban los oídos, una noche doble cubre mis ojos (I, 2, 13b).

Como si la muerte despertara esas pasiones en las que el alma se ve «agobiada por pensamientos profundos, y el cuerpo abatido y languideciente de amor» (I, 2, 13b). Los extremos del dolor acaban por confundirse con los extremos de la pasión amorosa, observa Fausta Garavini, quizá porque nacen el uno de la otra. Aunque Montaigne, al final de su ensayo, expresa sus temores ante esas «violentas pasiones» (I, 2, 14b), no queda duda de que las ha conocido, aunque solo fuera por breve tiempo. En particular, cuando habla de las deficiencias fortuitas que sorprenden a los amantes «tan inoportunamente, y ese hielo que los sacude mediante la fuerza de un ardor extremo, en el seno mismo del goce» (I, 2, 13a). Sigue entonces una confidencia brusca, que acabará tachada a continuación en el Ejemplar de Burdeos: «accidente que no me es desconocido» (edición de 1588: Montaigne había pasado entonces de la cincuentena).

Curiosamente, la pérdida del amigo se asocia aquí al disfrute (ya que se trata de él, no hay duda alguna al respecto), como si hubiera para él una reversibilidad del sexo y de la muerte: si la muerte de un ser amado es comparable al éxtasis en el disfrute, dice Montaigne, a la inversa, la intensidad de la pasión amorosa puede a veces conducir al fracaso y al desfallecimiento fortuito. ¿Obsesión con la muerte y fobia al sexo, según Fausta Garavini? ¿Pasión compleja, una mezcla de amor, duelo y melancolía, según Françoise Charpentier? Sin duda, a menos, simplemente, que el dolor de la muerte naciera para él en el extremo de la pasión, y que la pasión no fuera precisamente para él más que pasión por lo irremediable. Eso no impide que si se exceptúa la muerte de La

Boétie, que le condujo brutalmente hacia un «intenso disgusto» (III, 4, 835b), hasta el punto de «aturdir toda el alma», Montaigne se dedicase a huir de esas pasiones vehementes, «huir de la tormenta desde más lejos» (III, 10, 1015b), controlar los primeros vaivenes de sus emociones antes de dejarse llevar. Solo con La Boétie el fulgor de esa muerte le sumergió y anonadó, y solo con él, en suma, tuvo que afrontar sus demonios, y dijese lo que dijese, no estaba dispuesto a volver a empezar:

Soy demasiado tierno por naturaleza y por hábito [...] Si me entregara incluso, como hacen otros, mi alma no tendría jamás la fuerza de soportar las alarmas y emociones que siguen a aquellos que tanto abarcan; se vería inmediatamente dislocada por esa agitación interna (III, 10, 1003-1004b).

Ese sobrecogimiento por la muerte de La Boétie, que podría explicar (como hemos visto) el extraño desapego en la carta de su padre, fue, pues, el momento clave: a partir de entonces su vida da un brusco vuelco. La muerte de La Boétie suscitó, al fin, el ensayo de su vida con La Boétie.

Pasado ese momento de estupor, de mutismo y de desconcierto, su alma se vio enfrentada a otras visiones, otras quimeras. Surgieron de la ociosidad los fantasmas del pasado, de golpe:

Últimamente me retiré a mi casa, decidido en la medida de lo posible a no ocuparme de otra cosa que de pasar apartado y en paz lo poco que me quedaba de vida: me parecía no poder hacer mayor favor a mi espíritu que dejarlo en plena ociosidad ocuparse de sí mismo, entretenerse y asentarse en sí, cosa que esperaba que pudiera hacer a partir de entonces con más facilidad, al haberme vuelto con el tiempo más grave y seguro. Pero resulta [...] que por el contrario, como caballo desbocado, se da cien veces más trabajo por sí solo del que tomaba de otros, y engendra tantas quimeras y monstruos fantásticos amontonados los unos sobre los otros, sin orden ni concierto, que para contemplar a mi gusto su ineptia y extrañeza he empezado a registrarlos, esperando poder avergonzarlo con el tiempo (I, 8, 33a).

¿Cómo comprender, como él pretende, que todo fuera para él tan sereno y luminoso en esa amistad, cuando hizo pintar encima de la puerta de su gabinete una escena de naufragio: «Un hombre salvado del naufragio, ofreciendo sus ropas a Neptuno, que se reconoce por su tridente», según el abate Prunis, en 1770? Una escena que parece punto por punto la que describe La Boétie en los Veintinueve sonetos (12-13), recordando la leyenda de Leandro y Hero ya evocada por Marcial (*Liber spectaculorum*, 25, 25b; *Apophoreta*, 181). La verdad, observa Gérard Defaux, es que Montaigne estuvo a punto de hundirse por completo, que los sufrimientos que experimentó parece que pusieron en peligro realmente su equilibrio interior, su razón y su juicio. «La tempestad de pasiones contrarias» (III, 2, 811b), el «humor melancólico», «mil agitaciones indiscretas [locas] y casuales [accidentales]» (II, 12, 566a): parece que conoció lo peor de lo que un hombre puede conocer en el dolor y la desposesión de sí mismo. ¿Y cómo no pensar en las espantosas visiones de La Boétie en los Veinticinco sonetos, en el dolor tenaz al cual intentó en vano sustraerse yendo a Médoc, y sobre todo en el pensamiento obsesivo de la muerte, en los últimos años?

Igual que La Boétie pensó en su amigo hasta el delirio (o lo que Montaigne juzgaba como tal), Montaigne conoció a su vez unos pensamientos extremadamente violentos, imágenes fantásticas y crueles que acudían a su pluma todavía en 1588, como la de la «bella amistad» de los Ignacios, padre e hijo, que murieron abrazados «estrechándose con tanta fuerza que los verdugos tuvieron que cortar ambas cabezas juntas, dejando los cuerpos unidos para siempre en ese noble nudo, y las heridas juntas, aspirando amorosamente la sangre y los restos de la vida el uno del otro» (I, 34, 222b).

La locura acechaba. Montaigne hablaba a menudo de ella, citando en particular el caso de Tasso, a quien parece que vio en su prisión de Ferrara en noviembre de 1580:

¿De qué está hecha la locura más sutil, sino de la más sutil sabiduría? Como de las grandes amistades nacen grandes enemistades, y de la salud vigorosa enfermedades mortales, así de las raras y vivas agitaciones de nuestras almas surgen las locuras más grandes y más desequilibradas; no hay más que media vuelta de tuerca entre una cosa y la otra. Por los actos de los hombres insensatos vemos cuán apropiadamente se aviene la locura con las operaciones más vigorosas de nuestra alma. ¿Quién no sabe lo imperceptible que es la cercanía entre la locura y los nobles impulsos de un espíritu libre, y los efectos de una virtud suprema y extraordinaria? (II, 12, 492a-b).

Lo más terrible de esta descripción es la imagen de la «media vuelta de tuerca», ese pequeño clic imperceptible que hace pasar bruscamente de la razón a la locura. Una imagen, observa Géralde Nakam, que sugiere un mecanismo que se fractura o se rompe por haberlo apretado en exceso, una pieza de carpintería, una cuerda que se rompe

por haberla forzado demasiado. Es esa nadería que lleva a la locura, esa nadería a la que llamamos locura.

Cita, un poco más adelante, el momento en que, incluso en un filósofo, «el alma se convierte en el alma de un demente, trastornada, alterada y perdida: lo que provocan diversas circunstancias, produciendo una agitación demasiado vehemente que, por alguna fuerte pasión, el alma puede engendrar en sí misma, o una herida en un determinado lugar de la persona, o una emanación del estómago, que nos sume en el estupor y nos deja la cabeza mareada» (II, 12, 551a). En otros lugares utiliza la imagen del «brebaje amoroso»: «Por más que Lucrecio, ese gran poeta, filosofara y se acorazara, acaba convirtiéndose en un loco por un brebaje amoroso» (II, 2, 345a). Como si para él pasión y locura fueran de la mano y acabaran por confundirse. Quién sabe si el propio La Boétie no vivió su pasión por Montaigne al borde de la locura, una locura de la que quizá le liberó la muerte... El alejamiento en el Médoc pareció calmar un poco su espíritu, pero sin duda no era más que una ilusión: la imagen angustiada del lobo carnicero, con la boca llena de sangre (Veinticinco sonetos, 2) demuestra que la pasión continuaba devorándole. Quizá fuera incluso esa misma sangre la que viera Montaigne en Lucques, en las aguas del baño.

## La distracción del sexo

Montaigne, nos dice, recurrió entonces a la «vehemente distracción» del amor físico con mujeres para curarse del mal que le había causado la amistad. Como si buscara precisamente aquello que tanto le había faltado, según él, a su relación:

Antaño me vi aquejado de una gran tristeza, según mi naturaleza, y más justa que poderosa; me habría perdido quizá en ella si me hubiera confiado sencillamente a mis fuerzas. Teniendo necesidad de un entretenimiento vehemente para distraerme, por artificio y por aplicación me convertí en amante, a lo cual la edad me ayudaba [Montaigne tenía entonces treinta años]. El amor [el sexo] me alivió, apartándome del mal que me había causado la amistad (III, 4, 835b).

Y esto demuestra hasta qué punto de tensión había llegado el deseo entre ellos, hasta qué punto también la relación carnal con La Boétie le había faltado. Como si solo una relación sexual con una mujer pudiera colmar el déficit (el resto) que no había podido colmar la amistad, como si hiciera falta que Montaigne encontrara una solución (un desahogo) para su «intenso disgusto», y no pudiera encontrarlo más que en el sexo con mujeres. Curiosa también esta anotación tardía, extraída del *Timeo* (42c) de Platón: «¿Será, como dice Platón, que ellas [las mujeres] fueron chicos libertinos en otros tiempos?» (III, 5, 857c). A un chico virtuoso ¿le habrían sustituido ávidamente unos «chicos libertinos»? ¿Como otros tantos objetos ilusorios? Esto es lo que dice en otro ensayo titulado «Cómo descarga sus pasiones el alma sobre objetos falsos, cuando los verdaderos le fallan»:

Plutarco dice a propósito de aquellos que se encariñan con micos y perritos pequeños que la parte amorosa que está en todos nosotros, a falta de objeto legítimo, antes de quedar en vano, se forja así uno falso y frívolo. Y vemos que el alma en sus pasiones se engaña más bien ella misma, dirigiéndose a un sujeto falso y fantástico, incluso contra su propia creencia, antes que no obrar contra cosa alguna (I, 4, 22a).

El amor, entendamos con ello el sexo, no fue quizá a lo largo de toda su vida más que diversión o incluso venganza, con respecto a una amistad que no le llenaba, de un deseo reprimido y demasiado doloroso. Lo que Montaigne llama «amor» se resume, nos dice Thibaudet, en un amor epidérmico, un amor que da vueltas en torno a mujeres tan entretenidas como fugaces: «Jamás hombre alguno —dice— hizo unas aproximaciones más inadecuadamente genitales» (III, 5, 890b). E incluso más allá aún: «El amor es una agitación despierta, viva y alegre, y yo no estaba ni turbado ni afligido, sino que estaba acalorado y alterado incluso: hay que parar ahí, él [el amor] no es perjudicial más que para los locos» (III, 5, 891b).

## A la búsqueda de un amigo

Por tanto, es poco decir que la muerte de La Boétie partió su vida en dos (en agosto de 1563 tenía treinta años, y moriría el 13 de septiembre de 1592 con cincuenta y nueve años); también acabaría por desgarrarla en dos, y ya no viviría más que a medias siendo, en efecto, una especie de fantasma de sí mismo:

Ya que, a decir verdad, si comparo todo el resto de mi vida [...] con los cuatro [cuatro o cinco, dice en la primera edición] años que me fue dado disfrutar de la dulce compañía y sociedad de esa persona, no es más que humo, no es más que una noche oscura e insípida. Desde el día que le perdí [...] no hago más que arrastrarme y languidecer, y los mismos placeres que se me ofrecen, en lugar de consolarme, hacen que se recrudezca el dolor de su pérdida. Nosotros íbamos en todo a medias; me parece que le estoy robando su parte [...] Estaba ya tan hecho y tan acostumbrado a ser siempre el segundo que me parece no estar más que a medias (I, 28, 193a).

La muerte de La Boétie le dejó desamparado, privado de esa iluminación que le transportaba, de esa mirada en la cual se perdía y que le descifraba tan bien, de ese otro él mismo que le amaba tanto. A la inversa de San Juan de la Cruz, que conocía la noche del alma antes de su unión con Dios («¡Oh noche que juntaste / Amado con Amada / Amada en el Amado transformada!», *Noche oscura*, quinta estrofa), Montaigne conocía la noche después de la separación, en la soledad y el desamparo del alma privada de todo socorro divino. Que esa muerte estaba acompañada de una inagotable melancolía, de eso no queda ninguna duda. Se lo dice así a Madame d'Estissac:

Es un humor melancólico, y un humor por consecuencia muy enemigo de mi forma de ser natural, producido por la pena de la soledad a la cual me entregué hace algunos años, y que fue lo que me metió en la cabeza por primera vez esta locura de ponerme a escribir. Y después, encontrándome enteramente desprovisto y vacío de toda otra materia, me presenté a mí mismo como materia y como tema (II, 8, 385a).

Estaba la soledad, el pesar, el vacío, el aburrimiento y al final él mismo, reunido con La Boétie, escribiendo con La Boétie, por fin dos en uno. Del dolor de esa muerte, que no acababa nunca (y que hacía las veces incluso de motivo inesperado) nacería un libro que no acabó nunca, ya que si La Boétie le deseaba, le suplicaba, le temía y le lloraba sin conseguir unirse jamás a él, Montaigne se esforzaría por unirse con él a lo largo del tiempo y atrapar su imagen inasible y apasionadamente amada, sin renunciar jamás a él. Esto es lo que escribió en 1588:

Un sabio no ve con menos claridad a su amigo moribundo al cabo de veinticinco años que el primer año (III, 4, 836b).

Y un poco más adelante:

¿No es absurdo que nada me sujete a un millar a quienes me ha unido la fortuna, y de los cuales no puedo prescindir, y luego en cambio me mantenga apegado a uno o dos que están fuera de mi trato, o más bien a un deseo fantástico de algo que no puedo alcanzar? (III, 3, 820b).

Y aquí:

Como aquellos a quienes la tristeza abrumba y posee se dejan sin embargo tentar [rozar, acariciar] a intervalos por algún placer, y se les escapa una sonrisa, puedo yo también lo bastante sobre mí para hacer que mi estado habitual sea más pacífico y descargado de enojosas ideas, pero me dejó sorprender a ratos por los mordiscos de esos pensamientos desagradables, que me golpean mientras me armo para perseguirlos o para combatirlos (III, 12, 1047b).

Gérard Defaux (*Montaigne et le travail de l'amitié*) observa que cada vez que aparecen en los *Ensayos* los adjetivos *caprichoso* o *fantástico* (que tienen un sentido más o menos igual a «imaginario, quimérico») se puede estar seguro de que Montaigne piensa en La Boétie, como si no pudiera escapar a esa idea o más bien quisiera tener esa idea del nunca más, de la ausencia irremediable para hacer la materia de los *Ensayos* y reunirla con él. Ciertamente, la melancolía no es permanente, sino que, como él dice, ensordece todos los demás placeres, los atenúa, los patina, a veces incluso se convierte en un acceso violento, como en Lucques, en los baños Della Villa, el 10 de mayo de 1581:

... y esa misma mañana, escribiendo a Monsieur Ossat [secretario de Paul de Foix], caí en un recuerdo tan doloroso de M. de La Boétie y me quedé tan largo rato en el mismo estado de ánimo que aquello me hizo mucho daño. El lecho de ese agua es todo rojo y oxidado, y el canal por donde pasa, etc.

Según observa Jean-Michel Delacomptée, el color sangrante del agua mezclada con hierro era lo que reavivaba el dolor de la pérdida. Esa sangre que les unía, y de la cual Montaigne buscaba aún la presencia tomándole el pulso en el momento de su agonía.

Y después, siempre en 1588, se ve a menudo a Montaigne aparecer repentinamente como un perro loco y ávido de afecto, que quiere creer todavía en otra amistad «rara y exquisita», pero solo va a la búsqueda de la amistad perdida. Volverá dos veces, como si quisiera retorcer el destino o creer en su reaparición:

Si con tantas y tan buenas pruebas yo me enterase de que el humor de alguien se ajustaba al mío, ciertamente lo iría a buscar bien lejos, ya que la dulzura de una compañía decente y agradable no se puede comprar a conveniencia. ¡Ah, un amigo! ¡Cuánta verdad se encierra en esa antigua frase que dice que su disfrute es más necesario y más dulce que el de los elementos del agua y del fuego! (III, 9, 981b).

Y también:

Si hay alguna persona, alguna buena compañía en el campo, en la ciudad, en Francia o en cualquier otro lugar, sedentaria o viajera, a quien mi humor le parezca bueno, cuyo humor me parezca bueno a mí, solo tiene que dar un silbido e iré a darle muestras de él en carne y hueso (III, 5, 843-844b).

Por lo tanto, en dos ocasiones Montaigne dice (con cincuenta y cinco años) que está a la busca de un amigo, de un amigo como La Boétie, pero de un amigo vivo, que no encontrará jamás, evidentemente. El amigo, el único amigo en el origen de su libro está antes, no después. Está allí, en su libro, y a distancia infinita de él, ya que ha nacido de esa misma distancia. Está en otro lugar, probablemente en él. Es el lugar que quería La Boétie.

## Pérdida del otro, pérdida en el otro

Hervé Guibert dice en *Fou de Vincent*: «... yo no estoy aquí, en realidad, estoy con el otro que no está allí tampoco, me ausento para reencontrarme con el ausente. Si él estuviera allí, yo sin duda no estaría en ninguna parte». Estos son poco más o menos los sentimientos de Montaigne de 1563 a 1592, o sea, durante más de treinta años. Pero podemos preguntarnos si no eran también los de La Boétie, que ciertamente vivió una pasión invivible con Montaigne, pero sobre todo le impuso la ley del rechazo, el obstáculo de la carne como una exaltación de su amistad y su lado más punzante.

La Boétie quería un amor desmesurado, una posesión entera, del corazón: según Montaigne, tenía un «hambre insaciable de la presencia corporal» (III, 13, 977b), ya que se trata de él, sin duda, el inicio del párrafo está muy claro: «En la verdadera amistad, de la cual soy experto, yo me entrego a mi amigo más de lo que saco para mí mismo». Montaigne, a decir verdad, quería prestarse, pero no darse: demasiado inconstante, demasiado promiscuo, demasiado ausente. La Boétie quería concentrar su amor en él, Montaigne prefería dispersar su cuerpo y su espíritu según por dónde soplara el viento. La muerte del amigo le obligaría a concentrarse brutalmente en sí mismo, y en esa pasión de La Boétie por él, que era quizá también la suya por La Boétie, sin que lo supiera verdaderamente, sin que lo quisiera en realidad. Nadie, por otra parte, lo había amado hasta ese punto a él, que en el fondo no había amado nunca a nadie. La muerte de La Boétie hizo entrar bruscamente el dolor y la melancolía en su vida. Cuando uno pierde a un amigo (a su amigo) es capaz por fin de perderse en uno mismo: tal es la lección de los *Ensayos*.

François Rigolot (*Les métamorphoses de Montaigne*) ha analizado largamente ese motivo de la pérdida en Montaigne. La palabra aparece ya en la carta a su padre: «el problema que tenía mi espíritu al sufrir de una pérdida tan grave». Es significativo, por otra parte, nos dice, que las palabras «perder» y «pérdida» las repita obsesivamente el propio La Boétie (siempre en la misma carta):

Al considerar vuestra *pérdida* [la pérdida que sufrirá Montaigne] y ese pobre hombre [el tío Étienne] y esa pobre mujer [su esposa, Marguerite de Carle] los amo únicamente a ellos dos, porque llevarán con mucha impaciencia (estoy seguro) la *pérdida* que sufrirán conmigo, que verdaderamente es muy grande para vos y para ellos [...] Y os suplico que cuidéis de que el duelo por mi *pérdida* no impulse a ese buen hombre y esa buena mujer fuera de los goznes de la razón.

Ahora bien; resulta, dice Rigolot, que Montaigne nos habla de ese dolor de la pérdida con la misma insistencia en su ensayo sobre la amistad. Volvamos a leer ese fragmento:

Ya que, realmente, si comparo todo el resto de mi vida, aunque con la gracia de Dios la haya pasado suavemente, con facilidad y, salvo la *pérdida* de dicho amigo, exenta de aflicciones graves, llena de tranquilidad de espíritu [...] Desde el día en que le *perdí* [...] no hago más que arrastrarme y languidecer, y

los placeres mismos que se me ofrecen, en lugar de consolarme, redoblan el pesar por su *pérdida* (I, 28, 193a).

Y es el mismo léxico de la pérdida al que recurre para describir la intensidad de esa «singular y fraternal amistad» en el mismo ensayo, en 1580:

No sé qué quintaesencia de toda esa mezcla fue la que, habiendo atrapado toda mi voluntad, la llevó a sumergirse y *perderse* en la suya. Y digo *perderse* en verdad, porque no reservamos nada de lo que le fue propio ni que fuese suyo (I, 28, 189a).

Y a continuación, en el Ejemplar de Burdeos:

No sé qué quintaesencia de toda esa mezcla fue la que, habiendo atrapado toda mi voluntad, la llevó a sumergirse y *perderse* en la suya; que habiendo atrapado toda su voluntad, la llevó a sumergirse y *perderse* en la mía, con una avidez y una competencia parecidas. Y digo *perderse* en verdad, porque no reservamos nada que nos fuera propio, ni que fuera suyo o mío.

Como si la pérdida del otro permitiera al fin la pérdida en el otro, objeto esquivo para siempre jamás, y por tanto susceptible de un deseo, de una espera sin fin. Lo que expresa también, de otra manera, la imagen de la caza que se repite varias veces en los *Ensayos*, en particular la caza de la liebre, que pertenece a la tradición griega de la caza de los erómenos por los amantes (como en el *Protágoras* de Platón, o Sócrates «regresando de la caza», con el bello Alcibíades, 309a). Por ejemplo, en este fragmento del *Orlando furioso* (X, 7) citado por Montaigne a propósito del amor, justamente:

Igual que el cazador sigue a la liebre, con frío y con calor, en montañas y llanuras, y ya no hace caso en cuanto la coge, encarnizándose solamente en perseguir aquello que se le escapa (I, 28, 186a).

La Boétie, recordemos, reprochaba ya a «su Dordogne» su «habla engañosa» y sus «cantos de cazador» (Veintinueve sonetos, 14, v. 8), fanfarronadas que no están ausentes en Montaigne, en efecto, que llega incluso a detallar sus hazañas eróticas (III, 13, 1086b) y se muestra muy satisfecho (III, 5, 887b). Pero ese disfrute de la caza y la pérdida lo reivindican tanto el uno como el otro. La Boétie:

*No tengáis, amigos míos, no tengáis el deseo  
de que yo deje de amar, dejadme que obstinado  
viva y muera, porque está ordenado así:  
mi amor es el hilo con el cual se sustenta mi vida*  
(Veintinueve sonetos, 21, v. 1-4)<sup>1</sup>

Y Montaigne: «Es el disfrutar, y no el poseer, lo que nos hace felices» (I, 42, 262a). O incluso: «Quien no obtiene placer más que del placer, quien no gana más que cuando lo tiene todo, quien no ama la caza más que por la presa, no puede mezclarse con nuestra escuela» (III, 5, 881b). Y añade: «Sin esperanza y sin deseo, no hay cosa que valga la pena».

## Elogio paradójico del obstáculo

¿Por qué Montaigne niega el amor pasión con las mujeres y por qué lo acepta con La Boétie, sino porque fue suspendido, imperfecto y único? O más bien: ¿por qué las mujeres no le inspiran una pasión arrebatadora? ¿Porque se niega obstinadamente, ya sea porque el amor no está asociado a la poesía del amor (al parecer ninguna mujer le escribió sonetos de amor apasionados como La Boétie) o porque su papel de macho acabó por agobiarle (sin hablar de otros inconvenientes fisiológicos diversos) y La Boétie reveló en él (sin duda, después de otros) una naturaleza femenina, excéntrica (sombria), masoquista de buen grado, que deseaba ser amada primeramente para luego amar a su vez? ¿O sería más bien porque La Boétie supo captar en él su gusto por el deseo, por los retrasos y obstáculos sucesivos, en resumen, todo aquello que hace que el goce se prolongue indefinidamente (y que aparta al mismo tiempo el peligro de un sexo demasiado pronto o desfalleciente)? Dicho de otra manera, porque La Boétie supo amarle como él quería que le amasen.

«La intemperancia —dice Montaigne— es pérdida de voluptuosidad, y la temperancia no es su azote, sino su aderezo» (III, 13, 1110c). Ese tipo de consideraciones paradójicas, que debían de disfrutar los dos amigos, recurren a menudo a la metáfora culinaria. Montaigne, como sabemos, era muy goloso, incluso glotón. Aquí por ejemplo:

La dificultad de las citas, el peligro de las sorpresas, la vergüenza del día siguiente,  
«Y la languidez y el silencio, y los suspiros que surgen del fondo del pecho» [Horacio, *Épodos*, XI, 9]  
es lo que le da el toque a la salsa. ¡Cuántos juegos lascivamente placenteros nacen de la honesta y pudorosa manera de hablar de los actos amorosos! La voluptuosidad misma busca irritarse mediante el dolor. Es mucho más dulce cuando abrasa y despelleja. La cortesana Flora decía que no se había acostado con Pompeyo sin hacerle llevar las marcas de sus mordeduras. (II, 15, 613a-c).

Y dice un poco más adelante: «Los suplicios aguzan los vicios en lugar de amortiguarlos» (II, 15, 615a). No, no es Sade quien habla, sino más bien Montaigne, que habla en otros lugares de las mordeduras y arañazos sangrantes en el amor (III, 8, 924b), cosa que le atormenta visiblemente.

Si para él la separación calienta el apetito (III, 9, 975bc), la desnudez misma frena (rompe) el impulso amoroso: «Verdaderamente —escribe—, es también un efecto bien digno de consideración que los maestros del oficio ordenen para remediar las pasiones amorosas la visión entera y el libre conocimiento del cuerpo que se busca; que para enfriar la amistad no haya más que ver libremente lo que se ama» (II, 12, 484a). El cuerpo o la parte del cuerpo que se evita tiene unos efectos más poderosos aún, como el «vigor soldadesco» (el sexo erecto) que se escondía bajo la túnica larga de La Boétie (II, 17, 659a) o bien el simple tocamiento fortuito de un hombro de Sócrates y Cristóbulos,

que electrizaría al filósofo más de cinco días (II, 5, 892b-c). No se disfruta, en suma, más que de aquello que se imagina. «Hasta las cosas presentes —escribe— no las tenemos más que por la fantasía [la imaginación]» (III, 9, 996b).

De la misma manera, la amistad es para él no solamente ejercicio de la libertad voluntaria, sino también plenitud de la separación: esta es, en el fondo la forma perfecta de unión libre. Cosa que ciertamente irritaba a La Boétie, que buscaba exactamente lo contrario: el obstáculo en la proximidad. Montaigne prefirió a menudo huir, en efecto, ya fuera en escapadas amorosas, ya fuera en los numerosos viajes que efectuó aquí o allá. Así es como justificaba su filosofía particular:

En la verdadera amistad, de la que soy experto, me doy a mi amigo más de lo que él se me da a mí. No solo prefiero hacerle más bien del que me hace él, sino que él se lo haga a sí mismo, más que a mí. Y si la ausencia le es o placentera o útil, me es mucho más dulce que su presencia, y no es propiamente ausencia, cuando hay medios de avisarse el uno al otro. Siempre me resultó muy útil y provechoso nuestro alejamiento. Nos llenábamos mejor, y extendíamos la posesión de la vida al separarnos: él vivía, gozaba y veía por mí, y yo por él, tan plenamente como si él hubiera estado. Una parte permanecía ociosa cuando ambos estábamos juntos: nos confundíamos. La separación de lugar hacía mucho más rica la conjunción de nuestras voluntades. Ese hambre insaciable de la presencia corporal revela de algún modo la debilidad en el disfrute de las almas (III, 9, 977b).

Todo esto viene a ser, además, una reedición del pensamiento de Sócrates en las *Memorables* de Jenofonte: «Pasa a menudo, en efecto, que un amigo reemplaza a su amigo para todo lo que este no ha podido cumplir, ni ver, ni oír, ni recorrer por sí mismo» (II, 4, 6). Pero en fin, fueran cuales fueran sus divergencias sobre este punto, divergencias considerables, es cierto, Montaigne y La Boétie fueron de alguna manera amigos del desapego. «Aquellos a quienes gusta estar liberados de ese modo —dice Derrida— son amigos inflexibles de la singularidad solidaria.» No hay pertenencias, ni parecidos, ni proximidades. Espíritus libres, por tanto.

### **Como manzanas dulcemente agrias**

Pero esa idea de la plenitud en la separación se impondrá evidentemente a Montaigne después de la pérdida de su amigo. Esto es lo que le escribe al final de su vida:

¡Ay, amigo mío! ¿Valió la pena tener ese placer, o no lo valió? Pues yo creo que, ciertamente, sí. Añorarlo me consuela y me honra. ¿Acaso no es una ocupación piadosa y placentera de mi vida, celebrar para siempre sus exequias? ¿No compensa semejante goce esta privación? (II, 8, 396 – edición de 1595, pasaje tachado en el manuscrito por una mano ajena, que podría ser la de la señorita de Gournay.)

Eso le permite confundir dolor y voluptuosidad, punto sobre el cual vuelve con una frecuencia turbadora: «Nuestra extrema voluptuosidad tiene cierto aire de gemido y de quejido» (II, 20, 673a), dice en su ensayo «No saboreamos nada puro». Imagen recogida casi textualmente en 1588: «... y que la suprema voluptuosidad tenga algo de paralizado y quejumbroso como el dolor» (III, 5, 877b). O incluso: «Sócrates dice que

algún dios intentó unir y confundir dolor y voluptuosidad, pero que, al no conseguirlo, se contentó con acoplarlos al menos por la cola» (II, 20, 674a). Y aquí: «Es fácil ver que lo que aviva en nosotros el dolor y la voluptuosidad es nuestra agudeza» (I, 14, 58c). A Montaigne manifiestamente le gusta sufrir y hacer sufrir. La Boétie tuvo la amarga experiencia:

*Tú obtienes placer con mi dolor extremo:  
me impides sentir mi tormento  
y sin embargo quieres que muera amándote.  
Si no siento, ¿cómo quieres que te ame?*  
(Veintinueve sonetos, 15, v. 11-14)<sup>2</sup>

Montaigne no descarta la idea de que de esa melancolía, nacida de la muerte de La Boétie, pueda extraer finalmente algún placer:

Metrodoro decía que la tristeza tiene una cierta aleación de placer. No sé si quería decir otra cosa, pero yo imagino que hay designio, consentimiento y complacencia en nutrirse de la melancolía; sin hablar de la ambición, que también puede mezclarse con ella. Hay cierta sombra de golosina [deseo muy vivo] y de manjar que se ríe de nosotros y nos halaga en el seno mismo de la melancolía. ¿Acaso no hay naturalezas que hacen de ella su alimento?

*Hay una cierta voluptuosidad en llorar* [Ovidio, *Tristes*, 4, 3, 27].

Y dice Atalo en Séneca que el recuerdo de nuestros amigos perdidos es tan agradable para nosotros como el amargor del vino viejo [...] y como unas manzanas de una dulzura algo agria (II, 20, 674b-c).

Montaigne, evidentemente, no dejará jamás a La Boétie. Su ensayo sobre la amistad, en ese sentido, no es solamente la reconciliación de lo que estaba dividido entre ellos, es la expresión de ese goce sin fin. Y ese goce, en él, no es líquido, como en los santos místicos, sino que es más abstracto, casi geométrico o circular, como el andrógino orbicular (*peripheres*) de Aristófanes, en el *Banquete* de Platón. De ahí esa retórica en espejo, que de hecho es un movimiento reversible, y las imágenes de dos en uno («un alma en dos cuerpos», I, 28, 190c), que dan nueva forma al huevo original. A ese disfrute de la unidad aspira Montaigne, ese es el que intentará toda su vida.

## De la amistad extrema

Montaigne, ciertamente, jamás conoció con La Boétie una amistad como la que nos describe en su ensayo «De la amistad». Es todo falso. Una pura construcción, una falsificación, un simulacro de amistad, presentada como una reescritura de las *Vidas* de Plutarco. ¿Para engañar al mundo? Ciertamente, no. aunque esa idea de secreto le atormenta y no quiera a ningún precio dar pábulo a interpretaciones malévolas, que desgarran a su amigo «en mil aspectos contrarios» (III, 9, 983b). Lo que quiere sobre todo es responder a la petición de amistad de La Boétie. Y su respuesta la quiere perfecta y definitiva, y grabada en mármol. Es una estela de amistad lo que le dedica.

Páginas y páginas. Y añadidos, y más añadidos (raramente tacha). Su libro no es lo bastante grande, jamás será lo bastante grande para alojar el corazón de La Boétie. Eso durará veinte años. Veinte años para pagar su deuda de amistad y acabar muriendo con él. «Es la conversación con el pasado que no ha tenido lugar porque ese pasado ya no existe, ni existirá jamás», escribe Thomas Bernhard (*Tres días*). Es el amigo en el pasado, el amigo que quizá hemos tenido y al que quizá no hemos sabido amar como era necesario, y al que ya no podremos amar jamás. Es de la muerte de lo que habla al final Montaigne todo el tiempo, más que de la amistad. De ese punto irreversible e inquietante de la muerte. ¿Cómo vivir con el nunca más? Montaigne responde: reinventándolo todo.

Montaigne, observa Charles Baudouin (*Revue de Suisse*, 1952), no nos tiene demasiado acostumbrados a esos arrebatos tan exaltados. Habla aquí una lengua que no se le oye hablar en ningún otro lugar, en efecto, incluido su ensayo sobre la «Apología de Ramón Sibiuda» (II, 12) o aquel «sobre unos versos de Virgilio» (III, 5). «Aquí —dice Baudouin—, no se presta más, se entrega. Aquí, cree.» Ciertamente, pero cree sobre todo en esa parusía de la amistad que imagina de cabo a rabo, cree en lo que da a cambio al amigo que, cuando estaba vivo, no recibió más que ingratitud y crueldad: reescribe, recompone esa amistad «a contrapelo», remonta el tiempo, hace como si, para decirle que le tiene alojado en su corazón. Es fácil amar cuando se está solo, es fácil amarse a sí mismo, como Montaigne...

### Biografía de una amistad

Y es más fácil aún, como hemos observado a menudo, debido a que su ensayo sobre la amistad no es una descripción biográfica, histórica o fáctica de su relación entre 1557 y 1563 (Montaigne, es cierto, no tiene buena memoria, pero ¿basta con ese argumento?). Tenemos motivos para creer, como hemos visto, si realmente los Veintinueve sonetos se dirigían a Montaigne, que esa amistad pasional se revela particularmente tensa y tempestuosa: fue una fricción de amistad, más que esa amistad ideal, abstracta e idílica que nos propone. Como si Montaigne quisiera compensar todo lo que hizo soportar a La Boétie: sus tonterías, su indiferencia, su sadismo, etc., en fin, todo lo que describen los Veintinueve sonetos, un poco como la Concha de Pierre Louÿs con don Mateo en *La mujer y el pelele*, que hacía pasar sus caprichos por una manifestación de libertad.

La Boétie, observa Jean-Michel Delacomptée, aquí no es más que una silueta, una especie de evanescencia, una humareda. La imagen está ahí sin estar, impalpable, inasible. Montaigne pone uno detrás de otro unos momentos, unas impresiones, olvida lo demás y recompone mal que bien una historia (si es posible hablar de historia) que tiene toda la apariencia de ser verdadera, aunque se sepa que nada pasó exactamente de esa manera. Y es que los fallos de la memoria o la dificultad a la hora de fijar un recuerdo no son lo único que interviene aquí: cuando Montaigne habla de su caída del caballo y su desvanecimiento (II, 6, 373 y ss.), cuatro años después de los hechos, todos los detalles están ahí. Si Montaigne borra, aureola y enmarca la historia real de su amistad es por necesidad: le hace falta hábilmente hablar sin hablar, revelar sin comprometer, escribir sin traicionar. En resumen: «emborronar» la imagen. Para expulsar de ella todo acontecimiento preciso o toda indicación sospechosa, y conservar sencillamente la imagen de un huevo, de una sustancia «sin costuras», de una unión ideal sin pasiones contrarias, sin fricciones, problemas ni sufrimientos, en resumen, una amistad maravillosa que erige al rango de ejemplo.

En ese ensayo, por tanto, no hay ningún detalle biográfico, ningún adorno, ninguna circunstancia particular (un almuerzo o un paseo), ningún detalle físico, ninguna conversación: se podría decir incluso que no hay personajes, que Montaigne habla de la amistad consigo mismo. Tampoco hay duración en la historia de esa relación (solo su precipitación), y a decir verdad, el tiempo no existe, a pesar de los diferentes estadios del texto. Sencillamente porque esa amistad, tal y como la describe Montaigne, no es una experiencia en el tiempo, igual que tampoco es un tratado filosófico, una reflexión abstracta como en Aristóteles o Cicerón: se describe más bien como una iluminación, un *raptus* místico, que podría extenderse por igual durante mil años. Esa amistad no tiene existencia comprobada, porque no es más que un instante desmesuradamente estirado, y no conoció en realidad más que dos momentos reales: el principio y el final. Empezó de repente «por casualidad, en una gran fiesta y reunión ciudadana», «por alguna orden del cielo» (188c), y concluyó igual de brutalmente, en nueve días solamente, por otra orden del cielo, la peste que se extendía por el Périgord y el Agenais.

Es manifiesto, por tanto, que se trata, por parte de Montaigne, de una interpretación a posteriori, de una reconstrucción poética de esa amistad, para erigir una especie de mausoleo o de monumento inalterable: creó así un artefacto de amistad que es una especie de ideal «a la antigua»; amistad, sí, pero en realidad una pura fantasmagoría. ¿Con qué fin? Pues bien, para extraer una lección moral para la posteridad, sin entrar en detalles, sin embargo. Ya que esa amistad fue tan «singular» que jamás habría podido acceder a lo universal sin esa empresa de estilización. Pero también quiso acuñar una medalla que fuera un recuerdo de ellos mismos, fundida en bronce, ya que es cierto que se amaron, mal, a destiempo, con fallos, con torpeza, con disputas, pero al menos se amaron, se quisieron de verdad.

Si el mausoleo está vacío, si no es, para hablar con propiedad, más que un cenotafio, es porque en su centro se esconde un secreto, un secreto que no le corresponde a él sino a La Boétie, y del cual no es más que el depositario. Por eso todo en ese ensayo está pesado, calibrado, sabiamente dosificado, trazado con tiralíneas, revisado y corregido al pasar las ediciones: un auténtico trabajo de equilibrista. Y él, que tenía más bien tendencia a añadir, con respecto a su amigo no dejó de eliminar y borrar todo lo que sobresalía. Prosiguiendo en 1580 la operación iniciada en 1571, con sus distintas cartas-dedicatorias y su «Advertencia al lector», donde maquillaba las circunstancias de la composición de los poemas o disfrazaba las intenciones, emborronaba las cosas y eliminaba deliberadamente todo rastro de crimen. ¿Hasta qué punto Montaigne tenía intención de engañar a sus lectores? ¿Esperaba en realidad un «lector suficiente», capaz de desenmarañar sus reticencias, sus semi confesiones, sus oscuridades, sus subterfugios o sus «embrollos» (III, 9, 995b)? Al parecer sí, aunque la cosa sea rara, añade maliciosamente (II, 17, 657c).

La historia de la amistad entre La Boétie y Montaigne es inverificable, observa Philippe Desan. Y dice incluso: «Los motivos de esa comunión perfecta no se han explicado jamás». Y con razón: sencillamente, no se podían explicar. De ahí ese soberbio fragmento lírico de Montaigne, que contrasta de tal manera con los demás ensayos. Lo que era inefable o indecible no era solamente la calidad de su amistad, sino la naturaleza de esa misma amistad. De una poesía magnífica (aunque en prosa), se podría decir que incluso fantástica, a imagen de los mismos sentimientos que experimenta Montaigne por él y de los superlativos que ya utilizaba en 1571 a propósito de él, ese ensayo sobre la amistad es, en suma, la apoteosis de La Boétie, en el sentido clásico de deificación del héroe, de los reyes, de los emperadores después de su muerte, haciendo de ellos seres celestes. Montaigne debía consagrar su imagen definitiva a los ojos de todos, pero sobre todo de él mismo: había conocido la compañía de un dios que quiso hacerse amigo suyo. Y si finalmente decidió borrar de su libro, después de 1588, los Veintinueve sonetos, fue quizá por motivos exteriores, ligados a la publicación que estaba a punto de hacer su hermano Thomas, pero sobre todo para borrar definitivamente toda huella de humanidad de esa amistad, como borraría todo rastro visible del cuerpo de La Boétie, aunque este se

convirtió en una especie de iluminación en su vida, y se pudiera pensar (como G. A. Pérouse) que lo había inventado, como se dice de las apariciones de determinados místicos, tan poca carne o sustancia tiene en él La Boétie.

## **Anatomía de una amistad**

Volvamos a lo nuestro. Todo fue en un principio tan breve, tan intenso, tan inmediato, que los amigos, que se buscaban incluso antes de verse, y se llamaban (se abrazaban) ya por su nombre, se reconocieron en cuanto se vieron, por casualidad, «en una gran fiesta y reunión ciudadana», y se encontraron «tan atrapados, tan conocidos, tan comprometidos» que nada les fue «tan cercano como el uno al otro» (188c). De todo eso nada es explicable, dice Montaigne, y por lo tanto no se explica nada. Más tarde, en la edición de 1588, presenta las cosas de una manera un poco diferente, aunque disimulando siempre los sentimientos de La Boétie con respecto a él:

Soy muy capaz de adquirir y mantener amistades raras y exquisitas. Como me agarro con un hambre tan grande a las uniones que son de mi gusto, me manifiesto y me lanzo tan ávidamente, no puedo dejar de ligarme fácilmente, y de dejar impresión cuando me doy. He tenido a menudo felices experiencias (III, 3, 820b).

Y justo antes de ese fragmento, una frase tachada en el Ejemplar de Burdeos y sin embargo, fundamental:

Y ciertamente hoy en día no osaría quejarme de ser amado tan poco, amando tan poco; y no habiendo amado en lo sucesivo a ciencia cierta *sin revancha* [sin ser amado a cambio] (Ed. Pléiade, II, 3, 798, frase que no está reproducida en la edición de Villey-Saulnier).

Todo se ilumina: si en el ensayo sobre la amistad el deseo de Montaigne se expresa siempre el primero, no es, según toda evidencia, más que una forma de enmascarar la naturaleza del deseo de La Boétie. Sus dudas sobre este punto son suficientemente numerosas para confirmar que Montaigne fue aquel que se vio conducido hacia el que ya le amaba.

### a) Singular

Fue por tanto un sobrecogimiento cercano al *innamoramento* de Petrarca, pero infinitamente superior: fue un transporte divino, dice Montaigne (que utiliza también la expresión de «vínculo divino», 190a), un embeleso. Montaigne no aproxima esa amistad a ninguna otra amistad que haya conocido, ni siquiera a ningún amor: fue algo «único» (191c), «raro» (III, 23, 820b, 827b), incomparable y sobre todo *singular*: la palabra es importante, ya lo hemos dicho. Vuelve a ello dos veces: en la carta a Paul de Foix («el singular afecto que me tenía») y en la carta a su padre («para la singular y fraternal

amistad que teníamos entre nosotros»), publicadas las dos en 1571. La palabra, sin embargo, se halla ausente del ensayo sobre la amistad: ¿sobraría en 1580? ¿Permitiría definir con precisión lo que es indefinible, y perjudicaría al espejismo de una amistad venida de ninguna parte, obedeciendo a alguna «orden del cielo», y que no tenía por objeto más que ella misma?

En resumen, fue, según dice Montaigne, una amistad próxima al milagro: utiliza el término a la vez para el amigo («Estaba, a fin de cuentas, muy cerca del milagro», «Advertencia al lector», 1571), y para su amistad («Es un milagro bastante grande desdoblarse», I, 28, 191c). Derrida dijo: «Quizá un día, aquí o allá, no se sabe nunca, puede ocurrir alguna cosa entre dos que se aman y se amarán de tal manera y con un amor tal, por una sola vez, quizá por primera vez, y por tanto por primera y última vez, que se convertirá en nombre propio». Porque toda esta historia es también (y antes que nada), como hemos dicho, una historia de nombres. Todo empezó con un golpe de suerte, el azar, lo aleatorio, el «aquí o allá» del favor, quién sabe. Entre ellos nació una especie de amor, a partir de sus nombres. Una amistad en singular, en efecto.

## b) Igual

¿Qué fue de aquella igualdad que estaba en el corazón mismo de la amistad, según La Boétie: «[la amistad] tiene su verdadera sede en la igualdad, que no flaquea jamás y se mantiene siempre» (*Discurso*, p. 51)? Curiosamente, el término no aparecía nunca en Montaigne refiriéndose a la amistad, sino en un sentido distinto (186a).

De hecho, si hubo una amistad que no fuera igualitaria fue precisamente la suya, no solamente a causa de la desigualdad social entre ellos, sino porque era La Boétie quien la dirigía, aunque Montaigne estaba «hecho y acostumbrado a ser siempre el segundo» (193a). Pero como decía ya La Boétie, «el fraternal afecto» es precisamente el medio de borrar las desigualdades naturales o de condición social y permitir al amigo por sus bondades y sus dones llegar a esa igualdad sin la cual la amistad no podría sobrevivir (p. 31). Aquel que da está, recuerda Montaigne, obligado por su compañero, de ahí la deuda evocada por La Boétie en el momento de su muerte y que le fue saldada por su amigo.

Cierto, para Montaigne la amistad se repliega sobre ella misma y se parece a una sociedad utópica de dos, sin compartir las riquezas, sin derecho de propiedad, sin tuyo ni mío, en una confusión de bienes tanto como de pensamientos y sentimientos, como si hubieran conseguido pertenecerse el uno al otro. Describe así esa mónada dichosa:

... siendo así la unión de tales amigos verdaderamente perfecta, les hace perder la sensación de tales deberes, y odiar y perseguir entre ellos esas palabras de división y de diferencia: favor, obligación, gratitud, ruego, agradecimiento y similares. Siendo todo en realidad común entre ellos, voluntades, pensamientos, juicios, bienes, mujeres, niños, honor y vida, y no siendo lo propio de ellos más que un alma en dos cuerpos, según la propia definición de Aristóteles, no se pueden prestar ni dar nada (190a-c).

Pero si la visión se amplió en La Boétie en una fraternidad universal (como en Whitman), la amistad tal y como ellos la conciben, tanto uno como otro, observa justamente Philippe Desan, sigue siendo un ideal puro, como la igualdad entre los hombres, y de ese ideal precisamente se nutre, cosa que le da ese aspecto maravilloso e inaccesible. Y si La Boétie la refiere a una lejana Edad de Oro, Montaigne cree descubrirla en la economía primitiva y los intercambios rituales de los indios americanos, o dicho de otra manera, un lugar ajeno geográficamente: tanto en un caso como en el otro, la amistad se reduce a una quimera que permite creer en la amistad y quizá vivirla un poco.

### c) Recíproca

Para eliminar toda sospecha de «licencia griega» entre ellos, Montaigne recuerda que la relación entre erastés y erómeno era intrínsecamente desigual, puesto que tenía lugar entre chicos de edades distintas, y que si el erastés buscaba la belleza de la juventud, el erómeno por el contrario esperaba «instrucciones filosóficas, enseñanzas para reverenciar la religión, obedecer a las leyes, morir por el bien de su país» y a veces simplemente «riquezas, presentes, favores anticipando dignidades y otras mercancías de baja calidad, que son reprobables» (187c). Es toda la diferencia entre *eros* y *filia*: la *filia* de Harmodio por Aristogitón, observa Bernard Sergent, era consecuencia del *eros* de este. Ya que al amor del erastés, que es atracción sexual, el erómeno responde mediante un sentimiento de admiración por el compañero de mayor edad y de gratitud por la ayuda (esencialmente pedagógica) que le aporta. Michel Foucault alude largamente a esto en *La inquietud de sí*.

Aunque Montaigne era en aquella amistad un segundón, y el que había inaugurado la amistad y por tanto la gobernaba era La Boétie, también recuerda que eran «dos hombres hechos» (188c), y para marcar bien esa reciprocidad entre ellos, recurre hábilmente a la retórica en espejo, pero como esta no viene de una sola vez, se puede analizar su génesis. Y observar que, en todas esas formulaciones, siempre es él quien viene el primero, y de lo que se trata es de su deseo por La Boétie. Una sola anotación, como hemos visto, expresa la pasión inicial de La Boétie por él, y como por azar, no podía corregirla, porque aparecía ya en 1571 en la carta a su padre: «alababa a Dios por que hubiera existido una persona *de la que fui tan amado* y a la que amé tan tiernamente». Mientras que en el ensayo sobre la amistad se lee:

En el Ejemplar de Burdeos: «porque era él», añadido más tarde: «porque era yo» (188c).

La expresión, por tanto, aparece tarde en la pluma de Montaigne, y en dos veces: «porque era él», que hace creer ilusoriamente que la amistad viene de él, se ha impuesto a él en primer lugar, y en un segundo tiempo «porque era yo», mientras que

evidentemente el orden de las prioridades es inverso. Sea como sea, observa Joseph Macé-Scaron, Montaigne rinde las armas a la necesidad. Ese «porque» equivale a una capitulación: confiesa su impotencia para explicar lo que escapa a la razón. Ahora bien; si encontramos siempre una justificación a la amistad, sería vano buscarla en el amor. Ese «*nescio quid*» del que habla Montaigne, ese «no sé qué» que le parece efecto de «alguna orden del cielo», no es más que otra manera de nombrar el amor, sin tener que hacerlo.

No es una consideración especial, ni dos, ni tres, ni cuatro, ni mil: es no sé qué quintaesencia de toda esa mezcla que, habiéndose apoderado de toda mi voluntad, la llevó a sumergirse y perderse en la suya; [después, añadido en el Ejemplar de Burdeos] y que, habiendo atrapado toda su voluntad, le llevó a sumergirse y perderse en la mía, con una avidez y una competencia parecidas (189a-c).

Y ahí, lo que estaba presente en 1580 como una atracción que solo parecía venir de él (Montaigne), y no haber sido más que un movimiento pasional por su parte, se encuentra (falsamente) equilibrado después de 1588 con un movimiento parecido de La Boétie, mientras que todo lleva a creer que ese movimiento ha venido de La Boétie y por tanto que Montaigne se esfuerza, aquí como en todas partes, disfrazando las cosas.

#### d) Transparente

Esa amistad, dice, reposa sobre una libertad absoluta, una transparencia total: se han entregado tan enteramente el uno al otro que cada uno poseía la «verdadera imagen» del otro. Se descubrieron «hasta el fondo de las entrañas» (190c), expresión que retomará más tarde para sí mismo: «... yo, que me veo y me busco hasta las entrañas» (III, 5, 847b). Y esta vez la reciprocidad es total, probablemente porque es menos comprometedora. Aquí está la lista de los momentos de abandono, tal y como informa Montaigne:

Yo, con quien únicamente se ha comunicado hasta lo más hondo (carta a Paul de Foix, 1571).

Ni todos los discursos del mundo podrían quitarme la certeza que tengo de las intenciones y juicios del mío [de mi amigo]. Ninguno de sus actos se me podría presentar, tuviera el rostro que tuviera, sin que yo encontrara de inmediato el motivo (189a).

Nuestras almas han estado tan unidas y tan juntas, y se consideraron con un afecto tan ardiente, y con afecto parecido se descubrieron la una a la otra hasta el fondo de las entrañas, que no solamente conocía la suya como la mía, sino que me habría confiado de mejor grado a él que a mí mismo (189-190a).

No hay consuelo tan dulce en la pérdida de nuestros amigos como el que nos aporta la ciencia [certeza] de no haber olvidado decirles nada, y haber tenido con ellos una comunicación perfecta y entera (II, 8, 396a).

Solo se ha tachado un fragmento en el Ejemplar de Burdeos:

Sé muy bien que no dejaré detrás de mí a ningún interlocutor tan aficionado y tan al corriente de lo mío como yo he estado de lo suyo. No hay nadie a quien quisiera comprometer plenamente con mi pintura: solo él gozaba de mi verdadera imagen, y se la llevó. Por eso me descifro a mí mismo tan curiosamente (III, 9,

983).

Como si ahí hubiera fracturado doblemente el secreto: 1) al hablar explícitamente de una situación íntima que se arriesgaba a perjudicar la reputación de su amigo; 2) insistiendo (de forma equívoca) en la forma en que La Boétie «disfrutaba de su imagen», o dicho de otra manera, de su visión, tanto como de su alma. Pero como Tiberio Graco y Cayo Blosio, «habiéndose confiado totalmente el uno al otro, mantenían perfectamente las riendas de la inclinación del uno hacia el otro» (189c). Por lo tanto, punto en boca.

#### e) Indivisible

Tanto para uno como para el otro, consecuentemente, aunque de manera distinta, la amistad debe ser plena y entera:

Yá que esta amistad perfecta de la que hablo es indivisible: cada uno se da tan entero a su amigo que no le queda nada que distribuir, por el contrario, le aflige no ser doble, triple o cuádruple, y no tener varias almas y diversas voluntades para dárselas todas a ese sujeto [a ese objeto: su amigo]. Las amistades comunes se pueden compartir: se puede amar en este la belleza, en aquel otro la rectitud de sus costumbres, en el otro la liberalidad, en el de más allá la paternidad, en ese otro la fraternidad, y así sucesivamente, pero esa amistad que posee el alma y la gobierna con toda soberanía, es imposible que sea doble (191a).

Esa especie de amistad niega, por tanto, las palabras de división y diferencia, las almas «se mezclan y se confunden la una con la otra con una mezcla tan universal que borran y no vuelven a encontrar la costura que las ha unido» (188a). Esa palabra de «costura», que ya aparecía en la carta de M. de Lansac, en cabeza de *La Ménagerie de Xénophon* («una costura de amistad tan estrecha y tan unida»), vuelve aquí tres veces, sosteniendo Montaigne incluso que esa «santa costura» está, según él, fuera del alcance de «la suficiencia [capacidad] ordinaria de las mujeres» (186), añadiendo:

Por lo demás, lo que nosotros llamamos ordinariamente amigos y amistades no son más que relaciones y conocidos ligados por alguna ocasión o conveniencia, por el medio de la cual nuestras almas se mantienen unidas. En la amistad de la que hablo se mezclan y confunden la una en la otra, con una mezcla tan universal que borran y no vuelven a encontrar la costura que las ha unido (188).

En resumen, una amistad tal «no reserva nada» (192c), en lo cual responde perfectamente a la definición que daba La Boétie en su *Discurso*: «Lo que hace a un amigo seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad» (p. 51), o dicho de otra manera, de su totalidad. Es una bondad suficiente y plena en ella misma: Montaigne lo dice tres veces (184c, 186a, 189c). Para que esa amistad fuera, en fin, lo que jamás había sido, Montaigne multiplica las imágenes de fusión y confusión: ni la menor juntura entre ellos, todo está unido, de una sola pieza, «un alma en dos cuerpos» (190c), como el andrógino de Aristófanes que procedía de los otros dos géneros reunidos (*Banquete*, 189e).

## f) Perfecta

*Perfecta* es, ciertamente, la palabra clave de este ensayo: es una «amistad perfecta» lo que Montaigne quiere hacernos ver. La palabra vuelve aquí siete veces (y dos veces en otros lugares: en II, 8, 396a y III, 3, 821b), la de *perfección* dos veces y *perfectamente* cuatro veces. Montaigne quiere ser perfecto, pluscuamperfecto, y su amistad pluscuamperfecta (o con la irrealidad del pasado) ha convencido a todo el mundo. Le hemos creído bajo su palabra, mientras que no era más que un señuelo de amistad, justamente pluscuamperfecta: su intercambio de corazones de efectos retardados, su impulso de amor *post mortem*, la deuda que intentaba pagar, el coronamiento de la única (y verdadera) pasión de su vida, su lamento eterno de la «infancia» perdida... Ya que si esta amistad fue entera, en efecto, fue al mismo tiempo imperfecta, según él mismo confesó: La Boétie no tuvo la adhesión del corazón que exigía; Montaigne no tuvo la «alianza de los cuerpos» que habría deseado:

Hay que añadir que, a decir verdad, la inteligencia ordinaria de las mujeres no puede responder a esa compenetración y comunicación, de la que se nutre su santa costura [de la amistad], ni su alma parece lo bastante firme para sostener una ligadura tan apretada y tan duradera. Y ciertamente, si no fuese así y se pudiera erigir una intimidad tal, libre y voluntaria, donde no solamente las almas tuvieran ese disfrute entero, sino donde los cuerpos formaran también parte de la alianza, en la que el hombre estuviera comprometido todo entero, cierto es que la amistad sería mucho más plena y más colmada. Pero ese sexo [femenino] no ha podido llegar aún a ello en ningún caso, y las escuelas de la Antigüedad lo rechazan de común acuerdo (186-187a-c).

Con una mujer, dice Montaigne, un tal «disfrute de las almas» es imposible, y entonces, ¿por qué esa «alianza de los cuerpos» fue imposible con La Boétie? Porque La Boétie se negó, sencillamente. El cuerpo aquí viene en segundo lugar, pero se impone a Montaigne como una necesidad, casi una urgencia: Montaigne tuvo que presionar a La Boétie para que acudiera (a pesar del *poema* 20 sobre el ensayo «en común» de la virtud) pero La Boétie se encaró con él. Y Montaigne quedó trastornado, como con una falta irremediable.

Sin la muerte de La Boétie, posiblemente no tendríamos los *Ensayos* y sin duda tampoco la amistad sublime que nos describe. Esa amistad solo se sustenta por la muerte de La Boétie. Entre 1563 y 1592, Montaigne no dejó de pensar en él, y cuando se le olvidaba, la amistad volvía brutalmente en un acceso doloroso, como en los baños de Lucques. No dejó de estar «de corazón con él», como se dice tan alegremente. Y es que el deseo está ahí siempre, le falta alguien: el amigo, el único amigo, la parte que le faltará ya para siempre de sí mismo. Y en su libro sin fin de los *Ensayos*, dice Jean Starobinski, «desea oscuramente tener la energía de desesperar».

## Mística de la amistad

Montaigne traspone, pues, hábilmente lo que fue en realidad un desgarró, una ruptura de ritmo, una mezcla complicada de atracción y de negación, y lo convierte en una auténtica experiencia mística, tanto más improbable como que les habría tocado a uno y otro *al mismo tiempo*, cosa que es bastante inédita. Que Montaigne estuviera todavía impregnado de su traducción de la *Teología natural* de Ramón Sibiuda (aparecida en 1569) es seguro, que quisiera hacer de esa amistad un momento sublime, el efecto de una fuerza sobrenatural inexplicable, es mucho más intrigante. No veo más que dos posibles razones: unir lo que no se pudo ni se podrá reunir jamás y, sobre todo, no dar pábulo a ninguna acusación ni a sospecha alguna de herejía. Y fue un éxito completo. Se comprende que una amistad tal, una intensidad tal de amistad no tenga historia ni biografía, porque vive, según Montaigne, de una iluminación primera, de una efusión del deseo prolongado indefinidamente, a salvo de tormentos, angustias, separaciones, malentendidos, borrascas, en resumen, de todo lo que hace la vida de una amistad ordinaria. Por eso tiene tan poca consistencia y no podemos creerla ni por un solo instante: sencillamente, es inverosímil. Y absolutamente indescifrable. Así es como del secreto de una amistad, Montaigne hizo un mito.

Sobre la predestinación de ese amor, el misterio inexplicable de esa fuerza que les reunió, ya observamos que Montaigne no podía hacer otra cosa que intentar variaciones sobre el «*nescio quid*»:

Hay, más allá de todo mi discurso, y de lo que pueda decir particularmente, no sé qué fuerza inexplicable y fatal, mediadora de esta unión (188a).

No se trata de una consideración especial, ni dos, ni tres, ni cuatro, ni mil: es *no sé qué* quintaesencia de toda esa mezcla que, habiéndose apoderado de toda mi voluntad, la llevó a sumergirse y perderse en la suya; que, teniendo toda su voluntad, la llevó a sumergirse y perderse en la mía con una avidez y una competencia parecidas (189a-c).

De ese sentimiento, observa Alain Legros (*Amitié & Compagnie*), Montaigne habla un poco como habla en otras ocasiones de la fe, como una gracia, un don «extraordinario», fuera del alcance de nuestros esfuerzos y nuestras construcciones, en resumen, como si esta amistad le hubiese sido dada por el cielo, cuando en realidad fue simplemente querida por La Boétie, así como lo confesó él mismo en el momento de su muerte.

Después fue el *raptus*, el transporte, el encantamiento: «Nos encontramos tan cerca, tan conocidos, tan comprometidos entre nosotros, que nada desde entonces nos fue tan cercano como el uno al otro» (188a). Observemos el carácter fortuito e inevitable de ese transporte, a la vez sorprendido y obligado, impulso súbito y sobrecogimiento. Lo que Teresa de Ávila llama «el vuelo del espíritu»: «Se produce en el alma un vuelo del espíritu tan rápido como la bala que sale del arcabuz» (*Mi vida*).

Hay impulso, deseo, ardor; alguna cosa que, seguramente, está más allá de la razón. Es la fiebre del amor místico, pero como este lo juegan dos, se llama simplemente amor. Cosa que, en el *Lancelot* en prosa (III, 230), la reina Ginebra, a propósito de sus

sentimientos por Lancelot, llama «la fuerza del amor». La palabra *ardor* (*arder* : quemarse, estar en llamas), que también forma parte del vocabulario místico, se recoge dos veces: «Nuestras almas caminaron tan unánimemente juntas, se consideraron con un afecto tan ardiente, etc.» (189a) y, a propósito de la «licencia griega»: «... ese primer impulso inspirado por el hijo de Venus en el corazón del amante sobre el objeto de la flor de una tierna juventud, a la cual ellos [los griegos] permiten todos los insolentes y apasionados esfuerzos que puede producir un ardor inmoderado» (187c). No sabemos si todavía es Juan de la Cruz o estamos ya en el *Banquete* de Platón.

Entonces entre ellos todo habría sido sublime beatitud y gozo ininterrumpido, como el alma (la Amada) que acaba por confundirse con Dios (el Amante) en un misterio inefable. Teresa de Ávila habla también de «delicias inexpresables» y Angèle de Foligno dice: «A menudo veo a Dios así siguiendo el modo inefable y en una plenitud absoluta, que no puede expresarse con la boca, ni ser concebida con el corazón» (*Le livre des visions*). Angèle habla también de «misterio reservado». Lo que Gérard Defaux llama la mística (o la retórica) de lo indecible, y que recuerda al *Profane (Idiota)* de Nicolas de Cues (1450):

Si amamos un objeto porque es digno de amor, nos regocijamos descubriendo en él razones infinitas para amarlo y motivos de amor que trascienden toda expresión. Tal es el embargo infinitamente alegre de aquel que ama, cuando capta que los motivos de amar al objeto de su amor sobrepasan todo embargo. Si el amor se dirige, por el contrario, a un objeto inasible, jamás se dará a aquel que ama una alegría tan grande como a aquel que comprende de una forma segura que la amabilidad del objeto amado trasciende absolutamente toda medida, todo acabamiento, todo término, todo embargo.

Esa extensión de la alegría mística no se concibe, en suma, más que en un Dios inasible. Como La Boétie, en el momento de su muerte, hablaba de «imaginaciones [pensamientos] admirables, infinitos e indecibles». Pero para él, igual que para Montaigne, no es Dios el objeto de su amor, sino su amor inasible, un amor que persiguieron en vano en el goce de su imaginación.

Por tanto, si Montaigne se aplica a eliminar sistemáticamente, después de 1588, todo aquello que podría subsistir de atracción física en esa relación (según el voto de La Boétie, en los *Poemata*, de apartarse tanto uno como otro de la carne) es para no retener de esa amistad más que el puro gozo de las almas (186a), y se retoma la palabra *alma* en este ensayo no menos de once veces. De la misma manera, Teresa se vuelve límpida y transparente, «parece ser más Dios que alma»: Jean-Noël Vuarnet (*Éxtasis femeninos*) habla a ese respecto de «bodas de cristal». Tal es la resolución, entre Montaigne y La Boétie, de ese disfrute espiritual, que por cierto, como en todos los éxtasis místicos (femeninos o masculinos) coge prestados muchos aspectos del registro erótico, aunque solo sea por las palabras *gozar* y *gozo*. La amistad, nos dice Montaigne, es un gozo como el del amor, pero una experiencia plena del gozo: se «disfruta a medida que se desea, se eleva, se nutre, y aumenta el gozo al ser espiritual, y afinarse el alma por el uso» (186a). Contrariamente al amor («el gozo se pierde —dice— al tener un fin

corporal y estar sujeto a saciedad»), la amistad con La Boétie se presenta por tanto como un gozo sin límites, porque *no tiene conclusión*. Sería el tiempo de espera (del deseo) sin fin. Montaigne extrae él mismo ciertas conclusiones, que probablemente le ha inspirado su amigo: «Es el disfrutar, no el poseer, lo que nos hace felices» (I, 42, 262a) y «El disfrute y la posesión pertenecen principalmente a la imaginación» (III, 9, 975b).

Montaigne finge oponer aquí el amor a la amistad, como un disfrute que se hurta a un gozo pleno y entero, pero en realidad su experiencia con La Boétie mezcla ambos: esa amistad no fue un «este lado» de la pasión, sino un más allá de la pasión, una especie de pasión *atravesada*. La pasión está ahí siempre, en una parte y otra, pero yugulada, constreñida, obligada a no expresarse, a no realizarse, y fue esa tensión entre la pasión loca y la regla que se impusieron el uno al otro lo que creó entre ambos esa «amistad extrema».

No es posible ningún papel viril con respecto a Dios, ante Dios. Y por eso los místicos hombres, observa Vuarnet, no pueden hacer otra cosa que convertirse en mujeres (el alma desposada) o niños. En el contexto místico de una amistad como la de Montaigne y La Boétie (entre «dos hombres hechos»), el impulso viene de Montaigne, sustancia femenina por excelencia, pero el amor viene de La Boétie, sustancia viril por excelencia. Así y todo, la ambigüedad es tal, entre disfrute físico y goce espiritual, que no se sabe nunca verdaderamente a qué se refiere con precisión Montaigne, si al registro místico, descrito por el teólogo catalán Ramón Sibiuda, o al del amor griego y la teoría de la androginia primitiva, relacionada por Aristófanes en el *Banquete* de Platón (y que tradujo en parte La Boétie en el Poema 24).

Ya que esa fusión de corazones, esa aritmética de lo sublime, observa François Rigolot, recuerda también al mito neoplatónico del origen, según la fórmula de Marsilio Ficino en su *Comentario sobre el Banquete*: «*Iste in illo, ille in isto vivit*» (El uno vive en el otro y recíprocamente). Si esa amistad queda bien descrita en términos de vértigo, de desposesión de sí mismo, se trata en realidad de un éxtasis común y recíproco. Mientras el éxtasis místico es pérdida de sí en Dios (o en lo inasible), esta forma de éxtasis se presenta como una disolución de dos individualidades en un ser común, esa famosa rotundidad de la androginia descrita por Aristófanes, ese género distinto que tanto por la forma como por el nombre tiene que ver con los otros dos y se presenta de una sola pieza, con una espalda redonda y flancos circulares (189e). Después de que Zeus cortase a esas criaturas, para evitar que algún día tomaran el poder y ocuparan su lugar, cada mitad, explica Aristófanes,

suspirando tras su mitad, se unía a ella; agarrándose por la cintura, uno y otro enlazados, ambicionando convertirse en un solo ser, acababan por sucumbir a la inanición y, de una manera general, a la incapacidad de obrar, porque no querían hacer nada el uno sin el otro. Y entonces, todas las veces que una de las mitades moría, la mitad superviviente buscaba otra y se enlazaba con ella al azar de su encuentro, indistintamente a una mitad de mujer o a una mitad de hombre, y en ese caso, la especie se perdía (191a-b).

Lo que, observa Ruwen Ogien de pasada, demuestra que el amor con un chico le parece tan natural como el amor con una mujer. Montaigne y La Boétie, si debemos creer a ese ensayo sobre la amistad, habrían concebido por tanto esa forma de relación original, a ciencia cierta única en su género, parecida al huevo primordial de los orígenes, donde masculino y femenino se permutarían indiferentemente constituyendo cuatro sustancias flotantes en un solo individuo. Una amistad circular y plena que el deseo no podría jamás satisfacer, que se mantendría siempre al borde del gozo, pero no lo conocería jamás totalmente, que se prolongaría en un estado de tensión y de renovación continuos, que no se agotaría ni por usura (lasitud) ni por exceso (saturación). Sería un deseo sin freno siempre en espera de sí mismo y que no viviría más que de sí mismo. Una utopía magnífica, más conforme, cierto, al voto de La Boétie, que no tenía por su parte ninguna propensión al vértigo divino.

Teniendo en cuenta todo lo que se ha dicho aquí, la pasión desgarrada de los Veintinueve sonetos y de la *Chanson*, las severas amonestaciones de los *poemata* 3 y 20, nada menos sereno y menos igual, pues, como pretende Montaigne (186a), que esa amistad, que se presenta más bien como un teatro de crueldad que los unía, rechazándolos al mismo tiempo, y los encadenaba más cuanto más los alejaba el uno del otro. Montaigne, observa justamente Alain Legros, inventó, pues, en ese ensayo el mito de una amistad tan rara como inexplicable, tan inexplicable como instantánea, total, recíproca, exclusiva. Quizá, en efecto, una amistad fijada así en el pasado y que se reduce a un *punctum* separado de toda contingencia y liberado de sus pormenores desagradables, se aureolase de un afecto igual y continuo preservado de todo lo que podría perjudicarlo o destruirlo, pero hemos observado apenas que, en ese extraño acoplamiento era Montaigne quien contaba, mientras que era él el cortejado; era él quien se escapaba, mientras que La Boétie deseaba retenerle; era él quien constituía el objeto de una demanda de amor inconmensurable, mientras no deseaba darse más que a medias. ¿Cómo la visión dividida que da La Boétie de esa amistad podría no corresponder, en ese sentido, a la visión afortunada, iluminada, transportada de alguien que era adorado hasta ese punto? Montaigne, en realidad, no vivió esa amistad más que en el deseo de La Boétie, La Boétie no vivió esa amistad más que en la falta de Montaigne. ¿Cómo habrían podido unirse, sino en los *Ensayos*?

## Epílogo

Lo que más sorprende en este ensayo sobre la amistad son las inadecuaciones, por no decir las contradicciones que se han podido establecer aquí y allá con ese retrato encantador (y fantasioso) que nos da Montaigne de esa relación. Recapitulemos.

1. Montaigne se declara poco sociable, pero conoce una amistad fulgurante y tan entera que no sería posible separar a los amigos el uno del otro.
2. No soporta ninguna obligación, asegura, pero vive una amistad en la cual está enseguida comprometido u obligado por su amigo (los términos *obligado*, *obligar*, *obligación* aparecen seis veces en el ensayo).
3. Habla de un impulso espontáneo por su parte hacia su amigo, aunque esa amistad fue esencialmente querida por La Boétie.
4. Opone claramente esa amistad al amor griego y al amor a secas, aunque fue una amistad pasional, por una parte y por la otra.
5. Le atribuye un impulso místico, pero ese éxtasis se expresa esencialmente en términos de goce físico.
6. La presenta como una relación plena y continua, mientras que se dispersa en el tiempo (hasta el punto de reducirse de seis a cuatro años efectivos).
7. Como algo igualitario y sereno, cuando en realidad fue conflictiva y estuvo atravesada por muchas vicisitudes.
8. Como una amistad perfecta, cuando en realidad le dejó insatisfecho y a la búsqueda toda su vida de una unidad imposible.
9. Como una amistad viva y ardiente, cuando en realidad estuvo perseguida por la muerte (su «porque era él, porque era yo», observa Albert Thibaudet, está expresado en imperfecto: *era* lo dice todo).
10. O incluso como una confusión de dos voluntades, mientras que la recreó pieza por pieza, solo, en la separación.

Toda esta historia, en el fondo, podría resumirse así: intercambio de miradas (los «ojos verdes» de los Veintinueve sonetos), intercambio de imágenes («solo él disfrutaba de mi verdadera imagen, y se la llevó», dice Montaigne, III, 9, 983b), intercambio de corazones, que no se realizará mientras viva La Boétie (el lugar permanecerá vacío). Por eso esa amistad que Montaigne presenta posteriormente como un éxtasis místico o una forma de androginia primitiva fue en realidad decepcionante e incompleta. Fue una amistad de deseo, una amistad de verdad (ya que el intercambio de sus imágenes respectivas creó entre ellos un vínculo indisoluble: la expresión «verdadera amistad»

aparece tres veces) y una amistad ilusoria, ya que no colmó sus expectativas, tanto del uno como del otro. Una amistad que acaba por parecerse a aquella de la que habla Nabokov en *Machenka*, cuya imagen permanece a partir de entonces «en la casa de los fantasmas», o como reconoce el mismo Montaigne, «El antiguo Menandro decía feliz que había podido encontrar solamente *la sombra de un amigo*» (193a).

El *Discurso* de La Boétie (que escribió, dice Montaigne, «a manera de ensayo»), y la carta a su padre, que Montaigne titula en 1571 «Discurso sobre la muerte del difunto M. de La Boétie», son propiamente ensayos, y responden, de cierta manera, a lo que es probable que fuese la palabra clave de su relación: «*experiamur uterque*» [hagamos un ensayo, uno y otro] de los *Poemata* (20, v. 321). Una amistad que fue menos éxtasis de amistad que ensayo de amistad y de la cual los *Ensayos* constituyen las pruebas a destiempo. La Boétie, en sus diversos poemas, habla *a* un amigo, a un amado; Montaigne, por su parte, habla *de* un amigo, de un amigo perdido irremediablemente, o más bien de una amistad que no coincidirá jamás con ella misma, porque está perdida de forma irreparable. La Boétie habla de la separación, del alejamiento y las infidelidades de Montaigne; Montaigne habla esencialmente de la pérdida, de la destrucción de la amistad, del ser solo intempestivo (Derrida). Los dos, en suma, iban a la busca de un objeto inasible, los dos sintieron ese «deseo apasionado por aquello que se nos escapa» (186), y que Montaigne llama amor, pero nada coincidió, y es porque esa amistad fue tan eléctrica como la poesía de la cual, según Montaigne, no se ve más que «el esplendor del relámpago» que te «arrebata y arrasa» (I, 37, 231-232c).

Cronológicamente, si nos atenemos a las huellas escritas, es La Boétie el que se declara primero. En varias ocasiones, sin hablar siquiera de los sonetos a Dordogne: 1) en los *Poemata* (3 y 20); 2) en su testamento, en agosto de 1563; 3) en las frases y actitud de La Boétie en su lecho de muerte, en la misma fecha. Murió, nos dice Montaigne, con los ojos clavados en él, y pronunciando su nombre «una vez o dos», con su último aliento. La Boétie fue el alfa y el omega de esa amistad. Y Montaigne no se aloja allí más que torpe e imperfectamente, a regañadientes. No es en absoluto partidario, contrariamente a lo que pretendería, de un comercio parecido. Quiere un poco de amistad, incluso un poco de sexo, llegado el caso, pero no ese amor exorbitante y desorbitado de La Boétie. Eso no vendrá más que después, mucho tiempo después de la muerte de La Boétie. Dos indicios prueban ese destiempo de su amor: la expresión «amigo inviolable», que aparece en el testamento de La Boétie, el 14 de agosto de 1563 («su íntimo hermano e inviolable amigo») y que Montaigne retoma el 10 de septiembre de 1570 en la carta a su mujer, al inicio de la *Consolación* de Plutarco: «Ese hermano mío tan querido y compañero inviolable». Y después la palabra latina *amor*, declinada nueve veces en la «sátira latina», en 1558 o 1559, y que aparece, en febrero de 1571, en el friso de la biblioteca de Montaigne bajo la formulación inesperada de «*mutuus amor*».

Lo que hasta entonces eran confesiones secretas se convierten entonces en confesiones públicas: es Montaigne quien publica en 1571 la confesión en latín de La Boétie (*Poemata*, 20), y después en 1580 su confesión enmascarada por el género y el nombre (Veintinueve sonetos). Que, en las cartas-prefacio de 1571, irá tan lejos como pueda para celebrar públicamente esa amistad (aun guardando en secreto la palabra *amor* para su «biblioteca») y que, en 1580, en su ensayo sobre la amistad, le dará ese aspecto místico (y por tanto secreto: la palabra *místico* tiene ese doble sentido) preservando para siempre sus misterios.

Esta es la frase que inscribe en su «biblioteca» trece años después:

(Privado de Étienne de La Boétie) el amigo más dulce, el más exquisito y el más íntimo, el hombre más sabio, más encantador [*venustus*] y verdaderamente el más perfecto que ha visto nuestro siglo, Michel de Montaigne, esperando dar cuerpo a su deseo de elevar un monumento único [*singulare monumentum*] a la memoria de su amor mutuo [*mutuus amor*] y el reconocimiento que les unía el uno al otro, dedicó a su amigo este aparato estudioso del cual ha hecho las delicias.

Jamás, en Montaigne, aparece la palabra *amor* refiriéndose a él, salvo aquí. Y otra vez, pero relacionado con La Boétie: «... yo, a quien él dejó con *amorosa* recomendación, ya entre las garras de la muerte y en su testamento, heredero de su biblioteca y sus papeles» (184c).

«Diremos incluso del amor que es la locura de la amistad», escribe Séneca, (*Cartas a Lucilio*, I, 9, 11). Fue una locura tal la que conoció La Boétie y quiso conocer a cambio Montaigne por él, por gratitud, para pagar su deuda inmensa, porque se lo había dado todo y él lo había rechazado todo (o casi), porque él murió, y el ensayo sobre la amistad era la coronación de una relación que en aquel momento quería perfecta. Montaigne le entregó su amor, su locura de amor. La muerte de La Boétie era la condición necesaria para que pudiera tener lugar una fusión tal, una confusión semejante. Esa irrealidad de la amistad, que evidentemente no tenía nada que ver con lo que ellos conocieron, nació de la muerte y por tanto de la imposibilidad de la amistad, de una manera o de otra. Lo que se había dividido se encuentra a menudo reunificado, lo que era pasión desesperada de La Boétie se convierte en pasión común, lo que era innombrable se vuelve por fin (casi) nombrado. «¿Acaso no es una ocupación piadosa y placentera de mi vida celebrar para siempre sus exequias? ¿No compensa semejante goce esta privación?» (II, 8, 396, edición de 1595).

Esa amistad adquiere aspectos irreales, halos, brumas, fragmentos de recuerdos, vaharadas súbitas, rumores imperceptibles. Esto es lo que dice Levinas a ese respecto: «Pero la muerte cotidiana y de todos los instantes ajenos que se retira hacia sí misma no arroja a los seres a la soledad incommunicable, sino que precisamente es la que alimenta el amor» (*Noms propres*). Es cuando la amistad (su amistad) se separa de ella misma al fin cuando Montaigne se convierte en amigo de La Boétie. De esa ruptura nace el amor para él. Hubo metamorfosis: la que sucedió en 1557 para La Boétie esperará a 1570-1571

para Montaigne. Lo que pudo haber entre ellos de pasión vehemente, de rupturas o de blasfemias, cristalizó con la muerte de La Boétie en deseo recíproco y permanente, dulzura sensual, felicidad igual y sin mezcla:

En la amistad hay un calor general y universal, templado por lo demás e igual, un calor constante y calmado, todo dulzura y delicadeza, sin nada de áspero ni de punzante (186a).

Ese deseo de unidad y de reconciliación, de armonía y de reciprocidad total fue también ciertamente, para Montaigne, una forma de vivir con sus demonios, sus monstruos quiméricos, su melancolía. Al menos, se dice, hay un lugar y un momento de plenitud feliz, una edad de oro de la amistad en la cual nuestros dos nombres se pronunciarán por fin unidos, un paraíso donde los amigos podrán al fin abrazarse con su nombre, y ese paraíso es el ensayo «De la amistad». La felicidad está ahí, y en ninguna otra parte. Y lo que Montaigne da a La Boétie son palabras, ninguna otra cosa más que palabras. Lo cual es una forma de conjurar la muerte, pero también la amistad que no ha tenido lugar.

Deseo dar las gracias a las bibliotecas cantonales universitarias de Lausana y Ginebra, así como a Yasmina Bouterfa, Jean-Louis Pailhès y François Raffenaud por sus búsquedas bibliográficas.

## Libros consultados para la traducción de esta obra

- BENJAMIN, Walter, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, edición de Rolf Tiedemann. Traducción de Luis Fernández Castañeda.
- CICERÓN, *La adivinación. El hado*, Folio, Barcelona, 2002. Traducción de Francisco Navarro y Calvo.
- Epopéya de Gilgames, rey de Uruk*, Trotta, Madrid, 2005. Traducción de Joaquín Sanmartín.
- Epopéya de Gilgames: el gran hombre que no quería morir*, Akal, Madrid, 2007. Traducción de Pedro López Barja de Quiroga.
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, Alianza Editorial, Madrid, 1971. Traducción de Agustín García Calvo.
- LA BOÉTIE, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Clásicos del Pensamiento Tecnos, Madrid, 2010. Versión y notas de José de la Colina.
- MONTAIGNE, Michel, *Ensayos completos de Montaigne*, Cátedra, Madrid, 2003. Traducción de María Dolores Picazo.
- MONTAIGNE, Michel, *Ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007. Traducción de J. Bayod Brau.
- NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zarathustra*, Orbis, Barcelona, 1982. Traducción de J. C. García Borrón.
- PLATÓN, *Diálogos*, tomo II obras completas, Gredos, Madrid, 2007. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo.
- PLATÓN, *Eutidemo*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002. Versión de Ute Schmidt Osmanczik.
- PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, 1992. Traducción de Gil Fernández Aguilar.
- PLATÓN, *La República*, Alianza, Madrid, 2011. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano.

## Notas

1. *Quoi ? qu'est-ce ? ô vents, ô nues, ô l'orage ? / À point nommé, quand moi d'elle approchant, / Les bois, les monts, les baisses [vallées] vois tranchant, / Sur moi d'aguet [délibérément] vous passez votre rage: / Ores [à présent] mon cœur s'embrase davantage.*

2. *Quand viendra ce jour-là, que ton nom au vrai passé / Par France, dans mes vers? / combien et quantesfois / S'en empresse mon cœur, s'en démangent mes doigts? / Souvent dans mes écrits de soi-même il prend place. / Malgré moi je t'écris, malgré moi je t'efface. / Quand Astrée viendrait et la foi et le droit, / Alors joyeux ton nom au monde se rendrait. / Ores c'est à ce temps, que cacher il te fasse, / C'est à ce temps malin une grande vergogne [honte]: / Donc, Madame, tandis [pour ce temps] tu seras ma Dordogne. / Toutefois laisse-moi, laisse-moi ton nom mettre, / Ayez pitié du temps: si jour je te mets, / Si le temps te connaît, lors je te le promets, / Lors il sera doré, s'il le doit jamais être.*

3. *S'on [Si on] sait l'aigreur de mon triste souci, / Et fut celui qui m'a fait cette plaie, etc.*

4. *Tu étais donc toujours sœur de ta sœur? / Et moi trop simple il fallait que j'en fisse / L'essai sur moi? et que tard j'entendisse / Ton parler double et tes chants de chasseur?*

5. *Sans oser ton grand nom dans mes vers exprimer* (v. 2) *Et cherchant ton saint nom ainsi à l'aventure* (v. 8)

6. *Je n'ai rien en l'esprit que ta grande valeur; / Et ce souvenir seul jamais ne m'abandonne.*

7. *Ce sont tes yeux tranchants qui me font le courage. / Je vois sauter dedans la gaie liberté, / Et mon petit archer, qui mène à son côté / La belle gaillardise et plaisir le volage.*

8. *C'était alors, quand les chaleurs passées / Le sale automne aux cuves va foulant / Le raisin gras dessous le pied coulant.*

9. *L'Automne abat moins de feuilles aux plaines, / Moins en refait le plaisant renouveau, / Que tu défais et fais d'amours soudaines.*

1. *Ô cœur léger, ou courage mal sûr, / Penses-tu plus que souffrir je puisse? / Ô bonté creuse, ô couverte malice [perversité], / Traître beauté, venimeuse douceur. / Tu étais donc toujours sœur de ta sœur [la Vézère]? / Et moi trop simple il fallait que j'en fisse l'essai sur moi ? Et que tard j'entendisse / Ton parler double et tes chants de chasseur? Depuis le jour que j'ai pris [commencé] à t'aimer, / J'eusse vaincu les vagues de la mer. Qu'est-ce meshuy [à présent] que je pourrais attendre? / Comment de toi pourrais-je être content? / Qui apprendra ton cœur d'être constant, / Plus que le mien ne lui peut apprendre?*

2. *J'ai vu ses yeux perçants, j'ai vu sa face claire / Nul jamais sans son dam ne regarde les dieux / Froid, sans cœur me laissa son œil victorieux, / Tout étourdi du coup de sa forte lumière.*

3. *Mais quand de te parler parfois je me hasarde, / C'est lors que mon espoir desséché se tarit./ Et d'avouer  
jamais ton œil, qui me nourrit / D'un seul mot de faveur, cruelle tu n'as garde./ Si tes yeux sont pour moi, or vois  
ce que je dis, / Ce sont ceux-là, sans plus à qui je me rendis.*

4. *Va, traître, va, je quitte la vengeance / Je n'en veux plus: tout le bien que je veux, / C'est que de toi je n'aie souvenance.*

5. *Qu'as-tu gagné à changer de courage [de sentiments], / Sinon de perdre et ta foi et ton nom, / Et mon cœur tien, plus que le tien volage?*

6. *Si un cœur ferme et constant se peut rendre, / Mon cœur l'eût pu à tous cœurs enseigner, / Fors qu'[excepté] au tien seul qu'il voulait seul apprendre.*

1. Miembro del Consejo de Estado encargado de presentar un informe sobre los asuntos que se le encomiendan.  
(*N. de la T.*)

2. *Le plus méfiant des sages, nous connaissant tous deux / Et nos goûts et nos mœurs, ne demanderait pas / Depuis quand dure notre pacte: il approuverait cet amour.*

3. *Vertu attire à soi, mais sans se donner toute, / L'âme éblouie par sa beauté; il n'est force plus grande / Pour rapprocher les hommes et les embraser d'un bel amour. / Moi-même, peu enclin à la Vertu, et peu capable / De la servir; je la poursuis néanmoins qui me fuit, / D'autant plus ardemment; et, où que je la voie, / Je l'embrasse et je l'aime. Je n'aurai qu'une tâche: / Ne pas dégrader l'amitié que la Vertu a scellée entre nous*

4. *Le cerisier qu'on greffe refuse de porter des pommes, / Et le poirier n'adopte pas les prunes; l'attention/ Ni le temps ne vaincra natures aussi contraires. / Mais le même surgeon, greffé sur d'autres arbres, / Y adhère aussitôt d'un secret pacte de Nature.*

5. *Lorsque Socrate, sévère amant qu'Apollon nommait Sage, / Courtisait Alcibiade, sais-tu ce qu'il disait? / «Oui, cet enfant sera la perte ou l'ornement d'Athènes. / Un feu [vis ignea] jaillit de son esprit, digne d'un grand artiste et du/ bien et du mal. / À être l'un ou l'autre à ce jour il hésite; puissé-je parvenir / À l'entraîner vers la Vertu ! La victoire est encore indécise. / Une heureuse moisson se lève, mais gare aux herbes folles!»*

6. *La Vertu! Elle est, mais pour le Sage seul, / Le vrai plaisir; la Grâce en personne, un miel pur.*

7. *Elle seule a toujours en soi de quoi réjouir, / Elle seule est en paix avec ce qu'elle a fait, / Elle seule est égale au sort présent, / Quel qu'il soit, et a confiance en l'avenir. / Rien ne lui manque, elle ne se fie qu'à elle-même: / Elle ne désire ni ne craint rien d'extérieur. Aucun corp ne l'atteint.*

8. *Mais toi, que tes amis savent doué pour des vices et des vertus / hors du commun (nobilis).*

9. *C'est l'adultère, ou les courtisanes? N'as-tu de goût / Que pour l'ignoble? Le plaisir interdit est-il seul / À t'attirer et te plaire à ce point?*

10. *Pourquoi cela, sinon parce que c'est interdit? / Que la faute t'attire plus que la chose même, / Et que rien ne te plaît qui ne soit coupable?*

11. *En tremblant tu t'attends à être enculé d'un raifort; / Et c'est un moindre mal; car sinon, tu te vois étendu sous le cruel rasoir / Qui viendra pour châtrer justement l'adultère, / Pour rappeler aux maris d'ouvrir l'œil, et pour les protéger.*

12. *Le plaisir n'est-il pas, en regard [de la vertu], / Passager... peu de chose... rien? / La douceur que nous y cherchons, y est-elle? / Elle meurt en naissant: fuyant en un éclair; / Elle s'évanouit dans la jouissance. Sa fuite ailée / Détruit la sensation. Elle fut, et sera: / Rien de présent en elle. Tension avant, dégoût après. / Bientôt revient la même fureur indomptée, elle accourt / Et accourt à nouveau, aboie qu'on la nourrisse, / Réclame sa pitance, remise en appétit / Par un fantôme vain, une image trompeuse.*

13. *Puissé-je cueillir de tels fruits [ceux de la Vertu], puisses-tu, / Montaigne, les cueillir! Faisons-en l'essai l'un et l'autre [experiamur uterque], / Si nous ne les acquérons pas, mourons du moins / À leur recherche.*

14. *Moi-même, peu enclin à la Vertu, et peu capable / De la servir, je la poursuis néanmoins qui me fuit, / D'autant plus ardemment; et, où que je la voie, /  
Je l'embrasse et je l'aime. Je n'aurai qu'une passion [studium]: / Ne pas flétrir [défigurer] par le vice l'amitié / Que Vertu a liée entre nous.*

1. *Je sais bien que de toi je ne puis me défaire.*

2. *Je pensai me sauver de toi en quelque sorte, / Au fort [enfin] m'éloignant d'elle [de ma prison]: et maintenant je vois / Que je ne gagne rien à fuir devant toi.*

3. *Tu es au bout du monde, et je t'en aime mieux, / Nous savons après tous les malheurs de notre âge.*

4. *Ayez ayez de moi, ayez quelque pitié / Laissez-nous, en l'honneur de ma forte amitié, / Moi mourir de ma mort, elle vivre de ma vie.*

5. *Où que je sois ce livre est en ma compagnie, / Aussi c'est un présent de celle qui depart [distribue] / À tout ce qu'elle voit, à ce qui d'elle part, / Quelque part, quelque rai de sa grâce infinie.*

6. *Nous vivons francs d'émoi, et n'avons point souci / Des rois, ni de la cour, ni des villes aussi. / Ô Médoc, mon pays solitaire et sauvage, / Il n'est point de pays plus plaisant à mes yeux: / Tu es au bout du monde, et je t'en aime mieux, / Nous savons après tous les malheurs de notre âge.*

7. *L'eau tremble, et s'efforçant sous ce riche vaisseau, / Semble s'enorgueillir d'une charge si belle.*

8. *Mais que gagné-je, Amour; que ma vue est plus claire, / Que tu m'ouvres les yeux et m'affines les sens? / Et plus je vois de bien et plus de maux je sens: / Car le feu qui me brûle est celui qui m'éclaire.*

9. *Moi je chante le mal qui à son gré me mène, / Car je veux, si je puis, par mes carmes [chants] charmer / Un tourment, un souci, une rage d'aimer.*

10. *J'allais seul, remâchant mes angoisses passées, / Voici –Dieux, détournes ce triste malencontre!– / Sur chemin d'un grand loup l'effroyable rencontre, / Qui vainqueur des brebis de leur chien délaissées / Tirassait d'un mouton les cuisses dépecées, Le grand deuil du berger. Il rechigne et me montre / Les dents rouges de sang, et puis me passe contre, / Menaçant mon amour, je crois, et mes pensées. / De m'effrayer depuis ce présage ne cesse, / Mais j'en consulterai sans plus à ma maîtresse / Onc [jamais] par moi n'en sera pressé le Delphien [Apollon]. / Il le sait, je le crois, et m'en peut faire sage : / Elle le sait aussi, et sait bien davantage, / Et dire, et faire encore, et mon mal et mon bien.*

11. ... *tant que je vivrai je ne serai jamais / Saoul de te dire mal, ni toi saoul de m'en faire.*

12. X

*Ores je te veux faire un solennel serment, / Non serment qui m'oblige à t'aimer  
davantage, / Car meshuy [aujourd'hui] je ne puis, mais un vrai témoignage / À  
ceux qui me liront, que j'aime loyalement. / C'est pour vrai, je vivrai, je mourrai  
en t'aimant. / Je jure le haut ciel du grand Dieu l'héritage, / Je jure encore l'enfer  
de Pluton le partage, / Où les parjures auront quelque jour leur tourment; / Je jure  
Cupidon le dieu pour qui j'endure, / Son arc, ses traits, ses yeux et sa trousse [son  
carquois] je jure, / Je n'aurais jamais fait, je veux bien jurer mieux: / J'en jure  
par la force et le pouvoir de tes yeux, / Je jure ta grandeur, ta douceur et ta grâce,  
/ Et ton esprit, l'honneur de cette terre basse.*

XI

*Je sais ton ferme cœur, je connais ta constance, / Ne sois point las d'aimer, et  
sois sûr que le jour, / Que mourant je laisserai notre commun séjour, / Encore  
mourant de toi j'aurai la souvenance. / J'en prends témoin le dieu qui les foudres  
élance. / Qui ramenant pour nous les saisons à leur tout, / Vire les ans légers d'un  
éternel retour: /*

*Le dieu qui les cieux branle à leur juste cadence, / Qui fait marcher de rang  
aux lois de la raison / Ses astres, les flambeaux de sa haute maison, / Qui tient les  
gonds du ciel et l'un et l'autre pôle. / Ainsi me dit ma Dame, ainsi pour m'assurer  
/ De son cœur débonnaire [noble], il lui plut de jurer; / Mais je l'eusse bien cru à  
sa simple parole.*

13. *C'est pour vrai, je vivrai, je mourrai en t'aimant* (10, v. 5) *Encore mourant, de toi j'aurai la souvenance* (11, v. 4).

14. *Hélas combien de jours, hélas combien de nuits / J'ai vécu loin du lieu, où mon cœur fait demeure! / C'est le vingtième jour que sans jour je demeure, / Mais en vingt jours j'ai eu tout un siècle d'ennuis [tourments].*

15. *«Encor un mois n'a pas, que ma franchise est morte» / «Amour, lorsque premier ma franchise fut morte» / «D'un seul mot de faveur, cruelle, tu n'as garde» / «Si oncq de toi, j'ai eu faveur aucune» / «Mon cœur chez toi, ô madame, est logé» / «J'ai vécu loin du lieu, où mon cœur fait demeure!» / «Que m'a servi de tant d'ans la longueur?» / «Qui sus tirer d'un jour tant de males années».*

16. *J'allais seul, remâchant mes angoisses passées (2, v. 1) / À ce beau souvenir tout entier je me donne (6, v. 5) / Or j'ai de tout le bien la connaissance entière, / Honteux de voir si tard la plaisante lumière (15, v. 9-10) / J'ai honte que déjà les douleurs inhumaines / Me blanchissent le poil sans le congé du temps (16, v. 11-12) / J'ai déjà tant souffert que je n'ai rien à craindre (19, v. 14) / [Moi] qui sus tirer d'un jour tant de males années (25, v. 14).*

17. *Je tournerais de l'un et l'autre pôle / Pour obéir à ta forte parole: / Pour obéir à un clin de tes yeux, / Je tournerais dessous dessus les cieux.*

18. *Quels miracles en moi, pensez-vous qu'elle fasse / De son œil tout-puissant, ou d'un rai de sa face /  
Puisqu'en moi firent tant les traces de ses doigts.*

19. *Donc cependant Bradamant se tourmente, / Que ces vingt jours durent si longuement.*

20. *Mais mon désir ce mal ne me pourchasse [poursuit], / C'est plutôt moi qui le loge en mon cœur.*

21. *Mon mal est clair : maintenant je vois bien, / J'ai épousé la douleur que je porte.*

1. *Mon cœur chez toi, Ô madame, est logé: / Là donne-lui quelque gêne [torture] nouvelle: / Fais-lui souffrir quelque peine cruelle: / Fais, fais-lui tout, fors [excepté] lui donner congé .*

1. *N'ayez plus, mes amis, n'ayez plus cette envie / Que je cesse d'aimer; laissezmoi obstiné / Vivre et mourir  
puisque'il est ordonné: / Mon amour; c'est le fil auquel se tient ma vie.*

2. *Tu prends plaisir à ma douleur extrême: / Tu me défends de sentir mon tourment: / Et si [pourtant] veux bien que je meure en t'aimant. / Si je ne sens, comment veux-tu que je t'aime?*



*De la amistad extrema*

Jean-Luc Hennig

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *De l' extreme amitié. Montaigne & La Boétie*

Traducción de Ana Herrera Ferrer

Diseño de la portada: Compañía

Ilustraciones de portada: Album / Writer Pictures / NMG. Patrick Escudero.

© 2015; Éditions Gallimard, 2015

© Editorial Planeta, S. A., 2016

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

[www.editorial.planeta.es](http://www.editorial.planeta.es)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2016

ISBN: 978-84-344-2381-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.

[www.newcomlab.com](http://www.newcomlab.com)

# Índice

Cita	4
Las obras citadas se refieren a las ediciones siguientes:	5
Prólogo	6
1. De la servidumbre voluntaria	13
2. ¿Es esto vivir?	24
3. La sombra de Marguerite	37
4. Un encuentro fulminante	49
5. El nombre de Dordogne	62
6. Un cautivo enamorado	75
7. La estrategia de la virtud	89
8. Sócrates y Alcibíades	106
9. Lejos de él	120
10. 18 de agosto de 1563, muerte de La Boétie	135
11. Monstruos y quimeras	148
12. De la amistad extrema	160
Epílogo	173
Libros consultados para la traducción de esta obra	177
Notas	178
Créditos	232