

JORDI BAYOD

LA VIDA IMPERFECTA

UNA INTRODUCCIÓ
A MONTAIGNE

BARCELONA 2022



QUADERNS CREMA

Publicat per
QUADERNS CREMA
Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel. 934 144 906 - Fax. 934 636 956
correu@quadernscrema.com
www.quadernscrema.com

© 2022 by Jordi Bayod Brau
© d'aquesta edició, 2022 by Quaderns Crema, S. A.

Drets exclusius d'edició:
Quaderns Crema, S. A.

ISBN: 978-84-7727-660-9
DIPÒSIT LEGAL: B. 8562-2022

AIGUADEVIDRE *Gràfica*
QUADERNS CREMA *Composició*
ROMANYÀ-VALLS *Impressió i relligat*

PRIMERA EDICIÓ *maig de 2022*

Sota les sancions establertes per les lleis,
queden rigorosament prohibides, sense l'autorització
per escrit dels titulars del copyright, la reproducció total o
parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment mecànic
o electrònic, actual o futur—inclouent-hi les fotocòpies i la difusió
a través d'Internet—, i la distribució d'exemplars d'aquesta
edició mitjançant lloguer o préstec públics.

TAULA

<i>Nota prèvia</i>	7
<i>Una introducció a Montaigne</i>	9
I. «Foc d'alegria»	19
II. «I els feliços no necessiten cap guia»	47
III. Metges i malalts	79
IV. Un lloc per a La Boétie	97
V. Naufragis	117
VI. El cavall desbocat	137
VII. «L'únic llibre al món de la seva classe»	153
VIII. « <i>Lucundissima vita</i> »	181
IX. La vida imperfecta	203
X. La perfecció	237
<i>A mode de conclusió: una altra via més natural</i>	269

A la Marta, també pel plaer de la comunicació.

NOTA PRÈVIA

Inserim les referències als *Assaigs*—llibre, capítol i pàgina—en el cos del text. Corresponen a la vella edició francesa de Villey-Saulnier, reimpressa moltes vegades (nosaltres ens servim de la publicada a París, PUF, 1988, 3 vol.), que, com se sap, és encara la més utilitzada pels estudiosos de Montaigne malgrat els seus defectes i limitacions. Per a les variants del text que aquesta edició no recull, recorrem principalment a la procurada per André Tournon (*Essais*, París, Imprimerie nationale, 1998, 3 vol.). Inserim també en el text les referències a d'altres obres quan són freqüents. Les traduccions són nostres, tret que ho indiquem de manera expressa. En el cas dels *Assaigs* volem fer constar l'existència de la traducció catalana de Vicent Alonso (Barcelona, Proa, 2006-2008).

No un rostre perfecte, sinó el meu.

Assaigs, I, 26, 148

UNA INTRODUCCIÓ A MONTAIGNE

La llum que il·lumina Montaigne és una mica fosca. Ell mateix ens avisa sovint de les ombres i ambigüitats que fan difícil entendre'l com caldria: «No tinc res a dir de mi enterament, simplement i sòlidament, sense confusió i sense barreja, ni en un sol mot» (II, I, 335); «Som, no sé com, dobles en nosaltres mateixos [...]: allò que creiem no ho creiem, i no podem desfer-nos d'allò que condemnem» (II, 16, 619). Però, sense que vulguem negligir advertiments com aquests, ni molts altres de semblants que trobem als *Assaigs*, creiem que l'aspiració última del pensament de Montaigne és sempre la mateixa: el plaer, la felicitat. Llegim, per exemple, les primeres línies d'un dels capítols més cèlebres dels *Assaigs*, el que es titula «Que filosofar és aprendre a morir». Potser esperaríem trobar, tenint en compte el títol, el desplegament d'alguna mena de mística cristiana o platònica de la mort. Però, al contrari; només començar, Montaigne declara que la raó no busca altra cosa—si no és per burla—que «la nostra satisfacció», «fer-nos viure bé i al nostre gust, com diuen les Sagrades Escriptures» (I, 20, 81);¹ afegeix que, malgrat les dissensions verbals, totes les filosofies, i al capdavall «totes les opinions del món», coincideixen en aquest mateix objectiu: la vida feliç (I, 20, 81-82).

Per a Montaigne, doncs, les vestimentes filosòfiques—o

¹ La màxima, proverbial, es basa en Eclesiastés 3, 12. Montaigne la troba probablement en el prefaci de les jocoses *Nouvelles récréations et joyeux devis* (1558) de Bonaventure des Périers: «L'ensenyament més gentil per a la vida és *Bene vivere et laetari* [...] Viure bé i regalar-se».

religioses—amb les quals ens cobrim no canvien el nostre interès de fons, la nostra inclinació última. Cap filosofia ens apartarà mai tant de la condició humana per deixar d'estar-hi radicalment supeditats: «Però sigui quin sigui el personatge que l'home assumeixi [*entrepraigue*], mai no deixa de representar al mateix temps el seu» (I, 20, 81). La vida sempre pesa més que la doctrina o la teoria. Precisament, l'aplicació d'aquesta idea al nostre modest estudi sobre Montaigne ens porta a relativitzar la importància del seu famós retir, el moment de la seva existència que pot entendre's, en alguna mesura, com un intent de conversió a la filosofia. Ens reafirma, d'altra banda, en la conveniència de prestar una atenció màxima al període juvenil que, segons Montaigne mateix, constitueix «la part més bella, sencera i llarga de la [s]eva vida» (III, 2, 816), un període marcat per l'hedonisme i també per l'amor al risc i a la improvisació (I, 56, 320), per la confiança en els astres (I, 14, 63), en el qual, certament, a la filosofia no li correspon un paper de primer rang. Dues preguntes creuades orienten el nostre examen de la qüestió: ¿podem atribuir-li, malgrat tot, un significat filosòfic al període juvenil de Montaigne, dominat pel desig i la vitalitat?, i, d'altra banda, ¿quina significació vital té el gir cap a la filosofia que Montaigne emprèn en el moment del retir, als trenta-vuit anys, un gir que al capdavall sembla fracassar? Observi's que totes dues qüestions presuposen la íntima unió entre filosofia i vida, i per tant ens situen en el pol contrari de tots aquells que han entès que la relació entre vida i filosofia és excloent.²

Naturalment, per estudiar el jove Montaigne cal que ens referim a Étienne de La Boétie (1530-1563), l'amic fraternal

² Per exemple, J. H. Fichte, citat a Salvi Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, Badalona, Omicron, 2011, p. 49.

i a la vegada, en alguns punts importants, la seva antítesi. Molt més filòsof que Montaigne, molt més «esperit clàssic» que ell, probablement molt més cristià devot que ell,³ l'autor precoç de *La servitud voluntària*⁴ té alguna cosa d'asceta. Molt allunyat del seu amic, no sols nega l'existència del plaer positiu, més enllà de l'evitació del sofriment, sinó que situa en el primer pla el combat per la conquesta de la virtut. La Boétie és un èmul remot de Sòcrates que veu en Montaigne un nou Alcibiades, un talent brillant però sense criteri, necessitat d'un mentor que el guïi en la direcció de la virtut. En la llarga «Sàtira» llatina que li dedica, atribueix al seu amic una mena de *motto* tan suggeridor com provocador que expressa irònicament aquesta situació: «*Nec egent rectore beati*» (és a dir, 'els feliços no necessiten cap rector o cap guia'). Tot indica que La Boétie pensa exactament el contrari, és a dir, que només el sofriment ens prepara per a l'autogovern, i que el seu amic massa «feliç» necessitaria un ferm guiatge filosòfic i moral. Però és probable que en realitat Montaigne s'hagi reconegut en aquesta antífrasi. Creiem fins i tot que, si l'examinem bé, hi podem descobrir el substrat d'alguns dels plantejaments més característics de la seva maduresa.

La «Sàtira» queda enrere. Amb a penes trenta-tres anys, La Boétie agonitza. Llegint la carta en què Montaigne nar-

³ Comptant que l'atribució de l'autoria de la *Mémoire sur la pacification des troubles* (ed. de Malcolm Smith, Ginebra, Droz, 1983) sigui correcta, i sens dubte ho és (vegeu Michel Magnien, «Pour une attribution définitive du *Mémoire* à É. de La Boétie», a *Cité des hommes, cité de Dieu. Travaux sur la littérature de la Renaissance offerts en l'honneur de Daniel Ménager*, Ginebra, Droz, 2003, p. 133-142), cal dir que no hi falten elements d'espiritualitat erasmiana.

⁴ Vegeu la nostra edició a Barcelona, Quaderns Crema, 2001, que inclou també dos textos de Montaigne: la «Carta sobre la mort de La Boétie» i el capítol dels *Assaigs* «L'amistat».

ra les seves últimes hores tenim la impressió que les coses han canviat molt. En conversa permanent amb el filòsof La Boétie, diríem que Montaigne és ara més filòsof i menys Montaigne. Però, d'altra banda, ¿com evitar la sensació d'un cert esfondrament de l'ideal filosòfic quan llegim i imaginem l'escena en la qual un La Boétie agonitzant sembla exigir el dret de la seva ànima a ocupar un lloc en l'amic—o el lloc de l'amic—?

El retir de Montaigne és o pretén ser un gest clàssic.⁵ Els models de felicitat que la tradició filosòfica europea ha posat damunt la taula podrien reduir-se a dos de fonamentals: el que solem anomenar «clàssic» (o «grecoromà») i el «modern»...⁶ En el primer, que segurament es remunta al socratismes, es busca per damunt de tot la serenitat i el repòs, la conformitat amb un mateix i amb un món concebut com a finit i ordenat. Es creu possible aconseguir una «vida acomplerta» o «perfecta», és a dir, una vida plenament realitzada a cada moment, al marge de la seva durada, en un present etern que mai no passa.⁷ És la vida satisfeta, tantes vegades evocada amb la imatge d'un recipient ple, d'una reserva suficient per cobrir totes les necessitats. Aristòtil fonamenta teòricament la idea de la «vida perfecta» quan distingeix entre els «moviments» (*kinesêis*), en si mateixos sempre imperfectes, incomplets, adreçats a un objectiu extrínsec que requereix temps per ser atès, i les «accions» o «actes» (*energeiai*), perfectes perquè a cada instant «són un

⁵ Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. de Robert Rovini, París, Gallimard, «Tel», 1968, p. 22.

⁶ Vegeu Fulvia de Luise i Giuseppe Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torí, Einaudi, 2001, p. xv, 200-202.

⁷ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, «Folio», 1995, p. 296-302; *id.*, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, París, Albin Michel, 2008, p. 40-59.

fi» en si mateixos. Com veure o entendre, per a ell viure és una «acció» plena i perfecta en si mateixa a cada moment: «Hom viu bé i ja ha viscut bé, i és feliç i ja ha estat feliç».⁸

És segurament aquest ideal clàssic, el d'una «vida completa o perfecta», una vida de necessitats simples i satisfetes, aliena a l'ansietat pel futur, un dels factors que anima Montaigne a apartar-se de l'activitat pública i a buscar la soledat del retir. Arribat a la maduresa i desitjós de posar a prova la seva *gravitas*, el nostre autor creu que el retir li aportarà la pau i la llibertat que promet la tradició clàssica. Habilita un refugi amb una magnífica biblioteca on suposadament s'enclaustra per meditar i escriure. I és que el veritable filòsof és autàrquic, no necessita de ningú ni de res: el que li cal ho té tot dins seu, ho porta tot amb ell («L'home d'enteniement no ha perdut res si es té a ell mateix»; I, 39, 240). Però la pau no arriba. Una inquietud virulenta i irrefrenable s'empara del seu esperit, transformat en una mena de cavall desbocat (I, 8, 33). La soledat el fa caure en una malenconia que a ell li resulta molt nociva—encara que la moda intel·lectual de l'època la consideri propulsora de les elevacions més pures i més extraordinàries de l'esperit—(II, 8, 385).⁹

Som ja en el terreny de la inquietud «moderna», si volem dir-ne així. Usant les paraules d'Erich Auerbach (1892-1957),¹⁰ Montaigne és dels primers que s'enfronten al món

⁸ Cfr. Aristòtil, *Metafísica*, X, 6, 1048 b 18-35 (trad. de Miguel Candel, Barcelona, Bernat Metge, 2019).

⁹ Cfr. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky i Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy and Art*, Nova York, Basic, 1964; Klaus Reprint, 1979 (hi ha ed. castellana: *Saturno y la melancolía*, trad. de María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1991).

¹⁰ Erich Auerbach, «L'humaine condition», a *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. d'Ignacio Villanueva i Eugenio Ímaz, Ciutat de Mèxic, FCE, 1996, p. 290-291.

—extern i intern—pròpiament modern, és a dir, entès com una immensitat confusa, sense ordre ni punts de referència. En aquest món modern, el que predomina és el moviment irrefrenable, l'expansió infinita, la impossibilitat d'arribar a un objectiu final en el qual poder reposar. Doncs bé, Montaigne troba—o inventa—un expedient per apaivagar i canalitzar aquesta inquietud: «pintar-se a si mateix», que vol dir aquietar-se, definir-se, encarnar i ordenar en paraules el caos de fantasies o fantasmagories generat pel propi esperit (I, 8, 33). Escrivint-se a si mateix Montaigne configura una identitat allà on només hi havia desordre, unifica i estabilitza el flux psíquic fins a convertir-lo en el que es pot anomenar—permetin-me l'anacronisme—un «jo».¹¹

A més, aquest projecte inèdit i genial, plenament modern, reconcilia Montaigne amb el món exterior. L'escriptura és també i sobretot una manera de sortir d'un mateix i de retrobar el món i els altres. Voldríem subratllar fins a quin punt és considerable la diferència entre un retir amb el qual Montaigne, segons diu, pretén apartar-se dels altres i refugiar-se en la soledat absoluta—l'anomenada «rebotiga»—(I, 39, 241), i aquest retorn a l'altre a través de l'escriptura.

El nou projecte de Montaigne, però, té una altra conseqüència important, i volem fer-ne el nostre tema principal: li fa descobrir una mena de «perfecció» paradoxal o de segon grau que consisteix en la descripció fidel i en l'acceptació plena de la pròpia imperfecció i finitud. Es tracta de «pintar [...] no un rostre perfecte, sinó el meu», diu Montaigne (I, 26, 148). La perfecció no pertany a un objecte ideal que

¹¹ Sembla que el «jo» substantivat no apareix en francès fins a Descartes: vegeu Terence Cave, «Fragments d'un moi futur: Pascal, Montaigne, Rabelais», a *D'une fantastique bigarrure. Le texte composite à la Renaissance. Études offertes à André Tournon*, París, Champion, 2000, p. 105-118.

calgui copiar; la infon el pintor o l'escriptor mateix executant rigorosament la tasca de representar-se a si mateix sense idealitzacions: «La seva finalitat principal i perfecció [del llibre] és ser exactament meu» (III, 5, 875).

Montaigne topa aquí amb una possibilitat extraordinària: l'acceptació de la imperfecció pròpia com a motiu literari legítim li obre la perspectiva d'una concepció molt més àmplia segons la qual la vida mateixa és vista i acceptada com «un moviment material i corporal, [com] una acció imperfecta i desordenada per pròpia essència» (III, 9, 988). On fins aleshores, seguint un impuls característicament clàssic, Montaigne havia vist i lamentat la incapacitat humana per determinar en què consisteix el seu bé suprem o la seva felicitat plena, ara descobreix que és el món mateix el que imposa aquest suposat fracàs. En una pàgina en la qual, al cap dels anys, sembla polemitzar encara amb La Boétie i la seva reducció de la felicitat a minimització del sofriment, escriu: «En veritat, qui desarrelés el coneixement del mal extirparia al mateix temps el coneixement del plaer, i a fi de comptes anorrearia l'home» (II, 12, 493). Erradicar de la nostra vida les llavors del mal—o de la imperfecció—comportaria destruir la vida mateixa, diu Montaigne en un altre moment: «El qui eliminés les llavors d'aquestes característiques de l'home destruiria les condicions fonamentals de la nostra vida» (III, 1, 791). Per això mateix no té sentit plantejar unes normes tan exigents i uns ideals tan elevats que no sols estan fora del nostre abast, sinó que sovint són establerts amb no poca hipocresia per qui no té intenció veritable de complir-los. En realitat, no podem aspirar a gaire més que a una «vida simplement excusable» (III, 9, 953). Pel que fa als grans ideals i als preceptes més elevats, són amb tota versemblança expedients de pedagogia política útils per mantenir la gent comuna en els límits d'una moralitat convenient: el malalt

més greu necessita la medicina més estricta (III, 9, 990).

Montaigne es revela aquí, clarament, més modern que clàssic. És modern perquè accepta el moviment i la diversitat i l'anteposa a la quietud autàrquica; és modern perquè renuncia a la perspectiva del bé summe o de la felicitat perfecta. Només cal comparar-lo amb una figura tan representativa de la filosofia moderna com ara és Hobbes (1588-1679). Segons el filòsof anglès l'home no té cap objectiu final al qual tendir, la felicitat en aquesta vida no pot ser definida com una «perpètua tranquil·litat d'esperit» o com el «repòs d'una ment satisfeta» a la manera de les ètiques antigues.¹² Això és impossible, «perquè la vida mateixa no és sinó moviment»: la felicitat no és altra cosa que el «progrés continu del desig d'un objecte a un altre».¹³ L'afinitat és notable.

Les paradoxes del pensament de Montaigne semblen convergir en la conegudíssima sentència que trobem gairebé al final dels *Assaigs* sobre una perfecció que consistiria a «saber fruir del propi ésser» (III, 13, 1115): «És una perfecció absoluta, i com divina, saber fruir lleialment del propi ésser» (III, 13, 1115).

Pot semblar estrany que Montaigne acabi tornant a la idea de perfecció quan ja la creiem abandonada; diríem que la tendència estàtica del classicisme recupera així una certa primacia sobre la inquietud moderna. Però el context en què trobem la frase ens indica que l'essencial per a Montaigne és mantenir-se en el terreny de la «mesura hu-

¹² Vegeu Emiliano Ferrari, «“L'homme en general”. Remarques sur l'anthropologie de Montaigne et Hobbes», a *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, ed. d'Emiliano Ferrari i Thierry Gontier, París, Garnier, 2016, p. 23-45 (esp. p. 39-45).

¹³ Thomas Hobbes, *Leviatan*, I, 6; I, 11. Cfr. Luc Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, París, Gallimard, 2016, p. 209-230.

mana», acceptant lleialment els límits que comporta necessàriament la nostra vida imperfecta, renunciant a tot intent d'excedir-la, a tota ambició sobrehumana. Som molt lluny de la tradició, tan arrelada, que malda per assimilar l'home a Déu.¹⁴ Montaigne censura els qui pretenen sortir o escapar de l'home i transformar-se en àngels (III, 13, 1115). I, com podem llegir unes línies més endavant, s'interessa per una saviesa «alegre i social», és a dir, d'alguna forma oberta, expansiva, dinàmica (III, 13, 1116).

Hem parlat de modernitat i de classicisme. Naturalment, el cristianisme és un tercer factor a tenir molt en compte. Sense interessar-nos ara pels aspectes històrics—limitem-nos a recordar que Montaigne viu bona part de la seva vida en un país devastat per cruels guerres religioses—,¹⁵ cal assenyalar que el cristianisme xoca amb el model de vida clàssic en la mesura que valora que la nostra vida en aquest món és necessàriament incompleta i vana, que la filosofia no té la força suficient per asserenar la nostra «inquietud espiritual [*inquietudo cordis*]» i que només trobem el repòs en la gràcia i en la transcendència.¹⁶ «*Este mal mundo que tenemos*», com en diu Cervantes,¹⁷ no és un bon lloc per instal·lar-s'hi; amb prou feines, per transitar-hi breument de camí a l'altra vida. D'aquí, el consell de sant Pau: «Els qui usen d'aquest món, [que n'usin] com si no n'usessin [*qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur*]» (I Corintis 7, 31).

És ben possible que, com diu Auerbach, Montaigne se

¹⁴ Cfr. Plató, *Teetet*, 176 ab.

¹⁵ Una exposició magistral a Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525- vers 1610*, París i Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vol.

¹⁶ Agustí d'Hipona, *Confessions*, I, 1 (trad. Miquel Dolç, Barcelona, Proa, 1989).

¹⁷ Cervantes, *Quijote*, II, 11.

sentís essencialment aliè al cristianisme, perquè «la vida terrenal és l'única que poseeix i vol delectar-se'n, “ja que, a fi de comptes, és el nostre ésser, és el nostre tot”».¹⁸ Molt abans que Auerbach escrivís aquestes consideracions, Pascal celebrava Montaigne com a antídoto eficacíssim contra la supèrbia humana, però no deixava de lamentar que, al cap i a la fi, acabés comportant-se com un pagà, acomodant-se a la miserable realitat humana i renunciant a una recerca conscienciosa del bé i la veritat.

I tanmateix, en el capítol «La moderació», sota una aparença innòcua, Montaigne s'imagina encapçalant una escola o fracció que defensaria, segons diu, una «altra via» (I, 30, 200). Són paraules que semblen assenyalar amb el dit—«Allò que no puc expressar, ho mostro amb el dit», remarca a III, 9, 983—una cosa veritablement extraordinària: un esbós de programa alternatiu al cristià, una opció diferent del «Jo sóc el camí». És probable que Montaigne—tan amant del «plaer de la diversitat» (III, 9, 985)—hagi sentit com un obstacle l'obligatorietat d'aquest camí únic. En una època en què l'hegemonia del cristianisme deixava molt poc espai per al joc lliure de la tria i l'adaptació, Montaigne expressa alguna vegada una certa nostàlgia per aquells temps en què «la llibertat [...] i l'atreviment dels esperits antics produïa en la filosofia i les ciències humanes moltes escolles [*sectes*] amb opinions diferents, cadascuna d'elles intentant jutjar i triar per prendre partit» (II, 12, 559). No és una de les ambigüitats menors de Montaigne el contrast entre aquest somni de recuperació de la plena llibertat i pluralitat de la filosofia i, d'altra banda, el consell prudent de limitar el judici lliure a l'esfera interna del «savi» (I, 23, 118).

¹⁸ Erich Auerbach, «“L'humaine condition”», a *Mimesis, op. cit.*, p. 290. Auerbach cita *Assaigs*, II, 3, 353.

«FOC D'ALEGRIA»

TRES ETAPES DE LA VIDA DE MONTAIGNE
(SEGONS ELS DINERS)

Fixem-nos en la interessantíssima síntesi autobiogràfica que Montaigne ens ofereix, en l'edició del 1588 dels *Assaigs*, a propòsit de la relació canviant que va mantenir amb els diners durant la vida adulta. És segur que, malgrat el caràcter particular de la qüestió, podem extreure'n un esquema general bastant versemblant sobre la seva trajectòria en conjunt. L'autor dels *Assaigs* hi distingeix tres fases: la primera, una llarga etapa de despreocupació juvenil, en què, sense posseir diners propis, confiava en el favor de la bona fortuna, amb el resultat que, segons diu, «mai no vaig estar millor» (I, 14, 62); la segona, uns quants anys («quatre o cinc», segons la versió del 1588) a partir que té diners propis (per tant, a partir del 1568, data de la mort del seu pare i de l'execució del seu testament), en els quals el domina l'obsessió d'acumular riqueses i la por de perdre-les. El Montaigne alegre i lliure de la joventut, que simplement confiava la vida i els diners «als astres», ara que vol guiar-se per la previsió i el seny (I, 14, 63), es transforma en un home obsedit per l'economia i arriba, segons diu, «al punt de privar-se abjectament de la fruïció dels seus propis béns, i a establir-la tota en l'estalvi i a no usar-ne en absolut» (I, 14, 65). I Montaigne es compara amb cert siracusà antic que, posseït per la compulsió estalviadora, «havia amagat sota terra un tresor» en comptes de servir-se'n (I, 14, 65).¹

¹ Cfr. Plutarc, *Màximes de reis i generals*, 176 B-C. Una idea anàloga, a Horaci, *Sàtires*, II, 3, 109-110, 166-167.

La tercera etapa comporta la superació de l'obsessió econòmica gràcies a «no sé quin bon *daimon*» (abans Montaigne havia escrit: «no sé quina bona fortuna») que el va treure d'ella «molt útilment» (I, 14, 65). Montaigne precisa que en l'adopció d'aquesta «tercera classe de vida» hi va tenir un paper important la realització d'un «viatge de gran despesa» (I, 14, 65), segurament el viatge a Suïssa, Alemanya i Itàlia que va emprendre el juny de 1580, tot just després de publicar la primera edició dels *Assaigs*. Sigui com vulgui, el perigordí diu haver «recaigut [*retombé*]» després en «una tercera mena de vida [...] certament molt més grata i més ordenada» (I, 14, 65). *Retomber* vol dir 'retornar', 'recuperar'. I aquest tercer Montaigne, en efecte, és en bona mesura la recuperació del primer, el retorn al Montaigne confiat i hedonista de la joventut: «Visc al dia, i m'accontento de tenir amb què proveir les necessitats presents i ordinàries; a les extraordinàries totes les provisions del món no hi podrien bastar» (I, 14, 65). És un Montaigne que, dit a la manera freudiana, administra la seva despesa—i al capdavant la seva vida—segons el «principi de realitat», amb el benentès que aquest, com sabem, se suposa que no és altra cosa que l'adaptació del «principi de plaer» a les possibilitats i condicions de l'existència real.²

² *Cfr.* Sigmund Freud, «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico», a *Obras completas*, trad. de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XII, p. 223-231. Les referències a Freud, excepte en el cas de *Malestar en la civilització*, corresponen a l'edició de les obres completes d'Amorrortu.