

Montaigne y la muerte voluntaria [Montaigne and Voluntary Death]

FEDERICO UANINI

Resumen:

Propongo examinar el problema del suicidio en *Los ensayos* de Michel de Montaigne, en particular en el texto “Costumbre de la isla de Ceos”. Para ello expondré cómo se ha entendido el suicidio en la historia de la filosofía, en particular en los textos platónicos *Fedón* y *Leyes*. Después comentaré cómo lo que inició el alumno de Sócrates lo continuaron los estoicos y en particular Séneca, quien entendió la muerte voluntaria como una vía hacia la libertad. Por último, mostraré cómo las reflexiones de Séneca influyen en Montaigne, quien da un giro escéptico y vincula el suicidio con dos tópicos centrales de su obra: la vanidad y el escepticismo.

Abstract:

I suggest to examine the problem of suicide in Michel de Montaigne's *Essays*, specifically in his text “A Custom of the Isle of Ceos”. To this end, I outline how suicide has been understood throughout the history of philosophy, particularly in the Platonic dialogues *Phaedo* and *Laws*. Then I discuss how the path initiated by Socrates' disciple is continued by the Stoics —especially by Seneca, who conceives voluntary death as a path to freedom. Finally, I show how Seneca's reflections reach Montaigne, who introduces a skeptical turn and links suicide with two central themes of his work: vanity and skepticism.

Datos del artículo:

Recibido: noviembre 30, 2024
Revisado: mayo 3, 2025
Aceptado: junio 12, 2025
Publicado: noviembre 6, 2025

Palabras clave:

suicidio, Platón, Séneca, libertad, escepticismo

Keywords:

suicide, Plato, Seneca, freedom, skepticism

Datos del autor:

Universidad Nacional de Córdoba
Instituto de Humanidades
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
fuanini@unc.edu.ar
orcid.org/0009-0009-0504-1163

1. Introducción

Más allá de los ambientes especializados, el suicidio no se considera en nuestras sociedades una decisión racional; más bien se lo entiende como parte de un estado total de desesperación. Por lo común no se le adjudica una agencia racional al suicida y su actitud se entiende como parte de una anomalía social. Sin embargo, es posible rastrear un vínculo entre la razón y la muerte voluntaria a partir de una de las actividades racionales por excelencia: la filosofía. El objetivo de mi artículo será examinar cómo ciertas razones que la filosofía clásica ofreció en favor del suicidio influyen en el pensamiento de Michel de Montaigne y cómo parte de su respuesta articula una preocupación por la vanidad humana y el ejercicio del escepticismo. Para ello explicaré, en primer lugar, cómo Platón entiende el suicidio en sus textos *Fedón* y *Leyes*. Después expondré cómo la respuesta de Platón es recibida por el estoicismo y potenciada por Séneca. En una última sección, destacaré la reapropiación de ciertos argumentos estoicos en el ensayo “Costumbre de la Isla de Ceos” de Montaigne y cómo este pensador termina por dar paso a una comprensión del suicidio que incluye el escepticismo y sus críticas a la vanidad.

2. La muerte voluntaria y la filosofía: el caso de Platón

A diferencia de nuestra época en la que el término “suicidio” se concibe como una acción compleja y con múltiples sentidos (éticos, legales, religiosos, etc.), en la antigua Grecia no existía una palabra para definir la muerte voluntaria (cfr. Fernández 2019). Nuestra comprensión actual del suicidio es un desarrollo cultural muy posterior al pensamiento griego y se remonta al siglo XVII. Aunque hoy tomamos en cuenta las implicaciones sociales de la muerte voluntaria, la entendemos sobre todo como un fenómeno personal e individual. Esto no era posible en la Grecia antigua porque la acción del suicida se entendía dentro de un sistema de relaciones interpersonales. Como sugiere Belfiore 2000, en la antigua Grecia “el yo es un ‘amigo’ (*philos*) [...], es ‘otro yo’ o una parte, una extensión de uno mismo” (citado en Fernández 2019, p. 94). Por lo tanto, la muerte voluntaria se comprendía como un acto que se realiza sobre otra persona. A tal punto llega esta apreciación que, en los casos de suicidio, los griegos solían separar al suicida de su mano en un gesto para diferenciar a la “víctima” del “victimario”. Este gesto era un elemento de un imaginario político muy concreto: el individuo que se aniquila a sí mismo es una analogía y recuerdo de la guerra civil. El suicida como

tal es una advertencia del daño que la comunidad se hizo a sí misma en tiempos pasados.

Boeri 2002 sostiene que el suicidio es objeto de un tratamiento sistemático por parte de Platón. En *Leyes*, un escrito que data de la adultez del filósofo, el suicidio se introduce en el contexto de un debate sobre los homicidios directos contra las personas cercanas. Platón argumenta que quien se mata a sí mismo mata “al *philos* más cercano y más querido de todos” (Fernández 2019, p. 97; *Lg* 873 c), y por eso es uno de los actos más indignos que se puedan cometer. Considera en *Leyes* que el suicida debe ser enterrado en una tumba solitaria, sin fama, en un lugar alejado y sin nombre, sin señal alguna de que allí yace alguien que decidió terminar por sí mismo su propia vida (*Lg* 873 d). Por lo tanto, hay una apuesta, propia del pensamiento griego, de excluir de la memoria colectiva a quien decidió matarse a sí mismo. Esto no representaría más que un mero detalle histórico si no fuera por una cuestión fundamental para Platón: Sócrates, su preciado maestro, murió por una orden judicial que puede entenderse como un suicidio. Veremos cómo Platón resuelve esta encrucijada.

Mientras que en *Leyes* Platón ofrece consideraciones de tipo legal, en *Fedón* emprende una profunda reflexión filosófica sobre la muerte y relata los últimos momentos de su maestro. En ese texto la muerte se vuelve la protagonista central y se plantea una cuestión que persiste durante todo el escrito: el suicidio no está justificado (*Phd* 61 b–62 d). Para sostener esta afirmación, Platón apela a varios argumentos, uno de los cuales examina el vínculo de la vida con las divinidades: “Los dioses cuidan de nosotros y [...] nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses” (*Phd* 62 b).¹ Este argumento, que entiende la vida como un don otorgado por los dioses, será una respuesta clásica que emplearán quienes están en contra de la muerte voluntaria en la historia de la filosofía (cfr. Cohen 2000). Si la vida es un don divino, no nos corresponde decidir a nosotros sobre su final, y toda acción que atente contra nuestra supervivencia es, en el fondo, una agresión a las divinidades.

En *Fedón* Platón pone en boca de su maestro la afirmación de que no debe temerse a la muerte. Sócrates dice que podría irritarse con la idea de morir si no creyera que va a encontrarse con mejores hombres

¹ Para las citas textuales de *Fedón* usaré la traducción que Carlos García Gual, Emilio Lledó Íñigo y Marcos Martínez Hernández realizaron para la editorial Gredos y cuyos datos consigno al final del artículo.

una vez muerto (*Phd* 63 b). No sabe si llegará a estar frente a personas nobles, pero como está seguro de que estará frente a los dioses, entonces no tiene motivo alguno para temer (*Phd* 63 c). Aquí Platón pone a consideración otro tópico de su obra: la muerte no es un problema para quien se dedica a filosofar porque “ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y estar muertos” (*Phd* 64 a). La predilección del filósofo por la muerte no la encontramos en el hecho de morir, sino en lo que esto significa: la separación del alma y el cuerpo. La teoría platónica del conocimiento entiende el alma como la única capaz de acceder a la verdad y a las Ideas que se encuentran en el Mundo Inteligible. Por lo tanto, Platón manifiesta que en el filósofo hay una predilección por el cuidado anímico antes que por la realidad corporal (*cfr.* Valdivieso Carrillo 2014). Es en ese sentido que la muerte se considera en *Fedón* una “purificación” (*Phd* 67 c) que separa el alma del cuerpo, y que por ello libera al filósofo del lastre corporal que le dificulta acceder a la verdad. Según todo este despliegue argumental, no hay que temer a la muerte porque se concibe como una liberación.

Así como en *Fedón* se dice que los hombres son posesiones de los dioses, en otro diálogo que trata sobre el aprisionamiento de Sócrates, *Critón*, se comenta que los hombres son esclavos de las leyes (*Cri* 50 e). Desde la perspectiva del *kosmos* griego, el vínculo entre los dioses y la ley provoca que “los ciudadanos deben aceptar morir cuando tales leyes se lo ordenan” (Fernández 2019, p. 96). Es por ello que el gesto de Sócrates no es indigno, pues Platón no lo entiende como un suicidio. En este sentido, Platón se cuestiona sobre la existencia de casos en los que la muerte voluntaria pueda tornarse aceptable. Su pesquisa la lleva a cabo en *Leyes*, donde considera razones que justifican una muerte voluntaria sin volverla indigna, como cuando lo decreta una orden judicial (como a su maestro Sócrates), cuando se padece un dolor excesivo e inevitable o cuando nos aqueja una vergüenza que no nos permite vivir (*Lg* 873 c).

Ahora bien, la argumentación de Platón representa un antecedente filosófico muy importante en la historia del pensamiento: es la primera vez que se habla en favor de la existencia de razones o de circunstancias que hacen que quitarse la vida sea un acto correcto y razonable (*cfr.* Boeri 2002). Platón legitima la última acción de Sócrates y afirma que la muerte voluntaria es digna *sólo si* hay indicaciones de los dioses para ello (*Phd* 62 c). Con estas consideraciones, lega a la posteridad un marco filosófico que busca y encuentra razones legítimas para la muerte voluntaria. A continuación veremos cómo los estoicos llevarán esto

mucho más lejos y plantearán una ética que entiende el suicidio como una vía hacia la libertad.

3. Razones para morir: el caso de Séneca

Boeri destaca que “los estoicos son el modelo del filósofo defensor del suicidio en la Antigüedad” (Boeri 2002, p. 26). En el pasado hubo ejemplos célebres de suicidios vinculados con el estoicismo, pero es Séneca quien da a la muerte voluntaria un mayor énfasis y la presenta como una *via ad libertatem* (Boeri 2002, p. 26):

Encontrarás incluso maestros de sabiduría que niegan sea lícito hacer violencia a la propia vida y consideran como pecado que uno se convierta en su propio asesino: hay que aguardar, dicen, el final que la naturaleza determinó. Quien así habla no se da cuenta de que bloquea el camino hacia la libertad. Ninguna solución mejor ha encontrado la ley eterna que la de habernos otorgado una sola entrada en la vida y muchas salidas. (*Ep.* 70, 14)

La mayor parte de las reflexiones filosóficas de Séneca pueden entenderse como un intento por revelar el carácter liberador de la muerte (Santos 2021, p. 288), y esto lo encontramos en su obra *Epístolas a Lucilio*. Tras haber trabajado para el emperador Nerón, Séneca emprendió la tarea de escribir una serie de cartas dirigidas a Lucilio, en ese entonces procurador romano de Sicilia. En esos escritos de temáticas varias, el filósofo cordobés se refiere a la muerte voluntaria y se pronuncia contra aquellos que están en contra de ella: quien se manifiesta contra el suicidio “no se da cuenta de que bloquea el camino hacia la libertad” (*Ep.* 70, 14).²

Los estoicos establecieron una de las primeras tradiciones éticas que formuló un vínculo entre la razón y el suicidio porque argumentaron que preguntarse por la muerte también conlleva una reflexión sobre la vida: “morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal” (*Ep.* 70, 6). La muerte voluntaria es loable para Séneca porque sostiene que la vida por sí misma no es un bien y que se debe pensar “siempre en la calidad de la vida, no en su duración” (*Ep.* 70, 5). El suicidio comienza a formar parte del acervo de cualidades del sujeto ético cuando se considera que la vida sólo cobra sentido frente a una apreciación ética.

Si bien Séneca fue un defensor del suicidio, también muestra una cautela ética: no toda muerte voluntaria es virtuosa. Por ejemplo, y

² Para las citas textuales de las epístolas empleo la traducción de Ismael Roca Meliá para la edición de Gredos, y cuyos datos consigno en la última parte de este artículo.

siguiendo las consideraciones del mismo Platón, sostuvo que el suicidio no puede ser la respuesta al simple hecho de temer a la muerte: “Es necedad morir por temor a la muerte. Se presenta el que te va a matar, espéralo. ¿Por qué te adelantas? ¿Por qué te conviertes en ejecutor de la crueldad ajena?” (*Ep.* 70, 8). En ese sentido, Séneca defiende la actitud de Sócrates, quien decidió esperar la sentencia antes que ejecutar por sí mismo la condena (*Ep.* 70, 9). Estas apreciaciones conducen a una idea central, y es que para el estoico pueden hallarse razones concretas y válidas para el suicidio. Según Boeri 2002, las razones válidas para cometer suicidio según un estoico ortodoxo se clasifican en cinco tipos: por la patria o los amigos, por el deseo de no cometer actos vergonzosos o decir cosas indecibles forzado por un tirano, por una grave enfermedad, por la pobreza o por un estado de demencia o desvarío (p. 26). El suicidio se considera un acto racional, éticamente válido y, si existe alguna de esas cinco razones, recomendado: “si le sobrevienen muchas contrariedades que perturban su quietud, abandona su puesto” (*Ep.* 70, 5). Son estas observaciones las que llevan a sostener, como se sugiere en Gill 2022, que el estoicismo de Séneca establece un suicidio orientado por principios (p. 37).

Señalar la importancia del vínculo entre la razón y el suicidio supone otra consideración: no toda muerte voluntaria es digna. Para Séneca, sólo puede suicidarse con dignidad quien vive bajo la directriz de la razón. La muerte voluntaria nunca puede ser un camino posible para una persona cuyo estado cotidiano es la creencia (*doxa*) y no el conocimiento (*cfr.* Boeri 2002). Este asunto, si bien polémico, es consecuencia directa de la posición estoica que defiende una fuerte diferenciación entre quienes llevan una vida guiada por la razón y quienes viven bajo la *doxa* u opinión.

Las afirmaciones estoicas sobre la muerte voluntaria trascendieron su tiempo y alcanzaron con toda su complejidad a pensadores de la modernidad tardía como Michel de Montaigne, sobre quien hablaré en la siguiente sección.

4. Montaigne: muerte voluntaria y vanidad

La presencia de los clásicos en la obra de Montaigne no se limita al registro de citas y referencias, pues *Los ensayos* recogen las problemáticas antiguas y las articulan en una filosofía novedosa templada por los intereses personales del autor. Esta impronta personalísima ha motivado diversas interpretaciones sobre la reapropiación de los clásicos en

Montaigne. Para los fines de mi trabajo, destacaré dos hipótesis importantes de lectura para iluminar la forma en que los antiguos fueron recogidos en sus escritos.

Pierre Villey llevó a cabo en *Les sources et l'évolution des essais de Montaigne* una investigación exhaustiva sobre la tradición filosófica en la obra del filósofo (Villey 1908). Este voluminoso trabajo contribuyó con una pesquisa de tipo histórico-filológica que permitió rastrear las diferentes lecturas y su génesis en la producción de los ensayos. Además, Villey realizó aportes intelectuales con el fin de esclarecer la pluralidad de fuentes antiguas que se encuentran en la obra de Montaigne. De dichos aportes surge la tesis conocida en la actualidad como “hipótesis evolucionista” (cfr. Force 2009). Esta perspectiva interpreta cada uno de los tres libros que componen *Los ensayos* como representaciones de diferentes etapas de la madurez intelectual de Montaigne. Bajo tal hipótesis, la reapropiación de las filosofías antiguas, en particular de las helenísticas, estructuraron la obra de Montaigne de la siguiente manera: el primer libro representó una etapa de cariz estoica, el segundo dio cuenta de una “crisis pirrónica” (cfr. Popkin 1983 y Villey 1908) y ésta fue superada para dar paso al tercer y último libro, próximo al epicureísmo. Para Villey, el pensamiento de los antiguos fue recibido por Montaigne a la par de su propio crecimiento intelectual, y los problemas y filosofías de la Antigüedad fueron el caldo de cultivo para el propio desarrollo intelectual del autor.

La “hipótesis evolucionista” fue puesta en duda por lecturas contemporáneas como la de Pierre Force, quien sostuvo que Villey comprendió mal las particularidades del ensayo como género de escritura. Contra la perspectiva que considera cada libro de *Los ensayos* cercano a diferentes filosofías helenísticas, Force 2009 argumentó en favor de una lectura ecléctica de esa obra. De acuerdo con esta interpretación, la forma como Montaigne articuló su trabajo no debe considerarse según la primacía de filosofías concretas, como sostuvo Villey. Este autor habría eliminado el carácter plural de los escritos de Montaigne como síntoma del rechazo al eclecticismismo que tiene cierta tradición de pensamiento. Ejemplos como el de Cicerón son la muestra de la complejidad que supone para las lecturas que se realizan en la academia contemplar la condición ecléctica de un filósofo. En Adorno 2003 leemos que el género ensayístico, al tratar sobre lo contingente, el devenir y lo particular, se relega a un segundo plano frente a una tradición filosófica que entiende el pensamiento como un discurso sobre lo universal, lo necesario y lo

eterno. Force 2009 afianza esta idea al considerar que Villey desarrolló su “hipótesis evolucionista” por querer hacer a Montaigne partícipe de una tradición de lectura que concibe la coherencia como *conditio sine qua non* de la filosofía. Frente a la pluralidad de autores y citas antiguas en *Los ensayos*, Villey forzó a los escritos de Montaigne a comparecer en un marco de lectura que omite la pluralidad característica del género ensayístico. De tal manera, Force argumenta en favor de una presencia constante e interrelacionada de las diferentes filosofías en Montaigne, sin necesidad alguna de plantear “evoluciones” o supuestos progresos.

Aunque diferentes, las lecturas de Villey 1908 y Force 2009 comparten una visión que haré propia en mi trabajo: reconocen el vínculo entre la filosofía y la vida en Montaigne. A la luz de esta lectura, el pensamiento de los antiguos se incorpora en la obra del francés en sintonía con sus experiencias personales. Para mostrar esto podemos acudir a un ensayo concreto titulado “Los libros” (II X),³ en el que Montaigne escribe que hace “decir a los demás [...] lo que yo no puedo decir con tanta perfección, ya sea porque mi lenguaje es débil, ya sea porque lo es mi juicio” (II X 586). La forma en que este autor se nutre de los clásicos no se presenta como una cita de autoridad; más bien puede entenderse como una forma de narrar su propia experiencia en boca de otros (*cfr* Miner 2017). En las actuales ediciones de *Los ensayos* las citas se encuentran diferenciadas y esclarecidas gracias al trabajo crítico, pero en los manuscritos originales las referencias no se distinguen de su propio texto. A menos que se destaquen por su escritura en latín o griego, las citas de los viejos filósofos y las palabras de Montaigne forman parte de una misma prosa y, por lo tanto, de una misma experiencia.

De acuerdo con esa forma de leer a los antiguos, Montaigne escribe que “busco solamente deleitarme con una honesta ocupación; o, si estudio, no busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien” (II X 587). En esa búsqueda algunos libros le resultan odiosos, sobre todo los nuevos, pero encuentra en los clásicos un mejor espíritu pues “los viejos me

³ Para indicar las citas de *Los ensayos* empleo de aquí en adelante el siguiente formato: indicaré en número romano el libro de *Los ensayos* al cual pertenece el texto seleccionado, luego en romanos el número de ensayo escogido y en arábigo la página de la edición de 1595 traducido al español por J. Bayod Brau de editorial Acanalado que consigno al final del artículo. En caso de que se coloque algún fragmento en francés, se pondrá en arábigo y cursiva al final de la cita, y la edición empleada para tal caso será la de Albert Thibaudet para editorial De la Pléiade cuyos datos también se consignan al final del trabajo.

parecen más ricos y vigorosos” (II X 588). Entre esos libros viejos que prefiere, dos les ayudan a “ordenar sus costumbres y opiniones”: “Plutarco, desde que es francés,⁴ y Séneca” (II X 593). Ambos autores “enseñan la crema de la filosofía, y la exponen de una manera simple y pertinente” (II X 593–594), y lo hacen a retazos sueltos, estilo que Montaigne considera favorable para un espíritu inquieto como el suyo.

Séneca ocupa un lugar importante en *Los ensayos*, sobre todo cuando Montaigne decide escribir sobre uno de los tópicos estoicos por excelencia: el suicidio. En ensayos como “Costumbre de la Isla de Ceos” (II III), Séneca se considera una fuente de autoridad para tratar la muerte voluntaria. En este escrito, Montaigne define su actividad de filosofar como “tontear y fantasear” (“niaiser et fantastique”) (II III 503 385), y afirma que puede debatir y preguntar, pero sólo a la autoridad divina le corresponde “resolver” los debates (II III 503). Esta aclaración puede entenderse en sintonía con lo expuesto en otros ensayos donde escribe que no tenemos comunicación alguna con el ser (II XII 909), pero también podemos comprenderla como un gesto de cautela frente a la censura que podría recibir por el delicado tema que va a abordar. Comienza su texto con un argumento similar al que Séneca utiliza cuando define la libertad como la ausencia de temor a la muerte (II III 504). El francés relata que existen padecimientos peores que morir, y para reforzar su idea toma una cita de *Las Epístolas a Lucilio* en la que Séneca relata la historia de un niño lacedemonio que, al ser comprado como esclavo y sometido a una vejación, “se precipitó desde lo alto de la casa” (II III 504; *cfr. Ep 77, 14*), dándose muerte en el instante.

La argumentación de Montaigne en favor del suicidio se vuelve tan próxima a la de Séneca que el primero lo cita de forma literal cuando afirma que “el sabio vive mientras debe, no mientras puede”⁵ (II III 504). Este acompañamiento continúa durante la primera parte del ensayo con frases como “No ha prescrito (la naturaleza) más que una entrada a la vida, y cien mil salidas” (II III 505; *cfr. Ep 70, 14*) o “¿Por qué te quejas de este mundo? No te tiene sujeto” (II III 505, *cfr. Ep 70, 15*). A todas estas citas se suman consideraciones sobre la medicina y cómo la misma se practica a costa de la vida cuando “nos hacen incisiones, nos seccionan miembros” (II III 505–506; *Ep 70, 16*) como una forma de mantenernos vivos. Las apreciaciones sobre la medicina en un escrito que trata del

⁴ Es decir, desde que es traducido por Jacques Amyot en 1572.

⁵ “El sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda” (*Ep 70, 4*).

suicidio no son menores, pues Montaigne tiene en cuenta el nulo efecto que tienen los diversos tratamientos médicos frente al dolor. Él mismo padeció de la enfermedad de la gota, que consiste en el aumento de ácido úrico y era un malestar común entre los protoburgueses de Europa por la dieta que mantenían. La gota aquejó a Montaigne de forma severa en su adultez, y esa enfermedad se cita en su ensayo como una de las que justifican el suicidio (II III 513).

La primera parte del ensayo concluye con lo que parece una clara apología del suicidio, pues si la muerte es un “puerto que nunca debe temerse” (II III 505) y que a menudo debemos buscar, la muerte voluntaria, entonces, “es la más hermosa” (II III 505). Séneca oficia como “coautor” en este ensayo en el que el suicidio se muestra como lo que se prefiere racionalmente frente a los padecimientos de la enfermedad y la desdicha de la fortuna.

Pero este ensayo realiza un giro argumental cuando Montaigne presenta las consideraciones de otras filosofías sobre el suicidio. Motivado por lecturas de tinte religioso, afirma que Dios nos ha puesto en el mundo y que sin su orden expresa no podemos retirarnos (II III 507). Este tipo de argumento recuerda al que aduce Platón en *Fedón* (*Phd* 62 b), y según Cohen 2000 es una de las razones clásicas que tanto la religión como la filosofía emplearon contra la muerte voluntaria. Tomando distancia de sus propias palabras en el inicio del ensayo, Montaigne sostiene ahora que hay más entereza en soportar la vida que en huir de ella, y que muchas veces es la falta de juicio y resistencia lo que nos lleva a “apresurar el paso” (II III 507).⁶ Mediante argumentos estoicos en contra del mismo Séneca que antes fue su aliado, sostiene que la virtud viva se alimenta de los infortunios (II III 507) y que es de cobardes esconder la cabeza y “agazaparse en un agujero” (II III 508).

Hasta el momento he mostrado cómo presenta Montaigne una argumentación que oscila entre una apología de la muerte voluntaria y una consideración cada vez más negativa del suicidio. Y si bien para esto último aprovecha diversos razonamientos religiosos y filosóficos, quiero destacar un tipo de argumento que emplea cuando desarrolla su consideración negativa del suicidio. Dicha forma de discurrir nos conecta

⁶ Si bien sólo se enuncia de forma superficial en mi trabajo, el problema del buen uso del juicio es uno de los tópicos centrales en la obra de Montaigne. Como ejemplo vale citar al mismo autor: I XXV 192; III VIII 1390.

con la orientación filosófica que, tal vez, lo haya hecho más famoso: el escepticismo.

Montaigne argumenta que el suicidio tiene como una de sus razones el autodesprecio. En línea con sus argumentos sobre la cobardía y la muerte voluntaria, escribe que “nos desentendemos de nosotros mismos” (II III 510) cuando no reconocemos nuestro ser y, en algunos casos, optamos por huir de la vida antes que aceptar nuestra humilde condición. El autodesprecio es para Montaigne como una “enfermedad” (*maladie*) (II III 510, 389) causada por uno de los grandes problemas que abordan *Los ensayos*: la vanidad humana. La vanidad surge de una falta de autoconocimiento, un tema central de la obra del francés, y es el motivo por el cual deseamos ser otra cosa de lo que somos (II III 510). El autor observa que el ser humano presenta una tendencia a crear imágenes grandilocuentes de sí mismo que desdibujan su condición de animal que sufre los padecimientos de la fortuna (*cfr.* II XII). La vanidad estimula formulaciones filosóficas que presentan a un ser humano con capacidades que sólo existen en el plano mental, pues en la realidad son impracticables. La misma historia de Montaigne se presenta como argumento de esta tendencia a la vanidad cuando consideramos sus cambios de perspectiva sobre el estoicismo entre el libro I y el libro III de *Los ensayos*. En el libro I se refleja una idea cercana al estoicismo de Séneca en la que el ser humano se presenta con la capacidad de combatir el dolor mediante el ejercicio de la razón. Pero sucede un cambio en esta perspectiva cuando el mismo autor comienza a padecer sus ataques de gota. Frente a su malestar, el intento de llevar a cabo una vida bajo la tónica estoica se volvió impracticable, lo que puede encontrarse en su libro III, en el que Montaigne se termina aceptando como un cuerpo en el que el ejercicio de la razón pasa de combatir las pasiones a aprender a vivir con ellas (*cfr.* Navarro Reyes 2004).

En sus consideraciones sobre la vanidad Montaigne presenta la orientación pirrónica, pues la tarea de autoconocimiento que propone en sus ensayos se articula con la forma de investigación propia del pirronismo: la *zétesis* (Uanini 2024; Raga Rosaleny 2010; *cfr.* HP I 3, 7).⁷ Montaigne muestra una novedad en su apropiación del pirronismo porque

⁷ Para las citas de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico cito en adelante HP seguido del número romano que indica el libro y un número arábigo para la línea. Utilizaré en este trabajo la traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego de la edición de la editorial Gredos del año 2017.

la investigación que presenta en sus ensayos no está centrada, como en el caso de Sexto Empírico, en preguntar por la verdad sobre el mundo; más bien se enfoca en una búsqueda constante de sí mismo (Smith Junqueira 2012). A diferencia de Sexto Empírico que revela un vínculo entre la investigación sobre la realidad y la suspensión del juicio (*HP* I 18), la investigación en Montaigne no cesa de presentarse como una tarea de autoconocimiento.

El vínculo entre las críticas a la vanidad y el pirronismo está presente en otros ensayos como “Apología de Ramón Sibiuda” (II XII), cuando Montaigne considera lo poco que el ser humano se entiende a sí mismo y cómo esa ignorancia lo motiva a sentirse superior al animal. En el ejercicio del autoconocimiento encontramos que existe más diferencia entre un hombre y otro que entre los hombres y los animales (II XII 677). El sentido de este análisis filosófico se mantiene en el citado ensayo “Costumbre de la Isla de Ceos” (II III), donde el suicidio se entiende como una falta de conocimiento de sí mismo promovido por la vanidad humana. Montaigne lleva a cabo un análisis psicológico complejo en pocas líneas en el que el autodesprecio junto con la tendencia vanidosa nos llevan a retratarnos con grandilocuencia. El desprecio surge cuando no queremos aceptar con realismo nuestra condición como seres humanos: “la opinión que desprecia nuestra vida es ridícula. Porque, a fin de cuentas, se trata de nuestro ser, de nuestro todo” (II III 510). Pero no aceptar lo que somos es consecuencia directa de la vanidad humana que nos lleva a rechazar nuestra condición animal y mortal. Montaigne establece el lazo entre el autodesprecio y la vanidad cuando escribe: “Odiarse y despreciarse es una enfermedad particular, y que no se ve en ninguna otra criatura. Con *la misma vanidad* deseamos ser otra cosa de lo que somos” (II III 510).⁸ El autodesprecio es, entonces, el reverso de una vanidad que configura una situación en el ser humano: no se conoce a sí mismo lo suficiente. Quien no ejercita el autoconocimiento puede caer presa fácil de una vanidad que, frente a las adversidades, lo lleve a negar su propio ser y le comparta que “la muerte es la receta para todos los males” (II III 505).

La presencia de la orientación pirrónica en este ensayo también se vincula con otra problemática que Montaigne menciona en sus análisis sobre el suicidio. Me refiero a cómo examina el vínculo entre la muerte voluntaria y la vida pública. Casi al final de su texto, nos relata con

⁸ Las cursivas son mías.

preocupación que las “inclinaciones fantásticas e irracionales” (“*humeurs fantastiques*”) (II III 511, 390) han llevado a hombres y pueblos a quitarse la vida. Para entender lo que sugiere en esa línea es necesario dialogar con otros dos ensayos: “La costumbre y no cambiar fácilmente una ley aceptada” (I XXII) y “La fuerza de la imaginación” (I XX). En el primero de estos textos realizó una crítica a la costumbre y la entendió como “una maestra violenta y traidora” (I XXII 127), pero complejiza sus análisis al entender también el hábito como garante del orden social. En sus consideraciones sobre la costumbre y la sociedad, concluye que hábitos de los más extraños han sido elevados a la dignidad de una ley (I XXII 131), lo que supone entender que el derecho tiene como único fundamento la costumbre o “su barba” (I XXII 141).

Tomando en cuenta estos argumentos, en el otro ensayo, “La fuerza de la imaginación”, Montaigne nos relata que dicha facultad “golpea a todo el mundo” (I XX 108) y puede causar temores reales a partir de quimeras ficticias (*cfr.* Navarro Reyes 2005). Además de difuminar la brecha entre la ficción y la realidad, la imaginación también aparece en este escrito vinculada con una capacidad fundamental para la vida pública: la empatía. Para ejemplificar, el autor también nos relata cómo padece al ver angustias ajenas (I XX 109) y cómo un amigo suyo, por el simple hecho de oír una historia sobre impotencia sexual, comenzó también a padecerla (I XX 113–115). Estas consideraciones son importantes para Montaigne porque derivan en una preocupación concreta: las ficciones pueden extenderse mediante la imaginación y, si son funestas, pueden volverse costumbres y leyes que amenacen a toda una comunidad. Esta intranquilidad está lejos de ser abstracta en la vida de Montaigne, pues él mismo fue cercano a las preocupaciones políticas de su tiempo al ejercer cargos legislativos y como alcalde de Burdeos en dos ocasiones. Presenció cómo se extendían tanto las acusaciones como las confesiones sobre pactos con demonios sin ninguna justificación más que la propia imaginación humana (*cfr.* Tizziani 2016). No se limitó a su tiempo y registró cómo en la historia esas “quimeras fantásticas”, por ejemplo, llevaron a que “las vírgenes milesias [...] por una furiosa conjura, se ahorcaban una tras otra hasta que el magistrado intervino” (II III 511).

En esta cautela frente al poder de la imaginación, el escepticismo toma partido en la vida pública y se vuelve una ejercitación contra esas ficciones. Como ya argumenté, la presunción tiende a generar quimeras sobre la imagen que el ser humano tiene de sí mismo. Son esas “quimeras fantásticas” (II III 511) las que pueden llegar a fundamentar costum-

bres y, por lo tanto, leyes nocivas para una comunidad. Sin un cuidado de la propia imaginación, una sociedad está en riesgo de edificarse sobre fantasías que la devoren. Pero así como el escepticismo funciona como una ejercitación contra los males personales causados por la jactancia, también puede ser un remedio contra los males imaginarios colectivos que pueden llevar a turbaciones de las costumbres y leyes sociales. Como tal, la vanidad crea quimeras que pueden extenderse, pero pueden ser contenidas por un buen ejercicio del pensamiento que reconozca la realidad humana concreta. Sacrificarse o sacrificar a otros por una idea tiene como fundamento un desprecio de la vida propia o ajena, y en ese desprecio se encuentra una vanidad que, como mostramos, alimenta monstruos imaginarios.

Concebir el escepticismo como un remedio para las enfermedades del ámbito social no es sino destacar una reapropiación por parte de Montaigne del carácter filantrópico o de amor a la humanidad (*HP* III 28o) con el que Sexto Empírico había definido el pirronismo. De esta manera, la búsqueda del autoconocimiento excede su condición de tarea privada: puede también significar un remedio que prevenga males mayores como los padecimientos de una comunidad que, al no conocerse, agote todas sus esperanzas y decida “apresurar el paso”.

Conclusión

En este trabajo mostré cómo el problema de la muerte voluntaria adquiere un matiz en la obra platónica que se extiende a la tradición como una investigación sobre si hay razones que justifiquen el suicidio. Expuse cómo dichas cuestiones fueron recibidas por la tradición estoica que filosofa de una forma más concreta sobre las razones válidas para la muerte voluntaria, y describí a Séneca como un autor paradigmático de la defensa del suicidio por motivos racionales. Por último, expliqué la recepción de Séneca por parte de Montaigne y cómo se entrelaza con sus preocupaciones. Expuse la manera en que podemos encontrar en sus ensayos una defensa del suicidio influida por Séneca, pero también una fuerte crítica a la muerte voluntaria que puede generar una paradoja en un lector precipitado. Este tipo de escritura oscilante es propia de Montaigne, pues su pluma refleja los movimientos de su pensamiento. En concreto, no toma partido por el suicidio o contra él; sólo pone por escrito lo que sucede en su reflexión mientras piensa en la situación de un hombre que decide quitarse la vida. Pero sí se desprende algo de su texto que hace eco en otros de sus escritos: una mirada crítica

a la condición humana y su tendencia a la vanidad. De su análisis se infiere un impulso a reflexionar sobre quiénes pensamos que somos y el ejercicio de un escepticismo que nos llama a entendernos como seres precarios, mortales y en vínculo con la naturaleza. Para Montaigne, el suicidio se ve con malos ojos sólo cuando es producto de la vanidad que lanza a una persona a los brazos de la desesperación. El suicidio aparece aquí como un tema que, desde una mirada escéptica, promueve cierta cautela frente a un pesimismo que oculta dentro de sí una idea falsa y vanidosa sobre qué significa ser humano. Mostré también cómo esa preocupación por la muerte voluntaria y el escepticismo se extiende al mundo político. Montaigne regresa así, con sus claras distancias, a un escenario similar al platónico: pensar la muerte voluntaria también conlleva una reflexión sobre el mundo político.

Referencias bibliográficas:

- Adorno, Theodor, 2003, *Notas de literatura*, trad. A. Brotons, Akal, Madrid.
- Belfiore, Elizabeth S., 2000, *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Boeri, Marcelo, 2002, “Sobre el suicidio en la filosofía estoica”, *Hypnos*, año 7, no. 8, pp. 21–33.
- Cohen, E. Diana, 2000, “El suicidio ¿condena o defensa? Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria”, *Ágora*, vol. 19, no. 2, pp. 107–126.
- Fernández, Alejandro, 2019, “El problema del suicidio en Platón, *Leyes* 9, 873c–d: entre el cuestionamiento ético y la conservación normativa”, en María Cecilia Colombani, Guido Fernández Parmo y Juan Manuel Gerardi (comps.), *Estudios de filosofía, historia y literatura de la Antigüedad clásica: Contribuciones en homenaje al Prof. Olivieri*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, pp. 93–108.
- Force, Pierre, 2009, “Montaigne and the Coherence of Eclecticism”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, no. 4, pp. 523–544. <<https://doi.org/10.1353/jhi.0.0052>>
- Gill, Christopher, 2006, “A escola no período imperial romano”, en Brad Inwood (comp.), *Os estoicos*, Odysseus Editora, São Paulo, pp. 35–63.
- Miner, Robert, 2017, *Nietzsche and Montaigne*, Palgrave MacMillan, Cham, Suiza.
- Montaigne, Michel de, 2018, *Los ensayos*, 8ª reimpr., trad. J. Bayod Brau, Acantilado, Barcelona.
- Montaigne, Michel de, 1950, *Essais*, Albert Thibaudet (ed.), Gallimard, Brujas.
- Navarro Reyes, Jesús, 2005, *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Fénix, Sevilla.
- Navarro Reyes, Jesús, 2004, “El problema del dolor en Montaigne: de la apatía a la indolencia”, en José Ordoñez-García y Emilio Morales Prado (coords.), *La*

- enfermedad y el sufrimiento. *Actas de las III Jornadas de Medicina y Filosofía*, Kronos Editores, Sevilla, pp. 193–207.
- Platón, 2007, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, trads. C. García Gual, E. Lledó Íñigo y M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid.
- Platón, 2007, *Diálogos VIII (Leyes, libros VI–XIII)*, trad. F. Lisi, Gredos, Madrid.
- Popkin, Richard H., 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Raga Rosaleny, Vicente, 2010, “Montaigne y escepticismo: La *skepsis* en *Los ensayos*”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 37, pp. 5–41.
- Santos, Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos, 2021, “Prover-se para a morte: Reflexões senequianas”, *Primordium*, vol. 6, no. 12, pp. 287–298.
- Séneca, 1986, *Epístolas morales a Lucilio I*, trad. I. Roca Melía, Gredos, Madrid.
- Sexto Empírico, 2017, *Esbozos pirrónicos*, trads. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Gredos, Madrid.
- Smith, Plínio Junqueira, 2012, “O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne”, *Kriterion: Journal of Philosophy*, vol. 53, no. 126, pp. 375–395. <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2012000200004>>
- Tizziani, Manuel, 2016, “Entre el martirio y la incredulidad. Bodin, Montaigne y la caza de brujas”, *Cuadernos del sur-Filosofía*, no. 45, pp. 131–148.
- Uanini, Federico, 2024, “Presencia pirrónica en Montaigne: *Zétesis*, buen uso del juicio y humanismo”, en Sebastián Di Tomaso, Gustavo Reinoso y Federico Uanini (comps.), *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*, CIFYH, pp. 51–62.
- Valdivieso Carrillo, Víctor Ernesto, 2014, “El suicidio desde Platón y Karl Marx. Dos visiones distintas ante un mismo problema filosófico”, *Versiones. Revista de Filosofía*, no. 12, pp. 50–61.
- Villey, Pierre, 1908, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, vol. I, Hachette, París.