

LA FILOSOFÍA COMO CONSTRUCCIÓN DE SÍ LA PRÁCTICA DE LA DIVERSIÓN EN MICHEL DE MONTAIGNE

The Philosophy As Construction Of The Self: The Practice Of Diversion On Michel De Montaigne

Federico Uanini¹ (CIFFyH-UNC - CONICET)
fede11235@gmail.com

Artículo recibido: 31 de marzo de 2023

Artículo aprobado: 31 de mayo de 2023

Resumen

Nuestro trabajo intentará rastrear cómo en la obra de Michel de Montaigne, *Los Ensayos*, puede encontrarse la perspectiva de la filosofía entendida como una terapia y una “ejercitación espiritual”. Para ello, en un primer momento, daremos cuenta cómo la filosofía fue considerada en su historia como una terapia para tratar los problemas humanos destacando para tal punto el vínculo entre pasiones y razón, y definiendo lo que Pierre Hadot caracterizó como “ejercicios espirituales”. En segundo lugar, exhibiremos razones para sostener que dicha caracterización de la filosofía se puede encontrar en la obra de Michel de Montaigne. En un tercer momento, profundizaremos lo anunciado en el punto dos centrando nuestro análisis en un contrapunto entre los ensayos *De la Diversión* y *Que la experiencia de los bienes y los males depende en buena parte de nuestra opinión* donde de forma detallada puede rastrearse la presencia de la filosofía como terapia y “ejercitación espiritual”.

Palabras clave: Pierre Hadot, ejercicios espirituales, Montaigne, De la Diversión.

¹ Licenciado en Filosofía (FFyH/UNC). Su tesis de grado se tituló “Motivos escépticos en Humano, demasiado humano. La tradición pirrónica y la erosión de la metafísica en el pensamiento de Friedrich Nietzsche”. Actualmente alumno del doctorado en Filosofía de la FFyH (UNC) y su tesis doctoral en desarrollo se titula “La construcción escéptica del Je y su dimensión ética. El ejercicio del autoconocimiento y el problema de la voluntad en los *Essais* de Michel de Montaigne”. Dicho trabajo le valió una beca de posgrado de CONICET. Actualmente se encuentra formando parte del grupo de investigación “Pirronismo y Neopirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea”.

Abstract

Our paper will attempt to trace how it is possible to find a perspective of philosophy understood as a therapy and a "spiritual exercise" in Michel de Montaigne's work, *The Essays*. Our paper will try to trace how in Michel de Montaigne's work, *The Essays*, the perspective of philosophy understood as a therapy and a "spiritual exercise" can be found. To this end, we will first give an account of how philosophy was considered in its own history as a therapy to treat human problems. For this matter we will highlight the link between passions and reason, and defining what Pierre Hadot characterized as "spiritual exercises". Secondly, we will exhibit reasons to sustain that such a characterization of philosophy can be found in the work of Michel de Montaigne. In a third moment, we will deepen what was announced in point two by focusing our analysis on a counterpoint between the essays "Of Diversion" and "Relish for Good and Evil Depends Upon Our Opinion" where it is possible to find, in detail, the presence of the conception of philosophy as a therapy and as a "spiritual exercise" where in a detailed way the presence of philosophy as therapy and "spiritual exercise" can be traced.

Key words: Pierre Hadot, Spiritual Exercises, Montaigne, Of Diversion.

La forma en cómo filosofía y vida se relacionan ha variado a lo largo del tiempo. Algunos sostendrán que entre ambas hay un vacío y que las preocupaciones de la filosofía son estériles para la vida cotidiana de las personas. Otros, en cambio, defienden que un fuerte nexo une al filosofar con la preocupación sobre cómo vivir. Sobre esta última perspectiva versará nuestro artículo. Pretenderemos mostrar que es posible rastrear en un pensador del renacimiento como Michel de Montaigne la perspectiva que entiende a la filosofía como un ocuparse de los problemas cotidianos como el dolor y la muerte, cuestión que colocaría al autor francés en sintonía con los viejos usos y preocupaciones de la filosofía clásica. Para ello, en una primera instancia explicaremos cómo la filosofía fue considerada en su historia como una terapia para tratar los problemas humanos destacando para tal punto el vínculo entre pasiones y razón, y definiendo lo que Pierre Hadot caracterizó como "ejercicios espirituales". En segundo lugar, exhibiremos razones para sostener que dicha caracterización terapéutica de la filosofía se puede encontrar en la obra de Michel de Montaigne. En un tercer momento, profundizaremos lo anunciado en el punto dos centrando nuestro análisis en un contrapunto entre los ensayos *De la Diversión* y *Que la experiencia de los bienes y los males depende en*

buena parte de nuestra opinión donde de forma detallada puede rastrearse la presencia de la filosofía como terapia y “ejercitación espiritual”. En último lugar realizaremos una breve conclusión en base a lo antes expuesto.

I.

Desde épocas anteriores a las obras homéricas las prácticas médicas consideraban el uso de la palabra como un recurso fundamental para la curación y purificación de los enfermos (Lain Entraglo, 1958). El uso de ciertos vocablos tenía como objetivo garantizar la eficacia de los tratamientos. Pero estas acciones se extendían a otras actividades que desbordan lo que hoy entendemos como medicina afectando a experiencias terapéuticas y catárticas como la filosofía. Esto puede encontrarse en tradiciones antiguas como el orfismo o el platonismo donde, por ejemplo, en el diálogo temprano *Cármides* Sócrates realiza un vínculo entre el discurso filosófico y los sortilegios necesarios para garantizar la efectividad en los tratamientos médicos (155b – 156a). La nutrida cantidad de repeticiones que la palabra “ensalmo” en sentido galeno tiene en las obras de Platón es muestra de que la analogía entre filosofía y medicina no se trataba de un mero recurso anecdótico (Lain Entraglo, 1958, p.156): parece ser, más bien, un *modus operandi* de una tradición donde el hacer filosófico es entendido con una cierta capacidad de curar. Esta perspectiva médica se potencia aún más en las tradiciones y orientaciones (*agogés*) helenísticas como el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo pirrónico. En todas ellas se pone de manifiesto la frase de Epicuro:

Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma (citado en Nussbaum, 2012, p.33).

La filosofía se encontraba en ese entonces en estrecho vínculo con la vida cotidiana: sólo en base al problema práctico tenía sentido el planteo argumental que sostenía a los diversos sistemas y *agogés* del helenismo. No se presentaba como una realidad especulativa ajena a la existencia, sino más bien era parte misma de los planteos y situaciones del vivir

cotidiano. Pero en el mentado carácter terapéutico, ¿cómo se vinculaba con la vida cotidiana y qué tipo de males curaba la filosofía para estas perspectivas?

Según Martha Nussbaum (2012) las enfermedades que estas orientaciones y escuelas trataban de remediar eran los padecimientos de “la creencia y el juicio” (p.58). El hacer filosófico entendido como terapia buscaba solucionar contrariedades causadas por opiniones que regían la vida de las personas. Ciertas creencias, si no se analizaban de forma rigurosa y se modificaban, podían llevar al ser humano a padecer diversas afecciones anímicas como temores y angustias. Así, por ejemplo, quien tenía demasiadas preocupaciones por el mañana y orientara toda su atención hacia el porvenir vería su existencia desgarrada entre un presente anodino y un futuro imaginario que podría no suceder. Lo mismo le sucedería a quien pensara que la muerte es un mal o que los dioses pueden castigarlo a causa de sus acciones. Es en este nexo entre los problemas que causan ciertas creencias y su necesaria crítica propiciada por la filosofía donde puede clarificarse el vínculo entre esta última y la vida cotidiana que antes enunciamos. La filosofía no se alejaba de los problemas diarios pues el sentido de su potenciar crítico y propositivo era solucionar los problemas que creencias del sentido común, religioso o filosófico podían causar en el día a día.

Resulta imperioso destacar en este momento algo fundamental que se desprende de lo antes expuesto: el vínculo entre los sentimientos y las creencias. A diferencia de otras orientaciones donde lo pasional es calificado como “irracional” y que debe ser desplazado de las prácticas éticas del horizonte filosófico, para esta perspectiva médica las opiniones que tenemos son causa de ciertas emociones que padecemos. Seguimos a Nussbaum cuando afirma que para este punto de vista filosófico “pasiones como el miedo, la ira, la aflicción y el amor no son oleadas ciegas de afecto que nos empujan y tiran de nosotros sin intervención del razonamiento y la creencia” (2012, p.63). Si una filosofía supone, por ejemplo, que la vida post mortem será un lugar de castigos para los ahora vivos, es de suponer que cualquier situación cercana a la muerte causará angustias y miedos. De lo que se tratará entonces en esta tradición terapéutica, sabiendo la existencia de este lazo entre lo que creemos y lo que sentimos, es de modificar aquellas creencias que nos lanzan a padecer infelicidades. La filosofía se vuelve así una “terapia sobre las pasiones” (Hadot, 2006, p.26) empleando a los

argumentos como un bisturí: refutando ciertas ideas que creemos, podemos sentir de forma diferente lo cotidiano. Resulta, por tanto, importante destacar que para este enfoque filosófico lo sentimental sólo puede ser tachado de “irracional” si las creencias en las que se apoya lo afectivo son falsas, pero no puede emplearse tal mote para designar una falta de vínculo u oposición entre las pasiones y los argumentos o razonamientos (Nussbaum, 2012, p.63).

Si las razones están ligadas a las pasiones y modificar las primeras afecta de forma cabal a las segundas, esta práctica puede alterar la forma en cómo nos impresiona el mundo y, por tanto, deviene en “una metamorfosis de la personalidad” (Pierre Hadot, 2006, p.24). Cuando modificamos la creencia que tenemos sobre el mundo terminamos por modificarnos a nosotros mismos. Pero esa transformación se da gracias a un conjunto de prácticas filosóficas que autores como Pierre Hadot definieron como “ejercicios espirituales” (p.23), actividades que consisten en una profunda ejercitación de uno consigo mismo. Esos *ejercicios* eran un verdadero entrenamiento donde se ponían en juego actividades como la lectura, la escucha, el estudio y un examen propio en profundidad (p.29). Todas esas actividades se orientaban a un único fin: la *εὐδαιμονία* o el florecimiento pleno del ser humano. Bajo este enfoque se desarrollaron escuelas y orientaciones (*agogés*) como el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo pirrónico. Cada una de ellas, aunque diferentes en sus análisis y ponderaciones, “entienden que su terapia radica en una profunda transformación del ser del ser humano” (p.26). Por tal motivo es que para la antigüedad la filosofía no era entendida, según Hadot, como sólo discurso sino, más bien, como “una forma de vida” (p.236), como un compendio de ejercicios o *ascesis* que tenían como objetivo mejorar la existencia del ser humano y acompañarlo en su camino de búsqueda hacia la felicidad.

Pero esta perspectiva ética de la filosofía fue modificándose progresivamente. Según nos cuenta el mismo Hadot (2006) es la Edad Media el punto de inflexión entre la filosofía como *ascesis* y el modo actual en cómo entendemos el hacer filosófico. La teología fue paulatinamente separando el trabajo conceptual, por un lado, de las *ejercitaciones espirituales*, por otro, y estas últimas quedaron relegadas a ciertos movimientos místicos (pp.56-57; pp.243-244). En la modernidad, y a excepción de casos particulares como Descartes o Spinoza, Hadot nos comenta que la filosofía había dejado de lado las viejas

ejercitaciones que pretendían transformar al ser humano en un ser auténtico. Será en la contemporaneidad, con personajes como Nietzsche, Bergson o Heidegger, donde la filosofía intentaría volver a unir lo que en el Medioevo se separó. Sin embargo, y contrario a este análisis histórico propuesto por Hadot, pensamos que sí es posible encontrar un personaje en la filosofía del Renacimiento tardío, entre el medioevo y la contemporaneidad, que entendía y practicaba el hacer filosófico como una ejercitación espiritual. Nos referimos al filósofo del Renacimiento tardío Michel de Montaigne (1533- 1592).

II.

Este escritor francés publicó una sola obra², *Los Ensayos (Les Essais)*, y su objetivo es explicitado por el mismo Montaigne en la especie de advertencia que inicia su libro: “quiero que me vean en mi manera de ser simple, natural y común, sin estudio ni artificio [...] Así, lector, soy yo mismo la materia de mi libro” (I *Al lector*, 5-6, 3)³. El alcalde de Burdeos reflexionará en su libro sobre sus vivencias y ciertos tópicos no llegando siempre a conclusiones categóricas, e incluso proponiendo afirmaciones que se contradicen a lo expuesto en otros de sus ensayos. Pero ese enfoque discordante y fragmentario es a causa del objeto de su reflexión: su propia vida, la cual se muestra inconstante e incoherente a lo largo del tiempo. Lo que parece motivar la escritura de estos ensayos es el deseo de “que me vean en mi manera de ser simple, natural y común, sin estudios ni artificios” (I *Al lector* 5, 3), es decir, un deseo de mostrar su propia vida y conocerse a sí mismo (Oyarzun, 2003), pero no

² En el año 1770 el abate Joseph Prunis, con la excusa de recolectar libros para realizar una historia sobre el Périgord, se acercó al castillo de Montaigne donde previa autorización del conde Charles-Joseph de Ségur de la Roquette, su propietario en ese entonces, encontró un diario desconocido de Montaigne. En aquel anecdotario, este filósofo y un desconocido amanuense relatan las vivencias de su viaje a Italia, pasando por Alemania y Suiza. Teniendo en cuenta la cantidad de detalles de tipo personal y, sobre todo, escatológicos, que se encuentran en el diario se presupone, como sostiene Santerbás (estudio introductorio en Montaigne, 2010) que la decisión del abate Prunis de publicar en 1774 las primeras ediciones del *Diario de viaje de Michel de Montaigne por Suiza y Alemania* nunca estuvo en los planes del filósofo de Burdeos. Por tanto, la única obra que se considera publicada por Montaigne fue sus *Ensayos (Essais)* ya sea en su primera edición de 1580 como en las posteriores hasta llegar a la de 1595 realizada por Marie de Gournay.

³ Para indicar las citas de *Los Ensayos* emplearemos de aquí en adelante la siguiente numeración: indicaremos en número romano el libro de *Los Ensayos* al cual pertenece el texto seleccionado, luego en romano el número de ensayo escogido, en arábigo la página de la edición de 1595 traducido al español por J. Bayod Brau de editorial Acanalado que consignamos al final del artículo, y por último en número arábigos la página de la edición francesa de Villey-Saulnier a la cual pertenece dicha cita).

subyugado a una especulación metafísica (como el individuo de una especie en términos ontológicos) o alejada de lo terreno sino, más bien, descarnada, en sus pasiones más cercanas a la vez que comunes.

Este objetivo de hacer de su propia vida un tema de escritura estuvo siempre presente en su texto, aunque este deseo se haya profundizado en las ediciones posteriores (recordemos que en 1580 se publicó la primera edición de *Los Ensayos* con sus libros I y II, mientras que en 1585 se publicó la segunda con el III y definitivo libro). Si bien la advertencia al lector ya acompaña el volumen de *Los Ensayos* desde 1580, es en la segunda edición de 1585 donde se profundiza la meditación sobre la propia vida como materia para la escritura. Seguimos a Desan (2016) cuando sostiene que en el espacio de esos cinco años motivos como la guerra de religión, los brotes de peste y el desencanto político llevaron a Montaigne a encerrarse sobre sí mismo y poner foco en su vida desnuda como único objeto de escritura, a diferencia del tenor político y diplomático que caracterizaba los dos primeros libros de 1580. Por tanto, ya sea desde el inicio como en su final, el objetivo de la reflexión filosófica y ética de Montaigne siempre estuvo ligado a la vida como objeto de reflexión. Esto es un punto a favor de nuestro argumento pues, así como Hadot nos relataba que eran los problemas concretos de la vida lo que daba sentido a los *ejercicios espirituales*, así también en Montaigne la filosofía sólo aparece ligada en un vínculo con sus padecimientos concretos y humanos.

Pero también hay otro fuerte argumento para proponer que en *Los Ensayos* el “pintarse a sí mismo”, término empleado por el autor francés para referirse a su actividad filosófica, es un intento de *ejercicio espiritual*. Nos referimos en concreto a las múltiples manifestaciones en su trabajo de tópicos propios de filosofías que pretendían una ejercitación sobre uno mismo, en particular de las escuelas y orientaciones helenísticas. Frente a tal cuestión, muchas cosas se han escrito. Lecturas como las de Pierre Villey (1908), que hicieron notar la fuerte presencia que el estoicismo, el escepticismo⁴ y el epicureísmo tienen en la obra de Montaigne, realizaron nexos interpretativos entre cada uno de los libros de *Los Ensayos* y esas tres

⁴ Autores como Maia Nieto (2012) han señalado que el pirronismo en Montaigne es notorio, pero que también lo es la presencia del escepticismo académico muchas veces silenciado en los análisis de los ensayos montaignianos.

orientaciones filosóficas: el libro I correspondería al estoicismo, el II al escepticismo pirrónico y el III a un cierto epicureísmo *sui generis*. Las filosofías helenistas serían así vistas como momentos de un desarrollo textual, comenzando desde un estoicismo primario, pasando por una “crisis pirrónica”, hasta llegar a un epicureísmo maduro. Ese enfoque le permitiría a Villey explicar las múltiples contradicciones de *Los Ensayos*: no serían refutaciones sino momentos particulares de un texto en evolución que se fue modificando hasta llegar a una obra acabada. Pero esas perspectivas son hoy criticadas pues parece ser que se corresponderían más a una necesidad de Villey como lector que de Montaigne como autor. La exigencia de entender a la obra del filósofo francés como un *corpus* coherente y cerrado sobre sí mismo habría llevado a Villey a sostener su concepción “evolutiva” de *Los Ensayos* (Force, 2009), legando así una hipótesis de lectura donde las diferentes filosofías helenísticas cumplirían una muestra progresiva del desarrollo de una obra acabada. La sutileza del ensayo como forma de hacer filosofía fue criticada por una perspectiva que considera a la escritura filosófica como necesariamente sintética (Adorno, 1962), sin notar que la relación que tiene aquel con el tiempo (un ahora), con el método (pesquisa sobre lo particular) y con la temática (la propia vida desnuda del autor) supone una novedad con respecto al hacer filosófico anterior que le impide ser subsumido en viejos usos y estilos de escritura, primicia de la cual Montaigne es consciente. En ese sentido, la presencia de las filosofías helenísticas no tendría que ser vista como diferentes “momentos de progreso”, sino más bien como respuestas a situaciones problemáticas de la vida propia del autor. En particular nosotros pensamos que el carácter pendular de la obra de Montaigne, reformulado de forma constante en todas sus ediciones (Desan, 2016), es la muestra de que no hubo un progreso (ni una idea similar) en su trabajo sino, más bien, una realidad vital a la cual las filosofías helenísticas se fueron adaptando. La forma en que se presentan el escepticismo, el estoicismo y el epicureísmo en Montaigne nos permite asignarle el mote de ecléctico (Force, 2009), si fuera necesario definir su tarea, antes que la de un filósofo comprometido con una síntesis conceptual. En definitiva, la importancia de las orientaciones helenísticas en Montaigne es innegable y están en estrecho vínculo con su vida concreta (respetando así, tal vez en su carácter de humanista, el sentido propio de aquellas filosofías), y el hecho de que el autor no haya modificado dicha presencia

(agregando contenido en sus ensayos, pero nunca reformulando sentido) en ediciones posteriores a la primera de 1580 es muestra de que esos enfoques no son anecdóticos en el trabajo del filósofo: son fundamentales.

La *ejercitación espiritual* del helenismo adquiere una fuerte densidad en la obra del alcalde de Burdeos cuando notamos que el intento de “pintarse a sí mismo” que busca en sus ensayos es en realidad un trabajo sobre el propio juicio (Force, 2009; Rodríguez, J., 2006). La palabra “*Ensayos*” (*Essais*) empleada por Montaigne para designar su texto⁵ proviene del término latino *exagium* que refiere a pesar y comparar las cosas. Si bien el filósofo francés muchas veces es tildado con el mote de ser el iniciador del género ensayístico, lo cierto es que para este autor el ensayo era más un método que una categoría literaria. “Ensayar” es para este pensador una forma particular de vincularnos con nosotros mismos y con la Verdad, sabiendo que ésta última está fuera de nuestro alcance. Haciendo uso de diferentes *ejercicios espirituales* como los propuestos por los pirrónicos⁶ (HP I 8)⁷, por ejemplo, el escritor del Périgord busca atacar las pretensiones de vanidad que el ser humano tiene a la hora de definirse a sí mismo y, por tanto, ejercitar bien su juicio reconociendo que nuestra mirada será siempre la del “hombre según el hombre” (Rodríguez, J. 2006). En el incorrecto uso del propio juicio el ser humano se considera por encima de las otras especies, rivaliza con los mismos dioses y hasta pretende que su cultura sea superior a las demás. En esos casos es necesario distanciarse de las propias opiniones para verlas con claridad, y allí es cuando las orientaciones helenísticas como el escepticismo pirrónico acuden en ayuda. Uno de los *tropos* empleados por el pirronismo es el que sitúa una afirmación según “las conductas, costumbres, leyes, creencias míticas y convicciones dogmáticas” (HP I 37). Ese tipo de argumento no sólo expone la diversidad de costumbres y creencias que existen en el mundo, sino que también observa que no contamos con razones últimas para decir que una de esas costumbres es mejor que las demás. Frente a cualquier pretensión de superioridad moral Montaigne hace uso de, en

⁵ El artículo *Los -Les-* fue agregado por Marie de Gournay en la edición póstuma de 1595.

⁶ Como puede observarse en el más famoso de sus ensayos ubicado en el II libro, *Apología de Raimundo Sibiuda*.

⁷ Para las citas de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico en adelante HP seguido de número romano indicado el libro y número arábigo señalando la línea. Utilizaremos en este trabajo la traducción de Rafael Sartorio Maulini en la edición de la editorial Akal del año 1996.

este caso, tesis helenísticas propias de la *ejercitación espiritual* pirrónica para mostrar cómo toda afirmación sobre la superioridad de una cultura, y por tanto el uso de nuestro juicio al afirmar tal enunciado, es incorrecta. Valga este breve ejemplo escéptico para notar cómo en el trabajo del filósofo francés dos dimensiones propias de la filosofía como trabajo sobre uno mismo se encuentran presentes y fundidas: por un lado, una preocupación por sí mismo (la necesidad de hacer buen uso del juicio) y, por otro, la presencia de la filosofía como una guía para poder juzgar bien sin caer en afirmaciones vanidosas. Hacer filosofía, por tanto, para este escritor del Périgord no es separable de reflexionar activamente sobre su propia vida.

III.

Como caso concreto donde podemos notar cómo Montaigne tiene en cuenta a la filosofía como un ejercicio que medita sobre los problemas existenciales podemos realizar un contrapunto entre dos de sus ensayos. El primero, perteneciente al I libro de su obra, nos anticipa con su título un espíritu helenista de tinte casi estoico: *Que la experiencia de los bienes y los males dependen en buena parte de nuestra opinión* (*Que le Goust des Biens et des Maux Depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons*) (I XL 345, 50)⁸. Una de las cuestiones que la filosofía helenista se cuestionaba y buscaba solucionar era aquella concerniente a si el mal está en la cosa o, en realidad, en la opinión que tenemos de ella. Así, por ejemplo, vemos en Sexto Empírico un caso de esto cuando consideramos sus palabras: “pues quien *opina* que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo” (I XII 27). La idea del pirrónico en este caso es que al sufrimiento, si le agregamos una creencia sobre ese padecer, lo potenciamos. Su propuesta, acorde a la *agogé* a la que pertenece, se centra en suspender el juicio sobre aquello que se llama bueno o malo por naturaleza para así no sufrir dos veces: una por el sufrimiento y la otra por la creencia sobre ese sufrir (I XII 30). Montaigne, en ese sentido, comienza el mencionado ensayo con una cita del estoico Séneca

⁸ Este ensayo es el XL de la edición de 1595 de Marie de Gournay que aquí empleamos. Sin embargo, en el resto de ediciones, incluido el Ejemplar de Burdeos, es el capítulo XIV del I libro. Se ignora hasta el momento el porqué de esta clasificación especial en su edición póstuma.

donde se pregunta si a los hombres los atormenta la opinión de las cosas antes que las cosas mismas (I XL 345-346, 50).

En línea con toda la tradición helenística, el filósofo francés considera aquí que todas las personas están provistas de los mismos instrumentos (*instrumens*) para entender y juzgar, pero la multiplicidad de opiniones que existen sobre las cosas es muestra de que éstas entran en nosotros modificadas (*composition*). Frente a tales consideraciones, el filósofo francés opina que “las cosas no son de suyo tan dolorosas ni difíciles, pero nuestra flaqueza y cobardía las vuelve tales (I XL 373, 67). Ha sido nuestro gran contacto con el cuerpo, escribe en 1580, lo que ha causado que olvidemos que tenemos en el alma elementos para oponernos al dolor y a la muerte. Haciendo uso de argumentos de tipo epicúreos tomados de Cicerón y de otros pensadores de cariz estoico (I XL 357, 57) el filósofo francés opina que tenemos capacidad para hacer frente al dolor. En esta línea podemos citar algunos ejemplos que lo colocan en sintonía con ejercicios espirituales de tinte estoico cuando cita, el 24 de agosto de 1581, en su diario de viaje: “No hay otra medicina, otra regla u otra ciencia para esquivar los males de toda especie que se cierne sobre el hombre por todas partes y a todas horas, que resolverse a sufrirlos humanamente, o a acabar con ellos de una forma animosa y rápida” (Montaigne, 2020, 351). Sumado a este aspecto muy conocido del estoicismo sobre el suicidio, no como medida desesperada sino claramente racional para evitar el dolor, tenemos otros fragmentos del ensayo en que el filósofo francés arenga a “oponerse al dolor y alzarse en su contra” (I XL 358, 58) que nos recuerdan a los ejercicios espirituales del estoicismo y epicureísmo (incluso en este texto se nombra la conocida anécdota de Pirrón y el cerdo) que, con sus diferencias, sostienen la capacidad humana y de la razón para hacer frente a los padecimientos humanos. En definitiva, en este ensayo de 1580 observamos una meditación profunda sobre el dolor y la muerte del ser humano, cómo tenemos que enfrentarnos a ellos y cómo la filosofía acude a resolver estos problemas que lejos están de ser distantes de la vida cotidiana.

Pero lo expuesto en 1580 se modifica en su tercer libro publicado en 1585, en particular en su ensayo *La Diversión (De la Diversión)*. Al igual que el anterior escrito, Montaigne también inicia aquí su prosa en base a la cuestión de la muerte y el dolor. La experiencia que

inicia este escrito es el intento del filósofo francés por consolar a una mujer, posiblemente Diana de Foix quien había perdido a su marido y sus cuñados. Desde las primeras líneas el filósofo francés ya establece analogías que recuerdan a la filosofía entendida como terapia o ejercicio espiritual cuando vincula la forma en cómo un médico debe hablar con su paciente con el modo en cómo poder solucionar la aflicción que sufre la dama a quien él busca consolar. Así como un buen médico debe ser agradable en el trato para lograr tener éxito en el tratamiento, así también debe comportarse quien busca reanimar pues siendo amable se logra deslizar “los razonamientos más firmes y apropiados para su curación” (III IV 1239, 831). Lo que Montaigne tiene en mente a la hora de escribir estas palabras son las estrategias discursivas que los filósofos médicos empleaban para garantizar la efectividad de sus tratamientos sobre los males del alma. Para remediarlos no basta sólo con argumentos y lógica, era necesario saber cómo enunciar esos razonamientos para llegar a quien padece esas afecciones anímicas a fin de que pueda incorporarlos en su sanación y así refutar las creencias que causan su pesar (Nussbaum, 2012)⁹.

Pero esta analogía médica se potencia cuando leemos que la forma en cómo Montaigne explicita su intento de consuelo se asemeja a tratamientos médicos como los empleados en el catarro: cuando no se puede purgar, se lo aleja (III IV 1242, 832). La *diversión* que da nombre a su ensayo es, nada más y nada menos, que el intento por desviar la atención de aquello que causa malestar para evitar así el pesar anímico: “desviándola poco a poco hacia los objetos más cercanos, y después hacia aquellos un poco más alejados, a medida que se abandonaba más a mí, le arrebaté imperceptiblemente el pensamiento doloroso” (III IV 1240, 831). Esta práctica sobre la atención recuerda a ciertos ejercicios epicureistas que entrenaban a las personas en apartar su visión de las cosas dolorosas (Hadot, 2006, 32). Si bien en este ensayo Montaigne se distancia de Epicuro en lo que respecta a transferir el pensamiento de lo molesto a lo placentero, lo considera “el más propio a su estilo” (III VI 1240, 831) y la nutrida cantidad de citas al Maestro del Jardín en este trabajo son muestra de un conocimiento

⁹ Esta actitud que ponderar la pragmática de los argumentos para garantizar su efectividad médica puede ser rastreado en gran parte la tradición médica. Algunos ejemplos concretos son los diálogos platónicos como *Fedro* y escritos de manifiesta presencia en *Los Ensayos* como los *Esbozos Pirrónicos* (HP III 280-281).

profundo de los *ejercicios espirituales* de Epicuro y su efectividad cuando de angustia y displacer se trata.

Montaigne también enuncia otro enfoque para enfrentarse a la aflicción anímica en este ensayo, aunque reconoce que él no puede llevarlo a cabo: en lugar de *divertirse* desviando la atención, ciertos personajes como Sócrates “no busca [n] consuelo fuera de la cosa misma” (III IV 1242, 833) y deciden enfrentarse cara a cara con estos males. Interesante resulta esta contraposición porque este último *ejercicio* que consiste en enfrentarse al padecimiento mismo en lugar de alejar su atención de éste es el relatado en el primer ensayo que expusimos. Mientras en 1580 Montaigne nos relata que es necesario oponerse al sufrimiento apelando a un mayor conocimiento del alma y uso de la razón, en este texto de 1585 se muestra cambiante, en las antípodas, opinando que lo mejor es hacer alejar nuestra atención del sufrimiento. Este cambio obedece, creemos, a una cuestión principal y que está ligada a la vida del propio autor: en esos cinco años entre la primera y segunda edición de sus ensayos cuestiones de tipo políticas, sanitarias y de vínculos lo llevaron a percibir las cosas de otra manera. Comenta Desan (2016, p.10) que el III libro de Montaigne exhibe una transformación producto de un balance de su vida política y diplomática. Su desencanto en el mundo público (aunque nunca abandonaría del todo sus ambiciones políticas), los brotes de peste que afectaban la región y los conflictos producidos por las guerras de religión llevaron a Montaigne a centrar su prosa cada vez más sobre sí mismo. Aunque su advertencia al lector data del año 1580, sería recién en la edición del libro III, sostiene Desan, cuando el texto toma forma de un proyecto netamente personal, adaptando su expresión a un autor que busca alejarse del mundo para hablar cada vez más de sí mismo. Esto puede observarse en las nutridas correcciones que tuvo *Los Ensayos* en 1588 donde el libro III obtuvo abundantes modificaciones, mientras que los dos primeros apenas algunas. Con esto queremos expresar, por tanto, que el diferente enfoque en cómo Montaigne presenta el acercarse al sufrimiento en los ensayos citados está profundamente afectado por sus vivencias personales: si antes planteaba una fortaleza estoica para oponerse y ahora un cierto juego con la atención, es porque al meditar sobre sí mismo nota que los años le impiden ahora ejercitar el estoicismo que tanto envidió de su amigo Étienne de La Boétie.

Hay otro punto que permite expresar porque hay ese cambio entre los dos *ejercicios espirituales* para enfrentarse al dolor y es, precisamente, el dolor mismo. En el texto de 1580 Montaigne nos dice algo fundamental: “hasta el presente nunca he tenido trato con el dolor” (I XL 356, 56). Hay en ese ensayo una confianza racional para enfrentarse al dolor producto no sólo de las lecturas que tuvo en su formación, sino porque el dolor mismo no le había presentado mayores problemas hasta el momento. Montaigne confiesa, por tanto, “que está realizando su reflexión sobre el dolor desde una perspectiva puramente teórica” (Navarro Reyes, 2004, 195). Todo esto cambiará en su tercer libro que será escrito luego de varias complicaciones de salud. Afectado por los cólicos renales que lo acompañaran el resto de su vida, la última adición a sus ensayos está signada por una cierta impotencia por parte de los viejos esquemas racionales que se declaraban efectivos para aminorar el dolor. Puesto a prueba, el esfuerzo racional que sostenía en 1580 se hace añicos ante el gran sufrimiento que los cólicos renales le producen. Por eso en su edición de 1585 vemos otra relación con lo que antes sostenía y, sobre todo, otra relación con su cuerpo. El gesto de acercarse más a sí mismo y su abandono de la política lo lleva a tomar un nuevo tema: el saber del cuerpo y la sexualidad (Desan, 2016, p.25). Encontramos en el citado ensayo *De la diversión* todo un enfoque novedoso donde el padecimiento del propio Montaigne ha servido para analizar si las filosofías que antes enarbolaba son útiles a sus fines o no, llegando a alejarse de los enfoques donde el alma era el centro de la atención en detrimento del cuerpo. Autores como Navarro Reyes (2005) han llegado a hablar de la “indolencia” de Montaigne en tanto el cuerpo se presentaría, en su última etapa de escritura, con una libertad que excede a los registros filosóficos que otrora, y sólo teóricamente, guiaban su vida. Sería la vida desnuda la que se vuelve así garante o no de la utilidad de las filosofías: los *ejercicios espirituales* son una constante en el autor, pero siempre permeados por sus propias experiencias para ser considerados como útiles para los tratamientos que proponen.

IV.

Como palabras finales podemos decir que intentamos mostrar cómo es posible encontrar en el pensador francés Michel de Montaigne ciertas formas de considerar la filosofía que lo

colocan en cercanía con preocupaciones éticas de tinte clásico, pero no por eso impropias para su tiempo. Conflictos religiosos, brotes de peste, intolerancia política y religiosa son algunos de todos los problemas que vivió la Francia de este pensador a fines del siglo XVI, cuestiones que volvían imperioso el desarrollo de prácticas éticas orientadas a saber cómo vivir en una época tan turbulenta. Vemos en los ensayos aquí trabajados un fuerte interés por cómo la filosofía ha explicado las formas en cómo podemos sobreponernos al sufrimiento pues resultaba útil al mismo autor el saber qué hacer frente a la catástrofe. Pero también pudimos analizar cómo esa misma filosofía se ve templada al calor de las experiencias del propio autor para considerar si tiene sentido su propuesta o, en cambio, se vuelve infértil lo que propone. La contraposición entre los ensayos de 1580 y 1585 sugirieron cómo las perspectivas filosóficas fueron cambiando a la par que la vida misma del autor lo realizaba, y esto sólo tendría sentido si para Montaigne hacer filosofía es también preguntarse por la vida en todas sus facetas. Hemos intentado exhibir, por tanto, que el vínculo entre filosofía y vida cotidiana que puede leerse en Montaigne hace gala de lo que Pierre Hadot definió como *ejercicio espiritual* o Martha Nussbaum como *terapia* que no es, ni más ni menos, que una forma particular de entender que las razones filosóficas no son cuestiones abstractas, sino más bien compromisos sobre cómo enfrentar y tolerar los padecimientos de la vida. En la escritura de los ensayos trabajados pudimos observar un gesto ético donde la preocupación “deja de ser la transmisión de un cierto contenido” (Jiménez Villar, 2022, p.1605) para entender a la filosofía como una acción, como una práctica ética ligada a la transformación de la propia vida y del propio juicio.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1962). El ensayo como forma. En *Notas de literatura* (pp. 11-36). Barcelona: Ediciones Ariel.

Desan, P. (2016). De la nature du troisième livre des *Essais*. En *Lectures du Troisième Livre des Essais de Montaigne* (Ed. Philippe Desan) (Pp. 9-30). París: H. Champion.

Force, P (2009). Montaigne and the Coherence of Eclecticism. *Journal of the History of Ideas* 70 (4), 523-544.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. España: Siruela.

Jiménez Villar, B. (2022) ¿Cómo leer a Montaigne? Los *Ensayos*, un ejercicio de sí. *Pensamiento*, 78 (300), 1589-1610.

Lain Entraglo, P. (1958). *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente.

Maia Nieto, J (2012). O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na “Apología de Raymond Sebond”. *Kriterion*, 53(126), pp. 351-374.

Montaigne, M. (2010). *Diario de viaje a Italia* (Ed. Santiago R. Santerbás). Madrid: Catedra.

Montaigne, M. (2020). *Diario del viaje a Italia por Suiza y Alemania (1580-1581)* (Ed. Jordi Bayod). Barcelona: Acantilado.

Montaigne, M. (2018). *Los Ensayos (según la edición de 1595, de Marie de Gournay)* (Ed. Jordi Bayod Brau). Barcelona: Acantilado.

Montaigne, M. (2023, 30 de marzo). *Les Essais* (Eds. Villey- Saulnier). <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/villey.toc1.html>

Navarro Reyes, J. (2004). El problema del dolor en Montaigne: de la apatía a la indolencia. En *III Jornadas de Medicina y Filosofía* (pp. 193-207). España: Kronos editores.

Navarro Reyes, J. (2005). *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*. España: Fénix editora.

Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. España: Paidós.

Oyarzún Robles, P (2003). Montaigne: escritura y escepticismo. *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, 81, 341-363.

Platón (2007). *Diálogos I* (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. eds.). Madrid: Gredos.

Rodríguez Jaramillo, A. (2006). Montaigne, la ética, la “manera” moderna”. *Estudios de Filosofía*, 33, 65-85.

Sexto Empírico. 1993. *Hipotiposis pirrónicas* (Ed. Rafael Sartorio Maulini). España: Akal.

Villey, P. (1908). *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (Vol. I-II). París: Hachette.