

Montaigne y la filosofía como forma de vida

VICENTE RAGA ROSALENY

§1. La glosa y el ensayo

EL ESCRITOR FRANCÉS, MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592), es bien conocido por su única obra, los Ensayos, cuya primera edición data de 1580 y la póstuma, definitiva, de 1595, a cargo de su albacea literaria, Marie de Gournay. En su momento, la obra fue un éxito, y todavía lo sigue siendo, sin haber decaído o desaparecido nunca del panorama cultural, en Francia y en el extranjero, pese a ciertas restricciones, padecidas durante largos años (en 1676 entraría en el Índice de libros prohibidos de la Inquisición, lo que retrasó, por ejemplo, su primera traducción integral al español hasta finales del siglo XIX).

Su inagotable vigencia explica, asimismo, que se hayan sucedido las interpretaciones acerca del sentido de la obra en general, y de cada uno de los capítulos que la componen, en particular (Schiffman 2016, pp. 269s). En el ámbito concreto de la filosofía, que es el que centra mi interés, al menos ya desde principios del siglo XX empezó a estudiarse la influencia de las escuelas helenísticas en el pensamiento de Montaigne, así como la importancia de Sócrates en sus textos. En este sentido, intelectuales como Pierre Villey, con su monumental estudio de las fuentes de los *Ensayos*, trataron de localizar todas y cada una de las citas y prestamos disimulados del autor francés, así como organizar en cierta medida el desarrollo de su pensamiento.

De acuerdo con Villey, Montaigne habría publicado la primera edición de su obra todavía bajo el influjo de su amigo del alma, el neo-estoico, Étienne de la Boétie (1530-1563), tristemente fallecido en plena juventud (de hecho, su muerte pudo haber inspirado la decisión del autor francés de retirarse a escribir, como él mismo sugiere en algunos pasajes de su texto). Posteriormente, y tras una breve crisis pirrónica, fruto de su lectura de la principal obra conservada del escepticismo antiguo, los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, Montaigne habría dejado atrás el estoicismo, para decantarse por un epicureísmo *sui generis*, con el que concluiría su periplo filosófico y vital (Villey 1908, vol. I, p. 218).

V. Raga Rosaleny (✉)
Universitat de València, España
e-mail: vicente.raga@uv.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 12, No. 25, Sept. 2023, pp. 127-154
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

No obstante, a partir de los años 60 se impuso la interpretación de la obra de Montaigne como un *puro pirrónico*, de acuerdo con la famosa lectura de Richard H. Popkin en su *Historia del escepticismo*, quien retomaba, por cierto, la valoración en el mismo sentido de uno de los más tempranos lectores y críticos del autor francés, el filósofo Blaise Pascal (Eva 2009, p. 84). Esto no supuso la desaparición de las interpretaciones de la obra de Montaigne en clave epicúrea, socrático-platónica, e incluso estoica (o aristotélica, por crítico que sea el autor francés con este pensador y con el escolasticismo medieval derivado de su pensamiento), pero estas quedaron en segundo plano.

Aun así, la lectura de Popkin, que acercaba el pensamiento de Montaigne al escepticismo pirrónico de Sexto Empírico, no terminó con la guerra interpretativa. Porque, si bien el estudioso norteamericano resultaba convincente al defender que Montaigne recibió un fuerte influjo de parte de Sexto Empírico, no estaba tan claro que volviese a referirse a los *Esbozos pirrónicos* más allá del capítulo II, 12 de su obra, la *Apología de Ramón Sibiuda*. De hecho, para algunos Montaigne habría sido un pirrónico, pero en tanto que seguidor de Pirrón de Elis, no de Sexto (Conche 2002, p. 36); para otros estaría mucho más influido por el escepticismo académico, y su fuente principal a la hora de conocer las propuestas escépticas habría sido la obra de Cicerón, *Cuestiones académicas*, que es la única que cita, una y otra vez, en añadidos escépticos posteriores a la primera edición de los *Ensayos* (Limbrick 1977, p. 68; Maia Neto 2004, p. 15).¹

Más aún, algunos, como destacadamente Frédéric Brahami, han sostenido que el escepticismo en la obra de Montaigne es completamente distinto de la suspensión del juicio característica de la antigüedad. Los escépticos clásicos se caracterizaban por el recurso a la argumentación racional para tratar de llevar a sus rivales filosóficos a contradecirse consigo mismos, y alcanzar así la tranquilidad de espíritu que el dogmatismo, a su juicio, no proporcionaba. Por

¹ El escepticismo antiguo se ramificó en dos corrientes principales: hasta donde sabemos, inicialmente en su período medio y nuevo la Academia platónica fue escéptica, con destacados escolarcas, principalmente Arcesilao (315 — 240 a. C.) y Carnéades (214 — 129 a. C.), que se reclamaban seguidores del cuestionamiento socrático del saber, aunque no dejaron nada escrito y lo que sabemos de ellos procede de fuentes indirectas, como el propio Sexto Empírico, Cicerón, Diógenes Laercio o Agustín de Hipona. Posteriormente, dado el giro dogmático de la Academia, que se inclinó hacia el estoicismo, un tal Enesidemo (80 — 10 a. C.) se desvinculó de esta escuela y dio origen a la corriente pirrónica, inspirada en un personaje casi mítico, contemporáneo de Aristóteles, el sabio escéptico por excelencia, Pirrón de Elis (360 — 270 a. C.). Tanto los argumentos de Enesidemo, como los de otros pirrónicos, fueron compilados por Sexto Empírico (160 — 210), último representante destacado del escepticismo clásico (Chiesara 2007, pp. 12 — 14).

su parte, la *skepsis* moderna supondría un abandono de la razón y un predominio de la fe religiosa, como conclusión de la impotencia racional, dejando de lado cualquier aspiración a la serenidad clásica (Brahmi 1997, pp. 74 — 75; Raga-Rosaleny 2020, pp. 101 — 102).

Finalmente, otros estudiosos consideran que, o bien Montaigne fue escéptico sólo de manera temporal, como aseveraron el ya mencionado Villey o Donald Frame, o bien que tal corriente constituyó únicamente un momento del desarrollo *dialéctico* del pensamiento del ensayista francés, como destacadamente lo han formulado Jean Starobinski o, en su estela, Ann Hartle (Starobinski 1993, p. 565; Hartle 2003, pp. 104 — 120; Hartle 2005, pp. 194 — 196). En estos últimos casos, tanto la tesis evolucionista o cronológica, como la proto-dialéctica, apuntan a tornar coherente la aparente disparidad de los *Essays*, pues por mucho que se insista en la primacía del escepticismo, tal hipótesis de lectura se ve comprometida ante la evidencia de las constantes referencias de Montaigne a las demás escuelas de pensamiento, en clave crítica en algunos casos, pero también informativa, e incluso elogiosa, en otros (cf. Eichorn 2022, p. 24).

Sin embargo, este triste estado de cosas no habría sorprendido a Montaigne en lo más mínimo, pues, como bien lo expresa en diversos momentos:

Se invierte más trabajo en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro asunto. No hacemos sino glosarnos los unos a los otros. Por todas partes proliferan los comentarios; de autores, hay gran escasez (III, 13, 1069; p. 1596).

Los tumultos del mundo obedecen en su mayor parte a motivos gramaticales. Nuestras querellas no surgen sino del debate sobre la interpretación de las leyes; y la mayoría de las guerras, de la impotencia de no haber sabido expresar claramente los convenios y tratados de acuerdo entre príncipes (II, 12, 527; p. 781).

Cabe recordar que el autor francés había ejercido como magistrado antes de retirarse a su castillo, abandonando el parlamento de Burdeos, pero no la política, a los 38 años. Así, su formación de jurista le dotó probablemente de sensibilidad ante la ambigüedad de los textos, y de gran familiaridad con la tendencia a interpretarlos y sobre-interpretarlos, multiplicando los sentidos posibles y contribuyendo a oscurecer lo que ya de por sí era poco claro. En esa misma línea, quizá el único escepticismo sano que cabría ejercer al leer los *Essays* sería el interpretativo, suspendiendo el juicio sobre la atribución de su obra a una corriente filosófica u otra, o bien, apostar por una lectura que las

tuviese en cuenta a todas, esto es, adoptar una poco prestigiosa lectura ecléctica.

Y es que, en efecto, Montaigne en diversos pasajes niega ser un pensador sistemático, o estar especializado en cualquier campo del saber, salvo que se acepte su irónica auto-descripción como un «filósofo impremeditado y fortuito» (II, 12, 546; p. 814). Esto es, que el autor francés sugiere entender como casual o azarosa cualquier semejanza con una u otra corriente escéptica, o con las restantes escuelas helenísticas. Esto contrasta con los denodados esfuerzos por subsumir su obra bajo un marbete teórico ortodoxo, o bien introducirla en una lógica que dote de coherencia al despliegue de su pensamiento. En lugar de ello, los préstamos disimulados, y las citas explícitas, se adaptarían a la idiosincrasia y las cambiantes circunstancias del mudable autor. Pero, tal conclusión choca con las expectativas académicas, de antaño y de hoy en día, que desdeñan generalmente este proceder calificándolo de ecléctico, y reservándolo para figuras menores, como precisamente los escritores más citados y admirados por Montaigne: su amado Plutarco, su siempre cuestionado Cicerón o su apreciado, al tiempo que criticado, Séneca.

Claro que el propio Cicerón indica en su obra escéptica, las *Cuestiones académicas*, que los seguidores de dicha corriente estaban comprometidos con la búsqueda de la verdad sin ligarse con doctrina alguna, aun a sabiendas de que quizá tal meta estuviese fuera del alcance humano. Esto es lo que el autor latino denomina *libertas philosophandi* (Cicerón 1990, II, p. 77), y parece evidente que tal idea de una integridad filosófica, que adopta todas las opiniones de forma provisional, sin asumir ninguna de manera definitiva, influyó en Montaigne, hasta el punto de parafrasear específicamente el pasaje ciceroniano mencionado, que es claramente de corte académico, en su texto supuestamente más pirrónico, la *Apología*:

Y si los demás son arrastrados por la costumbre de su país, por la educación de sus padres, o por la casualidad, como por una tormenta, sin juicio ni elección, incluso las más de las veces antes de la edad de la razón, a tal o cual opinión, a la escuela estoica o epicúrea, a la cual se encuentran hipotecados, sujetos y pegados como a una trampa de la que no pueden desprenderse [...] ¿por qué no se les concederá a ellos, de la misma manera, mantener su libertad y considerar las cosas sin obligación ni servidumbre? (II, 12, 503 — 504; p. 561).

Entender los *Ensayos* desde esta óptica no estaría reñido con el consenso interpretativo actual: puede decirse que Montaigne habría sido un escéptico ecléctico (Force 2009, p. 542), sin demasiada preocupación o interés por la

coherencia doctrinal, o la ortodoxia teórica. Lo que destaca es la actitud del autor francés, intelectualmente libre e interesado principalmente en su persona, con una fidelidad a sí mismo que no entiende de escuelas. Eso explica también que cada lector de los *Ensayos* haya podido encontrar un perfil diferente en la misma obra, pues, como en un espejo de tinta, el libro de Montaigne refleja lo que cada uno es, o aquello que más le interesa: el estoico encuentra chispas del fuego primigenio prendidas en sus páginas; el epicúreo, átomos y vacío; mientras que el escéptico se topa quizá con un cerdo pirrónico embarcado en un bajel, tranquilo en medio de la tormenta y pese al posible naufragio.

De hecho, es una experiencia muy usual la del lector que, como confiesa Emerson en su ensayo sobre Montaigne, al leer los *Ensayos*: «Me parecía como si yo hubiera escrito el libro en una vida anterior, por la sinceridad con que hablaba a mi pensamiento y experiencia» (Emerson 2008, p. 138).² Y es que la obra de Montaigne ha sido ampliamente valorada como una de las cumbres del retrato literario moderno, y a menudo se ha visto en ella una reformulación del viejo proyecto socrático del conocimiento y cuidado de uno mismo. Sin duda, la metáfora de la pintura de sí tiene fundamento en los textos, pues ya desde el aviso *Al lector* Montaigne traza un paralelo entre escritura y arte del retrato, y recalca luego que busca hacerlo «al natural» (II, 8, 386; p. 433), evitando todo artificio o disimulo.

Pero no hay que confundirse, pese a la insistencia de muchos intérpretes en ver en Montaigne un precedente del interés contemporáneo por los vericuetos de la subjetividad, la idea de un proyecto de “pintura del yo” es una creación de la crítica, y en ningún pasaje de su libro se menciona tal expresión, ni se dedica el autor francés a explorar esas honduras del sujeto moderno, o a entrar en especulaciones acerca de un yo estructurado en profundidad (Balsamo 2020, p. 74). Su coherencia es de carácter estético y propone un modelo abierto de autoformación que los lectores pueden seguir o no, libremente, en la medida

² Encontramos testimonios tan antiguos como el de Pascal en sus *Pensamientos*: «No es en Montaigne sino en mí donde encuentro todo lo que veo en él» (Pascal 2012, 689-64), que cito siguiendo la convención de señalar el número del fragmento en la edición manejada, la de Lafuma en este caso, seguido de la numeración clásica de Brunschvicg. O tan recientes como el de Virginia Woolf en sus *Diarios*: «Cada vez más me repito mi propia versión de Montaigne: “Es la vida lo que importa”» (Woolf 1980 — 1985, III, p. 8). Este peculiar influjo sobre sus lectores, que toman luego la pluma, se deja sentir asimismo en el ámbito de la ficción o auto-ficción, como muestran, por reducirse únicamente a dos ejemplos destacados en España, novelas como *El mal de Montano* de Enrique Vila-Matas, o los *Diarios* de Iñaki Uriarte.

en que algunas de las reflexiones o anécdotas de Montaigne les afecten y se sientan identificados con ellas (Marrades 2005, p. 51).

En suma, más que ante la obra de un pensador escéptico (algo difícil de asumir sin más siquiera sea porque uno de los principales objetivos del escepticismo, en una u otra corriente, es lograr la suspensión plena del juicio, mientras que los *Ensayos* apuntan a formar el juicio mediante su ejercicio permanente), nos encontraríamos ante un ecléctico que se pinta con la intención de mostrarse ante los lectores más variopintos, de ahí la multiplicidad de interpretaciones que ha suscitado su libro. O mejor aún, más que ante un retrato puro y duro, el lector se descubre ante un cuadro protegido por un cristal (hoy en día más necesarios que nunca), en el que su cara se refleja y confunde con el rostro del autor de la obra.

Esa confusión buscada, así como la apertura a todas las opiniones y su libre uso, sugieren más una actitud personal que una ortodoxia de escuela, y constituyen, ante todo, una invitación al lector o espectador, que también puede hacer uso libremente de los materiales de la vida y opiniones del caballero Michel de Montaigne. Y esto, a su vez, permite vincular los *Ensayos* con una noción compartida por todas las corrientes del pensamiento helenístico y romano que el autor francés cita. La idea común es la de que las diferentes propuestas filosóficas clásicas lo son de un arte de vivir porque, como claramente lo enuncia uno de los más relevantes estoicos de la época imperial: «La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior; si no, estaría aceptando algo extraño a su propia materia. Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida» (Epicteto 1993, p. 103).

§ 2. La obra maestra del ser humano es vivir

Tras la conclusión a la que llegué en el apartado previo creo que puede empezar a percibirse un patrón subyacente al desorden de los nombres y las citas que se acumulan en los *Ensayos*. Es decir, quizá no sea casual que Montaigne mencione prácticamente a todos los pensadores de la Antigüedad que defendieron una postura moral u otra, inspirándose en Sócrates, que es la figura más relevante para el ensayista francés de entre los integrantes de las escuelas de Atenas y Roma. Y es que, tanto los socráticos menores: cínicos o cirenaicos, entre otros, como los mayores: Platón y Aristóteles, así como las corrientes posteriores, con innumerables testimonios de epicúreos, estoicos o escépticos (la única omisión notable en los *Ensayos* quizá sea la de los neoplatónicos), presentan una característica que los reúne pese a su insuperable

disparidad doctrinal. No se trata de que Montaigne los lea a todos en clave escéptica, epicúrea o *socrática*, ni tampoco que otorgué el predominio a una corriente u otra según el momento temporal o lógico de su obra en que nos ubiquemos. En realidad, lo significativo es que todos los pensadores antiguos mencionados por el ensayista se han propuesto como meta un ideal de sabiduría que conlleva algún tipo de mejora, superación o transformación positiva. Todos los filósofos muertos que reviven en las páginas de los *Ensayos* han cultivado, de un modo u otro, un arte de vivir.

En efecto, sea que esta concepción de la filosofía se haya iniciado, como quería Nehamas, con la *República* de Platón (Nehamas 2005, p. 158), o no, el caso es que a todas luces su momento álgido se sitúa en el mundo antiguo, y contrasta claramente con la concepción contemporánea de la filosofía. Hoy nos encontramos ante una disciplina eminentemente teórica, especulativa, de carácter muy especializado, vinculada a la enseñanza formal universitaria y a la investigación, con escasa o nula repercusión social e individual. No se espera del profesional en el área que tenga una existencia ejemplar, que inspire a otros para que cambien su forma de vida, ni tampoco las vivencias del filósofo se transforman al hilo de su aprendizaje. Como en cualquier otra profesión, el pensador contemporáneo es alguien competente en un campo del saber, que contribuye a su avance en una reducida parcela o aspecto, y que transmite su conocimiento a colegas y estudiantes, para que prolonguen dicho progreso.³

Frente a esto, como en su momento aseveró con énfasis Pierre Hadot, la filosofía antigua estaba estrechamente ligada con la vida, pues cada escuela o pensador proponía una manera de vivir a sus seguidores, al tiempo que la ponía en práctica (Hadot 2006, p. 236). No se trataba entonces de aprender los puntos esenciales de la doctrina estoica, por ejemplo, para poder refutar a los rivales teóricos, epicúreos o escépticos; ni Platón había fundado la Academia para expedir un título: la filosofía, nos dice Hadot, era concebida como un amor a la sabiduría, y ser sabio, o aproximarse a ello, conllevaba no sólo un conocimiento, sino también una transformación vital.

³ Pueden encontrarse figuraciones modernas de esta concepción clásica, por supuesto, aunque en autores que se mantienen al margen, en una posición intempestiva respecto de las corrientes dominantes, como es el caso de Nietzsche. Este describe en un famoso texto la imagen que tiene del auténtico filósofo, que en aquel momento consideraba era Schopenhauer, y para ello remite, precisamente, a la Antigüedad: «La relevancia que tiene un filósofo para mí está en función directa de su capacidad para ofrecerme un ejemplo. [...] Pero el ejemplo debe ser dado mediante la vida visible y no sólo a través de libros, esto es, a la manera como enseñaban los filósofos griegos, mediante gestos, con el rostro, con la actitud, con los ropajes, alimentos y costumbres más que con la palabra o la escritura» (Nietzsche 2021, pp. 39 — 40).

Dicho de otra manera, el saber filosófico prometía convertir el ser de los filósofos, hacer que vivieran de otra manera. No podía existir, en ese sentido, una separación radical, como la que hoy constatamos, entre teoría y práctica: así, por plantear un ejemplo, en nuestros días, alguien puede poner en duda filosóficamente la realidad del tiempo, pero intentará cumplir con el plazo temporal de entrega del artículo en el que cree demostrar que tal concepto es ficticio. En el contexto de la filosofía clásica, siguiendo a Hadot, vida y doctrina debían ser necesariamente coherentes, y las acciones tenían más relevancia filosófica que las palabras (Sellars 2017, p. 41). Eso explica, además, el fuerte componente biográfico de muchos textos filosóficos de la Antigüedad, así como la idea de dirigirse sólo a un público selecto de lectores capaces, aquellos que deseaban emular la vida del filósofo tanto como aprender acerca de sus doctrinas.

Sostengo entonces que todos los pensadores antiguos que menciona Montaigne en los *Ensayos*, igual que varias de las figuras históricas, griegas y romanas, que desfilan por su texto (en muchos casos tomadas de las *Vidas paralelas* de Plutarco, de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, o de obras semejantes), se caracterizan por la relevancia que otorgan al pensar en sus existencias ordinarias. En el caso concreto de los filósofos, Montaigne ilustra en muchas ocasiones los *ejercicios espirituales* (como los denomina Hadot), o las *tecnologías del yo* (como dice, en su misma estela, Foucault). Esto es, que el ensayista no se detiene en, ni cita tanto, las enseñanzas doctrinales concretas, sino que atiende a las prácticas de todo tipo por medio de las cuales los antiguos buscaban transformar profunda y duraderamente sus creencias: ejercicios físicos de carácter ascético, mnemotécnicos, retóricos o imaginativos, que ayudasen a cambiar la vida del amante de la sabiduría (Ure y Sharpe 2021, p. 15).

De este modo, pese a sus divergencias (Hadot 2009, pp. 203 — 204), los mencionados Hadot y Foucault coincidían a la hora de considerar la filosofía antigua en clave terapéutica, y al destacar el *cuidado de sí* (la famosa *epiméleia heautou* del Sócrates de *Alcibiades I*), como la principal tarea de la filosofía no sólo para el maestro de Platón, sino en general, para todas las corrientes de la Antigüedad. De hecho, Foucault, que es quien más recurre a tal expresión, destacó la importancia de algunos ejercicios prácticos de escritura tendentes a dicho cuidado y mejora personal (Foucault 1997, p. 237), como los *hypomnemata*, o arte de recopilar sentencias morales para uso propio, que fácilmente pueden rastrearse en el estilo de Montaigne. En esta misma línea, a menudo se ha dicho (Villey 1908, vol. II, pp. 7 — 37) que el ensayista francés pasó de una escritura impersonal, con escuetas recopilaciones de citas ajenas, a

tener una manera propia de expresarse; pero desde la perspectiva del arte de vivir, en vez de una evolución, en los *Ensayos* asistiríamos desde un primer momento a una suerte de ejercicios espirituales modernos, mediante los que el autor se auto-examina, recurriendo a ejemplos y pensamientos ajenos.

Este paralelismo claramente nos sitúa en el ámbito de una ética perfeccionista (Nadeau 2010, p. 178), pues quien emprende tales ejercicios, y trata de vivir de acuerdo con una concepción filosófica u otra, busca aproximarse a un ideal que transforme su vida ordinaria, y se esforzará por lograrlo. No en vano, pese a las diferencias observables entre las distintas corrientes clásicas, se evidencia una promesa de felicidad, o de plena realización, común a todas ellas: aspectos como la serenidad, la libertad de pensamiento o lo que hoy denominaríamos el ahondamiento en la propia identidad, caracterizan, de una u otra manera, la vida de los distintos pensadores antiguos, así como sus discursos.

Pero, es importante no confundir las propuestas *eudaimónicas* de la Antigüedad con eslóganes contemporáneos, como los propios de los textos de autoayuda que gozan de tanto predicamento en nuestros días (si bien, a menudo, estos se apropian más o menos conscientemente de rasgos externos de una u otra escuela helenística de pensamiento). En el caso de la filosofía antigua, no se trataba entonces de adquirir un vigor personal, del que carecíamos, o de colmar determinadas expectativas vitales del sujeto; lo que estaba en juego no era el éxito individual, ni el logro de metas que dejaran satisfecho nuestro ego. Antes bien, el objetivo de estos ejercicios espirituales era trascender la subjetividad individual, apasionada y egoísta, para alcanzar una perspectiva impersonal, universal o *superior* (Hadot 1998, pp. 44 — 45). No importa que se trate de la razón (estoica) o de la naturaleza infinita (epicúrea), incluso puede que cuestionemos cualquier intento de definición del ser con mayúsculas (como los escépticos), en todos los casos, iremos esforzadamente más allá de nuestras limitadas vidas ordinarias para acercarnos a algo más grande, más bello, mejor.

Sin duda, esto resulta muy explícito en los textos platónicos, o en los estoicos, como los de Epicteto o Séneca, pero no puede desconocerse que la imagen del sabio, que vive una vida diferente del resto de los mortales, está presente en todas las corrientes, e incluso pueden señalarse prefiguraciones antes de que el Sócrates platónico apareciese en escena (por ejemplo, en los dichos y hechos de los siete sabios de Grecia). En ese sentido, no parece casual que Epicuro fuese visto como el sabio ante cuya mirada debemos actuar rectamente, si queremos ser sus seguidores; ni que las historias de Pirrón lo caractericen inequívocamente como una figura venerable, hasta el punto de

que sus compatriotas eximieran de impuestos a los filósofos en honor suyo tras su muerte (Diógenes Laercio 2013, IX, 64). Siquiera sea como aspiración, todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad buscaban no sólo un conocimiento estable y duradero, sino también una vida por encima de las insatisfactorias existencias cotidianas, asemejándose en ese sentido a los dioses, que son los únicos sabios, como señaló Sócrates en una de sus más conocidas definiciones de lo que es ser filósofo (Ribeiro 2021, p. 1; Platón 1997, 204a).

Dicho todo esto, cabe preguntarse si los *Ensayos* de Montaigne encajan realmente con esta perspectiva, si la suya sería una propuesta moderna del arte de vivir clásico. E inicialmente sí, como dijimos, el rostro de Sócrates es aquel sobre el que las diversas corrientes se han modelado, la respuesta debería ser afirmativa, porque la presencia del pensador ateniense es abrumadora en la obra del ensayista, y el número de referencias socráticas fue creciendo aún más en las sucesivas ediciones. Como indica el propio Montaigne en uno de los capítulos más centrados en la figura del maestro de Platón, *La fisonomía*: «No nos faltarán buenos profesores, intérpretes de la simplicidad natural. Sócrates será uno de ellos» (III, 12, 1052; p. 1571). Más aún, parece inequívoco el sentido de esta constante remisión al ateniense, dado que, como concluye casi al final de los *Ensayos*, al reflexionar sobre las múltiples experiencias que ha compartido en su libro con cada uno de sus lectores: «La grande y gloriosa obra maestra del ser humano es vivir de modo conveniente» (III, 13, 1108; p. 1656).⁴

Y es que, como se ha señalado (Foucault 2013, pp. 5 — 7, 17), en Sócrates se aúnan ejemplarmente el conocimiento y el cuidado o inquietud de sí. No en vano en la *Apología*, cuando el ateniense procede a describir su misión filosófica, la pinta con los vivos colores de una exigencia irrenunciable: la de examinarse a sí mismo y a los demás (Platón 1981, 28e). Podría añadirse, incluso, que con más insistencia a los otros que a él mismo, de ahí los problemas a los que se vio abocado, con un juicio por impiedad y corrupción de jóvenes que le depararía la muerte. Pero es que, como famosamente indica en el mismo diálogo, un poco más adelante: «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el ser humano» (Platón 1981, 38a).

⁴ La bibliografía en torno a la relación entre Sócrates y Montaigne, en general, o respecto de algún capítulo de los *Ensayos*, en particular, como el ya mencionado de *La fisonomía*, es muy abundante. No obstante, un buen punto de partida sería el libro de Screech, sobre Montaigne y la melancolía (1992, pp. 21 — 22, 30, 143 — 147, 157 — 165, 177 — 181) o, para el asunto que se está dilucidando en este artículo, el texto de McPhail, acerca de las diversas representaciones y excursos relacionados con el juicio de Sócrates en la obra del pensador francés (2001: pp. 457s).

Y el conocimiento derivado de ese auto-examen tiene efectivamente un carácter transformador, un sentido corrector. En realidad, ese es el núcleo del arte de vivir socrático, pues quien sigue al sabio en este camino deja de preocuparse por los bienes externos: riqueza, fama, poder o dinero (tradicionalmente exaltados bien por la *paidéia* homérica, bien por la sofística), y se interesa tan sólo por su interioridad. El seguidor de Sócrates realiza así un giro hacia dentro, preocupándose, como no lo había hecho antes, por las propias conductas, actitudes y afectos (una dinámica propia de todo arte de vivir que además complementa el movimiento del cielo a la tierra, del interés por la *physis* al cuidado del ser humano, protagonizado asimismo por Sócrates, de acuerdo con el *dictum* ciceroniano).

Es claro que el ensayista francés no resulta ajeno al carácter ejemplarizante de la figura socrática, pues, de hecho, muchos humanistas antes de él se interesaron por el peculiar ateniense (como, de manera destacada, Erasmo de Rotterdam (1467-1436), en su bien conocido adagio 2201, dedicado a los silenos de Alcibíades, que aparecen en *Banquete* (1997, 215b-c) como trasunto de Sócrates). Y es que, al igual que los estoicos, Montaigne reconoce en Catón el Joven, y en el maestro de Platón, a las figuras ejemplares por antonomasia, aquellas en las que la virtud fue una segunda naturaleza (II, 11, 423 — 424; pp. 607 — 608). En ese sentido, el ensayista formaría parte de la tradición cuyo modelo es Sócrates, del que todas las escuelas tomaron nota a la hora de proponer una transformación racional del sujeto, una apropiación del *logos* universal en el *ethos* particular de cada uno, entendida como una corrección y dominio de sí que depure las tendencias más perniciosas del animal humano.

Así, sea o no algo tan radical como lo que pretende Hadot, quien asevera que los *Essays* «no son otra cosa sino ejercicios espirituales» (Hadot 2006, p. 312), poca duda cabe de que Montaigne estaba familiarizado con esta concepción socrática, o en general clásica, de la filosofía, y lo expresa sin ambages: «Mi oficio y mi arte es vivir» (II, 6, 379; p. 546). Aunque la relación de Montaigne con el modelo socrático, como bien ha observado Nehamas, no deja de ser ambigua: por una parte, como se mencionó anteriormente, al ateniense lo considera maestro de la simplicidad natural, lo que también caracterizaría a Montaigne, que lo emula sin ocultarlo, como buen discípulo. Pero, por otra parte, en diversos momentos insiste el ensayista en que las inclinaciones de Sócrates no eran originalmente buenas, de ahí su fealdad *natural*, lo que le obligó a corregirlas mediante la razón, lo que explica su impulso filosófico. Pero este recurso el autor de los *Essays* dice no necesitarlo, pues de suyo, *naturalmente*, sus tendencias son mediocrementemente buenas, y además se declara

absolutamente incapaz de llevar a cabo tales esfuerzos, tal ascesis de razón (Nehamas 2005, p. 189).

Sea cual fuere la solución al enigma, y sin que resulte del todo clara la filiación entre Sócrates y Montaigne, lo que parece innegable es que la filosofía es entendida por el autor francés, cuando la valora positivamente, como lo contrario de un sistema teórico o un conjunto de dogmas esclerotizados. Filosofar ha de ser «una continua ejercitación del alma» (II, 25, 143; p. 181), pues sus nociones han de interiorizarse, volverse carne, vivirse, para que tengan sentido. Pero, previamente, ha de discriminarse entre ellas, ver cuáles pueden ayudarnos a vivir de modo conveniente, y cuáles no. Y cuando hablamos de discernir acerca de la idoneidad de unas propuestas u otras lo que está en juego es una instancia normativa, algo que nos permita escoger esto y dejar aquello. Ese es el papel que cumple en los *Essays* una noción clave, la del juicio.

En ese sentido, si hay algo que puede encontrarse en el corazón de la obra del pensador francés es la facultad de juzgar, una noción central en la *psicología* del ensayista, a cuya formación, como indiqué, se consagraría su libro (La Charité 1968, pp. 13s). En efecto, «El juicio es un instrumento que vale para cualquier asunto y que se inmiscuye en todo» (I, 50, 301; p. 436), por lo que educarlo, para que discrimine entre unas opiniones u otras, es esencial a la hora de forjar el carácter y llegar a ser quien somos. Precisamente el eclecticismo de los *Essays*, con la multiplicidad de autores mencionados, de corrientes descritas y de formas de vida anecdóticamente representadas, tiene pleno sentido si de ejercitarnos se trata, esto es, si lo que queremos también nosotros, Montaigne y sus lectores, es aprender a vivir.

Ahora bien, ¿qué forma de vida y que clase de persona nos presenta Montaigne? ¿Acaso el suyo es el ideal del sabio socrático, epicúreo, estoico, escéptico, o incluso cínico? ¿Debemos entonces esforzarnos por alcanzar una virtud moderna, aunque teñida de clasicismo? ¿Podemos trascender nuestras vidas ordinarias y llegar a unirnos con el Ser, la Razón, el Bien, la Naturaleza o cualquier otra entidad última que nos sostenga, y que dote de sentido a nuestras frágiles existencias? La respuesta, sea cual sea, ha de estar en *Los essays*, pues Montaigne no podría ser, de nuevo, más claro: «Mi libro y yo marchamos acordes» (III, 2, 806; p. 1203), o como señala también, en la advertencia *Al lector*: «soy yo mismo la materia de mi libro» (3, pp. 5 — 6). El ensayista recurre así en su obra a todos esos rostros del pasado ejemplar, para dibujar el suyo, e invita al lector a hacer lo mismo, pues, sin duda, ha transformado ya su semblante, como él mismo reconoce, mediante la escritura:

Al moldear en mí esta figura, he tenido que arreglarme y componerme tan a menudo para reproducirme, que el modelo ha cobrado firmeza y en cierta medida forma él mismo. Al representarme para otros, me he representado en mí, con colores más nítidos que los que antes tenía. No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí—libro consustancial a su autor, con una ocupación propia, miembro de mi vida, no con una ocupación y finalidad tercera y ajena como todos los demás libros— (II, 18, 665; p. 1003).

Pero, insisto, aunque Montaigne se vista con los ropajes de las distintas corrientes, con un énfasis quizá en la escéptica, por el modo en que tal propuesta le permite criticar mejor las otras, ¿se modela alguna de esas máscaras perfectamente sobre su cara? ¿Se acomoda el personaje a alguna de las escuelas, incluyendo especialmente la socrática, con sus peculiaridades e idiosincrasia (pues, pocas personas parecen tan singulares como Montaigne, con un perfil que resalta nítidamente en la memoria de tantos de sus lectores)? ¿O, acaso, como en cierta fábula de Rafael Sánchez Ferlosio, sucede a la inversa y su peculiar máscara de la virtud coincide punto por punto con las irrepetibles facciones del ensayista perigordino (Sánchez Ferlosio 1992, pp. 449 — 450)?

§ 3. No un semblante perfecto sino el mío

Como indique anteriormente, por muy diferentes que sean las diversas corrientes del pensamiento clásico, pues sus doctrinas a menudo se desarrollan en competencia y polémica unas con otras, sus máscaras parecen elaboradas en el mismo taller, modeladas por idéntico artesano: todas guardan una semejanza con el rostro silénico de Sócrates. Así, la finalidad del estoicismo era alcanzar la serenidad del sabio, igual que la apatía y aponía caracterizaban al seguidor de Epicuro, o la ataraxia (y la afasia, en la perspectiva más radical) al discípulo de la escuela pirrónica. Los caminos que conducían a tal objetivo eran muy diversos, pero todos repetían el gesto socrático ante la muerte: esa ecuanimidad y tranquilidad características del Sócrates de la *Apología*, del *Critón*, o del *Fedón*, presto a tomar la cicuta y abandonar la temporalidad, para acceder quizá a otro modo de ser, a la esencia misma. Ese ideal de trascendencia de nuestra mortal, limitada, indigente, condición humana, prendió con fuerza en todos los pensadores clásicos, de Platón a Plotino, sin excluir siquiera a rivales del platonismo como Aristóteles, ni a críticos del socratismo, como Epicuro.

Ciertamente, la vida parece estar en otra parte, porque en esta orilla del río innumerable de los años lo que experimentamos, y lo que indudablemente nos espera, es sobre todo dolor, miedo, una decepción tras otra y, al fin, la inevitable muerte. Como algunos han indicado (Safranski 2013, p. 108) la

metafísica quizá surge como una respuesta a estas vivencias comunes y usuales, vistas desde la óptica filosófica clásica como necesariamente aparentes. La respuesta del pensamiento tradicional fue así la de plantear que, por debajo de las apariencias de contingencia, finitud y sinsentido se ocultaba una esencia o sustancia, un fondo de lo real que podía reconciliarnos con nuestras esperanzas frustradas, y donde nuestro pensamiento, inmaterial y atemporal, infinito e inagotable, podría encontrar su sustento. Tras el desorden de todos los nombres, con los que tratamos de hacernos cargo del mundo, se escondería entonces un orden de las cosas que dotaría de sentido a nuestras vidas, al integrarlas en algo más grande.

En ese orden de ideas, todas las escuelas del pensamiento antiguo prometen que la vida puede ser perfecta, que podemos alcanzar un saber definitivo (o al menos aspirar a ello y exigirlo) que transforme nuestras existencias. Lo que vivimos como incompleto, fragmentado, temporal ha de convertirse en plenitud, sabiduría y felicidad, aunque sea tan solo por un momento. Un instante que ha de bastar, y que siempre será precioso, porque el presente no tiene fin para quien lo experimenta con autenticidad. De hecho, quien es capaz de vivir el presente, de acuerdo con el saber antiguo y con aquel que bebe de sus fuentes, vive eternamente (Wittgenstein 2002, 6.4311).

No otro es el sentido de la inquietud por la verdad que ha caracterizado a la filosofía desde antiguo, pues ya el Sócrates platónico estableció el corte radical entre el común de los mortales, presos de sus opiniones y fundamentalmente errados, y el sabio filosófico, que busca desvelar la ilusión del falso conocimiento humano, pero con la promesa de guiarnos hacia el verdadero. Por eso, la filosofía empieza por la admiración (Aristóteles 1994, 982b), con la búsqueda de un conocimiento que se quiere por sí mismo, sin pensar en sus posibles aplicaciones, siempre mediocres, y termina en la contemplación, mediante la que nos convertimos en aquello que conocemos, llegando en el caso del pensador hasta la divinidad misma (como se dice en otras tradiciones: «seréis como dioses»), al menos como aspiración (Hartle 2022, p. 19).

Así, conocer, a diferencia de lo que pensamos en nuestros días, no era para los antiguos una cuestión meramente cognitiva, no se trataba tan solo de corregir nuestras creencias y ajustar nuestros deseos a lo que de hecho sucede en el mundo. El verdadero conocimiento, la sabiduría, era concebida como un tránsito, como el paso de las tinieblas a la luz, de un ser aparente e inferior, a uno (al único) verdadero, jerárquicamente superior. Saber la verdad no solo nos hará libres, sino que nos volverá reales, nos liberará de las ataduras que amarran al ser humano a su diuturna mediocridad para divinizarlos. El anhelo compartido por las escuelas clásicas, la *eudaimonia*, pretendía trascender así la

primera condena de la vida, la gran disyunción entre nuestro pensar altísimo y nuestra bajísima corporalidad. Pues, si vivir, como quería el poeta, desde el principio es separarse, la filosofía clásica pretendía apartarnos del tiempo, ensanchar el mundo breve, esforzarse por que la vida del espíritu fuera una sola con, y dominase, la contingencia y las carencias del cuerpo.

Por eso, las muertes de los filósofos, y en concreto la escenificación del deceso de Sócrates, tuvieron tanta resonancia entre los pensadores clásicos. Compárese la muerte heroica del pensador griego, con reflexiones modernas, como la de Pascal: «Somos motivo de risa cuando confiamos en la compañía de nuestros semejantes, tan miserables como nosotros, tan impotentes como nosotros; no nos ayudarán: moriremos solos [...]» (Pascal 2012, 151 — 211). Parece imposible decir esto del maestro ateniense, para quien la muerte no puede ser una solución solitaria al inconveniente de haber nacido (de acuerdo con la bien conocida interpretación de Nietzsche). Pues, no sólo sus discípulos le acompañan en el momento de la muerte (salvo Platón, que estaba enfermo), sino que gracias a la experiencia que tiene de la vida del espíritu se sabe libre de la mortalidad, al menos en su dimensión esencial o universal: la divinidad, la comunidad y el pensamiento le garantizan una íntima y salvífica comunión con el ser. No hay nada que temer, pero no porque no haya nada (como diría cierto novelista contemporáneo), sino porque al conocer la verdad el sabio puede acceder a la reconfortante seguridad de la permanencia e inmutabilidad, en tanto que parte de un orden superior, absoluto y eterno (Safranski 2013, p. 106).

¡Cuánto difiere la apacible escena clásica de la inquietud que atraviesa nuestra existencia contemporánea y que nos impide entrar dócilmente en esa buena noche! Ciertamente podría parecer que Montaigne no es todavía moderno, pues tan solo reitera los ejercicios espirituales de estoicos, epicúreos y escépticos, para tratar de aliviar nuestro mortal temor en *Que filosofar es aprender a morir* (I, 19). De hecho, aquí hasta la expresión que da título al capítulo ha sido tomada de un autor clásico, Cicerón, quien a su vez reformuló la enseñanza platónica del *Fedón*. Pero, sería un error asumir tal cosa, y creer que el ensayista tan solo emula a los clásicos, porque ya en la conclusión de ese capítulo vemos que, al retirar la máscara que nos atemorizaba, no es el rostro sereno de un filósofo el que emerge para consolarnos: «Una vez arrancada, no encontraremos debajo más que la misma muerte que un criado o una simple camarera pasaron hace poco sin miedo. ¡Feliz la muerte que priva de tiempo a los preparativos de tal equipaje!» (I, 20, 96; p. 108). Y mucho después todavía precisará aún más su distancia respecto de los modelos tradicionales, aunque se vista con sus ropajes, pues para el ensayista francés la muerte no es una

solución: «Pero me parece que ésta es el final; sin embargo, no la finalidad de la vida. Es su término, su extremo; pero no su objetivo. La vida debe tenerse a sí misma como punto de mira, como propósito» (III, 12, 1051 — 1052; p. 1569).

En realidad, lo que Montaigne deja claro es que la posibilidad de mi muerte (o mejor, su certidumbre), tras la ruptura del marco clásico, propiciada por el cristianismo, me enfrenta con la indiscutible verdad del carácter prescindible, innecesario y contingente de mi existencia (pues, creado *ex nihilo* podría no haber nacido, y esa nada original sigue inficionando mi sustituible presencia). Cortado el vínculo metafísico con el ser («carecemos de comunicación alguna con lo que es» (I, 3, 17; p. 22 y bajo una formulación casi idéntica en II, 12, 601; p. 909), la única posibilidad de no desvanecerme en la irrelevancia es dejar alguna huella, un rastro en el mundo que alguien pueda recorrer, un recuerdo particular, que sólo yo pueda haber elaborado. Ese es, como nos indica de entrada Montaigne, el propósito primordial de su libro, único en el mundo, como el propio autor reconoce. Ya no tenemos delante un modelo universal, como el socrático, ni las promesas de felicidad clásicas recobrarán jamás su sentido. Por eso, el ensayista se presenta a sí mismo, en su carácter particular, como un posible ejemplo moral moderno, y el éxito de los *Ensayos* es la prueba fehaciente de que esta era una posibilidad atractiva para sus coetáneos, y que lo sigue siendo para nosotros.⁵

Más aún, Montaigne se opone directamente a las imágenes del sabio de raigambre platónica, con el filósofo escapando del abismo de su condición material gracias a la cuerda infinita que le proporciona el pensamiento (Bayod 2022, p. 242). Por eso, la idea de un Sócrates atópico la combatirá el ensayista decididamente, pues no deja de ser una patraña aquello de que este no encaja en el mundo ordinario porque su verdadera patria es la celeste, y lo mismo puede decirse de los demás representantes del arte de vivir clásico: «Pretenden salirse de sí mismos y escapar al hombre. Es una locura: en vez de transformarse

⁵ Pueden encontrarse innumerables ejemplos filosóficos y literarios de este cambio de perspectiva moderna, como, por ejemplo, en la novela a la que he aludido antes de Jonathan Barnes, *Nada que temer*. No obstante, me parece especialmente significativo un poema de Roberto Juarroz, que figura en el primer volumen de su principal obra, *Poesía vertical*, y en el que se plantea, precisamente, la relación entre pensamiento y existencia, entre particular y universal, en relación con la finitud humana:

«Pienso que en este momento/tal vez nadie en el universo piensa en mí,/que sólo yo me pienso,/y si ahora muriese,/nadie, ni yo, me pensaría.

Y aquí empieza el abismo,/como cuando me duermo./Soy mi propio sostén y me lo quito./Contribuyo a tapizar de ausencia todo.

Tal vez sea por esto/que pensar en un hombre/se parece a salvarlo» (I, 9).

en ángeles, se transforman en bestias; en vez de elevarse, se despeñan» (III, 13, 1115; p. 1667). Y tales objeciones alcanzan tanto la práctica como la teoría, porque, en efecto, nadie es tan contrario como Montaigne a la pretensión sistemática de muchas doctrinas en distintos campos, como el del derecho, la medicina, o la filosofía. En estas la piedra de toque ha de ser la vida ordinaria, y las rígidas adhesiones dogmáticas, lo mismo que los escuetos esquemas teóricos, chocan con la inconcreción, la fluidez, la incertidumbre y limitación de nuestras existencias.

De hecho, por poner un ejemplo destacado, aquello que a los ojos de los antiguos era un ideal incontestable, algo que el sabio podía alcanzar con esfuerzo, a saber, la serenidad o la apatía, la experiencia moderna, lo cuestiona abiertamente. En vez de constituir la culminación de las inquietudes humanas, la tranquilidad en nuestra vida cotidiana necesariamente va acompañada del aburrimiento:

Que la existencia humana ha de ser una especie de error se desprende suficientemente de observar que el hombre es una concreción de necesidades cuya satisfacción, difícil de lograr, no le garantiza más que un estado indoloro en el que queda entregado al aburrimiento, el cual demuestra entonces directamente que la existencia en sí misma carece de valor: pues no es sino la sensación de su vacuidad. En efecto, si la vida, en cuyo anhelo consiste nuestra esencia y existencia, tuviera en sí misma un valor positivo y un contenido real, no podría existir el aburrimiento sino que la mera existencia en sí misma tendría que llenarnos y satisfacernos. Pero nosotros no estamos contentos de nuestra existencia de otra forma que aspirando a algo, y entonces la lejanía y los obstáculos hacen creer que el fin es satisfactorio —ilusión esta que desaparece tras alcanzarlo—; o bien dedicándonos a una ocupación puramente intelectual en la que en realidad nos salimos de la vida para considerarla desde fuera, igual que espectadores en los palcos (Schopenhauer 2013, p. 303).⁶

La vanidad, o «la presunción es nuestra enfermedad natural y original» (II, 12, 452; p. 654), y ese es el vicio que aqueja a las escuelas de pensamiento clásicas, así como el motivo que subyace a la mayor parte de las críticas que Montaigne lanza en su contra. No se trata de un problema epistémico tan sólo, no es una

⁶ Sobre el aburrimiento, como diverso de la clásica, y moderna, melancolía, de la angustia, o de la depresión contemporánea, han empezado a desarrollarse trabajos en nuestro contexto y desde una perspectiva filosófica, como, por ejemplo, un valioso ensayo de Josefa Ros Velasco (2022). Sería interesante explorar hasta qué punto la noción de la *diversión* que aparece en los *Ensayos*, y que Pascal desarrolla magistralmente en sus *Pensamientos*, guarda relación con el aburrimiento contemporáneo, y si la importancia de ambos conceptos en el discurso filosófico de la Modernidad ha de ver con la quiebra del marco metafísico clásico.

cuestión de mero escepticismo: las objeciones que el ensayista pone sobre el tapete afectan también a los pirrónicos. En realidad, todas las corrientes de la antigüedad creían saber muchas cosas que escapaban a nuestra ordinaria condición, sus integrantes soñaban con ser sabios y corregir a la necia multitud. Pero, sólo sería sabio aquel que ya dispusiera de una perfecta tranquilidad de ánimo, quien poseyera de antemano una incommovible certidumbre acerca del mejor tipo de vida: para comportarse de acuerdo con sus preceptos, y trascender así la humanidad, el pensador ha de ser desde el primer momento más que humano, ¡pura vanidad!

En contraste con esto, la de Montaigne es «una vida baja y sin lustre. Tanto da. Toda la filosofía moral puede asociarse a una vida común y privada igual que a una vida de más rica estofa. Cada hombre comporta la forma entera de la condición humana» (III, 2, 805; p. 1202). De ahí el sentido de las aparentemente contradictorias valoraciones que le merece el personaje de Sócrates, muy apreciado en la mayor parte de los casos, pero cuestionado duramente en ciertas ocasiones. La ambigua relación del ensayista con el pensador ateniense se esclarece si tenemos en cuenta que Montaigne da prioridad a la vida ordinaria, a nuestra realidad cotidiana, frente a toda construcción teórica vanidosa (I, 57, 328; p. 475). Lo que Montaigne le reprocha a su héroe supremo es haber querido escapar en ocasiones, y especialmente con la muerte, de nuestra natural condición: «Me espantan los humores trascendentes, tanto como los sitios altos e inaccesibles; y nada me resulta difícil de digerir en la vida de Sócrates sino sus éxtasis y sus *demonerías*» (III, 13, 1115; p. 1667). Pero, por otra parte, acepta sin duda, y se identifica, con el Sócrates mundano que baila, juega con los niños, habla con carreteros y zapateros, bebe mejor que nadie, pelea con su mujer, Jantipa, y examina a sus conciudadanos, arriesgándose a molestarlos al descubrirles su ignorancia, y todo ello sin alejarse nunca de los muros de Atenas (Compagnon 2014, p. 167).

Es esta una figura inspiradora para Montaigne, igual que en cierta medida lo son los demás pensadores cuyas anécdotas recoge, de un arte de vivir distinto, de una filosofía dirigida al ser humano ordinario, a un miembro cualquiera del común de los mortales, al que pertenece el propio Montaigne y nosotros, sus lectores. Es decir que el ensayista se dirige a ti y a mí, a quien quiera que pose sus ojos sobre el volumen de los *Essays*, pero lo hace sin desconocer que, como sucedía con los pensadores de antaño y sus discípulos, a menudo somos presa del mismo tipo de errores, con la ya mencionada presunción reforzada por una de las dinámicas ocultas de nuestra vida mental que con más perspicacia desvela el autor, la de la costumbre.

Esta, que actúa sobre nuestra imaginación con sutil pero insoslayable fuerza, merecerá todo un capítulo de su obra, así como múltiples comentarios en otros pasajes. Y no en vano, porque:

[...] la costumbre es en verdad una maestra violenta y traidora. Establece en nosotros poco a poco, a hurtadillas, el pie de su autoridad; pero, por medio de este suave y humilde inicio, una vez asentada e implantada con la ayuda del tiempo, nos descubre luego un rostro furioso y tiránico, contra el cual no nos resta siquiera la libertad de alzar los ojos. Le vemos forzar, en cualquier ocasión, las reglas de la naturaleza (I, 23, 109; p. 127).

Esta es, con toda probabilidad, la causante de que los pensadores del pasado confundieran determinados ideales y conductas, con los que estaban familiarizados culturalmente, con normas universales y eternas. Lo que podían ser patrones de comportamiento, o artes de vivir más o menos válidos en determinados contextos, los refinó el entendimiento filosófico hasta convertirlos en doctrinas sofisticadas, en dogmas inamovibles. La crítica a la forma de vida clásica, en sus múltiples manifestaciones, pasa también por descubrirla como fruto no de una inspiración divina, sino de la muy humana costumbre. Lo que parece un bien en sí, lo supremamente bueno, es tan sólo un valor, apreciable en relación con un ser humano o una comunidad determinada. Cambio este que señala, también, el tránsito de la primacía de la contemplación, a la relevancia fundamental del juicio. Así, lo aparentemente intemporal en realidad sería fruto de una elección humana situada: en determinado momento juzgamos que algo era mejor para nuestra existencia. Por eso, la vida buena tenemos que construirla atendiendo a la diversidad de costumbres y a la particularidad de los seres humanos, frente a las pretensiones de alcanzar un saber y un ser inmutables y universales. Montaigne es un maestro en este ejercicio, pues nunca se le escapa que en el mundo la «característica más universal es la diversidad» (II, 37, 786; p. 1176), y a retratarla se consagra en sus textos.

Esta variabilidad de nuestra experiencia, y la imposibilidad de trazar semejanzas, o la incapacidad de establecer generalizaciones, puede ser vista entonces como una crítica a los antiguos ideales de estabilidad y tranquilidad del espíritu. Nuestra mente no se asienta en ningún lado, porque la serenidad es contraria a la móvil condición humana (Larmore 2004, p. 16). Pero, en lugar de entender negativamente, y por tanto rechazar, la inquietud o la irresolución, estas son ahora valoradas por el ensayista como facetas propias del ser humano, que nunca descansa, ni se ve satisfecho de manera definitiva (ni siquiera con la muerte, fin accidental, y no finalidad, de la vida). Para Montaigne nuestra

existencia puede ser entendida como un viaje, pero a diferencia de lo que sucede en el modelo clásico, en el periplo de Odiseo, aquí lo importante no es llegar a Ítaca sino, como quería Cavafis, disfrutar del viaje, abiertos a las sollicitaciones del mundo, a su inextinguible variación y diversidad:

Aparte de estas razones, viajar me parece un ejercicio provechoso. El alma se ejercita continuamente observando cosas desconocidas y nuevas. Y no conozco mejor escuela para formar la vida, como he dicho a menudo, que presentarle sin cesar la variedad de tantas vidas, fantasías y costumbres diferentes, y darle a probar la tan perpetua variedad de formas de nuestra naturaleza (III, 9, 973 — 974; p. 1451).

De esta forma, la propuesta del arte de vivir que encontramos en los *Ensayos* se opone al ideal clásico, como la noche sucede al día, pues se renuncia a la iluminadora perfección del Sócrates apolíneo y sus epígonos, para sumergirse en la multiforme y dionisiaca vida del común. Pero tal mutación no es vivida como una caída (la experiencia de Montaigne no es la de un declive, como lo será en el caso del cristiano Pascal), sino como una aproximación, como el ensayo de un retrato mucho más fiel de nuestras vidas. Ya no se trata de aspirar a una inalcanzable perfección, sino de asumir tranquilamente, la imperfección y finitud de nuestra existencia (Bayod 2022, p. 216): «No un semblante perfecto sino el mío» (I, 24, 148; p. 186). Así, el ideal, inalcanzable, deja de ser un punto de referencia a la hora de responder a la pregunta por cómo vivir.

En su lugar, el modelo ahora será el de la vida ordinaria y común, aquella que está al alcance de los seres humanos mediocres, como el propio Montaigne o sus lectores, y también como Sócrates, cuando se dejan de lado las aspiraciones trascendentes del personaje platónico (Scoralick 2016, p. 76). En esta misma línea, el ensayista se opone, como he tratado de señalar, a todas las corrientes clásicas, en tanto que representantes de un arte de vivir, pero quizá especialmente se deja sentir la crítica al aristotelismo, pese a que este no encaje tan claramente con las propuestas socráticas de la filosofía como forma de vida.

Así, frente al elitismo de la contemplación aristotélica, se propone ahora la democratización del juicio de quien se pone a prueba. En contra de la idea de una virtud esforzada, que va en pos de lo más elevado (quizá más estoica que aristotélica), se destaca la facilidad del dejarse llevar por el bajo movimiento de la propia vida. En lugar de un desarrollo de potencialidades que tienden a fines dados, el bien supremo como objetivo ideal, se sugiere entender la vida como un proyecto libremente escogido, sin un fin claramente determinado. En vez de subsumir lo particular en lo universal, se trata de aceptar la irreductible

particularidad de cada una de nuestras experiencias, propias de una vida que no debe ser de una forma u otra, sino que puede serlo de mil distintas maneras.

§ 4. Conclusión

Es bien conocida la anécdota mediante la que Montaigne narra su sorpresa al descubrir que su manera de conducirse en la vida, que suponía natural y espontánea, no obedeciendo a modelo alguno que hubiese aprendido en la escuela, o mediante el recurso a innumerables lecturas, coincide, sin embargo, *accidentalmente*, con las enseñanzas morales de los pensadores de antaño (Hartle 2022, p. 26):

Mi manera de comportarme es natural; para forjarla no he apelado al auxilio de disciplina alguna. Pero, por mayor que sea su flaqueza, cuando me han venido ganas de relatarla, y, para hacerla aparecer en público un poco más decentemente, me he dado la obligación de asistirla con razonamientos y ejemplos, me he asombrado a mí mismo al encontrarla, por casualidad, conforme con tantos ejemplos y razonamientos filosóficos. De qué régimen era mi vida sólo me he enterado después de haberla cumplido y realizado. ¡Nueva figura: un filósofo impremeditado y fortuito! (II, 12, 546; p. 814).

Con esto Montaigne juega irónicamente, pero para dejar asentado algo muy claro: pese a que emplea y cita todo el tiempo modelos clásicos, estos sirven primordialmente para revelar su particularidad como ser humano, para proponer un arte de vivir distinto, y hasta opuesto, al tradicional. Los pecios rescatados tras el naufragio de la nave de la Antigüedad, con los que se ha resguardado de la tormenta en costas extrañas, no deben ocultarnos la *originalidad* de Montaigne: «Alguien podría decir de lo mismo de mí: que me he limitado aquí a componer un amasijo de flores ajenas, sin aportar de mi cosecha otra cosa que el hilo para atarlas. Ciertamente, he concedido a la opinión pública que estos aderezos prestados me acompañan. Pero no quiero que me tapen ni oculten. Esto es lo contrario de mi propósito, que no pretende mostrar sino lo mío, y lo que es mío por naturaleza» (III, 12, 1055; p. 1575).

El ensayista, opuesto a los argumentos de autoridad y a la pasiva aceptación de los modelos impuestos, retoma la tradición, hace uso extensivo de todo lo que las corrientes clásicas del arte de vivir pueden proporcionarle, pero para orientarse en un mundo en el que ya no existen puntos de referencia sólidos (Auerbach 2014, p. 291). A diferencia de lo que defiende Nehamas (cf. 2005, p. 195), entre otros, Montaigne no encuentra en Sócrates un precedente exacto, aunque lo cite y admire, porque el arte de vivir socrático apunta a lo universal y necesario en el ser humano, igual que en el caso de las restantes escuelas. Por

su parte, para el autor francés, por primera vez la vida se torna un problema cuya solución ha de ensayar por sí mismo, de manera singular y contingente. Podría decirse que a la virtud tradicional la sustituye una noción plenamente moderna, la de la autenticidad. Y en esa misma línea, el arte de vivir de Montaigne será un proyecto personal, particular, inmanente. Por eso, como observó Emerson al caracterizar el pensamiento del ensayista:

La filosofía que necesitamos es la de los flujos y la movilidad. Los esquemas espartano y estoico son demasiado rígidos para la ocasión. La teoría de San Juan y de la no resistencia, parece, por otro lado, demasiado delgada y aérea. Necesitamos un abrigo tejido de acero elástico, sólido como lo primero y flexible como lo segundo. Necesitamos una nave en estas olas en que habitamos. Debe ser resistente y adecuada a la forma del hombre para vivir, como una concha tiene la arquitectura de una casa fundada en el mar. La adaptación es la peculiaridad de la naturaleza humana (Emerson 2008, p. 137).

El arte de vivir que nos proponen los *Ensayos* no se ha edificado sobre la roca de la tradición clásica, tampoco sobre un sólido fundamento cristiano (aunque, con toda probabilidad, la obra es deudora de la crisis de la metafísica clásica impulsada por el cristianismo), antes bien, se apoya sobre la móvil, cambiante, imperfecta e insustancial vida humana ordinaria. La suya es una reformulación ecléctica y personal de la tradición, y así la sustituye, ofreciéndonos en su lugar un modelo singular que nos sirva para, por fin, aprender a vivir en el mundo ancho y ajeno de la Modernidad. Y esto remite a un último aspecto, también usualmente olvidado en las caracterizaciones de la propuesta de Montaigne, que suelen incidir en su dimensión eminentemente personal, en su índole subjetiva. El arte de vivir que el ensayista compone con los retazos de la tradición, por muy individualista que sea, no deja de lado la dimensión social, o la atención a la dimensión política del ser humano. Montaigne nos indica, nuevamente en su advertencia *Al lector*; que el suyo es un libro de buena fe, esto es, que busca establecer un lazo de confianza con sus lectores. Su proyecto, su ensayarse una y otra vez, es algo personal, pero pretende comunicárselo a otros que pueden, a su vez, libremente, seguirle y llegar a estar de acuerdo o no con sus propuestas vitales. Esto resultaba bien significativo en una época en la que lo usual era imponer dogmática, y violentamente, formas de existencia y pensamiento colectivas. En contraste con ello, Montaigne nos deja libres, en medio de un mar sin puntos de referencia estables, sin recurso a la autoridad divina o humana, y el viento se levanta, ¡hay que intentar vivir!

AGRADECIMIENTOS

Artículo realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de

Ciencia e Innovación «Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas» (PID 2021 12612333NB-100) y del Grupo de investigación «Historia conceptual y crítica de la Modernidad» (GIUV2013-037).

REFERENCIAS

- Auerbach, Erich (2014). «L'Humaine condition». En: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE, pp. 265 — 291 [Trad. de Ignacio Villanueva y Eugenio Imaz].
- Balsamo, Jean (2020). «El retrato de Montaigne en los Ensayos: formas sociales e implicaciones éticas de la representación literaria de sí». En: *Guía Comares de Montaigne*, editado por Joan Lluís Llinàs Begon. Granada: Comares, pp. 69 – 90 [Trad. De Pablo Frau Buron].
- Bayod Brau, Jordi (2022). *La vida imperfecta: una introducció a Montaigne*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Brahami, Frédéric (1997). *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chiesara, Maria Lorenza (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela [Trad. de Ignacio Gómez de Liaño].
- Cicerón, Marco Tulio (1990). *Cuestiones académicas*. México: UNAM [Trad. de Julio Pimentel Álvarez].
- Compagnon, Antoine (2014). *Un verano con Montaigne*. Barcelona: Paidós [Trad. de Núria Petit Fontserè].
- Conche, Marcel (2002). *Montaigne ou la conscience heureuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Diógenes Laercio (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza [Trad. de Carlos García Gual].
- Eichorn, Roger E. (2022). «Dialectical Pyrrhonism: Montaigne, Sextus Empiricus and the Self-Overcoming of Philosophy». *Sképsis: Revista de Filosofia* 13, no. 24: pp. 24 – 46.
- Emerson, Ralph Waldo (2008). «Montaigne o el escéptico». En: *Hombres representativos*. Madrid: Cátedra, pp. 131 — 151 [Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra].
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriana*. Madrid: Gredos [Trad. de Paloma Ortiz García].
- Eva, Luiz (2009). «Montaigne's Radical Skepticism». En: *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*, editado por Gianni Paganini, John Christian Laursen y José R. Maia Neto. Leiden y Boston: Brill, pp. 83 – 103.
- Force, Pierre (2009). «Montaigne and the Coherence of Eclecticism». *Journal of the History of Ideas* 70, no. 4: pp. 523 — 544. DOI: 10.1353/jhi.0.0052

- Foucault, Michel (1997). «Writing the Self». En: *Foucault and his Interlocutors*, editado por Arnold I. Davidson. Chicago: University of Chicago Press, pp. 234 — 247.
- Foucault, Michel (2013). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard.
- Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE [Trad. de Eliane Cazenave—Tapie Isoard].
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela [Trad. de Javier Palacio].
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay [Trad. de María Cucurella Miquel].
- Hartle, Ann (2003). *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartle, Ann (2005). «Montaigne and Skepticism». En: *The Cambridge Companion to Montaigne*, editado por Ullrich Langer. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 183 – 206.
- Hartle, Ann (2022). *What Happened to Civility: The Promise and Failure of Montaigne's Modern Project*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
- La Charité, Raymond C. (1968). *The Concept of Judgment in Montaigne*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Larmore, Charles (2004). «Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques». En: *Montaigne scepticisme, métaphysique, théologie*, editado por: Vicent Carraud y Jean-Luc Marion. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 15 — 31.
- Limbrick, Elaine (1977). «Was Montaigne Really a Pyrrhonian?». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39: pp. 67 – 80.
- Llinàs Begon, Joan Lluís (2014). «Educació, Filosofia i forma de vida. Les propostes de Montaigne i Descartes». *Temps d'Educació* 46: pp. 111 — 121.
- Maia Neto, José R. (2004). «Epoche as Perfection: Montaigne's View of Ancient Skepticism». En: *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought: New Interpretations*, editado por José R. Maia Neto y Richard H. Popkin. Amherst, NY: Humanity Books, pp. 13 – 42.
- Marrades Millet, Julián (2005). «Montaigne, en alta mar». *L'Espill* 21: pp. 50 — 63.

- McPhail, Eric (2001). «Montaigne and the Trial of Socrates». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 63, no. 3: pp. 457 — 475.
- Montaigne, Michel de (1965). *Les Essais*. Paris: Presses universitaires de France.
- Montaigne, Michel de (2007). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Barcelona: Acantilado [Trad. de Jordi Bayod Brau].
- Nadeau, Christian (2010). «Montaigne contre l'éthique de la vertu». En: *Le socratisme de Montaigne*, editado por Thierry Gontier y Suzel Mayer. Paris: Garnier, pp. 173 — 187.
- Nehamas, Alexander (2005). *El arte de vivir (Reflexiones socráticas de Platón a Foucault)*. Valencia: Pre-textos [Trad. de Jorge Brioso].
- Nietzsche, Friedrich (2021). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva [Trad. de Jacobo Muñoz].
- Pascal, Blaise (2012). *Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieur Pascal, Conversación con Monsieur de Saci*. Madrid: Gredos [Trad. de Carlos R. de Dampierre].
- Platón (1981). *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos [Trad. de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual].
- Platón (1997). *Diálogos*, vol. III. Madrid: Gredos [Trad. Marcos Martínez Hernández, Emilio Lledó y Carlos García Gual].
- Popkin, Richard H. (2003). *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.
- Raga-Rosaleny, Vicente (2020). «Los ensayos de Michel de Montaigne y el escepticismo». En: *Guía Comares de Montaigne*, editado por Joan Lluís Llinàs Begon. Granada: Comares, pp. 91 – 114.
- Ribeiro, Brian C. (2021). *Sextus, Montaigne, Hume: Pyrrhonizers*. Leiden: Brill.
- Ros Velasco, Josefa (2022). *La enfermedad del aburrimiento*. Madrid: Alianza.
- Safranski, Rüdiger (2013). *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Barcelona: Tusquets [Trad. de Valentín Ugarte].
- Sánchez Ferlosio, Rafael (1992). *Ensayos y artículos*, vol. I. Barcelona: Destino.
- Schiffman, Zachary Sayre (2016). «Montaigne: Early Modern, Modern, Postmodern». En: *The Oxford Handbook of Montaigne*, editado por Philippe Desan. Oxford: Oxford University Press, pp. 269 – 283.
- Schopenhauer, Arthur (2013). *Parerga y Paralipómene*, vol. II. Madrid: Trotta [Trad. de Pilar López de Santamaría].

- Scoralick, Andre (2016). «Vivre comme Socrate. La notion d'ordre et la morale de l'homme médiocre dans les derniers *Essais* de Montaigne». *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne* 64, no. 2: pp. 71 — 85.
- Screech, Michael A. (1992). *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des Essais*. Paris: Presses Universitaires de France [Trad. de Florence Bourgne].
- Sellars, John (2017). «What is Philosophy as a Way of Life?». *Parrhesia* 28 : pp. 40 — 56.
- Starobinski, Jean (1993). *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard.
- Ure, Michael y Sharpe, Matthew (2021). *Philosophy as a Way of Life. History, Dimensions, Directions*. London : Bloomsbury Academic.
- Villey, Pierre (1908). *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols. Paris: Hachette.
- Wittgenstein, Ludwig (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos [Trad. de Luis M. Valdés Villanueva].
- Woolf, Virginia (1980 — 1985). *The Diary of Virginia Woolf*. London: Penguin.



Montaigne and Philosophy as a Way of Life

Ever since Michel de Montaigne published his *Essays*, there has been a succession of interpretations of the meaning of his work. Especially in the mid-twentieth century he began to be appreciated as a philosopher, but his ascription to one school of thought or another has been the subject of endless dispute, although today he is mostly considered a skeptic, mainly because of his attitude. Perhaps the reason for this hermeneutic controversy lies in the character of the *Essays*, far from systematic thought and centered on the author and his art of living, which each reader is invited to imitate freely. In any case, according to Pierre Hadot, many thinkers and schools of Antiquity, whom Montaigne quotes profusely in his book, agreed on this. Nevertheless, Montaigne questions the shared features of the ways of life proposed by Greeks and Romans: the transcendence of ordinary existence, human perfectionism and the achievement, or aspiration, to a serene, full, wise life. The *Essays* are not primarily a skeptical work, much less a Stoic or Epicurean one, nor a revamped version of the classical art of living. His is another way, eclectic and modern, of finally learning to live.

Keywords: Hadot · Socrates · Skepticism · Stoicism · Way of Life.

Montaigne y la Filosofía como forma de vida

Desde que Michel de Montaigne publicase sus *Ensayos* se han sucedido las interpretaciones sobre el sentido de su obra. Especialmente a mediados del siglo XX empezó a ser apreciado como filósofo, pero su adscripción a una escuela de pensamiento u otra ha sido motivo de una disputa interminable, aunque mayoritariamente hoy se lo considera un escéptico, principalmente por su actitud. Quizá la razón de esta

controversia hermenéutica reside en el carácter de los *Ensayos*, alejados del pensamiento sistemático y centrados en el autor y su arte de vivir, que cada lector es invitado a imitar libremente. Sea como sea, en eso coincidían, de acuerdo con Pierre Hadot, muchos pensadores y escuelas de la Antigüedad, que Montaigne cita profusamente en su libro. No obstante, Montaigne cuestiona los rasgos compartidos de las formas de vida propuestas por griegos y romanos: la trascendencia de la existencia ordinaria, el perfeccionamiento humano y el logro, o la aspiración, a una vida serena, plena, sabia. Los *Ensayos* no son principalmente una obra escéptica, mucho menos estoica o epicúrea, ni tampoco una versión remozada del arte de vivir clásico. La suya es otra manera, ecléctica y moderna, de aprender por fin a vivir..

Palabras Clave: Escepticismo · Estoicismo · Forma de vida · Hadot · Sócrates.

VICENTE RAGA ROSALENY es Profesor ayudante doctor del Departamento de Filosofía de la Universitat de València. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universitat de València, España. Previamente fue investigador postdoctoral en la Universidad de Rutgers, en New Jersey, USA. Su área de trabajo es la Filosofía Moderna, con un énfasis especial en temas epistémicos y morales. Asimismo, está interesado en cuestiones éticas y políticas en Platón y en algunas corrientes del período helenístico, principalmente las del escepticismo pirrónico y académico. **Contacto:** Departament de Filosofia, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació . Universitat de València. Avenida Blasco Ibáñez, No. 30, Código postal 46010, Valencia, España. e-mail (✉): vicente.raga@uv.es · iD: <http://orcid.org/0000-0002-3523-145>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Recibido/Received: 21–November–2022; Aceptado/Accepted: 29–September–2023; Published Online: 30–September–2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Raga Rosalenyo, Raga (2023). «Montaigne y la Filosofía como forma de vida». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 25: pp. 127–154.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023