

## Las muertes de los filósofos<sup>1</sup>

**Por: Alison Calhoun**

*Indiana University, Bloomington*

**Traductor:** Dr. Vicente Raga Rosaleny

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

*vicente.raga@udea.edu.co*

Recepción: 28.07.2016

Aprobación: 12.11.2016

La meta de nuestra carrera es la muerte, es el objetivo necesario al que nos dirigimos: si nos asusta, ¿cómo vamos a poder dar un paso adelante sin fiebre? El remedio del vulgo es no pensar en ello. Pero ¿qué brutal estupidez puede ocasionarle una ceguera tan burda? Hay que hacerle embridar el asno por la cola (I, 20, 87-88).<sup>2</sup>

Muchas de las anécdotas biográficas de *Los ensayos* todavía no estudiadas son acerca de la enfermedad, el fenecer, el suicidio y las penas de muerte (en el caso de Sócrates y Séneca), así como sobre los momentos finales de la vida de un filósofo. Este tipo de relatos son de lo más habituales en las narraciones relacionadas con lo biográfico de Montaigne: solamente la palabra *mort* [muerte] aparece aproximadamente quinientas veces en *Los ensayos*, y *mourir* [morir] añade 156 instancias a este cuadro moribundo. Montaigne pone de manifiesto una marcada fascinación por las muertes de los filósofos, igual que, siguiendo a Diógenes Laercio, había dicho estar tan interesado en sus vidas como en sus pensamientos. Podemos decir que para Montaigne la forma en que murieron las grandes figuras es tan significativo, si no más, que el modo en que vivieron. Por ejemplo, escribe que:

---

<sup>1</sup> Capítulo 4 del libro: *Montaigne and the Lives of the Philosophers. Life Writing and Transversality in the Essais* (Rowman & Littlefield Publishing Group 2015). Agradezco a la profesora Alison Calhoun, autora del texto, y a la editorial Rowman & Littlefield Publishing Group por haberme otorgado el permiso debido para la publicación de esta traducción. (N. del T)

<sup>2</sup> Todas las referencias a *Los ensayos* son de Michel de Montaigne (2007) *Los ensayos*, trad. Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, y al final de cada cita entre paréntesis se indican el libro, capítulo y páginas del texto. (N. del T)

Y de nada me gusta tanto informarme como de la muerte de los hombres—qué palabra, qué semblante, qué actitud han mantenido—, ni hay lugar de los libros de historia que examine con tanta atención. Lo evidencia la abundancia de mis ejemplos, y que tengo particular apego a la materia. Si me dedicase a componer libros, haría un registro comentado de las diferentes muertes. Si alguien enseñara a los hombres a morir, les enseñaría a vivir (I, 20, 97-98).

Mientras que al inicio de la cita, procedente de la primera edición del libro, Montaigne se limita a aseverar que es importante prestar atención a los relatos sobre las muertes de los hombres, es al final del texto, incluido en la edición póstuma de *Los ensayos*, donde subraya la importancia de escribir acerca de la muerte al sugerir que los libros más didácticos para la vida son lo que hablan del deceso. En este añadido de la última edición Montaigne promueve, indirectamente, el papel de *Los ensayos* como una influencia en la orientación moral de su lector, a través del comentario sobre la muerte.

Reflexionar sobre el fallecimiento de otros con tanta curiosidad puede parecer morboso, cobrando incluso un extraño tono voyerista, pero la idea de la muerte como obra de arte estaba bien establecida en la época de Montaigne gracias a la tradición del *ars moriendi*, tal y como se había difundido tempranamente en la literatura devocional del siglo XV y en las obras morales sobre el buen vivir y morir de autores como Jean de Gerson.<sup>3</sup> Para Montaigne, al comentar distintas muertes se mostraba cómo el morir abre un espacio para la verdad, al poner al descubierto un gran número de ejemplos de hipocresía. Este espacio representaba una parte central, pero no siempre excepcional, del cuadro completo de una vida: “el final; sin embargo, no la finalidad de la vida” (III, 12, 1569). Al ensayar con el lugar de la muerte en nuestra concepción colectiva del valor de una persona, tomando ejemplos de las muertes de los filósofos, Montaigne nuevamente estaba reconfigurando transversalmente las concepciones previas de sus contemporáneos sobre la moralidad y la mortalidad, repensando la noción de una “buena” muerte tal y como había sido entendida por el noble cristiano promedio.

El ensayista muestra en sus escritos haber tenido una perspectiva inusual sobre lo que podía esperar en sus horas finales, similares a los rebajados estándares estudiados en el capítulo 2.

---

<sup>3</sup> Sobre el arte de morir puede consultarse, por ejemplo, N. L. Beaty (1970) *The Craft of Dying*. New Haven, CT: Yale University Press.

Sus expectativas en parte estaban moldeadas por las experiencias de la familia, amigos y vecinos que le rodearon en esa agitada época, y desarrolladas luego a través del prolongado estudio de las muertes narradas en las *Vidas*<sup>4</sup> de los filósofos. Aunque, en general, los nobles de su tiempo habían heredado la idea clásica de que la muerte en combate, incluso en medio de la derrota, podía ser gloriosa, Montaigne y sus contemporáneos fueron testigos en múltiples ocasiones de decesos que guardaban escasa semejanza con el ideal griego de una “bella” muerte. Las muertes que Montaigne presencié (la defunción de su padre, de su hermano, y de La Boétie, así como de las víctimas de las Guerras de Religión y de la plaga) a menudo fueron fortuitas, dolorosas, estúpidas y carentes de dignidad. Él mismo experimentó el sufrimiento de sus letales problemas de salud y tuvo un encontronazo con la muerte en un accidente cuando montaba a caballo. Al intentar dejar de lado la cuestión de la gloria y el más allá en favor de estos encuentros íntimos, el ensayista elaboró un nuevo discurso acerca de lo que realmente importa en los momentos finales de una persona (distinto, como veremos, del de Blaise Pascal) que, como argumentaré, no elimina por completo la posibilidad de ser virtuoso.

Montaigne trazó una importante distinción entre la vida en el más allá del alma y la experiencia mundana del morir. Dejaba ver así una doble influencia en su discurso sobre la muerte,<sup>5</sup> cristiana y pagana, tal y como lo expuso Hugo Friedrich al decir que Montaigne entendía la muerte clásicamente “como una orden”, pero que ésta reflejaba una “definición cristiana del hombre como ser temperamental [...sin] consuelo religioso”.<sup>6</sup> Pero, fuese o no cristiano el consuelo que Montaigne deseaba, es claro que empleó ejemplos clásicos en busca de alivio, mediante la proximidad, e intimidad incluso, con la muerte misma. Montaigne trató la narrativa de la *mors vitalis*, de la muerte humana, de manera semejante a la de las *Vidas*, como historias de primera mano mediante las que los individuos dan testimonio de su existencia y de la de otros. De manera crucial, el autor compartía el popular punto de vista helenístico de la vida como preparación para la muerte.<sup>7</sup> [Y es que,

---

<sup>4</sup> En lo sucesivo, “*Vidas*” y “*Vida*” escritas en mayúscula remitirán a un estilo de escritura proto-biográfica.

<sup>5</sup> Véase Claude Blum (1989) *La représentation de la mort dans la Littérature de la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, p. 740.

<sup>6</sup> Hugo Friedrich (1991) *Montaigne*, trad. Dawn Eng, ed. Philippe Desan. Berkeley, CA: University of California Press, p. 293.

<sup>7</sup> Como explica Pierre Hadot, la idea de la “preparación para la muerte” fue originalmente platónica y “para aquellos que se toman la filosofía en serio [...] esta máxima platónica es profundamente verdadera: ha tenido

de acuerdo con esta perspectiva,] puede obtenerse un saber acerca de la condición humana a través de la propia experiencia de la muerte, o prestando atención a la de otros. Por eso el pensador acumuló y revisó un gran número de ejemplos de decesos, destacando como era de esperar los fallecimientos de filósofos.

Al encontrarse en situaciones en las que ya no tienen nada que perder, los filósofos en peligro de muerte tienden a abandonar sus imágenes públicas, tan cuidadosamente forjadas, y sucumben a su humanidad. Sus escenas mortuorias, o las narraciones de sus muertes, ayudan a definir los límites del desarrollo moral humano, entre lo mundano y lo sublime, y la selección de Montaigne en particular tiende a trazar la frontera entre su interés por la vida cotidiana, ordinaria, y el mundo abstracto que se encuentra más allá. A la luz de su papel como ejercicio espiritual, Montaigne exploró este privilegiado espacio de sufrimiento, como el lugar donde se escenifica el fracaso moral o, en algunas ocasiones, la conversión. Mediante estas narraciones el ensayista logró describirnos, a veces indirectamente y otras mediante una comparación explícita, su propia preparación para la muerte, así como la individualidad y singularidad de su experiencia al respecto. Como escribe Friedrich, Montaigne “comprueba [...] que a medida que se vuelve más importante la meditación sobre la muerte, aumenta la conciencia individual de una persona [...] La individualidad sólo se capta plenamente cuando incluye la mortalidad en su concepción [...]”.<sup>8</sup> Por lo tanto, las muertes de los filósofos constituyen para Montaigne una adición esencial, que contribuye a la elaboración de un yo y una moralidad transversales, porque sus reacciones, sus comentarios y las comparaciones que establece le permiten volver sobre la comprensión de sí mismo (basada en su ideal de la muerte) y sobre su concepción de la filosofía. En las siguientes páginas empezaremos con una sección que destaca las experiencias directas con la muerte que Montaigne describe en *Los ensayos* y en la carta “a su padre” sobre la muerte de Etienne de La Boétie. Estos reportes, de corte más positivista, son de los pocos ejemplos que tenemos de un estilo directamente autobiográfico en el

---

una enorme influencia en la filosofía occidental, aceptándola incluso adversarios del platonismo como Epicuro y Heidegger” Pierre Hadot (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Malden, MA: Blackwell Publishing, p. 95.

<sup>8</sup> Friedrich escribe: “Él [Montaigne] comprueba una observación que puede hacerse sin reservas, a saber, que a medida que se vuelve más importante la meditación sobre la muerte, aumenta la conciencia individual de una persona [...] La individualidad sólo se capta plenamente cuando incluye la mortalidad en su concepción [...]”. Friedrich, (1991). *Montaigne*, p. 258.

ensayista, y preparan el camino para lo que Montaigne logró de manera transversal con los filósofos. La segunda sección se centrará en pasajes de *Los ensayos* acerca de las muertes de Séneca y Epicuro, para estudiar con más detalle el concepto de sufrimiento. La última sección atenderá a la alternativa del suicidio mediante el examen del papel de Diógenes el cínico y un repaso al tema de la muerte de Sócrates en *Los ensayos*.

### **Familiarizándose con la muerte: el hermano de Montaigne, la caída del caballo, La Boétie**

En el ensayo “Que filosofar es aprender a morir” hay dos ejemplos importantes de la apropiación transversal de las narraciones acerca de la muerte que lleva a cabo Montaigne. El primer ejemplo surge a las pocas páginas cuando Montaigne, mediante una yuxtaposición sorprendente, relata su propio nacimiento y sigue luego con la muerte de su hermano. “Yo nací entre las once y el mediodía del último día de febrero de 1533, según la manera de contar actual, empezando el año en enero. Hace sólo exactamente quince días he cumplido treinta y nueve años” (I, 20, 88-89). Aunque esta declaración por sí sola sirve para ilustrar el tópico de la brevedad de la vida, es en las siguientes líneas, al ahondar en los detalles de la muerte de su hermano, donde Montaigne va más allá y elabora una suerte de obituario: “Y, si debo referirme a mí: uno de mis hermanos, el capitán Saint Martin, de veintitrés años, que ya había dado suficientes buenas pruebas de valor, estaba jugando al tenis y la bola le golpeó un poco por encima de la oreja derecha, sin ninguna contusión ni herida aparente. No se sentó ni hizo reposo, pero, cinco o seis horas después, murió a causa de una apoplejía producida por el golpe” (I, 20, 90). Antes de escribir la historia de su hermano formula uno de sus característicos comentarios, expresando cierta vergüenza (por la parresia): “Y, si debo referirme a mí...”. Como si se defendiera, o pidiera disculpas, por mezclar relatos personales e históricos. Como explica luego—quizá tratando de obtener consuelo a través de un ejercicio espiritual, propio de las tradiciones estoica y platónica, el del distanciamiento de sí mismo con miras a la obtención de una perspectiva universal<sup>9</sup>—la inesperada muerte de su hermano en un partido de tenis no ha de lamentarse, dado que morir es inevitable y necesariamente resulta devastador para los que sobreviven al

---

<sup>9</sup> Véase Hadot, (1995). *Philosophy as a Way of Life*, p. 96.

fallecido. De acuerdo con la “visión de la totalidad” estoica, uno debe sencillamente “acostumbrarse”.<sup>10</sup>

Parte de la preparación clásica para la muerte consistía en contemplar la trivialidad de los asuntos humanos, desarrollando una terapéutica indiferencia ante las propias desgracias. Pero esto le resulta muy difícil a Montaigne, cuya escritura revela la lucha llevada a cabo para alcanzar dicha sabiduría. Como se deduce de las excusas del ensayista, la historia de su hermano pone de manifiesto su temor por la fragilidad de la vida, un miedo que le impide trascenderse siguiendo el ideal filosófico.<sup>11</sup> Al describir la repentina e ignominiosa muerte de su hermano, también insinúa su incapacidad a la hora de aplicar las creencias estoicas a su vida ordinaria.

Montaigne tuvo su propia experiencia cercana a la muerte, que de manera inusual relata, aunque pidiendo disculpas y con cierto embarazo, en “La ejercitación”. En este ensayo nuevamente se cuestiona la posibilidad de lograr el punto de vista privilegiado que plantean los estoicos. En primer lugar, desplegando su retórica de la humildad, Montaigne le señala al lector que no ha olvidado que su meta es obtener un auto-retrato indirectamente, sin ponerse a sí mismo como ejemplo. Parece como si, antes de tomar una perspectiva más directa en la escritura de sí (contando una historia personal sobre su experiencia cercana a la muerte), quisiera dejar claro que esto era una excepción, “es una empresa espinosa, y más de lo que parece, seguir una andadura tan errante como la de nuestro espíritu, penetrar las profundidades opacas de sus íntimos repliegues; distinguir y fijar tantos aspectos menudos de sus movimientos. [...] No hay descripción tan ardua como la descripción de uno mismo, ni ciertamente tan útil” (II, 6, 544-545).

Tras esta advertencia, Montaigne narra su inesperado encuentro con la muerte: su caída del caballo, su desvanecimiento durante unas horas, su recuperación entre vómitos de sangre, como si el instinto tratase de vaciar su estómago lleno del fluido vital y, sobre todo, su estado entre la conciencia y la inconsciencia, que compara con el sueño (II, 6, 543). Como en la carta en la que describe la muerte de La Boétie, de la que me ocuparé a continuación, en esta historia Montaigne emplea la humildad retórica para restarle importancia al suceso.

---

<sup>10</sup> En el original se lee “*accoustumons le*” [“Acostumbrémonos a ella” (I, 20, 92)].

<sup>11</sup> Para ampliar el tema de Montaigne y la distancia, véase Frederick Rider (1973) “The Need for Self-Distance”, en *The Dialectic of Selfhood in Montaigne*. Palo Alto: Stanford University Press, pp. 5-23.

Por ejemplo, nos advierte que su relato es “tan leve y más bien vano” (II, 6, 544). Pero nos cuenta la historia de su acercamiento a la muerte bajo el pretexto de que fue instructiva. Como escribe poco después: “para familiarizarse con la muerte, me parece que basta con acercarse a ella” (II, 6, 544). Con lo que Montaigne sugiere que el único modo de prepararse para la muerte, es decir, para lograr distanciarse espiritualmente de ella, es mediante la proximidad física.

Cuando se trató de su propio acercamiento a la muerte, con la caída del caballo, Montaigne ganó en solidez espiritual al comprender que no existen el miedo o la preocupación en ese estado cercano al sueño. Por eso, en el espacio que potencia esa indiferencia confrontó físicamente a la muerte y puso en práctica lo teorizado. Por supuesto, Montaigne sobrevivió a la caída, y por tanto experimentó los límites de la vida humana, aunque luego tan sólo formuló algunas opiniones modestas sobre su privilegiada relación con esos límites. Así, en lugar de detenerse en sí mismo continuó reflexionando sobre la proximidad física a la condición mortal con el estudio de las muertes de los filósofos, recogidas bajo su estilo ensayístico.

En el ensayo que hemos estado discutiendo, titulado de manera significativa “La ejercitación” (*exercitation*), Montaigne sugiere que su relación práctica con la muerte, en el incidente del caballo, fue similar a su concepción del conocimiento en general: “Podemos tener experiencia de ella [de la muerte], si no completa y perfecta, al menos tal que no sea inútil y que nos haga más fuertes y confiados. Si no podemos apresarla, podemos acercarnos, podemos reconocerla; y si no llegamos hasta su bastión, al menos veremos y practicaremos los caminos que conducen hacia allí” (II, 6, 535). Igual que somos incapaces de obtener un conocimiento perfecto, nos resulta imposible tener una experiencia total (“completa” y “perfecta”) de la muerte mientras todavía vivimos. Como señala Montaigne ingeniosamente, “en cuanto a la muerte, no podemos experimentarla más que una vez” (II, 6, 534). Pero los filósofos tienen la capacidad de llegar a cierta comprensión del umbral de la muerte y eso es lo que Montaigne cree haber logrado. Como explica Hadot, citando primero a La Rochefoucauld: “Ni el sol ni la muerte pueden mirarse directamente”. En realidad, los únicos que *intentan* hacerlo son los filósofos. Por detrás de sus distintas

concepciones de la muerte una común virtud se repite una y otra vez: la lucidez”.<sup>12</sup> Pero esta “aventura” la han infravalorado quizá la mayor parte de los filósofos, que no han conseguido distinguir entre ejercitarse en el morir, intimar con la muerte y tropezarse torpemente con su deceso. Por esta razón Montaigne se llegó a admirar ante el cuidado, podemos decir incluso la tranquilidad o serenidad, con que La Boétie afrontó la muerte. En contraste con las tendencias temerarias, o incluso suicidas, que pudo encontrar en las muertes de muchos filósofos de la Antigüedad (y, aunque sólo lo mencionará indirectamente, de los fanáticos), el fallecimiento relativamente tranquilo, en su cama, de La Boétie, le permitió, como el propio ensayista sugiere en su carta, alcanzar una inusual claridad mental, similar a aquello que los escépticos llaman una “revelación”.

La carta de Montaigne a “su padre”, escrita con ocasión de la muerte de La Boétie (1563), puede leerse como el origen de un estilo narrativo en relación con el deceso que el ensayista aplicaría luego a muchos otros filósofos, e incluso a sí mismo, en *Los ensayos*, convirtiéndolo así en un paso esencial en su concepción de la moralidad y el yo transversales. Esta carta ya es objeto de muchos estudios,<sup>13</sup> pero en lo que deseo centrarme es en el modo en que el ensayista representó este suceso como la muerte de lo que él consideraría un “sabio”, entrando en contradicción con muchas de las lecturas de las peticiones finales de La Boétie como síntoma de vanidad y fracaso. Me centraré en cómo la muerte de su amigo, o al menos el relato de la misma por parte de Montaigne, dio origen a su interés por las muertes de los filósofos como posible espacio de conocimiento y lucidez, así como el ejemplo de un nuevo (aunque no necesariamente perfecto) modelo de deceso virtuoso.

Aunque Montaigne admite que su recuerdo de los sucesos relacionados con los tres últimos días de La Boétie hasta sus palabras finales ha quedado sumido en las tinieblas, quizá de manera irrevocable, por las emociones exacerbadas que experimentó con la pérdida de su mejor amigo, sin embargo insiste en la importancia de relatar la historia “le plus au vray qu’il me sera possible [lo más honestamente que pueda]”.<sup>14</sup> En esta carta de 1563 Montaigne caracteriza ya el estilo de La Boétie, es decir, su manera de expresarse en el lecho de

---

<sup>12</sup> Hadot, (1995). *Philosophy as a Way of Life*, p. 95.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, la bibliografía comentada de Gérard Defaux (2001) *Montaigne et le travail de l'amitié*. Orléans: Paradigme, pp. 349-354.

<sup>14</sup> Michel de Montaigne (1962) *Oeuvres complètes*, eds. Thibaudet y Rat. Paris: Gallimard, p. 1347.

muerte, como simple, ordinario y carente de pretensiones:<sup>15</sup> “Au reste, Monseigneur, si vous trouvez que j’aye voulu mettre en compte ses propos plus legers & ordinaires, je l’ay fait à escient. Car estant dits en ce temps là, & au plus fort d’une si grande besongne, c’est un singulier tesmoignage d’une ame pleine de repos, de tranquillité, & d’assurance” [Por lo demás, señor, si os parece que he intentado incluir en la narración sus comentarios más pequeños y comunes, esto es intencionado. Porque habiendo sido dicho en ese momento, y en medio de una tarea tan ardua, dan notable testimonio de un alma llena de calma, tranquilidad y confianza].<sup>16</sup> En cuanto al contenido de la carta, ésta da cuenta detalladamente de a quién se dirigió La Boétie y en qué momento, de cómo redactó su testamento, así como del modo en que se confesó por última vez. Es un conjunto de últimas palabras,<sup>17</sup> incitadas por el consejo práctico dado por Montaigne a su amigo de que dejase organizados sus asuntos domésticos.

La Boétie habló primero con su esposa y su tío, luego con un sacerdote, posteriormente se despidió de su sobrina y de su hijastra. Es conocida su petición al hermano de Montaigne, casado con su hijastra, de que tuviera en cuenta la idea de la unidad religiosa.<sup>18</sup> La puesta en escena de sus despedidas es perfecta y sería difícil encontrar algo tendencioso en esa información biográfica si no fuera por las sorprendentes palabras finales de La Boétie: “Mi hermano, mi hermano, ¿es que vais a negarme un lugar?”.<sup>19</sup> De manera convincente, muchos estudiosos han interpretado estas palabras como una alusión a la presencia de los escritos de La Boétie, y de su propia autoridad literaria, en la obra de Montaigne.<sup>20</sup> Pero quizá pueda hacerse algo más con la sensación de extrañeza que genera esta frase. En lo que sigue quisiera esbozar una interpretación alternativa, una en la que veamos a La Boétie no flaqueando en sus momentos finales a causa de la vanidad y el deseo, sino como un

---

<sup>15</sup> No podemos dejar de pensar en esta ocasión en su advertencia preliminar *Al lector*, donde asevera: “Quiero que me vean en mi manera de ser simple, natural y común, sin estudio ni artificio” Montaigne, Michel. (2007, p. 5).

<sup>16</sup> Montaigne, *Oeuvres complètes*, p. 1348.

<sup>17</sup> Aunque se siente uno tentado a denominarlas “conversaciones”, Montaigne las llama sus “*propos*”, lo que encaja mejor en el género de los discursos.

<sup>18</sup> Montaigne, *Oeuvres complètes*, p. 1356.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 1359.

<sup>20</sup> Por ejemplo, François Rigolot (1983) “Montaigne's Purloined Letters”, en *Yale French Studies* N° 64, *Montaigne: Essays in Reading*, pp. 145-166.

sabio que alcanza un estado de lucidez.<sup>21</sup> De este modo será posible entender la carta como el punto de partida de la imagen personal que Montaigne tiene de una muerte virtuosa asequible.

Al ser la única alternativa su propia experiencia con la muerte, quedarse cerca de La Boétie en el momento de su deceso era la forma más segura para Montaigne, en particular gracias a su papel como testigo, de aprender más acerca de una sabiduría verosímil. Digo “verosímil” porque si la muerte de La Boétie tuvo un sentido filosófico, si fue el perecer de un sabio, es evidente que para Montaigne también supuso el fallecimiento de un amigo, con lo que surgió una tensión entre teoría y práctica, tanto para La Boétie como filósofo, que tuvo que afrontar su propia muerte, como para Montaigne, que tuvo que enfrentarse con la desaparición de su amado amigo. La cercanía física a La Boétie en su lecho de muerte ayudó a Montaigne a familiarizarse con el deceso, suscitando en él una indiferencia que, teóricamente al menos, potenciaría la clase de distancia emocional necesaria para enfrentar el propio proceso de envejecimiento y la muerte. Pero dada su pretensión constante de desvelar las limitaciones de los ideales filosóficos, Montaigne se centró menos en el imposible reto de alcanzar la indiferencia e intentó en su lugar describir las condiciones bajo las que podemos prepararnos para un deceso tranquilo, pacífico e incluso, quizá, aburrido. En contra de esta paz estaba ciertamente el hecho de que no existían ejemplos contemporáneos (o antiguos) que lo respaldasen; no se suponía que la muerte fuese un evento sencillo, pacífico o tranquilo, especialmente si el moribundo había hecho algo significativo en su vida. Por tanto, si Montaigne trataba de representar la muerte de La Boétie como un suceso sereno y noble, tenía muchas explicaciones que dar.

En su relato de las últimas palabras de La Boétie Montaigne enfatiza su propia concepción de la muerte como un espacio en el que moribundo se aproxima al máximo a un conocimiento sublime, una proximidad que nos está vedada como seres humanos. Desde esta perspectiva, podemos leer esa escena tanto escatológica<sup>22</sup> como filosóficamente, como un camino hacia el conocimiento con el que Montaigne, en calidad de testigo de La Boétie,

---

<sup>21</sup> Empleo la palabra “lucidez” tomando prestada la terminología de Hadot, que en la sección “Aprendiendo a morir” describe la muerte del sabio de acuerdo con el *Fedón* y la *República* de Platón. Véase Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, pp. 93-101.

<sup>22</sup> Beryl Schlossman lo compara con una experiencia “mística”. Véase (1983) “From La Boétie to Montaigne: The Place of the Text”, en *Modern Language Notes Comparative Literature* N° 98, p. 901.

puede aseverar que está conectado. De hecho, el uso de términos relacionados con la idea de “cercanía” es significativo y reiterado, lo que no solo sugiere que la relación entre ambos era íntima, sino que también anuncia las reflexiones posteriores de Montaigne acerca de la importancia de aproximarse a la muerte para aprender a convivir con nuestra condición mortal. El morir, en términos espaciales, representa el umbral a traspasar para obtener ese conocimiento trascendental (en el momento de la propia muerte), un paso crucial en el camino a la sabiduría.

Pero, como dijimos anteriormente, las palabras finales de La Boétie parece que atormentaron a Montaigne, dado que no podía darles un sentido claro, ni reconciliarlas con la percepción que tenía de la claridad intelectual sin par de su amigo, mientras estuvo vivo:

Lors entre autres choses il se print à me prier & reprier avecques une extreme affection, de luy donner une place: de sorte que j’eus peur que son jugement fust esbranlé. Mesmes que luy ayant bien doucement remonstré, qu’il se laissoit emporter au mal, & que ces mots estoient pas d’homme bien rassis, il ne se rendit point au premier coup, et redoubla encore plus fort: “Mon frère, mon frère, me refusez-vous doncques une place?” Jusques à ce qu’il me contraignit de le convaincre par raison, & de luy dire, que puis qu’il respiroit & parloit, & qu’il avoit corps, il avoit par consequent son lieu. “Voire, voire, me respondit-il lors, j’en ay, mais ce n’est pas celuy qu’il me faut: & puis quand tout est dit, je n’ay plus d’estre. [En ese momento, entre otras cosas, comenzó a pedirme una y otra vez, de la manera más apasionada posible, que le diese un lugar, lo que me hizo temer que hubiera perdido la razón. E incluso cuando, al indicarle que se estaba dejando llevar por su mal y que esas no eran las palabras de alguien en pleno uso de sus facultades, no cesó de entrada sino que redobló sus protestas, diciendo: “Mi hermano, mi hermano, ¿es que vais a negarme un lugar?” Hasta que me vi obligado a decirle que, puesto que respiraba y hablaba, y tenía además un cuerpo, ocupaba un lugar. “Sí, sí”, me respondió, “Lo tengo, pero no es el que necesito y, además, cuando todo esté dicho ya no continuaré existiendo].”<sup>23</sup>

La mayoría de los análisis de estas palabras finales las interpretan como una muestra de apego de La Boétie a su lugar metafórico en la vida de Montaigne (basándose en su perfecta amistad) o en la posteridad de los humanistas, el lugar que sus libros podrían tener en los estantes de una biblioteca noble, con su nombre presente en la mente de los futuros

<sup>23</sup> Montaigne, *Oeuvres complètes*, pp. 1359-1360.

estudiosos<sup>24</sup>—pero los investigadores no han prestado bastante atención a la relación entre la sabiduría, lo “inefable” y el carácter enigmático de las aseveraciones de La Boétie poco antes de este pasaje. El futuro ensayista estaba frustrado porque ésta era la primera vez que no podía “beneficiarse” de las ideas de su amigo: “Il ne fut jamais [. . .] que je n’eusse cest honneur que de communiquer à toute celles qui vous venoient à l’entendement, voulez-vous pas que j’en jouisse encore? [Nunca había pasado [...] que no tuviese el honor de beneficiarme de todas las ideas que le venían a la cabeza. ¿No queréis que siga disfrutando de ese honor?].<sup>25</sup> Por desgracia, como La Boétie le dice, sus pensamientos se han vuelto “*infinies*” [infinitos] e “*indicibles*” [inefables].

Esta escena representa a La Boétie en un momento en el que sus visiones finales empezaban a caer en el dominio de un conocimiento que está más allá del lenguaje y la comprensión humanas, un tránsito que solo puede darse en el momento de la muerte de un verdadero sabio,<sup>26</sup> alguien que ha dedicado toda su vida de manera coherente a la búsqueda del conocimiento. Por ejemplo, desde un punto de vista platónico, como el descrito por Hadot, el alma de La Boétie se habría separado del cuerpo y alcanzado un “estado visionario sobrenatural”.<sup>27</sup> Así, este desencuentro entre Montaigne, que sigue atado al lenguaje, y La Boétie, que se adentra en unas visiones y una comprensión que superan al lenguaje (en ese sentido son inefables), representa la distancia entre el primero, que aún se está ejercitando en el morir, y su maestro, un hombre libre precisamente por haber expirado con valor.<sup>28</sup> En vez de juzgar estas últimas palabras como una muestra de las debilidades de La Boétie (centrado en sus aspiraciones de auto-enaltecimiento), el sitio que ocupan y la escasa distancia entre las visiones “inefables” y el problema del “lugar”, sugieren que ambos discursos son parte de la evolución del amigo de Montaigne como sabio. En esta interpretación, importa más la dificultad que experimenta Montaigne (por primera y última

<sup>24</sup> Por ejemplo, Rigolot, “Montaigne's Purloined Letters”; Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié*; y Schlossman, “From La Boétie to Montaigne”.

<sup>25</sup> Montaigne, *Oeuvres complètes*, pp. 1359-1360.

<sup>26</sup> Esto encajaría, de hecho, dentro del principio estoico de la sabiduría y en el modelo del verdadero sabio.

<sup>27</sup> Véase Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, p. 94.

<sup>28</sup> Esta interpretación es, por supuesto, radicalmente distinta de la de Gérard Defaux, que vio en estas palabras un momento de debilidad de La Boétie y de crisis de Montaigne. Sobre la muerte como liberación, véase la glosa de Montaigne a Séneca en I, 20, 93: “Quien ha aprendido a morir, ha desaprendido a servir”. Ciertamente se pueden decir muchas más cosas sobre la muerte de La Boétie en *Los ensayos* revisando “La amistad”, pero este texto ha sido objeto ya de un amplio tratamiento. Véase, por ejemplo, Gérard Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié*; François Rigolot (1988) *Les métamorphoses de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France.

vez) a la hora de entender las palabras finales de La Boétie, el final de sus conversaciones, que el significado de las mismas. Esta lectura refleja el creciente abismo existente entre Montaigne vivo y el moribundo La Boétie, cuyo estado pudo haberlo conducido a una revelación divina, permitiéndole alcanzar una perfecta claridad en sus horas finales, precisamente porque traspasó el umbral del conocimiento humano, adentrándose en el reino que está más allá de nuestro entendimiento. En ningún otro momento fue Montaigne incapaz de conversar con su amigo. Antes bien, a menudo parecía casi compartir su ser con él.<sup>29</sup> Pero el carácter incomprensible de las aseveraciones del moribundo demuestra que en el momento de la muerte ya no podían seguir siendo compañeros.

Si la interpretación que Montaigne hace de la muerte de La Boétie es que éste se las arregló para morir como había vivido, entonces ciertamente su caso sería una rareza. A diferencia del amigo de Montaigne, para la mayoría de los filósofos de *Los ensayos* la muerte conduce a un estado de conciencia en el que se ven forzados a traicionar sus ideales. Para La Boétie este estado de lucidez no plantea problemas (más allá quizá de la tristeza de no poder seguir unido a Montaigne), porque vivió y filosofó de tal manera que pudo hacerse eco de ello durante su muerte. Y eso se debió, como explica Montaigne en su carta, a que su muerte tuvo la plena tranquilidad y el carácter ordinario de su vida. A sus contemporáneos esto pudo parecerles poco digno, después de todo no guardó ciertamente ninguna semejanza con un combate griego. Pero como evidencia Montaigne en *Los ensayos*, para la mayor parte de los filósofos antiguos la muerte conllevaba el imperativo de convertirse a un nuevo sistema de creencias, aquel que pudiera ayudarles a enfrentarse con el dolor de sus últimos días. Quizá, en comparación con estos pensadores, la constancia de La Boétie en sus horas finales pueda verse como heroica. Como exploraré en la siguiente sección, para Montaigne las muertes de los filósofos revelan la honradez y sinceridad que a menudo faltó en su doctrina filosófica.

### **“El fondo del tarro”: quitarse la máscara y hablar en un francés “claro”**

---

<sup>29</sup> Véase nuestro debate sobre esta relación en la sección titulada “Opposition and discussion: Montaigne and La Boétie” en (2015) *Montaigne and the Lives of the Philosophers. Life Writing and Transversality in the Essais*, pp. 39-42.

Una de las primeras veces en que el término “filosofía” se puso por escrito fue en el siglo V a. C., en concreto en la obra de Heródoto. Al parecer, Cresos, rey de Lidia, le preguntó a Solón, uno de los siete sabios, quién pensaba que era el hombre más feliz del mundo. Y éste le respondió que de ningún ser humano podía decirse que había sido feliz hasta conocer el final de sus días. Además, para enfatizar de nuevo la relación entre muerte y filosofía, este relato nos interesa porque Montaigne lo cita en dos de sus ensayos haciéndose eco de su temprana carta sobre la muerte de La Boétie.

En “Nuestros sentimientos se arrastran más allá de nosotros” encontramos lo siguiente: “Aristóteles, que todo lo remueve, se pregunta, a propósito de la sentencia de Solón según la cual nadie puede ser llamado feliz antes de la muerte, si aquel mismo que ha vivido y muerto según sus deseos puede ser llamado feliz cuando su renombre va mal y su descendencia es miserable” (I, 3, 22). Y desarrolla este mismo tema dieciséis capítulos después, en un ensayo titulado muy apropiadamente: “Que nuestra suerte debe juzgarse sólo tras la muerte”. Montaigne enfatiza el carácter fundamental, y tópico, de esta leyenda cuando le recuerda al lector que incluso “los niños saben lo que se cuenta” (I, 19, 79). Aunque extenso, es importante citar el pasaje completo porque la historia de Solón abarca la mayor parte de los elementos de la muerte de un filósofo que Montaigne desea revisar minuciosamente, y que nosotros estudiaremos más abajo con ejemplos específicos. Solón creía que la:

Felicidad de nuestra vida que depende de la tranquilidad y satisfacción de un espíritu bien nacido, y de la determinación y confianza de un alma ordenada, [no] debe atribuirse jamás al hombre mientras no le hayamos visto representar el último, y sin duda el más difícil, acto de su comedia. En todo lo demás puede haber una máscara. Tal vez esos bellos discursos de la filosofía sólo están en nosotros de una manera fingida, acaso los infortunios no nos prueban hasta lo más vivo y nos permiten seguir manteniendo un semblante sereno. Pero, en este último papel entre la muerte y nosotros, no queda nada que fingir, hay que hablar claro, debe mostrarse lo que hay de bueno y limpio en el fondo del tarro:

Pues sólo entonces las palabras verídicas brotan del fondo del corazón, y es arrancada la máscara, permanece la realidad [Lucrecio III, 57-58].

Por eso, todas las restantes acciones de nuestra vida deben contrastarse y comprobarse en este último acto. Es el día clave, el día juez de todos los demás: “Es el día”, dice un antiguo, “que

debe juzgar todos mis años pasados” [Séneca, *Cartas a Lucilio*, 26, 4]. Veremos entonces si mis discursos surgen de mi boca o de mi corazón (I, 19, 81-82).

En primer lugar, el pasaje citado explica que hay algo acerca de la vida que descubrimos durante los vulnerables momentos de la agonía final, algo que es inseparable de lo que Montaigne llama un discurso surgido del corazón en lugar de provenir de la boca. Como escribe el ensayista, hasta que llega la muerte podemos mentir haciendo uso de los “bellos discursos de la filosofía”, participando en lo que por dos veces denomina el (erasmiano) teatro del mundo, lleno de actores y retóricos enmascarados (I, 14, 66). Pero la muerte es la verdadera prueba de cualquier conducta.

De Montaigne aprendemos que el instante de la muerte es aquel en que se arrancan las máscaras, donde sólo hay espacio para la sinceridad,<sup>30</sup> cuando “hay que hablar claro”.<sup>31</sup> En este sentido, la muerte del filósofo, dado que está más preparado que cualquier otra persona para tejer una buena mentira, se convierte en el ejemplo más conmovedor de ese abandono forzoso de los talentos retóricos—sus máscaras—y sucumbir ante su condición humana. Esta es otra razón por la que resulta más importante centrarse en los encuentros de los filósofos con la muerte que en los de otras figuras históricas: tienen la capacidad de fingir más que nadie y, también, de realizar las mayores revelaciones cuando se disuelven sus falsos papeles. Al atender a las últimas líneas del pasaje citado, nos encontramos con que Montaigne propone la alternativa a dicho fingimiento. La frase final de este texto, al mismo tiempo que se hace eco de la cita de Lucrecio (que las palabras que proceden del corazón llevan a que nos quitemos la máscara), también puede remitir a alguna de las últimas sentencias de La Boétie: cuando conversaba con Montaigne en su lecho de muerte, le recuerda al amigo que el objetivo de su común estudio de la filosofía era el ser capaces de mostrar en sus actos que tenían una moral impresa en sus corazones y almas, o, en otros términos, probar sus palabras mediante sus acciones, la filosofía a través de la *praxis*. Al poner de manifiesto este problema entre los filósofos y recordar los ideales de La

---

<sup>30</sup> El término “*honneste*” puede ser también útil aquí, en el sentido renacentista de “honorable” y “respetable”.

<sup>31</sup> En la sección dedicada a su interpretación de *Los ensayos* como una terapia, Géralde Nakam afirma que el quitarse la máscara es un gesto fundamental en el aparato crítico de Montaigne. Véase (1984) *Les Essais, Miroir et Procès de leur temps*. Paris: Nizet.

Boétie,<sup>32</sup> quizá Montaigne estaba admitiendo además que para él quitarse la máscara y hablar con el corazón era una ardua tarea.<sup>33</sup>

Tras presentar la metáfora teatral, Montaigne alude otra vez, como trataré de argumentar, a su amigo, La Boétie:

Hay muertes valerosas y afortunadas. Le he visto quebrar el hilo de una carrera de extraordinario ascenso, y en la flor del crecimiento, con un final tan magnífico que, a mi juicio, sus ambiciosos y valientes propósitos se quedaban cortos ante lo que fue su interrupción. Llegó, sin ir, donde pretendía, con mayor grandeza y gloria de las que comportaban su deseo y esperanza. Y superó con su caída el poder y el nombre a los que aspiraba con su carrera. Al juzgar una vida ajena, miro siempre cómo ha sido el final; y uno de los principales afanes de la mía es que éste me vaya bien, es decir, plácida y sordamente.

En este tono sentimental, si entendemos que el “*quelqu'un*” [alguien] remite a La Boétie, Montaigne habría intentado describir la singularidad del deceso de su amigo, presentándolo como modelo del sabio, cuya muerte, como culminación de su vida, representó su momento más virtuoso. Debemos recordar que en la carta de 1563 Montaigne nos dice que la muerte de La Boétie fue gloriosa, porque era la culminación de una vida virtuosa como filósofo. Montaigne desarrolla su ideal de la muerte a partir de este modelo, aunque enfatizando sus bajos estándares: si una vida magnífica conduce a una muerte gloriosa, quizá una existencia vivida “*quietement et sourdement*” [plácida y sordamente] pueda conducir a una muerte igual de fácil. Podemos decir entonces que Montaigne, para evitar cualquier tipo de revelación sorprendente durante sus últimas horas, se preparó de cara a su muerte llevando la vida más tranquila posible. Las sorpresas que deseaba evitar, las acciones y decesos que a menudo se ubican en los extremos del espectro, las ilustró y comentó mediante una selección de muertes de filósofos.

---

<sup>32</sup> Véase Montaigne, *Oeuvres complètes*, p. 1353.

<sup>33</sup> No estoy relacionando la idea del hablar francés “claro” con la práctica retórica de la parresia, pero esa sería sin duda una discusión fructífera. Para un estudio reciente sobre cómo se relaciona la parresia con la obra de Montaigne y con la de Plutarco véase: Scott Francis (2013) “The Discussion as Joust, Parrhesia and Friendly Antagonism in Plutarch and Montaigne”, en *The Comparatist* N° 37, pp. 122-137. Puede consultarse también Reinier Leushuis (2009) “Montaigne Parrhesiastes: Foucault's Fearless Speech and Truth-Telling in the Essays”, en Zahi Zalloua (ed.) *Montaigne after Theory, Theory after Montaigne*. Seattle: University of Washington Press, pp. 100-121, y Suzel Mayer (2010) “La conférence, un exercice spirituel?”, en Pierre Magnard y Thierry Gontier (eds.) *Montaigne*. Paris: Éditions du Cerf, pp. 81-105.

### Filósofos transidos de dolor: Séneca y Epicuro

Montaigne alardeaba de cierta intimidad con los antiguos filósofos, que creía haber alcanzado gracias a su conocimiento del modo en que habían muerto. Y es que, según sugiere el autor, como seres con un cuerpo físico a menudo estos diferían en sus vidas de lo que parecían ser en sus escritos (o en los de sus discípulos). Esta distancia es particularmente evidente en el momento de sus muertes, como se muestra, por ejemplo, en la historia de la muerte de Séneca, que Montaigne tomó quizá más de Tácito que de Diógenes.<sup>34</sup> Tal y cómo lo cuenta, concentrándose en la esposa de Séneca, Paulina, cuando éste fue condenado a muerte por Nerón, ella prefirió unirse a su marido antes que sobrevivirle como su viuda. Séneca estuvo de acuerdo en que su muerte conjunta los conduciría a un glorioso final, pero tuvieron que esforzarse trágicamente para llevar a cabo dicha hazaña:

Les cortaron al mismo tiempo las venas de los brazos; pero, dado que las de Séneca, estrechadas tanto por la vejez como por el ayuno, daban a la sangre un curso demasiado lento y demasiado débil, ordenó que le cortaran también las venas de los muslos; y, por miedo a que el tormento que sufría enterneciera el corazón de su esposa, y para librarse además él mismo de la aflicción que soportaba al verla en tan lastimoso estado, tras despedirse muy amorosamente de ella, le rogó que permitiera que la llevaran a la habitación contigua, como se hizo. Pero, como todas estas incisiones son todavía insuficientes para causarle la muerte, ordena a Estacio Anneo, su médico, que le dé un brebaje venenoso, que tampoco surtió mucho efecto, pues, dada la debilidad y frialdad de sus miembros, no pudo alcanzar hasta el corazón. De esta manera, se hizo preparar además un baño muy caliente; y entonces, sintiendo próximo su fin, mientras conservó el aliento, continuó sus magníficos discursos sobre el estado en que se hallaba, que sus secretarios recogieron hasta que ya no pudieron oír su voz; y sus últimas palabras mantuvieron mucho tiempo después el crédito y el honor entre los hombres—es para nosotros una pérdida muy enojosa que no nos hayan llegado— (II, 35, 1120-1121).

El componente dramático de esta historia reside en que mientras que Séneca se esforzaba por morir lo más rápidamente posible, a Nerón se le avisó de la muerte planeada de Paulina y tomó cartas en el asunto para salvar su vida, por temor a ser culpado del suicidio de una

<sup>34</sup> Tácito (2008) *Anales*, trad. de Crescente López de Juan. Madrid: Alianza, libro XV.

de las matronas más nobles de Roma. Éste hizo que curasen sus heridas con lo que revivió y, como concluye Montaigne, “Y el tiempo que vivió después, en contra de su intención, lo vivió muy honorablemente y como correspondía a su virtud, mostrando por la extrema palidez de su semblante hasta qué punto había evacuado su vida a través de sus heridas” (II, 35, 1121). En otro plano, en el contexto del Séneca estoico, la importancia del relato reside en el modo en que su muerte encaja limpiamente en la doctrina que expuso a lo largo de su vida. Tácito informa que, incluso cuando se encontraba en la bañera ensangrentada en la que falleció finalmente, siguió instruyendo y dictando sus pensamientos a sus secretarios. Luego, en “La fisonomía”, Montaigne comenta sobre la muerte de Séneca:

Al ver los esfuerzos que Séneca realiza para prepararse contra la muerte, al verlo sudar jadeante para endurecerse y para infundirse confianza, y debatirse tanto tiempo en esa posición incierta, yo habría puesto su reputación en entredicho, de no haberla defendido con gran valor en el momento de morir. Su agitación, tan ardorosa, tan frecuente, muestra que era por sí mismo acalorado e impetuoso. “Un alma grande habla con más sosiego y más calma” [Séneca, *Cartas a Lucilio*, 75, 5-6]. “No es uno el color del ingenio y otro el del alma” [Ibidem, 114, 3]. Hay que acusarlo a su propia costa. Y muestra, en cierto modo, que su adversario le acosaba (III, 12, 1551).

Si Séneca estaba intentando acelerar su muerte para evitar el dolor de la agonía o para fallecer al mismo tiempo que su esposa es una cuestión abierta, y la interpretación de Montaigne deja por fuera este problema. Para Montaigne, el relato de la bañera ensangrentada se centra en definitiva no en la devoción de Séneca hacia su mujer, ni en su coherencia (o contradicción) con la doctrina estoica en sí misma, sino en la revelación de su verdadera identidad. ¿Cuántas veces pensamos en Séneca, el modelo de estoico, como alguien “acalorado” e “impetuoso”? Pero no podemos equivocarnos sobre aquello que Montaigne quiere acentuar al referirse a Séneca con términos como “llama” y “calor”, a saber, que al contrario de lo que la doctrina estoica indica, el filósofo tenía gran apego a su cuerpo.

Para Montaigne, fueron las cualidades humanas e imperfectas del filósofo las que salieron a la luz en la escena de la bañera, y éstas son las que hicieron de Séneca, como vimos en el caso de Pirrón, un personaje más creíble y relevante para la enseñanza moral. Creo que

Montaigne concedería que Séneca murió casi en completa armonía con su filosofía. Pero al enfocar el relato en torno al pensador como persona, un simple marido tratando de evitar el apuro de ver a su mujer morir frente a él, en lugar de generar una representación ejemplar, las cualidades humanas del filósofo y los límites de su cuerpo escenificaron una muerte espantosa, que sería deseable evitar.

El tratamiento de la muerte de Epicuro por parte de Montaigne también busca poner de relieve la dificultad de manejar el dolor de manera consistente con la propia filosofía. Montaigne nos proporciona un relato, de naturaleza familiar, sobre las últimas palabras de Epicuro, que toma la forma de una carta escrita en su lecho de muerte a sus discípulos:

Veamos las últimas palabras de Epicuro, dichas en el momento de morir. Son grandes y dignas de un filósofo así, pero hay en ellas, con todo, cierto rastro de recomendación de su nombre, y de esa actitud que había censurado en sus preceptos. He aquí la carta que dictó poco antes del último suspiro: “Epicuro a Hermarco, ¡salud! Mientras paso un día feliz y a la vez el último de mi vida, escribo esto, aunque acompañado de tal dolor en la vejiga y en los intestinos, que su intensidad no podría ser mayor. Pese a todo, lo compensa el placer que proporciona a mi alma el recuerdo de mis hallazgos y mis razonamientos. Pero tú, como requiere el afecto que me has profesado desde la infancia a mí y a la filosofía, hazte cargo de la protección de los hijos de Metrodoro”. Ésta es la carta. Y lo que me lleva a interpretar que el placer que dice sentir en su alma por sus hallazgos atañe en cierta medida a la reputación que esperaba obtener por ellos tras la muerte, es el mandato de su testamento. Con él requiere, en efecto, que Aminómaco y Timócrates, sus herederos, le proporcionen a Hermarco los gastos que ordene para la celebración de su natalicio cada mes de enero, y asimismo para el dispendio que se haría, el día veinte de cada luna, en atención de los filósofos amigos suyos que se reunirían para honrar su memoria y la de Metrodoro (II, 16, 935-936).

En su relato acerca de la carta del filósofo Montaigne causa un doble perjuicio a la reputación de Epicuro. Primero, le recuerda al lector que en el momento de su muerte—con la carta como prueba concreta—el perfecto dominio de su propia filosofía del placer, predicada como *aponia* (ausencia de dolor en el cuerpo) y *ataraxia* (una alegría ligada a la ausencia de tensión en el alma), no acostumbró a Epicuro al dolor.

Sin duda, Montaigne empleó este ejemplo del placer epicúreo, a menudo confundido durante los siglos XVI y XVII con una doctrina hedonista (como la del placer profesada por los cirenaicos), para sugerir que el fracaso de Epicuro constituye una lección más cercana que la de sus escritos. De nuevo, nos muestra que ningún manual de moral puede preparar a alguien para la vida como lo hace la experiencia. En segundo lugar, y esto es quizá incluso más claro cuando situamos la cita en su contexto, al principio del ensayo “La gloria”, Montaigne crítica a Epicuro por disponer los medios para mantener su fama, planeando, y financiando, su renombre tras la muerte. Las objeciones de Montaigne a Epicuro reflejan su interés permanente en aquello que podemos aprender de las muertes de los filósofos como gente frágil, no como criaturas sobrenaturales.

### Una “salida razonable”: Sócrates y Diógenes de Sinope

La muerte es el momento en que se arrancan las máscaras y el filósofo deja de actuar, en ese sentido, la verdad en el instante del fallecimiento surge a menudo de un estado de vulnerabilidad.<sup>35</sup> Pero la vulnerabilidad parece una noción muy alejada de las opiniones de los pensadores helenísticos. Séneca, y en general los estoicos, por ejemplo, glorificaban la posibilidad de ser inexpugnables ante la corrupción moral, en el sentido de poder ser “golpeados” pero no heridos por ella.<sup>36</sup> Cuando Montaigne descubrió que estos ideales de una muerte gloriosa y de la invulnerabilidad al dolor eran mitos que contradecían las defunciones reales de los filósofos, el pesimismo acerca de su propia muerte debió acrecentarse en gran medida. Quizá se sintió tan inútil como cuando, en calidad de mero “hombrecillo”, reflexionó sobre lo necesario para intentar ser un buen marido, tal y como vimos en el capítulo 2 (III, 5, 1300). Así, a través de su selección de filósofos suicidas de la Antigüedad emerge el Montaigne melancólico, proporcionándonos otro destello del yo transversal.<sup>37</sup> Tras una lectura atenta al tema de la muerte en *Los ensayos* queda claro que Montaigne no aceptó el suicidio como una opción moralmente viable. Pero, como

---

<sup>35</sup> Este estado de vulnerabilidad también podría aplicarse al acto de escritura de *Los ensayos* y a la revelación de sí mismo durante su redacción. Thomas Greene ha escrito acerca de ello en (1986) *The Vulnerable Text: Essays on Renaissance Literature*. New York: Columbia University Press, p. 131.

<sup>36</sup> Véase Jane Tylus (1983) *Writing and Vulnerability in the Late Renaissance*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, Introducción.

<sup>37</sup> Aunque no llegaría tan lejos como para decir que podemos probar que Montaigne pensó en la posibilidad de alzar la mano contra sí mismo, creo que el suicidio era un tema en el que estaba plenamente interesado, ya que compara esta opción con otras, citando y tomando ejemplos de la Antigüedad.

examinaremos en esta última sección, las vidas de los filósofos están llenas de ejemplos al respecto, y asumir esta opción es parte de la precaria preparación de su propia muerte que lleva a cabo Montaigne.

Quizá el ensayo en el que el suicidio figura de manera más destacada es “Costumbre de la isla de Ceos”, donde Montaigne nos recuerda que Diógenes Laercio describió el suicidio como una “salida razonable” (II, 3, 510). Como la mayoría de los ensayos, éste da vueltas en torno a una discusión mucho más grande sobre la muerte antes de atender la “costumbre” mencionada en el título: los habitantes de Ceos son conocidos por sus hábitos suicidas. Su ideal de un “sabio” es alguien que vive mientras “debe” y no todo lo que “puede”. Bastantes ejemplos de *Los ensayos* ilustran situaciones en las que los filósofos terminan sus vidas intencionalmente por cuestiones de sabiduría, que para Montaigne suscitan menos compasión que las relacionadas con el dolor físico. Algunos filósofos, como Sextio, decidieron morir porque no podían aceptar sus limitaciones mentales:

Aquel Sextio del cual Séneca y Plutarco hablan tan elogiosamente, que se había entregado, dejándolo todo, al estudio de la filosofía, decidió arrojarse al mar cuando vio que el progreso de sus estudios era demasiado tardío y lento. Corría a la muerte a falta de la ciencia. Éstas son las palabras de la ley sobre el asunto: Si por azar sobreviene algún gran contratiempo que no puede remediarse, el puerto está cercano; y uno puede salvarse a nado abandonando el cuerpo como se abandona un esquife que hace agua, porque es el temor a la muerte, no el deseo de vivir, lo que mantiene al necio unido al cuerpo (II, 12, 728).

De acuerdo con el pasaje de Montaigne, Sextio murió con tanta impaciencia como había vivido: “corrió” hacia su muerte. La “ley” no puede ser otra que el ideal estoico de la “muerte voluntaria”, mediante la que los filósofos podían ensayar su indiferencia al deceso y probar la separación entre sus almas y sus cuerpos poniendo fin a sus vidas. Desde la perspectiva estoica era mejor morir y no mostrar apego al propio cuerpo que vivir con miedo a la muerte. Montaigne tomó este concepto radical y encontró formas de relacionarlo con el pensamiento de sus contemporáneos de manera sutil, especialmente a través de la lente del cristianismo.

En “Costumbre de la isla de Ceos” el tratamiento de la religión por parte del ensayista, aunque apenas mencionada por su nombre, se sitúa en el centro de una crítica a las

creencias de sus contemporáneos sobre el suicidio, y nos recuerda su temprana referencia al sacrificio de Jesús en “Que la experiencia de los bienes y los males depende en buena parte de nuestra opinión” (I, 14). En II, 3 sólo menciona el deseo de Pablo de estar con Jesús, pero el contexto le da al pasaje un nuevo sentido: “Pero, a veces, se desea también la muerte por la esperanza de un bien mayor. ‘Deseo ser desatado para estar con Jesucristo’, dice San Pablo” (II, 3, 521). Gracias a este pasaje, ubicado en un ensayo acerca de la muerte voluntaria, el ensayista sitúa al mismo tiempo el tema del morir muy lejos, en una desconocida isla llena de maniacos suicidas, y muy cerca, en las enseñanzas curiosamente similares de Pablo, por no mencionar la siempre presente, aunque nunca puesta por escrito, historia del sacrificio de Cristo. El estilo narrativo de Montaigne conduce de manera característica a un interrogante antes que a un juicio: ¿Es el suicidio honorable (cristiano) o es sencillamente una manera cobarde de evitar el sufrimiento?

La curiosidad inicial de Montaigne acerca de la muerte voluntaria estoica pudo haberse transformado en la consideración del suicidio como posibilidad cuando afrontó sus propios achaques (las piedras en el riñón), enumeradas por Plinio entre las enfermedades lo bastante severas como para justificar la “salida razonable”.<sup>38</sup> En ciertos momentos, cuando más afligido se encontraba por las dolencias de la vejez, Montaigne defendió el recurso a la muerte como terapia. Pero en última instancia, aunque reconoció la propensión humana a evitar el dolor, el ensayista rechazó esta debilidad como un motivo válido para quitarse la vida. De hecho, empleó historias de la vida de Diógenes el cínico para defender el carácter no-filosófico y la naturaleza contradictoria del suicidio—llegando tan lejos como para hablar incluso por boca del representante del cinismo.

Ya en “Costumbre de la isla de Ceos” Montaigne emplea a Diógenes el cínico para recordarle al potencial enfermo/lector que la muerte se “degusta” como un simple golpe, debiendo por ello escoger el camino estoico hacia la libertad.<sup>39</sup> Su presencia admonitoria es

---

<sup>38</sup> Esta simple identificación de la enfermedad de Montaigne con la justificación de Plinio de la “*sortie raisonnable*” basta para sugerir que el autor consideró la cuestión del suicidio. Cabe señalar, no obstante, que el pensador cambió de opinión al respecto todo el tiempo, quejándose en ciertos momentos del dolor provocado por las piedras, y aseverando en otros ser inmune al mismo, cuando escribe, por ejemplo, que los vómitos continuados eran en realidad positivos para su salud, dado que purgaban su cuerpo de muchas impurezas. Montaigne se refiere también a su impotencia como motivo para terminar con su vida.

<sup>39</sup> Utilizo la expresión “degustar la muerte” porque *savourer* y *gouster* son los términos que empleó Montaigne para expresar el deseo de muerte (II, 6, 534). Véase también como en el mismo texto el ensayista escribe acerca de ancianos que terminaron matándose accidentalmente al intentar “saborear” la muerte.

irónica, ya que Montaigne no sugería que se siguieran las recomendaciones de Diógenes al pie de la letra. Y es que cuando el cínico aboga por el suicidio quedan repentinamente en evidencia sus débiles cualidades, porque considera indiferentes la vida y el vivir en general. El intercambio del cínico con Espeusipo, por ejemplo, describe lo que puede suceder cuando un filósofo se rinde en el combate mental contra el dolor: “Y Diógenes, al encontrarse con el filósofo Espeusipo, aquejado por una larga hidropesía, que se hacía llevar en una litera y que le gritó: ‘¡Salud, Diógenes!’”, le respondió: ‘A ti no puedo desearte salud, puesto que sufres la vida en esta situación’. Lo cierto es que, algún tiempo después, Espeusipo se dio muerte, hastiado de una condición de vida tan penosa” (II, 3, 506). En esta ocasión el cínico pone de manifiesto que sin buena salud, con una reducida calidad de vida, ésta no merece vivirse. Aunque se vuelve difícil elegir entre sobrevivir agonizando y liberarse de todo dolor, como nuevamente evidencia el intercambio entre Diógenes y Antístenes: “Y cuando el estoico Antístenes se encontraba muy enfermo y clamaba: ‘¿Qué me libraré de estos dolores?’, Diógenes, que había ido a verlo, le ofreció un cuchillo y dijo: ‘Esto, si quieres, muy pronto’. Antístenes replicó: ‘No digo de la vida, sino de los dolores’” (II, 37, 1136). En este pasaje, el ademán de Diógenes ilustra lo fácilmente que puede apaciguarse el malestar, pero también lo alto del precio. Montaigne se ubicó en una posición similar a las de Espeusipo y Antístenes, aunque en su caso exigiendo un modo de vivir en el que cuidáramos de nosotros y buscáramos la tranquilidad. Pero este centrarse en la tranquilidad se opone a los valores que intentaron encarnar en sus acciones muchos pensadores antiguos, en particular los estoicos, cuyos relatos de abstinencia (Montaigne menciona a Cleantes y también a los seguidores de Hegesias)<sup>40</sup> de ninguna manera pudieron haber atraído a Montaigne. Además, la idea de la muerte serena también contradecía la mayor parte de los valores normativos de la nobleza renacentista. Lo que Montaigne aprendió de las escenas de suicidio de los filósofos, específicamente gracias a la perspectiva cínica de Diógenes, fue que a éste, como a otros tipos de muerte, se acercan normalmente quienes han llevado vidas insensatas. Sin embargo, esto suscita una pregunta que el autor discute a lo largo de *Los ensayos*: ¿qué pensar acerca de Sócrates?

---

<sup>40</sup> Para Cleantes véase II, 13, pp. 920-921. En cuanto a los discípulos de Hegesias, puede consultarse III, 5, pp. 1242-1243.

Aunque la figura de Sócrates ha saturado quizá los estudios sobre Montaigne durante años, mi esperanza es que al revisar el tema de su muerte en *Los ensayos* llegaremos a discernir un aspecto nuevo y crucialmente importante en la concepción que de la filosofía tiene el ensayista. Pese a que la opinión de Montaigne acerca de la muerte de Sócrates es cambiante, permanece como algo central un objetivo, la desmitificación de su perfección moral al cuestionar críticamente los diversos y cambiantes detalles de la narración de su deceso, como el ensayista hace con muchas de las Vidas de los filósofos. Aún más, cuando Montaigne compara su propia senda, es decir la dolorosa vida que continuó arrastrando tras la caída del caballo, con la de Sócrates, pone de manifiesto que cada vez es menos capaz de identificarse con la elección socrática de la cicuta, que a veces compara con algunas de las opciones de suicidio propuestas por los filósofos estoicos. Su juicio sobre la muerte de Sócrates termina siendo ambiguo, pero su inicial admiración por la *mort volontaire* se desvanece, suplantándola el ideal de La Boétie de vivir tanto como sea posible, aunque con la esperanza de que la muerte lo “visite” antes que los dolores de la vejez lo superen.<sup>41</sup>

Sócrates es esencial para esta discusión sobre la muerte y los relatos ligados al fenecer porque, como mostró Hadot, en la medida en que probó que su vida fue una preparación para la muerte, vino a representar la elección filosófica fundamental que fundó el platonismo.<sup>42</sup> Como vimos en el caso de Séneca, la aceptación socrática de la sentencia de muerte, al no retractarse de sus creencias, puede ser leída—y fue ampliamente interpretada—en parte como consecuencia de una vida coherente, y en parte como ejemplo de sabiduría puesta en práctica por un verdadero sabio. Montaigne puso de manifiesto la alta consideración que le merece la muerte de Sócrates, por encima de todas las otras, en diversos pasajes de *Los ensayos*. Por ejemplo, dio una imagen idealizada de los últimos días de Sócrates en la cárcel, y además, remite a su juicio y sentencia más que a ningún otro ejemplo en sus escritos.<sup>43</sup> Su admiración por la muerte de Sócrates que, podemos estar

---

<sup>41</sup> Como señala Démètre Lang, Montaigne llegó a la convicción de que “vale la pena vivir la vida mientras dure”. Véase Lang (1994) “De la mort volontaire de Montaigne et chez les Stoïciens”, en Kyriaki Christodoulou (ed.) *Montaigne et l'histoire des Hellènes 1592-1992. Actes du colloque des lesbos*. Paris: Klincksieck, pp. 87-98.

<sup>42</sup> Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, p. 94.

<sup>43</sup> El único nombre que cita más veces que el de Sócrates es el de Platón, al que podemos referirnos como el “*faiseur de livres*” [escribiente] de Sócrates en la medida en que sus escritos son los textos más cruciales de que disponemos para reconstruir la vida de este pensador.

seguros, interpreta basándose en su lectura del *Critón*,<sup>44</sup> se evidencia de inmediato cuando escribe, “Nada hay, a mi entender, más ilustre en la vida de Sócrates que haber dispuesto de treinta días enteros para rumiar el decreto de su muerte, haberla digerido durante todo este tiempo, siendo una expectativa segurísima, sin emoción ni turbación y con una forma de hacer y de hablar a la que el peso de tal pensamiento no volvió más tensa y elevada sino, al contrario, más simple y despreocupada” (II, 13, 920). En agudo contraste con la muerte de Séneca, los últimos días de Sócrates fueron tranquilos y llenos de meditación. Dado que las treinta jornadas que Sócrates pasó en prisión antes de morir se convirtieron en la esencia del modo de vivir de este pensador, éste sería un modelo de cómo el proceso del fallecimiento (la etapa de sufrimiento previa al fenecer) puede representar el modo de vida de una persona. De hecho, como vimos en el caso de La Boétie, las horas finales de una persona pueden ser analizadas como una muestra representativa de su vida completa, como un espacio posible de revelación y perfección.

Hay elementos corporales añadidos por Montaigne a la narración de los últimos días de Sócrates que no encontramos en Platón y que nos ayudan a relacionar al filósofo con el proyecto de los ensayos. Cuando representa a Sócrates “digiriendo” y “rumiando” su sentencia de muerte, no sólo está evocando una forma estoica de meditación, sino también incorporando un lenguaje corporal que refleja el modo en que describe su propio proceso de escritura. Montaigne pasó dificultades “digiriendo” ciertas ideas y por eso tendía a exponerlas sobre el papel, ensayándolas, sin tomarse tiempo para analizarlas detalladamente: “Éstos son, con un poco más de cortesía, los excrementos de un viejo espíritu, a veces duros, a veces blandos, y siempre indigestos” (III, 9, 1409). Le envidia a Sócrates su capacidad de “digerir” lentamente la realidad de la muerte, porque él se esfuerza por emular este ideal, incluso en su versión diluida, como la esperanza de tener una vida sencilla para morir “reposada y tranquilamente” (I, 14, 353). Sin embargo, como hemos visto, al ensayista no le fue fácil librarse de su miedo a la muerte, ni tampoco, de

---

<sup>44</sup> También Diógenes Laercio expuso el juicio y la muerte de Sócrates bajo una luz positiva, aunque sin entrar en muchos detalles, remitiendo a sus lectores a Platón. En ese sentido, es claro que la obra de Diógenes no es la única fuente de Montaigne para la muerte de Sócrates, pero lo interesante es que cuando se desvía de las *Vidas* es para leer acerca del fallecimiento del pensador griego bajo la forma del diálogo mencionado, el *Critón*. Esto es relevante porque fue precisamente la naturaleza dialógica de los paralelos de Plutarco uno de los aspectos del autor que más atrajeron a Montaigne.

manera más relevante, a los posibles dolores ligados al envejecimiento, y por eso llegó a cuestionar la indiferencia escéptica de Sócrates.<sup>45</sup>

En su lectura de la *Apología* de Platón Montaigne escribió que la respuesta de Sócrates a los miembros del tribunal ateniense le había inspirado, porque éste enfatizaba el hecho de que la muerte es una fase natural de la vida con la que uno tiene que reconciliarse: “¿Qué importa cuándo será si es inevitable? A uno que le decía a Sócrates: ‘Los treinta tiranos te han condenado a muerte’, él le respondió: ‘Y la naturaleza a ellos’” (I, 20, 100-101).<sup>46</sup> Montaigne creía, como mostró Sócrates en su juicio, que la muerte era una fuerza de la naturaleza que nadie debería desafiar. Y aunque podía haber escogido una amplia variedad de tratados filosóficos para demostrarlo, en lugar de ello tomó experiencias personales (las historias de La Boétie, de su hermano y su propia caída del caballo) para ilustrar que la naturaleza puede borrarlos del mapa en cualquier momento (I, 20, 106).<sup>47</sup>

La clave para tratar con el carácter imprevisible de la naturaleza, que nos libere de la servidumbre a que nos reduce el miedo y el arrepentimiento, es la indiferencia, algo que Sócrates controlaba: “Sólo conviene a un Sócrates tratar a la muerte con semblante común, acostumbrarse a ella y tomarla a broma. Éste no busca consuelo fuera de la cosa misma; morir le parece un accidente natural e indiferente; fija precisamente ahí la vista, y se resuelve a ello sin mirar hacia otra parte” (III, 4, 1242). Como en la máxima de La Rochefoucauld, según la cual el filósofo es el único que se atreve a mirar directamente a la muerte (o al sol), para Montaigne la indiferencia era el medio de alcanzar esta posición aventajada. Y en la mayor parte de las interpretaciones del juicio de Sócrates queda claro que esta indiferencia escéptica era un estado filosófico perfecto alcanzado gracias a una vida de adecuado auto-examen.<sup>48</sup> De hecho, Sócrates habría sido tan extremado en su indiferencia a la muerte que voluntariamente delegó los detalles de su funeral a Critón, lo que demuestra que se contraponía claramente al interés de Epicuro por su posteridad: “Por eso, a Critón, que en su última hora le pregunta cómo quiere ser enterrado, Sócrates le

<sup>45</sup> Existen dos inscripciones fundamentales en las vigas de su biblioteca que nos indican que Montaigne reflexionó sobre esta indiferencia con marcada profundidad. Ambas pueden hallarse en Alain Legros (2000) *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*. Paris: Klincksiek, pp. 332, 352.

<sup>46</sup> Esta cita también puede encontrarse en la “Vida de Sócrates” de Diógenes Laercio (II, 35).

<sup>47</sup> Esto refuerza una de las tesis heréticas detectadas por la censura romana, dado que se sugiere que es la “fortuna” y el “*hasard*” [azar] los que deciden nuestro deceso y no Dios.

<sup>48</sup> Sobre la indiferencia hacia la muerte, Montaigne también cita a Tales, uno de los siete sabios (I, 20,107).

responde: ‘Como tú quieras’” (I, 3, 27).<sup>49</sup> Aquí Sócrates pone de manifiesto que el interés por los asuntos cotidianos tras la muerte es ridícula, dado que la separación del cuerpo nos liberará de dichas preocupaciones. Aquí tenemos una de las razones por las que el ensayista francés consideraba reprobable la conducta de Epicuro: aunque el dolor corporal hace que algunos filósofos se esfuercen mucho durante sus últimos momentos, Epicuro estaba doblemente comprometido por su inadecuado interés en los asuntos terrenos.

Por otra parte, Montaigne parece disfrutar desmitificando audazmente la presunta perfección de Sócrates y su supuesta indiferencia ante la muerte. En primer lugar, como ya discutimos en el capítulo 1, el ensayista se preguntó si el provincianismo del filósofo podría explicar su decisión de beber la cicuta en lugar de ir al exilio (III, 9, 1450). Y fue aún más lejos, cuestionando ciertas asunciones sobre el modo en que supuestamente Sócrates se entregó a la muerte en el contexto de su vejez: “Al ver la sabiduría de Sócrates, y muchas circunstancias de su condena, me atrevería a creer que, en cierta medida, él mismo se entregó a ella, con prevaricación, adrede, dado que, con setenta años de edad, le faltaba tan poco para que las ricas disposiciones de su espíritu se entumecieran, y para que su claridad habitual se ofuscara” (III, 2, 1220). Pocos se atreverían a cuestionar, como hace Montaigne, los motivos tras la elección de Sócrates, su aceptación de la sentencia de muerte. Pero como parte del yo transversal que se manifiesta a través de Sócrates, los juicios del autor surgen como el fruto de la escritura de alguien que había sufrido intensamente por causa de sus cálculos en el riñón (y que se encontraba a pocos años de su fallecimiento). El ensayista tiene así la sensibilidad necesaria para preguntarse si Sócrates a los setenta habría empezado a sufrir los achaques de la edad, y si por ello se declaró culpable de sus cargos, no por el bien de los filósofos, ni por causa de la sabiduría, sino para acelerar el proceso natural y evitar el dolor.

En su cuestionamiento, Montaigne no sólo somete este ejemplo central de la filosofía a un minucioso análisis, ni tampoco se limita a dudar de la posibilidad de ser indiferente, sino que además señala abiertamente que Sócrates pudo tener tendencias suicidas. Presentándolo de forma que invita al lector a preguntarse qué clase de ser humano fue Sócrates,

---

<sup>49</sup> Esto se hace eco de un ejemplo anterior dado por Montaigne sobre las preferencias para el entierro de Licón: “[C] Et le philosophe Lycon prescrit sagement à ses amis de mettre son corps où ils adviseront pour le mieux [...]” [Y el filósofo Licón prescribe sabiamente a sus amigos que depositen su cadáver donde mejor les parezca] (I, 3, 26).

Montaigne se centra aquí en el filósofo como un sencillo anciano encerrado en una celda. Si dejamos a un lado la reputación de Sócrates y atendemos a ciertos hechos, ¿podemos seguir estando seguros de que el filósofo murió por sus principios, o debemos pensar que lo más probable es que terminase con su vida empujado por las debilidades humanas? En su carta de 1563 Montaigne escribe que La Boétie le había comunicado también el alivio que sentía al dejar el mundo a los treinta y tres años, antes de llegar a un estado mental menos fructífero. Pero La Boétie no se suicidó, mientras que el texto de Montaigne sugiere que Sócrates pudo haber aceptado su culpabilidad y evitado la opción del exilio para terminar intencionadamente con su vida.

En ninguno de los ejemplos de fallecimientos que Montaigne presenta un filósofo que haya probado la muerte vuelve para contarnos, salvo el propio autor tras su caída del caballo. Volvamos a la narración de esta trascendental caída: Montaigne recuerda que, tras haber experimentado la inconsciencia de la muerte, el estado de sueño en que se vio inmerso fue muy placentero y tranquilo, aunque luego padeció otra serie de sacudidas que lo acercaron a la muerte de una manera mucho más violenta: “Estuve tan mal dos o tres noches más tarde, que creí volver a morir de nuevo, pero con una muerte más viva; y me resiento todavía de la sacudida del golpe. No quiero olvidar que lo último que pude restablecer fue el recuerdo del accidente [...]” (II, 6, 543). Es fundamental lo que emerge de la relectura de estas líneas: Montaigne presume con la idea de que saboreó la muerte y que, pese a ello, vivió para contarlo. Y continuará viviendo, aunque con cierto estremecimiento (todavía siente el “efecto de la sacudida”), recordando constantemente su cercanía al deceso.

A la luz de esto entendemos por qué Pascal afirmaba que Montaigne “ne songe qu'à mourir lâchement et mollement” [sólo piensa en morir suave y blandamente],<sup>50</sup> basándose en el ingenuo deseo del ensayista de evitar el dolor siempre que fuese posible.<sup>51</sup> Sin embargo, lo que Pascal no le reconoció fue que al evitar la “salida razonable”, al no elegir el suicidio, su mera existencia fue heroica, aunque en un sentido drásticamente evolucionado si lo comparamos con los ideales de la antigua Grecia. Al decidir seguir con vida pese al dolor, tanto físico como psicológico, Montaigne propuso un nuevo tipo de bella muerte para los

<sup>50</sup> Blaise Pascal (2012) *Obras*. Madrid: Gredos, fragmento 680-63 de los *Pensamientos*.

<sup>51</sup> Para un estudio sobre el concepto pascaliano de desaprender a morir, que guarda particulares similitudes con mi lectura de Montaigne, véase Hall Bjørnstad (2006) “Désapprendre à mourir: Pascal and the Philosophers of Death” en *Papers on French Seventeenth Century Literature* N° 33, 65, pp. 419-428.

enfermos, los débiles, los ancianos y otras personas en situaciones similares, una propuesta vinculada a su lucha cotidiana por vivir y morir “tranquilamente”. Y, como si de un ejercicio espiritual se tratase, podemos reconocer que ese deseo de una muerte silenciosa emergió de una importante preparación, meditación y, quizá, de un nuevo ideal filosófico. En definitiva, la caída de Montaigne al ser leída junto con su colección de muertes de filósofos, puede verse como la propuesta de una moderna forma de heroísmo, o lo que Eric MacPhail ha denominado la preferencia del ensayista por la humanidad por encima del heroísmo,<sup>52</sup> ignominiosa sin duda para sus pares, pero con la que indudablemente pudieron identificarse sus contemporáneos y también sus lectores actuales.

En el capítulo 3 empezamos nuestra discusión acerca del miedo a la muerte con el cerdo de Pirrón. Montaigne insistía en que aunque el cerdo hubiese estado tranquilo durante la tormenta marítima, si lo hubieran golpeado y provocado hubiera terminado chillando. Como concluimos entonces, esta relación inevitable con el dolor es la misma que Pirrón describió al aseverar que no podía “arrancarse la humanidad” (*dépouiller l'homme*). El mismo problema se suscitó en el caso de los filósofos moribundos, tan a menudo sufriendo melodramáticamente durante sus últimos días. Como no pueden arrancarse los cuerpos, permanecen atrapados en circunstancias que en la mayoría de las ocasiones contradicen sus teorías (escritas) sobre cómo vivir.

Al centrarse en las cualidades humanas reveladoras de los filósofos moribundos, Montaigne arrastró sus momentos finales al contexto de la ética, específicamente a una moralidad secular que podía rivalizar y oponerse a su equivalente cristiana. Es particularmente sorprendente que a lo largo de todos estos relatos de muertes, en la medida en que vincula tales narraciones con las de las Vidas, Montaigne evitase las referencias religiosas, con mínimas excepciones. De hecho, la única vez que el ensayista remite a la muerte de Jesús es al escribir que murió joven, como Alejandro, y lo menciona a causa de su fama (I, 20, 89). Quizá en ausencia de la vida y muerte de Jesús, que los lectores de su tiempo siempre habrían tenido en mente, Montaigne se las ingenió para entretejer astutamente, y por la mera semejanza, su crucifixión en *Los ensayos* con el sufrimiento y los juicios en los que se centró al contar las historias de los filósofos. En ese sentido, podemos leer sus muertes, que

---

<sup>52</sup> Véase Eric MacPhail (2002) “Montaigne and the Praise of Sparta”, en *Rhetorica*, 20, 2, p. 204.

se oponen y complementan la pasión de Cristo, como otro ejemplo de transversalidad en que el ensayista indirectamente critica la eficacia de los sufrimientos de Jesús al destacar sus similitudes con las menos ilustres versiones de los filósofos transidos de dolor.

Si Montaigne hizo referencias tan sólo indirectas a las creencias religiosas acerca de la muerte, igual de elusivo se mostró por lo que respecta a las creencias de sus compañeros de armas, aquellas que mantenía la nobleza francesa. En los tiempos de Montaigne, para los nobles seguía vivo el ideal griego de la bella y gloriosa muerte en el campo de batalla dado que, fueran o no soldados activos, éste aseguraba su honor al organizar, e incluso disponer, el modo en que deseaban morir.<sup>53</sup> Como explicaba un escritor de inicios del siglo XVII: “La muerte es el eco de la vida: lo que la vida dice, bueno o malo, la muerte lo repite, y esta repetición resonara por toda la eternidad. Así, igual que depende de nosotros regular nuestra vida de acuerdo con lo que es bueno o con lo que es malo, también está en nuestra mano el hacer de la nuestra una buena o mala muerte”.<sup>54</sup> Esta cita enfatiza que igual que uno puede controlar su vida, también puede hacerlo con su muerte. Sin duda en tiempos de Montaigne el cristianismo jugó un papel importante a la hora de promover la noción de la responsabilidad en el momento de morir: nuestro destino al fenecer depende de cómo nos hayamos comportado en esta vida. Los nobles, devotos o no, tendían a participar en este sistema de control del mal durante sus vidas y al finalizar sus días, esperando eliminar cualquier pecado o irreverencia cometidos con una última confesión estratégica. Por otra parte, los filósofos de la Antigüedad tenían objetivos bastante distintos. Para ellos la muerte era la prueba que determinaba si su filosofía era realmente aplicable la vida entera, hasta llegar a su fin, y éste no podía concertarse o amañarse. Pero, como lo muestra la perspectiva de Montaigne en *Los ensayos*, estos no dudaban, como los nobles del siglo XVI, en arreglar sus faltas (y sus vidas) empleando todos los recursos posibles durante sus momentos finales.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Helène Germa-Roman (2001) *Du “bel mourir” à “bien mourir”. Le sentiment de la mort chez les gentilhommes français (1515-1643)*. Geneva: Droz, p. 71.

<sup>54</sup> Abra de Raconis, Charles-François (1580-1646). *Discours funèbre, panegyrique et histoire sur la vie et vertus, la maladie et la mort du roi Louis le juste, prononcé le 19 et 20 juin par [...]*. Citado en Germa-Roman, *Ibid.*, p. 121.

<sup>55</sup> Como explica Germa-Roman en su capítulo “La muerte como prueba”: “Para los seres humanos de ese tiempo existía una obvia correlación entre muerte y vida, y cualquier contradicción entre ambas causaba problemas”. Véase *Ibid.*, p. 57.

Este espacio de agonía, incomodidad y lucha es el que le interesa a Montaigne; él insiste en lo que Claude Blum ha llamado una “humanización” de la muerte al concentrarse en los momentos corpóreos y terrenos antes de que la persona pase a un territorio que está más allá del conocimiento humano. De acuerdo con el ensayista, las narraciones acerca de la muerte de otros le enseñan al lector u oyente cómo vivir, porque muestran al moribundo en su perfil más vulnerable, donde su vida y sus creencias son puestas a prueba y, o bien se ponen de su lado o, como a menudo sucede, resultan ser demasiado débiles para resistir la agonía de una muerte dolorosa. Al contar sin censura las historias de las muertes de los filósofos, Montaigne desarrolla su propio objetivo de vivir y morir con mayor tranquilidad y armonía. Este marcado deseo, que podría leerse como síntoma de mediocridad comparado con el ideal viril de la muerte militar, o el expiatorio de la cristiana, quizá inspiró el ideal de deceso que Pascal criticara un siglo después. Pero queda claro, tras atender a *Los ensayos*, que mediante una reflexión transversal sobre su propia experiencia y la de otros Montaigne llegó a creer que intentar vivir tranquilamente con los achaques de la enfermedad y la vejez suponía una lucha mental más seria (y virtuosa) que escoger la muerte, fuera por motivos filosóficos o religiosos.

## Referencias

- Montaigne, M. (1962). *Oeuvres complètes*. Barcelona: Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2003). *The Complete Works*. New York: Everyman's Library.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Essais*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Los ensayos*. Barcelona: Acantilado Editorial.
- Beatty, N. L. (1970). *The Craft of Dying*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bjørnstad, H. (2006). "Désapprendre à Mourir: Pascal and the Philosophers of Death", en: *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 33, 65, pp. 419-428.
- Blum, C. (1989). *La représentation de la mort dans la Littérature de la Renaissance*. Paris: Honoré Champion.
- Defaux, G. (2001). *Montaigne et le travail de l'amitié*. Orléans: Paradigme.
- Diogenes Laertius. (2000). *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press.
- Francis, S. (1983). "The Discussion as Joust, Parrhesia and Friendly Antagonism in Plutarch and Montaigne", en: *The Comparatist*, 37, pp. 122-137.
- Friedrich, H. (1991). *Montaigne*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Germa-Roman, H. (2001). *Du "bel mourir" à "bien mourir." Le sentiment de la mort chez les gentilhommes français (1515-1643)*. Geneva: Droz.
- Greene, T. (1986). *The Vulnerable Text: Essays on Renaissance Literature*. New York: Columbia University Press.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

- Lang, D. (1994). “De la mort volontaire de Montaigne et chez les Stoïciens”, en: Christodoulou, K. (Ed). *Montaigne et l’histoire des Hellènes 1592–1992. Actes du colloque des lesbos*, pp. 87-98. Paris: Klincksieck.
- Leushuis, R. (2009). “Montaigne Parrhesiastes: Foucault’s Fearless Speech and Truth-Telling in the *Essays*”, en: Zalloua, Z. (Ed). *Montaigne after Theory, Theory after Montaigne*, pp. 100-121. Seattle: University of Washington Press.
- MacPhail, E. (2002). “*Montaigne and the Praise of Sparta*”, en: *Rhetorica*, 20, 2, pp. 193-211.
- Mayer, S. (2010). “La conférence, un exercice spirituel?”, en: Magnard, P. & Gontier, T. (Eds). *Montaigne*, pp. 81-105. Paris: Éditions du Cerf.
- Nakam, G. (1984). *Les Essais, Miroir et Procès de leur Temps*. Paris: Nizet.
- Pascal, B. (2012). *Obras*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rider, F. (1973). “The Need for Self-Distance”, en: *The Dialectic of Selfhood in Montaigne*, pp 5-23. Palo Alto: Stanford University Press.
- Rigolot, F. (1983). “Montaigne’s Purloined Letters”, en: *Yale French Studies*, 64, *Montaigne: Essays in Reading*, pp. 145-166.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Les Métamorphoses de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schlossman, B. (1983). “From La Boétie to Montaigne: The Place of the Text”, en: *Modern Language Notes Comparative Literature*, 98, 5, pp. 891-909.
- Tácito. (2008). *Anales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tylus, J. (1983). *Writing and Vulnerability in the Late Renaissance*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.