

MONTAIGNE Y LA INMENSIDAD DEL MUNDO: «UNA PERPETUA MULTIPLICACIÓN Y VICISITUD DE FORMAS»

MONTAIGNE AND THE IMMENSITY OF THE WORLD: «A PERPETUAL MULTIPLICATION AND VICISSITUDE OF FORMS»

JORDI BAYOD*
Universidad de Barcelona

RESUMEN: Podría pensarse que la idea de la inmensidad del mundo aparece en Montaigne sólo como un recurso retórico empleado con una finalidad pedagógico-moral. Pero el examen de las distintas páginas de los *Ensayos* que se ocupan del tema muestra hasta qué punto tiene también una dimensión filosófica. En particular, en el capítulo «Des coches» Montaigne toma partido con notable rotundidad por un universo sin límites ni espaciales ni temporales poblado por una infinidad de formas en perpetua vicisitud. La lista de imágenes del mundo alternativas presentada en una importante página de la «Apologie de Raymond Sebond» certifica el interés del autor por este planteamiento.

PALABRAS CLAVE: Fin del mundo, eternidad del mundo, formas, vicisitud, Pomponazzi, Le Roy, Varchi.

ABSTRACT: One might think that the idea of the immensity of the world appears in Montaigne only as a rhetorical device used with a pedagogical and moral purpose. But an examination of the various pages of the *Essays* that address the topic shows the extent to which it also has a philosophical dimension. In particular, in the chapter «Des coches», Montaigne takes sides in a rather categorical way in favor of a universe without spatial or temporal limits, populated by an infinity of forms in perpetual vicissitude. The list of alternative images of the world presented on a certain page of the «Apologie de Raymond Sebond» confirms the author's interest in this approach.

* E-mail: jbayod@xtec.cat

KEYWORDS: End of the world, eternity of the world, forms, vicissitude, Pomponazzi, Le Roy, Varchi.

I

No se acostumbra a leer los *Essays* de Montaigne como un libro filosófico. Lo que más nos atrae de esta obra maravillosa es su carácter reflexivo y amigable, la fresca narrativa, el autorretrato irónico, la abundancia de anécdotas, la lección moral. A lo sumo, le reconocemos una inclinación escéptica, resumida en el célebre «Que sais-je?» (¿Y yo qué sé?). Montaigne sonríe levemente y, encogiéndose de hombros, nos invita a vivir sin grandes pretensiones, con espíritu dúctil y ejerciendo un prudente hedonismo. Las únicas certezas incommovibles deben buscarse en el dominio de la fe¹.

Así parece ser también si nos fijamos en el tema, recurrente en los *Essays*, de la inmensidad del mundo. Situémonos, por ejemplo, en determinada página del capítulo titulado «De l'institution des enfans» (según las ediciones el 25 o 26 del primer libro). Montaigne, que diseña la educación idónea para un muchacho de buena familia, se burla suavemente, sin verdadera acritud, de un párroco rural que, al contrario que aquel gran Sócrates que era capaz de abrazar el mundo entero con su imaginación, no ve mucho más allá de su nariz. El párroco de Montaigne atribuye un alcance universal y definitivo a acontecimientos que en realidad sólo afectan temporalmente a su comarca:

[...] Nuestra vista no alcanza más allá de nuestra nariz. [...] [Sócrates], que tenía la imaginación más llena y más extensa, abrazaba el universo como su ciudad, proyectaba [jettoit] sus conocimientos, su sociedad y sus afectos a todo el género humano, no como nosotros, que sólo miramos lo que tenemos debajo. Cuando las viñas se hielan en mi pueblo, mi párroco deduce de ello la ira de Dios sobre la raza humana y piensa que la sed ataca ya a los caníbales (I, 25/26, p. 201; 157)².

¹ Sobre el escepticismo de Montaigne cf., por ejemplo, el estudio clásico de Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1983, pp. 82-100. Popkin entiende que el escepticismo de Montaigne ejerció en su momento el papel de una poderosa arma católica contra la Reforma.

² Citamos los *Essays* por nuestra edición (Barcelona, Acanalado, 2007), a veces modificando la trad.; añadimos la página correspondiente en la conocida ed. francesa de Pierre Villey (París, PUF, 1988, 3 vols.). Nos valemos en alguna ocasión de la ed. de André Tournon para establecer

La dimensión temporal cobra enseguida mayor relieve. Tras la referencia jocosa al párroco y a la ira divina, que por cierto parece que inquietó a los censores que en 1581 examinaron la primera edición de los *Ensayos* en Roma³, el autor perigordino adopta un tono más grave e introduce una alusión a las expectativas escatológicas que proliferaban a su alrededor:

Al ver nuestras guerras civiles, ¿quién no exclama que esta fábrica se desploma [cette machine se bouleverse] y que el día del juicio nos agarra por el pescuezo, sin reparar en que se han visto muchas cosas peores, y en que, mientras tanto, las diez mil partes del mundo no dejan de darse la buena vida [galler le bon temps]? (I, 25/26, p. 201; 157)⁴.

Un poco más abajo, esta dimensión temporal de la inmensidad del mundo surge de nuevo. El perigordino suscita el tema de los cambios y alternancias que experimentan las cosas humanas a lo largo del tiempo, y subraya la enorme potencia del olvido, capaz de sepultar irremisiblemente nombres y hechos que en su momento fueron célebres:

Tantas mutaciones políticas [remuements d'estat] y cambios de fortuna pública nos enseñan a no ver la nuestra como un gran milagro. Tantos nombres, tantas victorias y conquistas sepultadas en el olvido vuelven ridícula la esperanza de eternizar nuestro nombre [...] (I, 25/26, p. 202; 158).

El interés de Montaigne en esta página no parece ser filosófico, físico o cosmológico, sino moral y pedagógico. Se trata de recomendar «la frecuentación del mundo» a los jóvenes educandos, con el fin de que comprendan que no debe confundirse nunca el dominio limitado del que tenemos experiencia directa con

algunas variantes poco habituales (París, Imprimerie nationale, 1998, 3 vols.). Debe señalarse que en esta indagación la diferencia entre el Ejemplar de Burdeos y la edición póstuma de Marie de Gournay es poco relevante.

³ Este es el sucinto comentario de los censores romanos sobre el pasaje (según la documentación conservada de la Congregación del Índice): «[Montaigne] ridicule narrat parochum suum tribuere irae divinae quod vites congelatas» (cfr. Peter Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden, Brill, 2000, Documentum 32, b, 144, p. 341). Sobre la posible corrosividad de la anécdota, cfr. Max Gauna, *The Dissident Montaigne*, Nueva York, Peter Lang, 1989, p. 24: «The great Socrates, who considered himself its citizen [i. e. del mundo] rather than simply an Athenian, is immediately contrasted with a Christian instance of narrow-mindedness».

⁴ Sobre el incremento de las expectativas escatológicas en el siglo XVI, véase Miguel A. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 381-382 (y en general la sección pp. 379-478).

la totalidad del universo. Así, las bromas y veras hilvanadas por Montaigne desembocan en la advertencia de que hay que tomar en consideración la inmensidad y variedad del mundo (o incluso de los múltiples mundos), y el lugar ínfimo que ocupamos nosotros, nuestro país, nuestra cultura, nuestra civilización, dentro de esta inmensidad:

Pero si alguien se representa, como en un cuadro, esta gran imagen de nuestra madre naturaleza en su entera majestad, si alguien lee en su rostro una variedad tan general y constante, si alguien se observa ahí dentro, y no a sí mismo, sino a todo un reino, como el trazo de una punta delgadísima, ése es el único que considera las cosas según su justa magnitud [grandeur]. Este gran mundo, que algunos incluso multiplican como especies bajo un género, es el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene [de bon biais] (I, 25/26, p. 202; 157)⁵.

Pero si el planteamiento de esta página no parece, en efecto, trascender la posible lección moral, ¿qué sucede en los otros lugares de los *Ensayos* en los que el tema de la inmensidad espacial y temporal está también presente? Veámoslo. En un pasaje de la «Apologie de Raymond Sebond» (II, 12) Montaigne subraya la radical ampliación del mundo conocido que supuso el descubrimiento del Nuevo Mundo (recuérdese la referencia a los caníbales en el pasaje sobre el párroco), en el contexto de una discusión sobre el valor de la ciencia:

Pues bien, en nuestro siglo acaba de descubrirse una extensión infinita de tierra firme, no una isla o una región particular, sino una parte aproximadamente igual en extensión a la que conocíamos (II, 12, p. 858; 572)⁶.

Puede citarse también un pasaje en «De l'expérience» en el que Montaigne invoca las informaciones que llegan desde China, para insistir, de manera incidental pero firme, en el mismo tema: «[Su] historia [del reino de la China] me enseña hasta qué punto el mundo es más amplio y más variado de lo que los

⁵ El pasaje está emparentado con el *topos* habitual de la precariedad de la gloria humana en un mundo inmenso: cfr. sobre todo Cicerón, *Sobre la república*, I, 17, 26; VI, 19, 20.

⁶ Cfr. un planteamiento análogo en una obra también escéptica publicada en 1581, el *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez: «Decías ayer con esa tu ciencia perfecta, y así desde hace ya muchos siglos, que toda la tierra está rodeada por el Océano, y la dividías en tres partes que abarcaban su totalidad: Asia, Africa y Europa. ¿Qué vas a decir ahora? Se ha descubierto un nuevo mundo y cosas nuevas en la nueva España, o en las Indias Occidentales y Orientales» (ed. Sergio Rábade y otros, Madrid, CSIC, 1984, p. 140).

antiguos y nosotros alcanzamos [...]» (III, 13, p. 1600; 1071)⁷. En otro lugar, de nuevo en la «Apologie» y ahora en un contexto más bien teológico (Montaigne enfatiza el poder omnímodo de Dios), se va mucho más allá. Lo que se afirma es la despreciable pequeñez de nuestro mundo en comparación con la inmensidad del universo. Y Montaigne se muestra en esta página muy receptivo ante las tesis epicúreas de la infinitud del universo y la pluralidad de los mundos (esta última mencionada, como hemos visto, en «De l'institution des enfants»), que le sirven para reafirmar la infinitud de la potencia divina:

No ves más que el orden y gobierno [police] de la covacha donde te alojas, en caso de que los veas. Su divinidad [i. e., la de Dios] posee una jurisdicción infinita más allá; esta parte nada es en comparación con el todo:

omnia cum coelo terraque marique

Nil sunt ad summam summaï totius omnem

[todas las cosas, con el cielo, la tierra y el mar, nada son en comparación con la inmensa suma del todo]

[...] En nada tiene tu razón más verosimilitud y fundamento que en persuadirte de la pluralidad de mundos (II, 12, pp. 775-776; 523-524; la cita latina corresponde a Lucrecio, VI, 678-679).

Aunque parezca tener razón M. A. Screech cuando señala que «Lucretius is exploited here, in a specifically Christian context, for his poetic power»⁸, la asunción más o menos táctica de algunas ideas cosmológicas de la escuela epicúrea puede suscitar ciertas preguntas. ¿Hasta qué punto el marco teológico presente en estas páginas de la «Apologie», sin duda el capítulo más cristiano de los *Ensayos*, define la actitud general de Montaigne? El examen de otras páginas del libro, quizá más explícitas y menos condicionadas, nos ayudará a indagar si la cuestión de la inmensidad del mundo acaso tiene en Montaigne mayor alcance filosófico del que inicialmente le atribuíamos.

⁷ Montaigne se funda en la *Historia del Gran Reino de la China* (1585) de Juan González de Mendoza (que conoce por la trad. francesa de Luc de la Porte, publicada en 1588).

⁸ M. A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius. A transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-marks*, Ginebra, Droz, 1998, p. 459.

II

Para avanzar en nuestro análisis nos fijaremos primero en una página de un capítulo del tercer libro de la obra de Montaigne, el titulado «Des coches», es decir, «Los coches» (o «Los carruajes»)⁹. Debe tenerse en cuenta que el conjunto del capítulo es, para decirlo con una expresión del mismo autor, «ondoyant et divers» (aunque a decir verdad no más que otros de los *Essays*). Nos limitaremos a ubicar la página en cuestión en su contexto más inmediato. Montaigne acaba de dedicar largas líneas a glosar la incomparable grandeza de los juegos y espectáculos públicos que celebraban los antiguos romanos. Llega a la conclusión de que la Antigüedad fue muy superior a la época moderna en cuanto a fertilidad de espíritus —y también, añade, en cuanto a «las restantes producciones de la naturaleza»— (III, 6, p. 1355; 907). Con todo, no por ello debe pensarse, precisa enseguida, que la naturaleza haya agotado irrevocablemente su capacidad de producción: «Lo cual no quiere decir que ésta [la naturaleza] agotara entonces sus últimas fuerzas [y ayt lors employé son dernier effort]» (III, 6, p. 1355; 907).

Montaigne se revuelve, pues, contra quienes, con excesiva premura, deducen el agotamiento general de la naturaleza a partir del dato, seguramente cierto, de la decadencia que afecta a su época. Acto seguido, introduce una inesperada aserción de alcance general sobre la historia humana. Ésta, a su juicio, no conforma un proceso lineal, ni progresivo ni regresivo. No marcha, al parecer, hacia adelante, hacia lo mejor, pero tampoco hacia atrás, hacia lo peor. El autor de los *Essays*, aun sin presentar una estricta concepción cíclica de la historia, sugiere una cierta tendencia al retorno, a la repetición: «Es verosímil que no vayamos ni hacia adelante ni hacia atrás, sino, más bien, girando, dando vueltas y cambiando [roulant plutôt, tournoyant et changeant]» (III, 6, p. 1355)¹⁰. El pasaje

⁹ Sobre esta página y, en general, sobre la problemática planteada en este artículo, véanse dos espléndidos trabajos de Eric MacPhail, «In the Wake of Solon. Memory and Modernity in the *Essays* of Montaigne», *Modern Language Notes*, 113, 4, 1998, pp. 881-896; «Montaigne's New Epicureanism», *Montaigne Studies*, 12, 2000, pp. 91-103; véase también nuestra contribución «'Que la vie du monde est infinie': Montaigne y la tesis de la eternidad del mundo», *Les Dossiers du Grihl*, 2010 (en línea).

¹⁰ Véase *Essais*, ed. Tournon, III, p. 194: la ed. Villey no recoge esta primera versión. Cfr. Bernard Croquette, *Etude du Livre III des «Essais» de Montaigne*, H. Champion, París, 1985: «L'histoire [para Montaigne] n'obéit pas à un mouvement linéaire mais à un mouvement que l'on ose à peine appeler cyclique tant il est irrégulier et aveugle [...]». Más terminante es MacPhail, «In the Wake of Solon...», cit., p. 889: «The motion which Montaigne describes here is neither progressive nor regressive nor periodic but simply aimless» (cfr. Id., «Montaigne's New Epicureanism», cit., p. 98).

es reescrito después de 1588 eliminando la cláusula «es verosímil», así como la alusión al retroceso, y añadiendo un remate que refuerza la idea del carácter repetitivo de la historia:

No avanzamos, más bien giramos y damos vueltas de acá para allá; andamos sobre nuestros pasos [Nous n'allons point, nous rodons plus-tost, et tournevirons çà et là: nous nous promenons sur nos pas] (III, 6, p. 1355; 907)¹¹.

El rechazo de la tesis del agotamiento de la naturaleza en su tiempo se hace más explícito un poco más abajo. Montaigne niega, como lo había hecho en «De l'institution», que pueda deducirse el final del mundo a partir de los signos de decadencia que proliferan a su alrededor: «Así como, hoy en día, inferimos vanamente la declinación y la decrepitud del mundo por los argumentos que extraemos de nuestra propia debilidad y decadencia [...]» (III, 6, p. 1357; 908). En la parte final del capítulo, dedicada a la conquista de América, observa incluso que también los mexicanos estimaban inminente el fin del mundo, en su caso fundándose en la destrucción causada por la conquista europea: «También pensaban, como nosotros, que el universo estaba próximo a su fin, e interpretaron como una señal al respecto la desolación que nosotros les llevamos» (III, 6, p. 1367; 913-914).

Sea como fuere, después de plantear la perspectiva de una posible repetición de la historia, Montaigne recurre a un tema habitual en él: la extrema debilidad de nuestro conocimiento. Lo hace mediante una alusión a la dimensión temporal que a nuestro juicio sólo resulta pertinente por la anterior sugerencia de la marcha cíclica o semicíclica de la humanidad (a Montaigne, en efecto, como sabemos, le gusta escribir con un estilo poético, «a saltos y zancadas» [III, 9, p. 1484; 994]). ¿Por qué, si no, interesarse de repente en nuestras escasas noticias

¹¹ El término «tournevirons» aparece sólo en la ed. póstuma de Gournay (véase *Les Essais*, ed. Jean Balsamo y otros, París, Gallimard, 2007, p. 951); la lección del Ejemplar de Burdeos es «tournoions». Es interesante que en otro pasaje (sobre el movimiento característico del espíritu humano) aparezca «tourneviere» también como una exclusiva de la ed. Gournay (cfr. III, 13, p. 1595; 1068; ed. Balsamo, p. 1115). En cuanto a la última frase («andamos sobre nuestros pasos»), podría ser una reminiscencia de Virgilio, *Geórgicas*, 2, 402: «Atque in se sua per vestigia volvitur annus» (y el año gira sobre sí mismo siguiendo sus propios pasos); Montaigne cita este célebre verso en I, 19/20, p. 103; 94. Pero cfr. también Maquiavelo, *Príncipe*, 6, 2: «[...] Camminando gli uomini quasi sempre per le vie battute da altri [...]» (*Il Principe*, ed. Giorgio Inglese, Turín, Einaudi, 1995).

del pasado y en el hecho de que nuestro conocimiento mismo posea siempre un carácter pasajero?:

Me temo que nuestro conocimiento es endeble en todos los sentidos. No vemos ni muy lejos ni muy atrás. Abarca poco y vive poco, tan breve en extensión de tiempo como en extensión de materia (III, 6, p. 1355; 907).

En este punto Montaigne recurre a dos citas poéticas latinas que se refieren a la cuestión del conocimiento del pasado. Antes de analizarlas, permítasenos, sin embargo, hacer una observación. A Montaigne le envuelve hoy una imagen de «nonchalance» (despreocupación, descuido) que responde seguramente al ideal de «sprezzatura» definido en el *Cortesano* de Castiglione y asumido expresamente por él en más de una ocasión¹². Pero lo cierto es que el autor de los *Essays* reclama expresamente para su obra un lector metódico, dispuesto a conceder a la lectura de su libro algo más que una atención efímera: «¿Quién no prefiere no ser leído a serlo durmiendo o a la carrera [en fuyant]? *Nihil est tam utile, quod in transitu prosit* [Nada es tan útil que aproveche de paso]. [...] En esta ocupación, si a alguien no se le quiere dar ni una simple hora, no se le quiere dar nada» (III, 9, pp. 1485-1486; 995). En este mismo capítulo, unas páginas antes, el gentil-hombre perigordino observa que su libro sugiere cosas no dichas abiertamente: «[...] En estas memorias, si se mira bien, se encontrará que lo he dicho todo, o indicado todo. Lo que no puedo expresar, lo señalo con el dedo» (III, 9, p. 1465; 983), y aconseja al lector adoptar la actitud de los perros sagaces de que habla Lucrecio en un pasaje de su poema: la actitud de olfatear y perseguir a su presa hasta su madriguera a partir de unos «pequeños vestigios» (*haec vestigia parva*)¹³.

Tales comentarios del propio Montaigne justifican, creemos, el esfuerzo de lectura detenida que vamos a dedicar a las dos citas poéticas mencionadas:

Vixere fortes ante Agamemnona

Multi: sed omnes illachrymabiles,

Urgentur ignotique longa

Nocte.

¹² Cfr. I, 25/26, pp. 224-225; 172; III, 9, p. 1435; 963. Castiglione, *Il libro del cortegiano*, I, 26. Cfr., por ejemplo, Marcel Tetel, *Présences italiennes dans les Essais* de Montaigne, París, Champion, 1992, pp. 57-60.

¹³ Cfr. Lucrecio, *De rerum natura*, I, 402-409.

(Muchos héroes vivieron antes de Agamenón, pero a todos, sin que nadie los lllore y desconocidos, los envuelve una larga noche) (III, 6, p. 1356; 907).

Et supra bellum Troianum et funera Troiae,

Multi alias alii quoque res cecinere poetae.

(Y antes de la guerra de Troya y de su destrucción, muchos poetas cantaron también otras gestas) (III, 6, p. 1356; 907).

Los primeros 4 versos corresponden a Horacio, *Odas*, IV, 9, 25-28. Sin embargo, debe indicarse de inmediato que Montaigne efectúa en ellos una sutil pero significativa manipulación: omite el final del cuarto verso, en el cual el poeta romano atribuye el olvido de las hazañas anteriores a la guerra de Troya a la ausencia de poetas que las cantaran («carent quia vate sacro»). El asunto tratado en el poema de Horacio, que sigue las huellas de Píndaro, no es otro, en efecto, que el poder immortalizador de la poesía: sin poetas, las gestas de los héroes caen en el olvido¹⁴.

Al parecer Montaigne discrepa de Horacio en este punto. Los versos que cita a continuación se encargan de precisar que las hazañas anteriores a la guerra de Troya no carecieron en absoluto de poetas que las cantaran. Y, aun así, fueron olvidadas. Para Montaigne, pues, el poder de la poesía no basta para asegurar la continuidad de la memoria, para sobreponerse al olvido. No en vano, en otro lugar, en el capítulo «De la gloire» (II, 16), tratando del valor de la gloria póstuma, el autor perigordino constata la extrema precariedad con que la escritura alcanza a preservar la memoria del pasado:

¡Qué decir del hecho que aun de los romanos y griegos, entre tantos escritores y testigos, y tantas gestas singulares y nobles, nos haya llegado tan poco! [...] No disponemos ni de la milésima parte de los escritos antiguos; la fortuna les da vida, más breve o más dilatada, según su favor [...] (II, 16, p. 948; 628)¹⁵.

¹⁴ El tema, que está ya en Píndaro (*Olímpicas*, XI, 4-6; *Nemeas*, VI, 30-31 y VII, 11 ss.), es un lugar común en la cultura antigua: cfr., por ejemplo, Horacio, *Odas*, III, 30; IV, 8; Ovidio, *Metamorfosis*, XV *in fine*.

¹⁵ Un argumento parecido, basado en la fragilidad de los escritos, se encuentra en Boecio, *La consolación de la filosofía*, II, 7, 13; cfr. Marco Aurelio, VII, 6. Véase también Petrarca, *Secretum*, III, 90 (y cfr. Francisco Rico, *Vida u obra de Petrarca: lectura del Secretum*, Padua, Antenore, 1974, pp. 408-409).

Los dos últimos versos citados por Montaigne en la página que analizamos se fundan en un pasaje de Lucrecio: *De rerum natura*, V, 326-327. Pero en este caso la manipulación efectuada por Montaigne no es sutil sino palmaria. El autor de los *Ensayos* hace decir a los versos lucrecianos algo muy distinto de lo que dicen en su formulación original. El poeta romano se pregunta: «¿por qué anteriormente a las guerras de Tebas y a la perdición de Troya los poetas no cantaron también otras gestas?» (*cur supera bellum Thebanum et funera Troiae non alias alii quoque res cecinere poetae?*)¹⁶. Hay que entender, parece, que esos tiempos remotos simplemente no existieron pues «el universo es joven, y es reciente este mundo, y no hace mucho que tuvo principio»¹⁷. La versión de Montaigne, por su parte, además de obviar las guerras tebanas, afirma con rotundidad que tales poetas antiquísimos ejercieron su oficio... aunque no tengamos noticia de ellos ni de los hechos que cantaron.

Se trata de una modificación que no siempre ha sido destacada como merece por los estudiosos de Montaigne. Sí lo hacen desde luego algunos de ellos, como por ejemplo André Tournon, que anota: «Montaigne infléchit le texte [de Lucrecio] en sens inverse»¹⁸. O Eric MacPhail, que a su vez comenta: «However, Montaigne has distorted and truncated Lucretius's original statement»¹⁹. En realidad, el hecho es importante porque el pasaje de Lucrecio dista mucho de ser anodino. El poeta romano arguye la ausencia de testimonios de una época anterior a Tebas y Troya como prueba indirecta del origen reciente de nuestro mundo y, por lo tanto, como refutación de su eternidad:

*Praeterea si nulla fuit genitalis origo
terrarum et caeli semperque aeterna fuere,
cur supera bellum Thebanum et funera Troiae
non alias alii quoque res cecinere poetae?
Quo tot facta uirum totiens cecidere neque usquam
aeternis famae monumentis insita florent?*

¹⁶ Lucrecio, V, 326-327; trad. cast. Eduard Valentí Fiol (Barcelona, Bosch, 1976, 2 vols.).

¹⁷ Lucrecio, V, 330-331; trad. E. Valentí Fiol.

¹⁸ A. Tournon, en Montaigne, *Essais*, III, p. 557

¹⁹ E. MacPhail, «Montaigne's New Epicureanism», *cit.*, p. 99. Pero baste señalar, por ejemplo, la insuficiencia del comentario de Michael Screech, el editor de las *marginalia* de un ejemplar de Lucrecio leído y estudiado por Montaigne, que se limita a observar: «Montaigne changes *Cur* into *Et*, and so the question into a statement» (M. A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, *cit.*, p. 493).

(Además, si la tierra y el cielo no conocieron jamás un primer nacimiento y fueron siempre eternos, ¿por qué anteriormente a las guerras de Tebas y a la perdición de Troya los poetas no cantaron también otras gestas? ¿Adónde fueron a perderse tantas hazañas de héroes, cómo es que en ningún sitio florecen, grabadas en los eternos monumentos de la fama?)²⁰.

Y no cabe duda de que Montaigne entiende muy bien el alcance filosófico del pasaje. Su ejemplar del *De rerum natura* nos proporciona una prueba clara de ello. El perigordino anota al margen de los versos lucrecianos:

Si non genitus est mundus cur non sunt antiquiores historiae quam belli thebani & troiani (Si el mundo no ha sido generado, ¿por qué no existen historias más antiguas que las de la guerra tebana y troyana).

Si le monde étoit aeternel il y aroit plus vieilles histoires²¹.

Una página más abajo del pasaje que nos ocupa, siempre en «Des coches», Montaigne cita Lucrecio V, 330-334, es decir, prácticamente su continuación. Se trata de unos versos en los que el poeta epicúreo expone el argumento básico en el cual se apoya para sostener el reciente origen de nuestro mundo: los progresos y novedades que se viven en su tiempo (por ejemplo, los avances en la navegación). El perigordino rechaza sin contemplaciones este planteamiento (y puede surgir la duda sobre si su rechazo alcanza sólo al argumento utilizado o también a la tesis misma de un «nacimiento» del mundo): «[Lucrecio] infería con idéntica vanidad [que «nosotros» cuando inferimos el fin del mundo por «nuestra propia debilidad y decadencia»] su nacimiento y juventud [del mundo] [...]» (III, 6, p. 1357; 908).

Por supuesto, la teoría epicúrea sostiene que los múltiples mundos que forman parte del universo son generados y corruptibles, pero que la materia es eterna. Ello no obsta para que, dada la coincidencia parcial —y superficial— de esta concepción con el creacionismo judeo-cristiano, se la haya utilizado más de una vez con una finalidad apologética²². Es sabido que Maquiavelo, en el célebre capítulo II, 5 de sus *Discorsi*, erigiéndose por un instante —tan sólo un

²⁰ Lucrecio, V, 324-329; trad. E. Valentí Fiol.

²¹ M. A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius, cit.*, pp. 165 y 363 (la primera nota corresponde a una hoja suelta; la segunda, al margen de la página correspondiente).

²² Cfr. Luca Bianchi, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florencia, Olschki, 1987, p. 82: «Ad ogni modo, veder piegare a scopi in fondo apologetici

instante— en defensor de la doctrina creacionista, da voz a una objeción muy parecida a la que formula Lucrecio (aunque con una referencia cronológica distinta): «A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato eterno, credo che si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e' sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni [...]»²³. En unas páginas que Montaigne conoce bien —y que, como veremos, utiliza abundantemente en otro lugar de los *Ensayos*—, el comentario de Juan Luis Vives a los capítulos de *La ciudad de Dios* de San Agustín dedicados a rebatir la tesis de la eternidad del mundo (y del ser humano), se lee lo que podría ser una paráfrasis de la pregunta lucreciana: «Cur igitur nulla est memoria rerum, tribus ante memoriam tuam annorum millibus? (Entonces, ¿por qué no hay recuerdo de cosas anteriores en tres mil años a tu memoria?)»²⁴.

En los mismos años en que Montaigne escribe los *Ensayos* recurren al pasaje de Lucrecio dos influyentes apologetas protestantes. George Pacard titula uno de los capítulos de su *Théologie naturelle* (1579): «Si le monde estoit increé les histoires feroient mention des choses faites de plus long tems qu'elles ne font [...]», y poco después cita los versos lucrecianos²⁵. Philippe du Plessis Mornay, amigo de Montaigne, alude a ellos por dos veces para felicitar por el acuerdo reinante entre la visión del poeta epicúreo y la

idee epicuree e il profano schizzo del cammino dell'umanità del *De rerum natura* non deve stupire. Già illustri Padri l'avevano fatto, con la massima disinvoltura».

²³ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Corrado Vivanti, Turín, Einaudi, 2000, II, 5, p. 149. Cfr. Gennaro Sasso, «*De aeternitate mundi* (Discorsi, II, 5)», en Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1987, vol. I, pp. 211 y 214-215.

²⁴ Juan Luis Vives, *Los comentarios de Juan Luis Vives a la «Ciudad de Dios» de San Agustín*, trad. Rafael Cabrera Petit, Valencia, Ajuntament de València, 2000, Comentarios a XII, 10, b, vol. III, p. 1211. Cfr. Id., *De veritate fidei christianae. La verdad de la fe cristiana en cinco libros*, Valencia, Ajuntament de València, 2010, I, 10, 7: «Más allá de esta época [hace tres mil años] no hay ninguna historia de gentiles, por lo que queda rechazada la vanidad de caldeos y egipcios que inventaron tantos miles de años» (trad. Joaquín Beltrán Serra). Los tres mil años de memoria señalados por Vives parecen coincidir con el límite cronológico marcado por Lucrecio (según la datación clásica, establecida por Eratóstenes, la guerra de Troya habría tenido lugar en el año 1193 a. C.). Cfr. Macrobio (que vive a inicios del siglo V), *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, II, 10, 7: «[...] Ni siquiera la historia griega, en lo que respecta a la excelsa memoria de sus gestas, remonta más allá de dos mil años» (trad. Fernando Navarro Antolín, Madrid, Gredos, 2006; véase nota *ad loc.*). Véase también Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Paris, Fayard, 1998, II, p. 88: «Quant aux livres que nous avons il n'en y a point d'écrits avant 3000 ans, exceptez les hebreux et ne se trouve entre les Gentils, auteur plus ancien qu'Homere».

²⁵ George Pacard, *Théologie naturelle*, Niort, R. Troismailles, 1606, II, 5, pp. 418-420.

cronología bíblica en *De la vérité de la religion chrestienne* (1581), una obra conocida por nuestro perigordino:

Voire Lucrece mesmes, tout Epicurien et comtempteur de Dieu qu'il estoit, est contraint de se rendre [i. e., en la cuestión de la creación del mundo], quand il voit que toute l'histoire ancienne n'a autre borne que la destruction de Troye²⁶.

Et Lucrece mesme qui fait profession d'impieté, quand il dit qu'outre la guerre de Troye et de Thebes, on ne voit plus goutte en la memoire, il ne peut pas mieux dire que le Monde est bien ieune encores qu'il attribue au cas selons sa secte, ce que tous les Sages ont attribué à un conseil eternal²⁷.

Montaigne no podía sino ser consciente de la coincidencia entre el poeta epicúreo y la doctrina cristiana en el punto concreto de la negación del mundo eterno. Quizá podamos aportar una prueba indirecta de ello. Hay otros lugares lucrecianos, además del examinado, que han servido tradicionalmente para respaldar el punto de vista cristiano contrario a la eternidad del mundo. Uno de ellos es el pasaje correspondiente a V, 95-96, que reza:

Una dies dabit exitio multosque per annos
sustentata ruet moles et machina mundi.

(un solo día las hará perecer [i. e., las «formas» constituidas por mares, tierras y cielo], y esta mole y fábrica del mundo se derrumbará después de estar en pie tantos años)²⁸.

Estos versos, en efecto, eran a veces utilizados por autores cristianos para aducir que incluso un poeta pagano como Lucrecio admitía que el mundo iba a perecer en un colapso final. Así, en el monumental comentario de Giovanni Battista Pio, publicado en Bolonia en 1511, se da la razón a la concepción epicúrea en este punto: «In hoc Epicurus et eum secutus Lucretius recte senserunt

²⁶ Philippe de Mornay, *De la vérité de la religion chrestienne*, París, 1585, VIII, p. 111. En la «Apologie» de Montaigne se encuentran algunas huellas del libro de Mornay (cfr. II, 12, pp. 788, 792 y notas; 530, 532).

²⁷ Ph. de Mornay, *cit.*, IX, p. 141.

²⁸ Trad. E. Valentí Fiol, *cit.*

dicentes mundum ruiturum»²⁹. Como recuerda Miguel A. Granada, también Jean Bodin (cuyo cristianismo, debe decirse, es muy dudoso, aunque no lo sea su compromiso con la tesis creacionista) se apoya en el pasaje de Lucrecio³⁰.

Pues bien, la nota manuscrita de Montaigne que se lee en su ejemplar de Lucrecio al margen de estos versos es muy reveladora: «le iour du iugement» (el día del juicio)³¹. Con esta expresión, referida a la venida en majestad de Cristo para juzgar el mundo, Montaigne cristianiza, no sabemos si seria o irónicamente, el anuncio del poeta romano sobre el súbito colapso final que experimentará nuestro mundo³². Debe precisarse que en realidad no es éste el único lugar donde Montaigne borra la frontera entre lo pagano y lo cristiano. En los *Ensayos* se encuentran varios pasajes en los que, con cierta desenvoltura más bien irreverente, el autor perigordino llama «iglesias» a los templos paganos³³, «canonizaciones» a las deificaciones antiguas³⁴, e incluso «santa» a la diosa Venus —«una santa tan dulce y delicada»-.³⁵ En otro sitio y con idéntico desenfado asocia la fórmula «Sursum corda» de la misa católica con la exclamación «Hoc age» propia de los sacrificios paganos³⁶.

²⁹ Giovanni Battista Pio, *In Carum Lucretium commentarii*, Bolonia, 1511, f. 154 v.

³⁰ Miguel A. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 476; *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 87 y 225. Granada remite a Bodino, *Methodus*: véase, en efecto, J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, en Id., *Oeuvres philosophiques*, ed. Pierre Mesnard, París, PUF, 1951, VIII, p. 232 (trad. francesa p. 476); cfr. también J. Bodin, *Colloquium Heptaplomeres*, ed. Ludwig Noack, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fr. Frommann, 1966, II, p. 27 (trad. cast. Primitivo Mariño, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 30); aquí el verso «una dies dabit exitio...» es puesto en boca del católico Coroneo.

³¹ M. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius, cit.*, p. 355 (cfr. p. 41); cfr. Alain Legros, «Montaigne, annotateur de Lucrèce: dix notes "contre la religion"», en *La Renaissance de Lucrèce, Cahier V. L. Saulnier*, 27, 2010, pp. 141-156 (p. 148).

³² Podría haber un eco de los versos de Lucrecio en un pasaje de Montaigne que hemos citado más arriba: «A voir nos guerres civiles, qui ne crie que cette machine se bouleverse et que le jour du jugement nous prent au collet [...]» (I, 25/26, p. 201; 157). Compárense las expresiones «cette machine se bouleverse» y «ruet moles et machina mundi».

³³ I, 55, p. 456; 315; II, 12, p. 694; 477; III, 2, p. 1207; 808; III, 5, p. 1280; 858 (aquí, en un contexto que podía suscitar escándalo, referido a la prostitución sagrada, la edición de Marie de Gournay enmienda el término y opta por «templos»); III, 10, p. 1506; 1009; véase también Montaigne, *Journal de voyage*, ed. Fausta Garavini, París, Gallimard, 1983, p. 477: «[...] una chiesa di San Michele, che fu di Marte [...]» (el italiano pertenece a Montaigne).

³⁴ II, 12, p. 787; 530; III, 8, p. 1397; 935.

³⁵ III, 7, p. 1373; 918.

³⁶ II, 10, p. 595; 414; cf. Plutarco, *Numa*, 14, 5. La edición Villey no registra que Montaigne suprime la referencia al «Sursum corda» en la edición de 1582, tras su contacto con la censura

III

Sea como fuere, el hecho de que Montaigne manipule hasta tal extremo el pasaje lucreciano sobre las hazañas anteriores a Troya no puede dejar de suscitar el interés del lector un poco escrupuloso. Como hemos visto, el perigordino niega un argumento utilizado a menudo para refutar la tesis de la eternidad del mundo. ¿En qué medida hay que otorgarle a esta negación un verdadero alcance filosófico?, ¿en qué medida podemos ver en ella, incluso, una polémica soterrada con el cristianismo?

A nuestro juicio, la respuesta aparece al menos sugerida en unas líneas agregadas por Montaigne a continuación de los versos de Lucrecio después de 1588. Se trata de dos importantes pasajes que merecen la máxima atención. En primer lugar, un fragmento que resume las páginas iniciales del *Timeo* platónico, en las que Critias rememora una conversación entre el sabio ateniense Solón y un sacerdote egipcio en torno al olvidado pasado remoto de Atenas, la gran antigüedad del Estado egipcio y el método mediante el cual sus sacerdotes preservaban la memoria del mundo:

Y la narración de Solón sobre lo que había oído a los sacerdotes egipcios, acerca de la larga vida de su Estado y la manera de aprender y conservar las historias extranjeras, no me parece prueba recusable [tesmoignage de refus] en esta consideración (III, 6, p. 1356; 907)³⁷.

En la «narración de Solón» evocada por Montaigne se subraya que la memoria de las admirables hazañas antiguas de Atenas había desaparecido de la ciudad «a causa del tiempo transcurrido y la destrucción de sus habitantes» (*Timeo*, 20 e, 21 d). Más adelante, se precisa que las mayores destrucciones de hombres se debieron a terribles catástrofes naturales causadas por el fuego y el agua, pero que también hubo otras menores «provocadas por otras innumerables causas» (22 b-c).

romana, pero la recupera después de 1588 (véase ed. Tournon, II, p. 134). En efecto, el pasaje no pasó desapercibido a los censores que revisaron los *Essays* en Roma en 1581: «[Montaigne] si burla di quel che si dice nel prefacio della messa *sursum corda*»; «[...] Se non si burla del *sursum corda*, al manco pare ch'il fa dicendo che simili parole le quale si eccita l['] attenzione sono furoché per esso lui...» (P. Godman, *The Saint as Censor...*, cit., «Documentum 32», a, 7; b, 7, pp. 339 y 340).

³⁷ Cfr. Platón, *Timeo*, 22 b-23 c: «Desde antiguo registramos y conservamos en nuestros templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de lo que pasa entre vosotros [los atenienses], aquí o en cualquier otro lugar [...]» (*Timeo*, 23 a, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992).

Ahora bien, este «relato muy extraño, pero absolutamente verdadero» (según se lee en *Timeo*, 20 d) es rechazado implícitamente por San Agustín en *La ciudad de Dios* al discutir la tesis de la eternidad del mundo y expresamente por Vives al comentar esta discusión. Al decir que no lo estima «testimonio recusable» (*tesmoignage de refus*) Montaigne replica quizá a Vives, que a su vez recuerda que tanto Macrobio (en su *Comentario al «Sueño de Escipión»*)³⁸ como San Agustín consideran digno de rechazo el planteamiento expuesto por Platón, y añade que refutarlo no resulta difícil: «Quam responsionem confutare non est difficile»³⁹.

Si la remisión al *Timeo* sugiere la perspectiva cronológica de un pasado remoto, más remoto que el que se desprende de la tradicional cronología bíblica (Atenas tendría una antigüedad de 9000 años según *Timeo* 23), el otro fragmento añadido por Montaigne a esta página nos anima expresamente a pensar en un universo infinito en el espacio y en el tiempo. Se trata de unas líneas latinas que acaso constituyan una de las citas más impresionantes que pueden encontrarse en los *Ensayos*:

Si interminatam in omnes partes magnitudinem regionum uideremus, et temporum, in quam se iniiciens animus et intendens, ita late longeque peregrinatur, ut nullam oram ultimi uideat in qua possit insistere: In hac immensitate infinita, uis innumerabilium apparet formarum.

(Si viéramos la ilimitada magnitud de las regiones y los tiempos en todas direcciones, en la cual el ánimo, lanzándose y tendiéndose, de tal suerte viaja a lo largo y a lo ancho que no ve ningún último contorno en el que pueda detenerse, nos aparecería en esta inmensidad una infinita cantidad de innumerables formas) (III, 6, p. 1356; 907).

El origen de estas líneas se encuentra en un pasaje del diálogo de Cicerón *De natura deorum* (I, 20, 54), un pasaje en el cual un interlocutor epicúreo, Veleyo, defiende la tesis de que la naturaleza misma, sin ninguna intervención divina, ha forjado no ya nuestro mundo sino una multiplicidad de mundos. La idea de Veleyo es que si tomamos conciencia de la infinitud del universo, y de las infinitas combinaciones de átomos que son posibles en ella, no echaremos en falta ninguna intervención divina, ningún «deus ex machina», como explicación del origen de nuestro mundo.

³⁸ Macrobio, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, II, 10, 7.

³⁹ J. L. Vives, *Los comentarios...*, cit., XII, 10, b, vol. III, p. 1211.

Digamos ante todo que con esta cita Montaigne parece hacer suyo un importante recurso epicúreo, el de la proyección del espíritu a través del cosmos (*se iniiciens animus*)⁴⁰. Que el perigordino tiene alguna noción de este recurso lo corroboran, creemos, otros pasajes de los *Ensayos*, por ejemplo la referencia, que hemos visto más arriba, a la capacidad imaginativa de Sócrates y su facilidad para proyectarse «a todo el género humano» (I, 25/26, p. 201; 157), y también una frase en primera persona que aparece en el capítulo «De trois commerces» (III, 3):

La soledad local, a decir verdad, más bien me extiende y ensancha hacia afuera. Cuando estoy solo, me lanzo [je me jette] más gustosamente a los asuntos de Estado y al universo. En el Louvre [es decir, en el palacio real], y en medio del gentío, me comprimo y contraigo en mi piel [...] (III, 3, p. 1229; 823).

En cualquier caso, Montaigne, una vez más, modifica notablemente el texto original del que parte. Por un lado, añade una referencia al tiempo que no figura en Cicerón (ni en pasajes paralelos de Epicuro o Lucrecio): «regionum... et temporum»⁴¹, dato que confirma su interés por la cuestión temporal en esta página. Por otra parte, diluye considerablemente el epicureísmo del fragmento de Cicerón sustituyendo los «átomos» (que «revolotean», «volita[n]t») de los que habla Veleyo por unas «formas» (que simplemente «aparecerían»). Para el portavoz epicúreo las «formas» (se refiere precisamente a ellas a continuación del fragmento citado) son siempre el resultado de la conjunción de los átomos que se mueven al azar en el vacío⁴². Para Montaigne, en cambio, parecen ser componentes primarios del universo (o quizá sea más exacto decir que Montaigne prescinde aquí de la cuestión de su composición primaria). El perigordino, por lo demás, emplea el término «formas» en sentido similar en otros lugares de los

⁴⁰ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 20, 54; véase también Lucrecio, II, 737-740 y 1047; y cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, París, Gallimard, 1975, pp. 110-111, 115-116.

⁴¹ Cfr. Epicuro, *Carta a Heródoto*, 73-74; Lucrecio, II, 1044 ss.

⁴² «[...] Con lo cual se hacen estas formas y figuras de las cosas [...]» (*Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 20, 54; trad. Julio Pimentel, México, UNAM, 1986). En un pasaje de la «Apologie» Montaigne muestra escasa simpatía por la teoría atomista: «Y ¿qué hay de los epicúreos? ¿Con qué simplicidad se habían imaginado primero que sus átomos [...] habían forjado el mundo!» (II, 12, 812; 544). Michel Jeanneret señala con pertinencia que en el siglo XVI el término «formas» tiende a perder su sentido platónico, metafísico, y a adquirir una significación física, de inspiración lucreciana (cfr. M. Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne*, París, Macula, 1997, p. 32).

*Essays*⁴³, pero sobre todo pocas líneas después de la cita ciceroniana, en una frase (presente ya en la edición de 1588) que podría ser también una paráfrasis de la intervención del epicúreo Veleyo:

Si viéramos el mundo en la misma medida que no lo vemos, percibiríamos probablemente [comme il est à croire] una perpetua multiplicación y vicisitud de formas [une perpetuelle multiplication et vicissitude de formes] (III, 6, p. 1357; 908. El término «multiplication» es un añadido posterior a 1588)⁴⁴.

Pero el sentido de la cita ciceroniana que Montaigne adapta es claro. Con ella se deja muy atrás el propósito particular de señalar nuestro desconocimiento del más remoto pasado humano y se plantea la idea general de un universo infinito en el espacio y en el tiempo, y poblado de infinitas «formas». Añádase a esto que, de acuerdo con el segundo fragmento, en este universo infinito se produce «una perpetua multiplicación y vicisitud de formas». La palabra «multiplicación», introducida tardíamente, sugiere un elemento de crecimiento, fecundidad o progreso y parece destinada a corregir una visión que, de otra manera, podría revelarse demasiado cerrada⁴⁵. En cuanto al término «vicisitud», aunque no implique necesariamente una pauta regular y ordenada en los cambios de las «formas», hace pensar de modo casi inevitable en algún tipo de circularidad. Corroboración esta interpretación el ejemplo, invocado por Montaigne en la misma página, de grandes invenciones modernas como la imprenta o la artillería que, incluso ellas, habrían sido ya conocidas con anterioridad en alguna otra parte del mundo: «[...] Otros hombres, otro extremo del mundo en la China, las poseían mil años antes» (III, 6, p. 1357; 908). Hacia la misma dirección apunta también la defensa de la idea (seguramente tomada de Lucrecio, II, 1077-1078) de que en la naturaleza todo fenómeno tiene su réplica: «Nada es único y raro con respec-

⁴³ «¿Piensas que [Dios] ha empleado todo su poder y ha infundido todas sus formas y todas sus ideas en esta obra [i. e., en nuestro mundo]?» (II, 12, p. 775; 523); «Lo que llamamos monstruos, no lo son para Dios, que ve en la inmensidad de su obra la infinitud de formas que ha comprendido en ella» (II, 30, pp. 1069-1070; 713). En un sentido puramente antropológico aparece una fórmula similar en III, 9, p. 1451; 973-974: «una tan perpetua variedad de formas de nuestra naturaleza».

⁴⁴ Aboga por el nexo entre ambos pasajes el hecho de que su estructura sea bastante afín: «Si... videremus..., appareret...» (según la versión ofrecida por Montaigne); «Si nous voyons..., nous apercevrons...».

⁴⁵ Cfr. Marcel Conche («Avec Montaigne et sans lui», en Id., *Philosopher à l'infini*, París, PUF, 2005, pp. 79-92 [pp. 83 y 91]), que atribuye a Montaigne una «intuition de la créativité de la Nature» que estaría asociada con «l'idée épicurienne de la Nature comme principe de multiplicité, de prolifération, de fécondité [...]».

to a la naturaleza, aunque sí con respecto a nuestro conocimiento [...]» (III, 6, p. 1357; 908)⁴⁶. La «perpetua vicisitud de formas» constituye el marco general en el que tiene lugar una historia humana en la que, como hemos visto, básicamente «andamos sobre nuestros pasos». Al parecer, el autor de los *Ensayos* tiende a creer que en la historia humana la «vicisitud» en el sentido de alternancia y repetición sucesiva predomina (aunque quizá no totalmente) sobre la «multiplicación»: más que progreso, hay retorno⁴⁷.

Una concepción «vicisitudinal» de este tenor no era, por supuesto, inédita en tiempos de Montaigne. Para comprobarlo basta con examinar una página del *De incantationibus* de Pomponazzi (publicado en 1556) en la que se presenta la idea de una «vicisitud continua y perpetua» de las cosas terrenales («cum continua et aeterna sit talis vicissitudo») asociada con los movimientos circulares de los cuerpos celestes. Pomponazzi invoca a Platón y Aristóteles, atribuyendo a ambos la tesis del mundo eterno, y cita el *Eclesiastés* (sin mencionarlo por el nombre) así como el inicio del *Sertorio* de Plutarco⁴⁸. Louis Le Roy se vale a manos llenas de esta página del *De incantationibus* en su comentario de la *Política* de Aristóteles (1568) al detenerse en el pasaje del Estagirita que reza así: «Par aventure est il croyable que beaucoup de choses ayent esté inventees en long temps par plusieurs fois, ou plustost infiniment»⁴⁹. Le Roy, concretando las referencias de Pomponazzi, remite a un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (XII, 8), y al tercer y sexto libro de las *Leyes* de Platón⁵⁰. No carece de interés que este erudito reproduzca además el nota-

⁴⁶ La idea está también presente en II, 12, pp. 776-777; 524 (en relación con la pluralidad de mundos, como en Lucrecio), y quizá en II, 30, p. 1070; 713: «De su plena sabiduría [la de Dios] nada parte que no sea bueno y común y ordenado; pero nosotros no vemos el ensamblaje y la relación».

⁴⁷ Es significativo el contraste en este punto con Louis Le Roy, que en *De la vicissitude* (1575) afirma que la Antigüedad no tiene «rien qu'elle puisse comparer» a las invenciones modernas de la brújula, la imprenta y la artillería (*De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, cit.*, p. 378). Cfr. John Bury, *La idea del progreso*, trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Arramberri, Madrid, Alianza, 1971, pp. 49-53; Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne, cit.*, pp. 188-191.

⁴⁸ Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus*, Basilea, 1567 (reprod. Hidesheim-New York, Georg Olms, 1970), 12, pp. 290-291 y 295.

⁴⁹ Cfr. Louis Le Roy, *Les Politiques d'Aristote*, París, Vascosan, 1576, p. 418 (véase también Prefacio, a iij y p. 86); el pasaje aristotélico es *Política*, VII, 10, 1329 b 25-27. Le Roy, que se opone a la concepción «vicisitudinal», recomienda al lector acudir al *De veritate fidei christianae* de Juan Luis Vives para su refutación: véase en efecto el capítulo I, 10 («Quod mundus esse aliquando coeperit»; trad. castellana en J. L. Vives, *De veritate fidei christianae. La verdad de la fe cristiana en cinco libros, cit.*).

⁵⁰ Las remisiones corresponden exactamente a Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1074 b 10-13; Platón, *Leyes*, III, 676a-677a y VI, 781e-782a.

ble prefacio del *Sertorio* de Plutarco en la traducción francesa de Jacques Amyot, la misma que, como sabemos, resultaba muy familiar a Montaigne:

Ce n'est à l'aventure pas chose dont lon se doit emerveiller, qu'en espace de temps infiny, ainsi que la fortune tourne et varie diversement, il adviene souvent par casuelle rencontre des accidents du tout semblables les uns aux autres. Car soit ou qu'il n'y ait point de nombre arresté ny certain des evenemens qui peuvent escheoir, la fortune a matiere assez plantureuse et ample pour produire des effects qui s'entresemblent: ou que les cas humains soient compris en nombre déterminé, il est force qu'il arrive souvent des accidents entierement semblables, attendu qu'ils se font par mesmes causes et par mesmes moyens⁵¹.

Como se ve, Plutarco advierte en estas líneas contra el error de tomar como efecto de la providencia o la razón lo que tal vez no sea sino resultado del azar⁵². En efecto, hay diferentes maneras de justificar una concepción «vicisitudinal». El propio epicureísmo contempla la posibilidad de que el azar actuando a través de un tiempo infinito (el que corresponde al conjunto del universo) produzca repeticiones –o más bien coincidencias-. En una página de Lucrecio (III, 854-859) que Montaigne sin duda conoce bien, el poeta romano plantea que a lo largo de la inmensidad del tiempo puede darse muchas veces (*saepe*) la misma disposición atómica, de manera que aparezcan las mismas cosas o personas (aunque no se conserve memoria de ello):

*Nam cum respicias inmensi temporis omne
praeteritum spatium, tum motus materiai
multimodis quam sint, facile hoc adcredere possis,
semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta
haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse.
Nec memori tamen id quimus reprehendere mente;
inter enim iectast uitai pausa uageque
deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.*

⁵¹ Plutarco, *Sertorio*, 1-2; trad. de Jacques Amyot. El pasaje de Plutarco aparecerá también en el proemio del *Theophrastus redivivus*, la gran suma libertina del siglo XVII (*Theophrastus redivivus*, ed. Guido Canziani y Gianni Paganini, Florencia, La Nuova Italia, 1981-1982, 2 vols., p. 2).

⁵² Cfr. Daniel Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, París, PUF, 1969, pp. 310 y 482.

(Pues si consideras la inmensidad del tiempo pasado y cuán varios son los movimientos de la materia, vendrás fácilmente a creer que estos mismos elementos de los que ahora constamos, estuvieron muchas veces en el pasado dispuestos en el mismo orden que ahora; sin embargo, nuestra mente no alcanza a rememorar este estado; pues hubo en el intervalo una pausa de nuestra vida y todos los movimientos se extraviaron, perdieron su vinculación con los sentidos)⁵³.

Ante este pasaje Montaigne anota en su ejemplar del *De rerum natura*: «Vt sunt diuersi atomorum motus non incredibile est sic conuenisse olim atomos aut conuenturas ut alius nascatur montanus» (Dado que los movimientos de los átomos son variados, no es increíble que los átomos se hayan ensamblado alguna vez en el pasado o vayan a ensamblarse en el futuro de tal manera que nazca otro Montaigne). El perigordino añade enseguida: «Id ipsum me non tangit propter obliuionem & vitae pausam» (Esto no me afecta personalmente, a causa del olvido y la interrupción de la vida)⁵⁴. Como indican los comentarios de Montaigne, el pasaje lucreciano (aunque centrado en el ejemplo del individuo humano) reúne dos motivos generales que están también presentes en la página del capítulo «Des coches» examinada: el tiempo infinito en el que todo se repite múltiples veces y el insuperable poder del olvido.

IV

Sabemos, por lo demás, que Montaigne se interesó por otra muestra de concepción «vicisitudinal», la presente en una página de *L'Ercolano* (1570) de Benedetto Varchi (1503-1565), un escritor italiano imbuido de aristotelismo averroísta.

⁵³ Trad. E. Valentí Fiol, *cit.* Cfr. James Warren, «Lucretian Palingenesis Recycled», *The Classical Quarterly*, 51, 2, 2001, pp. 499-508 (p. 501): «[...] By the principles of Epicurean cosmology, this sort of *palingenesis* is not only possible, it is inevitable. Given an infinity of time, the atoms which now constitute me will arrange and rearrange themselves into an unlimited number of forms, and will go on to repeat those same forms over and over again. It does not matter that it is extremely unlikely that after any particular stretch of time these atoms will have come back into exactly the same arrangement. There is no limit to the time they might take». Debe precisarse, sin embargo, que los epicúreos defienden una concepción lineal y unidireccional del tiempo, en ningún caso circular, de manera que en rigor la repetición no es propiamente tal (véase Alessandro Schiesaro, «La “palingenesis” nel *De rerum natura* (III, 847-869)», en *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, Napoli 19-26 maggio 1993, ed. G. Giannantoni et M. Gigante, Nápoles, Bibliopolis, 1996, vol. II, pp. 795-804 [pp. 798, 802]).

⁵⁴ M. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, *cit.*, pp. 134, 136.

La marca de este interés se encuentra en un pasaje de la «Apologie» inmediatamente posterior a una sección en la que Montaigne pondera el valor de las innovaciones científicas de su tiempo (como las de Copérnico y Paracelso). Después de varias reflexiones tendentes a relativizar la importancia de tales novedades, en la edición de 1582, aparecida a la vuelta de su viaje a Italia, el perigordino alega dos autores —Aristóteles y Platón— que postulan un tiempo infinito (o al menos dilatadísimo) en el que se produciría el retorno de todas las opiniones:

Aristóteles dice que todas las opiniones humanas han existido en el pasado y existirán en el futuro infinitas veces más; Platón, que se renuevan y vuelven a la existencia tras treinta y seis mil años (II, 12, p. 859; 572 n. 5).

El pasaje no hace sino recoger sendas afirmaciones contenidas en una página del diálogo de Varchi:

Conte Cesare: Credete che queste oppenioni così stratte abbiano secondo la sentenza di Platone a ritornare le medesime in capo di trentasei mila anni?

Varchi. Non so, so bene che Aristotile afferma che tutte l'oppenioni degli uomini sono state per lo passato infinite volte, e infinite volte saranno nell'avvenire⁵⁵.

A continuación, en esta misma página, Varchi subraya el vínculo inequívoco que une la concepción cíclica o «vicisitudinal» a la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Montaigne, naturalmente, no pudo pasar por alto este aspecto:

V. Verrebbe [i. e., la repetición de unos ejemplos alegados] senza fallo, non dico una volta, ma infinite, se quello vero fosse che dice il' Maestro de' Filosofi, cioè, se il mondo fosse eterno, e, come non ebbe principio mai, così mai non dovesse aver fine⁵⁶.

⁵⁵ B. Varchi, *L'Ercolano, dialogo nel quale si ragiona delle lingue, ed in particolare della Toscana e della Fiorentina*, Milán, Reprint Cisalpino-Goliardica, 1979, vol. I, p. 40. Sobre la «sentenza» de Platón, véase *República*, VIII, 546 b y *Timeo* 39 d; sobre la afirmación de Aristóteles, cfr. *Meteorológicos*, I, 3, 339 b 27-29 y *Acerca del cielo*, I, 3, 270 b 19.

⁵⁶ B. Varchi, *L'Ercolano...*, *cit.*, t. I, pp. 40-41. La defensa de la tesis del eterno retorno de lo idéntico (vinculada a la idea de un mundo eterno) es mucho más explícita en el proemio de otra obra de Varchi (que no consta que fuera conocida por Montaigne), «Lezione prima nella quale si divide la poesia nelle sue parti» (1553): «[...] Non solo potemo credere [...], ma devemo ancora, Firenze medesima, la Cupola stessa, questa Accademia propria, non che la stampa, e l'Artiglie-

Por alguna razón que ignoramos (¿acaso por prudencia?), el pasaje basado en Varchi es suprimido después de 1588 y Montaigne introduce en su lugar una extensa digresión que juega con el supuesto de que el mundo podría ser muy distinto de como habitualmente pensamos: «Resta por saber [...] si no es más verosímil que el gran cuerpo que llamamos el mundo sea cosa muy distinta de lo que pensamos [chose bien autre que nous ne jugeons]» (II, 12, p. 859; 572). En estas líneas Montaigne expone rápidamente, a título de hipótesis ciertamente (pero hipótesis, hay que subrayarlo, consideradas «más verosímiles» que la doctrina ordinaria), una serie de visiones del mundo que, con distintos matices, tienen en común la postulación de un tiempo extensísimo y alguna suerte de proceso cíclico. Se trata, en casi todos los casos, de ideas tomadas de las páginas que San Agustín y su comentador Juan Luis Vives dedican a la eternidad del mundo y a la concepción cíclica del tiempo, el *circuitus temporum*, en los importantes capítulos XII, 10-13 de *La ciudad de Dios*⁵⁷.

Es digno de nota que la cuestión de la extensión del tiempo pasado desempeña un papel estelar en estas líneas. Si en «Des coches» Montaigne establece, como hemos visto, que la «narración de Solón» en el *Timeo* platónico no es un «testimonio recusable» (*tesmoignage de refus*), aquí nos recuerda, por ejemplo, que «Alejandro [Magno] escribió a su madre la narración de un sacerdote egipcio extraída de sus crónicas que atestiguaba [tesmoignant] la antigüedad de esa nación infinita [...]» (II, 12, p. 860; 572-573). La información está tomada de San Agustín, que la ofrece como muestra de mendacidad toda vez que atribuye al mundo una antigüedad mucho mayor que los seis mil años que, según él, se desprenden de la Biblia (*Ciudad de Dios*, XII, 10, 2). Montaigne, por su parte, parece presentarla sin reserva alguna como un testimonio solvente.

El perigordino apela dos veces más a la antigüedad de Egipto a lo largo de estas líneas, a través de Heródoto (II, 142-143) y a través del *Timeo* platónico (parafraseado por Vives en XII, 10, f). Presenta varios testimonios más que insisten en la gran antigüedad del mundo. Se detiene incluso (probablemente estimulado por una alusión de Vives en XII, 10, b) en un importante capítulo aristotélico, *Meteorológicos*, I, 14, que trata también de la gran extensión del

rie, e questa Cattedra qui [...] essere state infinite volte secondo i Filosofi, e infinite volte secondo i medesimi dover essere» (*Lezioni di M. Benedetto Varchi... lette da lui pubblicamente nell'Accademia fiorentina, sopra diverse materie poetiche e filosofiche*, Florencia, F. Giunti, 1590, p. 594).

⁵⁷ Cfr. Jean Céard, «*La cité de Dieu* lue par Montaigne en compagnie de Jean-Louis Vivès», en *Montaigne et la théologie: Dieu à notre commerce et société*, ed. Philippe Desan, Ginebra, Droz, 2008, pp. 241-248 (pp. 247-248).

tiempo y de las causas del olvido, a propósito de las permutaciones entre mar y tierra que tendrían lugar a lo largo de los siglos⁵⁸.

En otro lugar hemos llamado la atención sobre un dato menor pero que nos parece significativo. Una de las frases que se leen en la versión final de esta sección de la «Apologie» es: «Que el nacimiento del mundo es indeterminado» (Que la naissance du monde est indéterminée) (II, 12, p. 859; 572). Con ella Montaigne sustituye una sentencia anterior y más taxativa –que puede leerse manuscrita, y tachada, en el Ejemplar de Burdeos–: «Que la vida del mundo es infinita» (Que la vie du monde est infinie). Creemos que el cambio revela cuando menos la fuerte atracción que la idea de la eternidad del mundo ejercía sobre el escritor perigordino⁵⁹. Pero, en suma, acaso lo más sorprendente de todo en esta página es el desembarazo con el que Montaigne presenta como verosímiles una serie de tesis expresa y rotundamente repudiadas por San Agustín y su autorizado comentador Vives.

Así pues, parece que ni el diletantismo de Montaigne ni sus inclinaciones escépticas impiden que haga suyas tesis filosóficas audaces y comprometidas. A nuestro juicio, disponemos de elementos suficientes para probar que el énfasis del perigordino en la inmensidad espacio-temporal del mundo no puede reducirse a mera advertencia moral sobre la insignificancia de la humanidad y sus intentos de conocimiento. A la luz de cuanto hemos expuesto en este trabajo, osaríamos sostener que en los *Essays* Montaigne presenta o por lo menos sugiere una visión del mundo positiva que además choca estrepitosamente con el dogma cristiano de la creación: la de un universo infinito y eterno en el que se produce «una perpetua multiplicación y vicisitud de formas» (III, 6, p. 1357; 908). Es decir: un mundo siempre nuevo y siempre igual a sí mismo. Un mundo en el

⁵⁸ Montaigne escribe: «que el mar y la tierra se mudan alternativamente el uno en la otra [que la mer et la terre se changent alternativement l'un en l'autre]» (II, 12, p. 859; 572). El Ejemplar de Burdeos recoge otras dos versiones de esta idea (que aparecen tachadas): «Aristote qu'ou est la mer [ce] ont esté des champs fertiles et qu'elle sera un jour ou nous somes»; «Que la mer sera terre un jour et l'a esté autrefois» (véase *Essais*, ed. Tournon, II, p. 802; cfr. Aristóteles, *Meteorológicos*, I, 14, 351 a 20-25). El pasaje aristotélico mereció también la atención de un contemporáneo de Montaigne como Giordano Bruno, que lo reproduce extensamente (mezclándolo en alguna ocasión con el comentario correspondiente de Averroes) casi al final de *La cena de las cenizas* (trad. M. A. Granada, Madrid, Alianza, 1987, Diálogo V, pp. 162-163; véase también M. A. Granada, «Bruno y la eternidad del mundo», en este mismo volumen).

⁵⁹ Ed. Tournon, II, p. 802. Cfr. J. Bayod, «“Que la vie du monde est infinie”», *cit.*

que sucede algo parecido a lo que proclaman unos versos de La Boétie, citados por Montaigne en las primeras páginas del capítulo «De l'expérience» (III, 13):

Tousjours l'eau va dans l'eau, et tousjours est-ce

Mesme ruisseau, et tousjours eau diverse.

(El agua va siempre al agua, y siempre es el mismo riachuelo, pero el agua es siempre distinta) (III, 13, p. 1596; 1069)⁶⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- BABUT, D. (1969). *Plutarque et le stoïcisme*, París: PUF.
- BAYOD, J. (2010). «Que la vie du monde est infinie»: Montaigne y la tesis de la eternidad del mundo», *Les Dossiers du Gribl* (en línea).
- BIANCHI, L. (1987). *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florencia: Olschki.
- BODIN, J. (1951). *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, en Id., *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, París: PUF.
- (1966). *Colloquium Heptaplomeres*, ed. L. Noack, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Frommann.
- (1998). *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium heptaplomeres)*, trad. Pr. Mariño, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BRUNO, G. (1987). *La cena de las cenizas*, ed. M. A. Granada, Madrid: Alianza.
- BURY, J. (1971). *La idea del progreso*, trad. E. Díaz y J. Rodríguez Arramberri, Madrid: Alianza.
- CÉARD, J. (2008). «*La cité de Dieu* lue par Montaigne en compagnie de Jean-Louis Vivès», en *Montaigne et la théologie: Dieu à notre commerce et société*, ed. Ph. Desan, Ginebra: Droz, pp. 241-248.
- CICERÓN (1986). *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. J. Pimentel, México: UNAM.
- CONCHE, M. (2005). «Avec Montaigne et sans lui», en Id., *Philosopher à l'infini*, París: PUF.
- CROQUETTE, B. (1985). *Etude du Livre III des «Essais» de Montaigne*, París: H. Champion.

⁶⁰ Estienne de La Boétie, *Œuvres complètes*, ed. Louis Desgraves, Périgueux, William Blake and Co., 1991, II, p. 106.

- GAUNA, M. (1989). *The Dissident Montaigne*, Nueva York: Peter Lang.
- GODMAN, P. (2000). *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden: Brill.
- GRANADA, M. A. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona: Herder.
- (2002). *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona: Herder.
- JEANNERET, M. (1997). *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des oeuvres de Vinci à Montaigne*, París: Macula.
- LA BOÉTIE, E. de (1991). *Œuvres complètes*, ed. L. Desgraves, Périgueux: William Blake and Co.
- LEGROS, A. (2010). «Montaigne, annotateur de Lucrèce: dix notes ‘contre la religion’», en *La Renaissance de Lucrèce, Cahier V. L. Saulnier*, 27, pp. 141-156.
- LE ROY, L. (1576). *Les Politiques d’Aristote*, París: Vascosan.
- (1998). *De la vicissitude ou variété des choses en l’univers*, París: Fayard.
- LUCRECIO (1976). *De rerum natura*, trad. E. Valentí Fiol, Barcelona: Bosch, 2 vols.
- MACHIAVELLI (1995). *Il Principe*, ed. G. Inglese, Turín: Einaudi.
- (2000). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Corrado Vivanti, Turín: Einaudi.
- MACPHAIL, E. (1998). «In the Wake of Solon. Memory and Modernity in the Essays of Montaigne», *Modern Language Notes*, 113, 4, pp. 881-896.
- (2000). «Montaigne’s New Epicureanism», *Montaigne Studies*, 12, 2000, pp. 91-103.
- MONTAIGNE (1983). *Journal de voyage*, ed. F. Garavini, París: Gallimard.
- (1988). *Les Essais*, ed. P. Villey-V. L. Saulnier, París: PUF, 1988, 3 vols.
- (1998). *Essais*, ed. A. Tournon, París: Imprimerie nationale, 1998, 3 vols.
- (2007). *Les Essais*, ed. J. Balsamo y otros, París: Gallimard.
- (2007). *Los ensayos*, ed. J. Bayod, Barcelona: Acanalado.
- MORNAY, Ph. de (1585). *De la vérité de la religion chrestienne*, París: Jean Richer.
- PACARD, G (1606). *Théologie naturelle*, Niort: R. Troismailles.
- PIO, G. B. (1511). *In Carum Lucretium commentarii*, Bolonia.
- PLATÓN (1992). *Timeo*, trad. Fr. Lisi, Madrid: Gredos.
- POMPONAZZI (1970). *De naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus*, Basilea: 1567 (reprod. Hidesheim-Nueva York: Georg Olms).

- POPKIN, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. J. J. Utrilla, México: FCE (trad. cast. de la ed. de 1979).
- RICO, FR. (1974). *Vida u obra de Petrarca: lectura del Secretum*, Padua: Antenore.
- RODIS-LEWIS, G. (1975). *Épicure et son école*, París: Gallimard.
- SÁNCHEZ, FR. (1984). *Quod nihil scitur*, ed. S. Rábade y otros, Madrid: CSIC.
- SASSO, G. (1987). «De aeternitate mundi (Discorsi, II, 5)», en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milán-Nápoles: Ricciardi, vol. I.
- SCREECH, M. A. (1998). *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*. A Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-marks, Ginebra: Droz.
- SCHIESARO, A. (1996). «La "palingenesi" nel De rerum natura (III, 847-869)», en *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, Napoli 19-26 maggio 1993, ed. G. Giannantoni et M. Gigante, Nápoles: Bibliopolis, vol. II, pp. 795-804.
- TETEL, M. (1992). *Présences italiennes dans les Essais de Montaigne*, París, Champion, 1992, pp. 57-60.
- Theophrastus redivivus* (1981-1982), ed. G. Canziani y G. Paganini, Florencia: La Nuova Italia, 2 vols.
- VARCHI, B. (1590). «Lezione prima nella quale si divide la poesia nelle sue parti», en *Lezioni di M. Benedetto Varchi, ... lette da lui pubblicamente nell'Accademia fiorentina, sopra diverse materie poetiche e filosofiche*, Florencia: F. Giunti.
- (1979). *L'Ercolano, dialogo nel quale si ragiona delle lingue, ed in particolare della Toscana e della Fiorentina*, Milán: Reprint Cisalpino-Goliardica, 2 vols.
- VIVES, J. L. (2000). *Los comentarios de Juan Luis Vives a la «Ciudad de Dios» de San Agustín*, trad. R. Cabrera Petit, Valencia: Ajuntament de València.
- (2010). *De veritate fidei christianae. La verdad de la fe cristiana en cinco libros*, trad. I. Roca y J. Beltrán, Valencia: Ajuntament de València.
- Warren, J. (2001). «Lucretian Palingenesis Recycled», *The Classical Quarterly*, 51, 2, pp. 499-508.

Recibido: 10/12/2012

Aceptado: 7/02/2013