



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

En defensa de Montaigne y sus influencias

Javier Pérez Colino

Tutor: Fernando Calderón Quindós

Departamento de Filosofía

Curso 2023-2024

Resumen:

En este trabajo se realizará un análisis de Michel Eyquem de Montaigne, principalmente a través de Platón y del pirronismo, por la influencia que tuvieron en él. Explicaremos cómo su obra y su postura humanista vigoriza la filosofía, y resultan valiosas a la luz de la modernidad que seguiría poco después. También valoraremos las mejores interpretaciones de sus textos.

Palabras clave:

Montaigne, Platón, Pirronismo, Modernidad, Renacimiento

Abstract:

This paper will cover an analysis of Michel Eyquem de Montaigne, mainly through Plato and pyrrhonism, due to the influence that they had on him. We will explain how his works and his humanist endeavor vigorizes philosophy, and are valuable in light of Modernity, which was soon to follow. The best interpretations of his works will also be pondered.

Keywords:

Montaigne, Plato, Pyrrhonism, Modernity, Renaissance

Índice de contenidos

1. Introducción y motivo del estudio.....	4
2. Sensibilidades del pirronismo antiguo y del escepticismo moderno. Diferencias.....	5
3. Epistemología de Montaigne, y su herencia pirrónica. Concepto de ciencia.....	9
4. Vida y muerte, según Montaigne y Platón. Una lectura práctica de las Ideas.....	12
4.1. Montaigne, un filósofo de la vida.....	12
4.2. Problemas con la teoría de las Ideas.....	14
4.3. Soluciones desde el idealismo platónico.....	18
5. La Boétie y la servidumbre voluntaria.....	22
5.1. Relación entre juicios incorrectos y servidumbre.....	22
5.2. Cómo navegar por el dogma.....	24
6. Montaigne y su relevancia en las crisis.....	26
6.1. La peste negra, el Renacimiento, y las crisis.....	26
6.2. La necesidad de un autor como Montaigne.....	27
6.3. Las posturas opuestas de Montaigne y Descartes. El progreso.....	28
7. La importancia del arte en la verdad y el dogma.....	30
7.1. El arte como primer paso en el conocimiento.....	30
7.2. Diferencias entre el arte moderno y el clásico.....	31
7.3. El aura y la presencia.....	33
7.4. Ejemplos y consecuencias de la reproductibilidad técnica.....	35
7.5. <i>Eikasia</i> en una era post-industrial.....	38
8. Conclusiones.....	40
8.1. El poder renovador de lo clásico.....	40
8.2. Los riesgos de la modernidad.....	42
8.3. Consideraciones finales.....	44
9. Bibliografía.....	46

1. Introducción, y motivo del estudio

De todas las escuelas helenísticas, a quienes une el propósito de integrar en un estilo de vida práctico las enseñanzas platónicas, vamos a fijarnos en el pirronismo. El pirronismo, ya desde sus bases, dan un papel muy central al proceso de investigar, a la inquietud filosófica de preguntarse más, como enseguida veremos. Los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico son un manual de esta escuela en su versión más tardía, y el que tomaremos como referencia. Los *Esbozos* definen el pirronismo como:

Capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos -en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia¹

El resto de la obra se dedica a detallar los tropos que utilizan para lograr establecer antítesis entre juicios, diferencias entre el pirronismo y otras escuelas, consecuencias políticas y éticas, etc. Pero, a grandes rasgos, los pirrónicos parten de la proposición del párrafo citado. La necesidad humana de hacer filosofía por lo general viene de la inquietud del espíritu, que nos lleva hacer juicios sobre el mundo, sobre nosotros mismos, sobre lo que es por naturaleza bueno o malo. Esto lleva siempre al espíritu a turbarse, y sufrir mucho más de lo que es estrictamente necesario. Por el contrario, aquel que sabe siempre oponer a un juicio que se le aparezca otro con igual validez, es capaz de suspender dichos juicios. Llegamos así al fin del escéptico: "La serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad"².

Esta propuesta pirrónica llama la atención sobre si nuestros juicios son siempre posteriores a una emoción, a las sensaciones que percibimos, entonces quizá no es buena idea pensar que a fuerza de juicios, de esfuerzo cognitivo, tratemos de alterar esa causa que la origina. Hume resumió este razonamiento, mucho tiempo después, en una frase muy sintética: "*La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones*"³. No parece buena idea invertir la causa por el efecto, y de hecho los pirrónicos rechazarán la propia noción de causalidad, como veremos más adelante.

Encontramos aquí que los pirrónicos encarnan de manera excelente el espíritu filosófico de interrogarse, y a lo largo de este trabajo desarrollaremos los argumentos que sostienen esa tesis, y por qué hoy día nos beneficiaríamos en alta medida de comprender su enfoque. El principal hilo conductor para esto vendrá de mano de uno de sus mayores herederos: Michel de Montaigne.

1 Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I-8

2 *Ibid.* I. 25

3 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 415

Su influencia resultó clave en su momento para renovar el interés sobre la escuela pirrónica. Fue tras leer los *Esbozos* que encontró necesario someter a revisión todo lo que conocía⁴. Se forjó la frase "Qué puedo saber" como recordatorio y, a raíz de ello, comenzó a escribir los *Ensayos* por los que ahora le recordamos. Cementando así, además, el propio ensayo como género literario, en el que el autor no busca alguna afirmación dogmática, sino que esboza, se limita a aproximarse y bosquejar un camino del tema que cubre.

Sus *Ensayos* son una excelente continuación del esfuerzo pirrónico, y vemos enseguida la motivación que llevó a Montaigne a escribirlos. En las palabras iniciales "Al lector" ya deja claro que estos *Ensayos* no los redactó "ni por tu servicio ni por mi gloria", sino nada más que por dejar un recuerdo de su carácter. Un reflejo como este no puede ser dogmático y firme, puesto que hasta el carácter humano más inflexible también tiene cambios, fluctuaciones. A lo largo de este trabajo cómo esas breves palabras al lector están siempre presentes en el resto del libro, y las conexiones con los autores que ayudan a comprender a Montaigne de forma más completa.

2. Sensibilidades del pirronismo antiguo y del escepticismo moderno. Diferencias

La tesis principal del pirronismo, que antes hemos citado, ya da a entender que valora mucho más evitarnos errores y juicios incorrectos que apuntarnos éxitos o resoluciones brillantes. Por ello es necesario dedicar un espacio a asegurarnos de haber comprendido bien el *ethos* de esta escuela, para no prestarnos a cometer errores desde un inicio que nos desvíen del camino posterior e invaliden las conclusiones que podamos sacar. Textos tan antiguos, por cierto, requieren un trabajo de contextualización para comprender su sentido original apartado de las sensibilidades actuales.

El mayor obstáculo en este sentido son las sensibilidades heredadas de la modernidad y la Ilustración. En sus inicios, sí tomaron ciertas motivaciones comunes a la escuela helena, pero en última instancia, terminan por apartarse del objetivo pirrónico.

En los *Esbozos*, hay mucho cuidado en afirmar que el pirronismo sea un sistema filosófico en sentido estricto. En sus palabras, el pirronismo no es un sistema si lo consideramos "la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos"⁵. El pirronismo se define más bien como una orientación capaz de dirigir el razonamiento solo hacia lo manifiesto, y a ser capaz de suspender el juicio.

4 op. cit. X (prólogo a la edición de Gredos)

5 Ibid. I. 16

Incluso si adoptamos la acepción de sistema de "inclinación a muchos dogmas conectados entre sí" y tratamos de llevarla al límite, los pirrónicos tienen respuesta para ello. Digamos, por ejemplo, que en un deseo de rigor nos preguntamos si no es dogmática esta escuela porque nos lleva al final a no creer en nada, por verlo lejano, inalcanzable. La respuesta es que el pirronismo no trata de decir si podemos en última instancia decir algo del mundo fenoménico. Decir "no podemos saber nada de los fenómenos" sí sería dogmático⁶. El pirronismo, simplemente, propone tomamos estas cuestiones como no determinables por nosotros. Los pirrónicos encuentran más interés en lo que sucede cuando, en el momento que se nos presenta un juicio, buscamos formar uno opuesto e igual de válido. En este ejemplo, un juicio podría ser "No podemos afirmar nada sobre los fenómenos fuera de nosotros". En respuesta, proponemos un juicio opuesto como "Existe una vía que nos explique los fenómenos". Ambos juicios pueden ser válidos. En lugar de persistir en la controversia, y empeñarse en defender una u otra postura, suspendemos el juicio. Es al hacerlo que notamos "como por azar" la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión⁷.

Esta es la dimensión humana del pirronismo: como muchas cosas fuera de nosotros no nos son manifiestas, prefiere centrarse en lo que sí lo es. Más que encontrar una explicación cosmológica, metafísica, compleja, un gran aparato que logre explicar con precisión cada aspecto de nuestras vidas, prefiere orientaciones generales. La primera solución puede ser que nos falle y se rompa en un momento dado, mientras que la segunda, aunque sea menos certera, nos deja menos indefensos. Tampoco nos dice que en asuntos de política nos limitemos a quedarnos apartados, encogidos de hombros, sin implicarnos con una postura u otra en un debate dado. Primero, porque las posturas como "ambos lados en esta discusión dada tienen parte de razón" sí son afirmaciones dogmáticas, no evidentes. Segundo, siempre estamos implicados en política, incluso a un nivel muy reducido. Es un hecho manifiesto que vivimos en la *polis*, a no ser que hayamos hecho un gran esfuerzo para cortar todo lazo y deuda con ella. Por lo tanto, ya estamos envueltos en sus asuntos. Simplemente hemos de proceder en ellos evitando los juicios sobre cosas no manifiestas.

La problemática entonces está en que la modernidad usa muchos aspectos escépticos con objetivos nada pirrónicos. Ya desde Descartes lo podemos apreciar: Su *discurso del método*, en efecto, está planteado para "ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer"⁸. Pero el problema es que sí busca realizar un juicio sobre el fenómeno. Desde el título ya se nos asegura que se trata de "buscar la verdad en las ciencias". En el apartado siguiente cubriremos con detalle por qué esta aproximación a lo científico no es conveniente.

6 *Ibid.* I. 14

7 *Ibid.* I. 26-27

8 R. Descartes (1970). *Discurso del Método-Meditaciones metafísicas*. Editorial Austral. p. 38

La modernidad se caracteriza por su visión mecanicista del mundo. Deja la dimensión más personal del pirronismo para construir un sistema que, como si de una máquina se tratase, es forzado y conducido más allá de sus límites para ver dónde se rompe. Así, después de todo, se aprende a construir las máquinas, a entender su uso. En sus intentos de alcanzar un juicio verdadero, el racionalismo da paso al empirismo; la maquinaria va tomando distintas formas. Se va definiendo el movimiento de la Ilustración, por el que, si dirigimos bien el impulso racional y científico, sin duda alcanzaremos ese juicio correcto sobre la realidad.

Ningún pirrónico consideraría sensata esta actitud. Como ejercicio filosófico, podría ser interesante: entender el mundo como una máquina resulta una antítesis muy interesante al juicio opuesto de entenderlo como una naturaleza orgánica. Lograríamos una ataraxia insospechada. En ese aspecto, hay mucho que aprender de la Ilustración. El problema radica en que el esfuerzo ilustrado, en su origen al menos, no es hipotético, no es un ejercicio filosófico. Realmente ponía todo el peso y todo el sentido de nuestra existencia en sus razonamientos. En las *Meditaciones metafísicas* de Descartes encontramos uno de los riesgos de esta manera de pensar. Empleando la duda metódica, Descartes busca experimentar con el racionalismo, ver cómo de lejos puede llegar con ella para comprender así mejor la maquinaria del pensamiento. En este camino, propone la idea del "genio maligno"⁹, consistente en que algo o alguien distorsione todas nuestras percepciones y haga imposible un juicio correcto de la realidad. Aunque es una duda en cierta medida hipotética, sí tiene consecuencias + reales: Cubrir toda nuestra existencia vital con la inautenticidad, con el solipsismo, con la neurosis. Juzgarnos a nosotros mismos como existiendo de manera "incorrecta", por no tener la garantía de un juicio correcto y verificable que nos conecte con una realidad auténtica.

Ya los pirrónicos nos alertaron explícitamente del peligro en las declaraciones dogmáticas, en juicios como: "No podemos conocer nada".

Descartes tiene una salvación para estar ubicado en el mundo que conoce, sin ser una especie de "cerebro en cubeta" que cree tener un cuerpo, y ver el mundo material. Esta salvación es la existencia de Dios, que funciona como garante de estar ubicado en el mundo. Descartes, a su vez, expone un argumento ontológico que le asegura su fe en la existencia de Dios. Este argumento ha tenido diversos defensores y críticas a lo largo del tiempo (Descartes no fue el primero en formularlo), pero este es un debate completamente aparte.

9 *Íbid.* p. 120-127

En resumen, la modernidad conlleva el peligro de un escepticismo científico radical, según el cual nada puede conocerse. Es un juicio muy lejano al propósito del escepticismo clásico, motivo por el cual lo nombramos siempre como pirronismo para ayudar a diferenciar pirronismo del escepticismo científico que nace con Descartes. Con el escepticismo científico salido de la modernidad puede que, partiendo de la noble base de saber más, nos encontremos en intrincadas ramificaciones lógicas para buscar un juicio verdadero. Que nos perdamos en esfuerzos puramente lógicos, en silogismos que los pirrónicos detestaban¹⁰. Así que es fácil perder el *ethos* de la investigación filosófica, que se desvirtúa de su objetivo original si nos perdemos demasiado en esa mentalidad.

Al alejarse de la visión más humana del pirronismo y centrarse más en la máquina, en los rasgos más mecanicistas de la realidad, la inercia puede consumirnos. Puede que acabemos aplicando esa lógica a cada ocasión, incluso cuando resulta absurdo hacerlo. Dados los avances tan vistosos de la modernidad, y el progreso de su visión mecanicista, podemos incluso buscar tratar a otros seres humanos como máquinas. Acordémonos de Malebranche golpeando sin reparo a una perra embarazada, convencido de que era una máquina. Y como hemos anotado antes, nada nos importa menos que forzar o romper una máquina. Incluso si, saliéndonos de la lógica racionalista, es manifiesto y evidente que ni los perros ni los seres humanos somos máquinas. El pirronismo tiene más sentido desde un punto de vista humanista, y menos como una máquina que debemos mejorar y optimizar sin parar.

Dios salva a Descartes de vivir siempre en la duda, pero al precio de que nuestra fe no puede vacilar ni un segundo de nuestras vidas. De lo contrario, la posible falsedad de nuestros juicios, incluyendo aquellos sobre nuestra propia vida, asoma su cabeza. Podemos pensar: "¿Y si todo lo que he hecho hasta ahora ha estado mal?". Los pirrónicos y Montaigne proponen defender la vida humana por sus propios medios, sin tener que recurrir a una vida eterna, o a una cosmología distante. Desarrollaremos esto en el apartado de "Vida y muerte, según Montaigne y Platón".

10 Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, II. 13-29

3. Epistemología de Montaigne, y su herencia pirrónica. Concepto de ciencia

El sistema filosófico de Platón resulta un gran punto de referencia para entender tanto el pirronismo como a Montaigne, y su epistemología particular. Desarrollaremos esta idea a partir del *Teeteto*, en concreto.

La edición de Juan Bautista Bergua que se utiliza aquí de este diálogo tiene un aspecto muy interesante. La traducción que se puede hacer de *ti estin episteme* es la de "saber" o la de "ciencia", como reconoce en las notas al pie¹¹. Mientras que la edición más canónica de Gredos opta por traducirlo como "saber", la de Bergua elige emplear "ciencia". A la luz del apartado anterior, es fácil comprender la decisión en la edición de Gredos: "Ciencia" es una palabra muy cargada de modernidad, poco adecuada para emplearse en un texto clásico. Pero no carece de sentido la otra elección, porque el diálogo trata sobre el saber de las cosas materiales en concreto. Algo que con un término más general puede llevarnos por conclusiones diferentes. Emplearemos la traducción de "ciencia" para reforzar la separación que realizamos entre el saber empírico, más estrictamente científico, de aquel con un talante más ético, metafísico. Distinción menos necesaria en la antigüedad, pero más relevante cuando realizamos una interpretación en retrospectiva desde la actualidad, separando las sensibilidades de ambas épocas.

El *Teeteto*, entonces, busca una definición de la ciencia, e indagar sobre el conocimiento del mundo material. En él ya se reconoce el talante pirrónico¹² en la manera que tiene el diálogo de enfrentar posiciones, pero hay mucho más. Tienen en común acordar que podemos afirmar como verdaderas las sensaciones, sin un ápice de duda. El error se comete a raíz del juicio que hacemos sobre ellas, pues es posible tener sensaciones diferentes sobre el mismo suceso. Los pirrónicos incluso usan el mismo ejemplo que Platón: la miel puede saber dulce, o amarga si padeces ictericia¹³. Esto da pie a una larga serie de intercambios, de aporías. ¿Cómo podemos decidirnos sobre un juicio u otro sobre la realidad si estamos inmersos en un mar de individualidades, en el que distintas personas puedan tener sensaciones? Es una seria dificultad si queremos defender la existencia de una idea de Bien que podamos conocer. A lo largo del diálogo, la mayor importancia a la hora de realizar ciencia no es tanto lograr un juicio verdadero, sino asegurarse de que evitamos un juicio falso. El valor propedéutico de la ciencia desaparecería si en algún momento estamos partiendo ya de una base equivocada, comprometiendo todo el camino posterior como una vivienda con cimientos inestables. Aunque el saber existe gracias a la percepción, no se compone de ella¹⁴.

11 Platón (1960). *Teeteto*. Ediciones Ibéricas. (p. 463)

12 Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I. 222

13 Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I. 44

14 Platón (1960). *Teeteto*. Ediciones Ibéricas. (p. 197)

El resultado de esta larga discusión, es, en cierta medida, aporético. Termina definiendo la ciencia como "recta opinión sobre un objeto unido al conocimiento de su diferencia frente a los demás"¹⁵. Esto es: la ciencia no determina cómo es el objeto, sino que trata del modo en que operamos sobre él a partir de las sensaciones que de él recibimos. La ciencia no trata, ni debería tratar sobre la Idea de Bien, simplemente despeja el camino que Platón explicará en otros diálogos.

Para los propósitos de Platón, es suficiente. En líneas generales, el diálogo establece la relación que debiéramos tener con la realidad material. Nunca abandonaremos nuestra subjetividad, por lo que deberíamos cuidarnos de no obviarla. Los pirrónicos tomarían nota, llevando esta lógica a sus últimas consecuencias: propondrán que nos abstuviéramos de realizar cualquier juicio¹⁶, evitándonos por completo incurrir en errores. Su visión está mucho más centrada en el individuo.

En Montaigne podemos apreciar una confluencia peculiar de ambas posturas. Ya hemos comentado con anterioridad cómo los *Esbozos* dieron pie a los *Ensayos*. Repasando todo el conocimiento que posee a la luz de los *Esbozos*, Montaigne aclara desde el mismo inicio que su propósito no es otro que el de reflejar su carácter; su manera particular de existir en el mundo para que sus allegados tengan un recuerdo de él cuando él ya no esté. No busca la gloria ni el servicio de otros; busca solo lo que su propia naturaleza como humano le dicta como mejor.

En su indagación, a menudo no está convencido de que ciencia o religión puedan acercarnos más a esta buena vida. De acuerdo con las enseñanzas del Teeteto, no cree que la ciencia sirva de guía en ese objetivo. Montaigne no seguirá la estela de los racionalistas. Tampoco la religión tiene respuestas que le satisfagan, por considerar que alaba el sufrimiento¹⁷. Alabar el sufrimiento no parece la mejor vía para tener una buena vida. En su lugar, decide centrar su mirada en el ser humano tal como lo podemos observar. Sigue un humanismo muy en la línea de su época renacentista. En el *Teeteto*, Platón cita la famosa frase de Protágoras, "El hombre es la medida de todas las cosas" para hacer alusión a cómo nuestro entendimiento nace de nuestra percepción sensible del mundo. Aquí, esa declaración se lleva mucho más lejos: ¿Cómo entendemos el mundo si nos tomamos en serio medirlo solo a través de la propia naturaleza humana? No en vano, el Hombre de Vitruvio es el símbolo por antonomasia del Renacimiento. Es la representación más literal del hombre como medida de todas las cosas que podemos destacar aquí.

15 Platón (1960). *Teeteto*. Ediciones Ibéricas. (p. 223-226)

16 Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, I. 8

17 Montaigne (1984). *Ensayos* (2). Ediciones Orbis. (p. 59)

En nuestra investigación por conocer si la ciencia puede llevarnos a una Idea de Bien, o incluso a una vida buena en términos más generales, vemos que la vía correcta no está en esa dirección. Tomarnos en serio la investigación científica ha tenido el curioso efecto de ponernos en una perspectiva humanista.

Es cierto que Montaigne no nos da una epistemología como tal, pero encontramos los rasgos de una en su "Apología de Ramón Sibiuda"¹⁸. Si bien en sus *Ensayos* suele ceñirse a un tema concreto, en este caso el tema es la admiración de una persona, por considerarla un referente personal. Y con ese punto de partida, realiza un recorrido a través de las figuras que más le han influido. Esto nos lleva al propio Pirrón de Elis, y de cómo los escépticos, siguiendo la estela de Sócrates, aciertan considerando que quien cree haber encontrado verdades plenas, suele estar engañados por una "vanidad excesiva"¹⁹. Es la conclusión a la que llega después de ver cómo en demasiadas ocasiones tratamos de dilucidar los argumentos que Dios utilizó para su obra, por estar fuera de lo que podemos afirmar con seguridad²⁰. Es muy probable que esta razón explique su desdén a la religión: Porque la conforma gente terrenal, tratando de cubrir aspectos del conocimiento que están en un plano divino, totalmente diferente al suyo, del que en absoluto pueden hablar con rigor. También, hablando sobre Platón, se plantea las mismas dudas que los pirrónicos tuvieron sobre él, por presentarse en ocasiones dogmático, en ocasiones dubitativo²¹.

La aproximación muy poco sistemática de Montaigne a la naturaleza humana resulta más fácil de seguir a la luz de los diálogos platónicos. Tomaremos una lectura de los mismos que siga esta mentalidad; menos centrada en la jerarquía de las Ideas por encima del mundo material, y más inspirada en la noción de Eros que introduce en el *Banquete*.²² Montaigne considera más importante en la educación la bondad y la orientación del entendimiento que la mera acumulación de conocimientos. "Nada es mejor que despertar apetito y afecto al estudio. Si no, solo se hacen asnos cargados de libros"²³. Son posturas muy análogas a conceptos platónicos como la anámnesis, o el Eros, por lo que nos serán de gran ayuda. Si en el *Teeteto* ya hemos establecido que las sensaciones nos llegan antes que la racionalización, y cómo "la razón es esclava de las pasiones", sería absurdo comprender nuestra posición en el mundo sin seguir ese mismo orden.

18 Montaigne (1984). *Ensayos* (2). Ediciones Orbis. (p. 12)

19 *Ibid.* (Pag 151)

20 *Ibid.*(p.149)

21 *Ibid.* (p.157)

22 Platón, *El Banquete*, 201d-212d

23 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 130)

En resumen, nos basamos en la idea del Eros como aglutinante de nuestro entendimiento y guía del mismo, conforme a la anterior mención del *Banquete*. Montaigne también menciona el diálogo cuando se refiere a que la filosofía en la educación "no debe (y por ello la dulzura de sus pláticas) ser alejada de festines ni de juegos"²⁴.

4. Vida y muerte, según Montaigne y Platón. Una lectura práctica de las Ideas

4.1 Montaigne, un filósofo de la vida

A continuación, describiremos la postura general de estos autores. En líneas generales, seguiremos el enfoque de Comte-Sponville²⁵, quien asegura que el humanismo de Montaigne le lleva a defender la vida; que filosofar no es otra cosa que aprender a vivir. Sabiendo esto, es muy revelador su tratamiento de la muerte. Está presente de manera muy central en dos ensayos: "Que nuestra suerte debe juzgarse solo tras la muerte" y, más especialmente, "Que filosofar es disponerse a morir".

A primera vista, parece contraintuitivo. Si lo que queremos es hacer una apología de la vida, ¿por qué empezar centrándonos en la muerte? Montaigne se explica enseguida: es la finitud lo que nos motiva en gran medida²⁶. Si la existencia fuese eterna, la experimentaríamos de manera radicalmente diferente. No es el único autor que pone importancia sobre la influencia transversal de la muerte sobre nosotros. Siglo y medio más tarde, Voltaire escribió un relato, *Micromegas*²⁷, desarrollando esta sencilla cuestión. Trata sobre alienígenas de Saturno, inmensos en tamaño y longevidad, que sin embargo se lamentan por lo finito de su existencia. Al encontrarse el planeta Tierra, sus habitantes apenas son una mota de polvo en sus dedos. A pesar de ello, los saturnianos logran reconocerlos como semejantes, pues ambos conocen lo que significa tener una existencia finita, limitada. Sabiendo que nuestra vida tiene fin, que dure más o menos, que sea mayor o menor, es solo cuestión de escala, y no altera su naturaleza. Montaigne hace referencia a esta misma naturaleza de forma más escueta, hablando de cómo los días y los años se desenvuelven de igual manera, sin cambiar en su sustancia²⁸.

24 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 119)

25 A. Comte-sponville (2009). *Montaigne y la filosofía*. Editorial Paidós

26 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 50-51)

27 Voltaire (1988). *Micromegas*. Editorial Siruela

28 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 58)

Como la muerte tiene un papel tan central, solo alcanzamos la mejor vida posible cuando logramos comprender la muerte. Montaigne no piensa en el final de sus días por melancolía, o por seguir la costumbre de los filósofos "que odian la voluptuosidad". Rechaza que el camino de la virtud sea siempre escabrosidad, dolores, culpa, u otras durezas. ¿Qué sentido tendría seguirlo, entonces?²⁹ Si tratamos frontalmente con tal oneroso tema, es por su inevitabilidad. Si la muerte pudiera sortearse de alguna manera, Montaigne admite que lo sensato entonces sería huir³⁰. Como no lo es, y antes o después tendremos que encararla, resulta beneficioso estar preparado más pronto que tarde. Comprender la muerte se debe al puro afán de vivir, de la mejor manera posible, el mayor tiempo que podamos. No se trata, por el contrario, de pensar en ella por el temperamento melancólico que suele caracterizar al estudioso, al académico. Actuar empujado solo por la costumbre no parece la disposición ideal. Tampoco la religión cristiana le satisface, pues considera que se apoya en el "desprecio a la vida", que se niega a reconocer la existencia tal y como es³¹.

En líneas generales, alguien con menor determinación filosófica que alabe la vida podría entregarse a otros placeres, que le hagan disfrutarla más, y apartaría de su cabeza esta reflexión incómoda. Pero Montaigne no se conforma con esto. Valora en tanto la vida que ansía la mayor plenitud de esta; ansía el placer único y particular de poder vivir libre de miedo a la muerte, con la tranquilidad de saberse ubicado en el mundo. No es difícil entenderlo desde el punto de vista platónico: aquel que conoce la belleza más cercana a las Ideas, encuentra más pálida y desvaída la que está más cercana al mundo material³².

Este es el motivo principal por el que nuestra investigación sobre Montaigne y el pirronismo nos lleva a buscar ilustrarnos en la teoría de las Ideas platónica. La ética planteada no es dogmática; no se trata de que alguna obligación nos lleva a tener que aceptar ciertas normas, actitudes o estilos de vida. Se trata de lograr mostrarnos cómo nuestros propios anhelos son mejor satisfechos cuando se encaminan en la dirección de acercarnos a las Ideas. En otras palabras, si nos interesa el Eros, si nos vemos atraídos hacia la belleza, no es por ser obedientes a ninguna moralina u obligación impuesta, sino porque nosotros mismos reconocemos en ella algo de lo que queremos participar.

29 Ibid. (p. 48)

30 Ibid. (p. 52)

31 Ibid. Pag 56

32 Platón, *El Banquete*, 211d

En este sentido, nos vemos atraídos hacia una persona bella en el mismo sentido que nos atrae vivir en una ciudad o país en el que puedas confiar en la justicia y en el respeto de tus derechos. Una de estas atracciones está más en lo material, la otra está más cercana a las Ideas, pero el Eros opera y nos acerca de manera análoga. La única diferencia radica en que en el mundo material las cosas bellas están mezcladas con la necesidad, con dogmas que nos llevan a la servidumbre. Y a menudo separarlas es harto difícil, requiriendo la delicadeza y precisión de un cirujano.

Como ejemplo, bastará con recordar cualquier discurso de algún político, o personaje ilustre. Por lo general, este discurso puede incluir verdades, y conceptos cercanos a lo bello. Pero casi siempre también tendrá mentiras, dogmas, afirmaciones que realiza por mero interés, por necesidad de algún tipo. Todo este conjunto, al estar mezclado en el mismo discurso, requerirá de mucha habilidad para separar lo verdadero de lo dicho solo por necesidad. Un orador artero sabe siempre lograr que las trazas de verdad que siempre estén en su discurso logren dar una pátina de veracidad a todo lo que es falso. El *Sofista* de Platón está dedicado casi por completo a estas separaciones.

En general, el anhelo por conocer las Ideas se resume en la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles: "Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber". Pero no es un deseo de saber análogo al de un romanticismo literario, sino el deseo de saber de un ser humano que precisa conocimientos para desenvolverse en el mundo: Cocinar, expresarse, apreciar a sus semejantes... Todas responden a ese principio, antes de las distinciones entre actividades humanas de Aristóteles realiza a mayores.

4.2. Problemas con la teoría de las Ideas

Un gran riesgo en el que se incurre a veces al estudiar a Platón es, precisamente, que la belleza de las Ideas nos ciegue de igual manera que la oscuridad de la caverna. Si Montaigne ya criticó el resentimiento de algunos filósofos a la voluptuosidad, como hemos anotado más arriba, otro error común que les atribuye suele ser ese: estar tan cegados con la existencia de las Ideas que olvidan valorar la vida de quienes les rodean, o incluso la suya propia. Alzados en su torre de marfil, parecen habitar una realidad impracticable, alejada de la terrena. En otras palabras, predicar sobre un estado inalcanzable, como hemos descrito hace poco, solo que por una vía algo diferente.

En el *Ion*, comenta cómo la belleza nos magnetiza, logrando sacar palabras y discursos de lo que parecía solo silencio.

Ese talento, que tienes, de hablar bien sobre Homero, no es en ti un efecto del arte, como decía antes, sino que es no sé qué virtud divina que te transporta, virtud semejante a la piedra que Eurípides ha llamado magnética, y que los más llaman piedra de Heráclea. Esta piedra, no sólo atrae los anillos de hierro, sino que les comunica la virtud de producir el mismo efecto y de atraer otros anillos, de suerte que se ve algunas veces una larga cadena de trozos de hierro y de anillos suspendidos los unos de los otros, y todos estos anillos sacan su virtud de esta piedra. En igual forma, la musa inspira a los poetas, éstos comunican a otros su entusiasmo, y se forma una cadena de inspirados. No es mediante el arte, sino por el entusiasmo y la inspiración, que los buenos poetas épicos componen sus bellos poemas.³³

[...]

Cuando se cantan en tu presencia los versos de algún otro poeta, tú te haces el soñoliento, y tu espíritu no te suministra nada; pero cuando se te recita algún pasaje de este poeta, despiertas en el momento, tu alma entra, por decirlo así, en movimiento, y te ocurre abundantemente de qué hablar. Porque no es en virtud del arte, ni de la ciencia, el hablar tú de Homero como lo haces, sino por una inspiración y una posesión divinas.³⁴

Lo que Platón no incluye en el diálogo es el riesgo de que en esta animosidad de espíritu nos atropellemos, y acabemos amontonando lo verdadero con lo falso. Es decir, la clásica situación de, en un momento de envalentamiento, hablar de más, decir cosas que no se deberían, confundirse. Si bien la belleza es fácil de reconocer, entenderla resulta mucho menos sencillo. Los caminos del Eros no siempre son rectos, ortodoxos, o siquiera racionales. Por algo necesitamos de textos y ensayos como el *Ensayo sobre la fealdad* de Umberto Eco, que cubre de manera bastante satisfactoria todas esas otras realidades materiales, todas esas apreciaciones que solemos dejar fuera de la "belleza" como tal. En el peor de los casos, llegamos a veces a despreciar algunos rasgos, convencidos equívocamente de que forman parte de aquello que debemos evitar siempre. Como si la belleza tuviese un solo canon, una sola vía. Nos ciegan otras bellezas, y llegamos incluso a confundir los juicios éticos con los estéticos. Es decir, juzgamos algo feo como malo debido a su fealdad, y no debido a su maldad, si la tuviera. Juicio equivocado y peligroso, pues muchas veces algo feo tiene una bondad dentro de sí.

33 Platón, *Ion*, 533d

34 *Ibid.* 536b-c

Esa distancia que las Ideas tienen de lo terreno, siendo lo terreno el lugar donde habitamos, es precisamente lo más criticable de Platón, y posiblemente el motivo por el que Montaigne le encuentra en ocasiones aburrido³⁵. El Eros platónico nos ayuda a integrar el pensamiento renacentista de Montaigne, pero también puede hacernos repetir los errores que tanto estamos intentando evitar de la Ilustración, del dogma. Las Ideas son, casi por definición, una luz, un horizonte, no algo que encarnaremos. Por eso es más beneficioso comprenderlas como iluminación de un camino a seguir. De lo contrario, es posible que acabemos simplemente encontrando maneras más sutiles de caer en el dogma, de darle a la tiranía acceso a conceptos más cercanos a las Ideas, que pueda usar en su provecho para manipular, para dar apariencia de verdadero al resto de su discurso, como vimos en el ejemplo anterior. El tirano obtiene sofismas más difíciles de desmontar. Al fin y al cabo, lo material, donde están indistintamente lo bueno y lo malo, está en casi todos los estadios del conocimiento salvo en las propias Ideas. Por lo tanto, estas separaciones entre verdad y mentira, bueno y malo, serán inevitablemente una labor diaria. Ésa es la dificultad del humanismo; aplicar los valores del Bien es un trabajo cotidiano. No tenemos el lujo de que una modernidad nos salve de ello, como una máquina que, una vez afinada, no requiere más atención salvo el mantenimiento ocasional.

Sin duda no es fácil aventurarnos en la comprensión de las pasiones y la naturaleza humanas sin el contrapeso frío pero sólido de la ciencia, que nos aleja de ser cegados por algunos rasgos del Eros. Para ver si es posible, primero hemos de acabar la argumentación platónica que encierra el ensayo de "Que filosofar es disponerse a morir". Hay una referencia aún más directa a Platón justo en esa frase, tomada de Cicerón, que da título al ensayo. En el *Fedón*³⁶ tenemos su referencia original. En el contexto del diálogo, la frase hace alusión a las diferencias entre cuerpo y alma. El primero es mortal, y movido por necesidades; mientras que la segunda es inmortal, y "muestra de lo divino que hay en nosotros"³⁷. Lo más valioso y apto para la virtud que poseemos. Esta división suele ser el mayor argumento que las lecturas de Platón que interpretan que todo lo corporal y lo terreno es poco importante, que no le prestemos atención. La influencia del cristianismo en siglos posteriores puede reforzar esta visión, lejana de lo que Montaigne defiende.

También los pirrónicos rechazan los diálogos³⁸ centrados en las afirmaciones sobre las Ideas, por ser dogmáticos, y valoran más aquellos que, como hemos descrito con el Teeteto, despejan el camino. Sin duda, es una frase que pudiera aludir, de nuevo, a un carácter melancólico, embarricado en la muerte, demasiado frágil para agarrarse a la vida.

35 Comte-Sponville (2009). *Montaigne y la filosofía*. Editorial Paidós. (p. 30)

36 Platón, *Fedón*, 68e

37 *Ibid*, 91a

38 Ver nota 12

Por suerte, en el aludido ensayo de Montaigne encontramos todo lo necesario para una interpretación más liberadora. En el *Fedón*, se menciona que las necesidades y miedos del ser humano residen en el cuerpo. Montaigne habla entonces de vivir libre de todo miedo que el cuerpo acumula; también del miedo a la muerte, porque "quien aprende a morir, desaprende a servir"³⁹. Si vivimos como quien va construyendo la muerte, entonces "filosofar es morir y permanecer muerto" habla de vivir como un proceso en el que día tras día logramos entender nuestra existencia en el mundo, sabiendo y practicando su finalidad. Finalidad que no tomamos en la acepción de fin, sino en la de objetivo, propósito, motivación. Leer a Platón así se aleja de un sistema dogmático. Ya no es realizar un ascenso penoso por las paredes de la caverna en busca de una meta que quién sabe si alcanzaremos en vida. Se acerca más a un camino, una disposición en el mundo que podemos practicar cada día; cada día de viaje es valioso en sí mismo, y por lo tanto, completo. El propio alzar el ojo hacia lo Bello es valioso en sí. No en vano los pirrónicos aprecian mucho más el proceso que la Idea. Es la búsqueda lo que caracteriza el carácter del filósofo, no los resultados (por más agradecido que sea verlos). Al describirnos Platón el mito de la caverna en la *República*, no sin motivo, resulta común olvidarse del modo en que se cierra el mito de la caverna.⁴⁰ Es la parte de volver abajo, de ayudar a gente que aún sigue esclavizada. Un filósofo no se limita siempre a ascender más y más, sino que domina el sendero. Puede subir y bajar por él con habilidad y garbo. Gracias a esto, puede ayudar a otros en sus ascensos. Después de todo, el filósofo recibió su educación de la sociedad, por lo que es menester que a cambio de ello realice trabajos en su beneficio. Montaigne sabe todo esto, y, compartiendo muchas motivaciones, simplemente toma otra aproximación. Decide defender los valores elevados desde un punto de vista estrictamente mundano. El ser humano debe sostenerse por sus propios méritos; por eso no opina que ciencia o religión puedan lograr esta tarea.

En el *Banquete* tenemos más apoyos a esta visión. El Eros, aglutinante y combustible a la vez de un entendimiento bien dirigido, se halla en todos los estadios del conocimiento. Esto incluye la realidad más material⁴¹, el nivel más bajo. Resulta difícil considerar que Platón quería que despreciáramos nuestro cuerpo. ¿Cómo, si él mismo subraya el valor de este aspecto de la realidad, aspecto sin el que los diálogos apenas podrían sostenerse? El propio apodo de Platón significa "ancho de espaldas". No se alcanza el físico de un atleta olímpico por casualidad, sin creer en las propias capacidades del cuerpo.

39 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 53)

40 Platón, *República*, 533b

41 Platón, *El banquete*, 210b

Es cierto que en lo material encontramos muchos contratiempos, y también todo aquello que realizamos por necesidad, en lugar de por convicción. Pero lo material también es nuestro hogar, el sitio en el que vivimos, el que nos da sustento. Nuestra existencia depende por completo de esta realidad, aunque podamos cambiarla alzando la mirada a las Ideas. Esta atención a lo material puede sintetizarse en una simple cuestión estadística: si nuestras acciones dependen más a menudo de actos terrenos que de la contemplación a lo elevado y trascendental, es lógico poner mucha atención en esa primera parte del viaje platónico, la parte en la que nos movemos aún en la caverna y sus sombras, pero el Eros nos hace anhelar algo más. Nos hace querer liberarnos de nuestras cadenas, mirar hacia arriba. También el filósofo vive en lo material, también él está expuesto a errar, actuar movido por la necesidad y la servidumbre. Montaigne, en su ensayo "De la pedantería", tomó buena nota de cómo el docto, a menudo, muestra falta de entendimiento, de comprensión, y no menos que el vulgo⁴². Sin bondad (podríamos llamarla Eros), el conocimiento nos sirve de bien poco, apenas como moneda de la que alardear vanamente.

4.3. Soluciones desde el idealismo platónico

También Platón vivía en lo material, y no fue sino a raíz de sus vivencias en esa dimensión que pudo bosquejar el camino que nos muestra en sus diálogos. Un idealista competente conoce muy bien la realidad material, pues es a partir de ella, que es todo lo que puede observar, que logra componer una teoría idealista. Diálogos posteriores contienen más pruebas de esto. En el *Parménides*, un Platón ya maduro realiza una ardua investigación metafísica sobre lo Uno. ¿Es el Ser algo que no se mueve, o por el contrario se halla en continuo intercambio con el no-ser? Bajo el contexto de la teoría de las Ideas, su significado es muy relevante: ¿Son las ideas únicas, monádicas, completas e inmutables? ¿O, por el contrario, cambian, se mueven, están repartidas y fragmentadas? No resulta un debate sencillo en absoluto, y sin duda presagia la necesidad que tendríamos de estudiar metafísica hasta el día de hoy, con autores más recientes como Husserl, o Heidegger. Pero por no complicar en exceso la tesis de este trabajo, permitámonos una simplificación general, y avancemos hacia la conclusión: Las Ideas platónicas, en efecto, varían, están comunicadas; y, lo más importante, están fragmentadas en distintos estadios del conocimiento⁴³.

42 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 94)

43 Platón (1960). *Parménides*. Ediciones Ibéricas. (p. 56)

A nivel de una visión dogmática de las Ideas, esto resulta un duro golpe. Ya no disponemos de una Idea perfecta y única, tan cómoda, sino que tienen también un rasgo de multiplicidad. Existen los matices. Hemos roto con la frase axiomática de Parménides, iniciadora de este diálogo, que parecía tan rotunda: "El ser es, y el no-ser, no es". Porque, diariamente, vemos cosas que no eran, y pasan a ser⁴⁴. También cosas del mundo que durante un tiempo han sido, encuentran su final, y dejan de ser para no-ser.

Es un quebradero de cabeza, pero confirma una de las nociones más importantes de Platón en la lectura que estamos realizando: La participación⁴⁵. Que las Ideas tengan un rasgo de multiplicidad permiten algo verdaderamente bello: tener base epistemológica para afirmar que en el mundo material, y dentro de nosotros mismos, guardamos una proporción de la Belleza como Idea. Por ínfima que sea, es así en sentido estricto, no una simple mimesis, ni una sombra. Esto destruye por completo que la teoría de las Ideas sea un largo viaje con solo una recompensa en el horizonte, siempre distante. Es una disposición, una forma de estar en el mundo, porque dentro de nosotros encontramos esa trazabilidad hacia el horizonte; convirtiendo el estudio de las Ideas en un camino valioso, completo en sí mismo, e incluso placentero en varios puntos. La anámnesis no es un vago recuerdo, difícil de diferenciar de la fantasía, sino que vemos aspectos de ella que hemos conocido, y, por tanto, reconocemos en nosotros mismos.

Por supuesto, afirmaciones con esta complejidad y altura requieren de bastante trabajo propedéutico. De fundamentación que pueda separar las opiniones rectas de las desinformadas, de las disposiciones aptas de las inadecuadas. Por eso, el *Parménides*, junto con el *Teeteto*, se suele agrupar con el *Sofista*, que se encarga exactamente de estas clasificaciones. En el *Sofista* se plantea la ardua labor de reconocer cómo diferenciar al filósofo que habla de la verdad del sofista que simplemente busca el beneficio propio. Poder distinguir la verdad de la falsedad, como hemos visto, es una habilidad muy valiosa y esencial. Siendo la falsedad y el dogma la especialidad de los pirrónicos, no es casualidad que el *Sofista* consista casi por completo en el método mayéutico que los pirrónicos eligieron y perfeccionaron: Señalar para cada consideración su opuesto, buscar la antítesis.

44 *Ibid.* (p. 61)

45 *Ibid.* (p. 87)

En el caso de Platón, hay un dato biográfico que ayuda a reforzar esta postura. Justo en esta época de madurez, antes de redactar el *Parménides*, Platón visitó a Dionisio I, tirano de Siracusa. Esto se debió a la conducta déspota e injusta que éste ejercía⁴⁶. Platón, con todo su conocimiento, no tuvo éxito en esta misión a lo largo de varios viajes, volviendo apenas a salvo en uno de ellos. Debió de ser una experiencia dura para él, sin duda. ¿Toda su sabiduría no había servido? Aunque en rigor no podemos atribuir seguro una causalidad entre esta experiencia y la escritura del *Parménides* como ahora lo conocemos, la experiencia sirve igualmente como ejemplo de la visión que estamos defendiendo: Queremos que la virtud de las Ideas tenga una consecuencia apreciable. Si bien es falaz identificar la verdad de los argumentos solo con la frialdad de los resultados observables, no podemos negar que sería de sumo agrado poder señalarlos. En otras palabras, queremos evitar predicar una virtud solamente nominal, como aquel hombre en el cuento del Principito⁴⁷ que contaba las estrellas y declaraba su posesión de las mismas escribiéndolas en un libro, sin que esto supusiese diferencia alguna en la práctica.

Montaigne, recordemos, precede sus ensayos con unas palabras al lector, declarando que no busca gloria o servicio alguno, sino como testamento de su temperamento y sus prácticas, para recuerdo de aquellos que le tuvieron en estima cuando él ya no esté. Un recuerdo de su manera de estar en el mundo, no alejado entonces de la lectura que hacemos de Platón, en busca de una disposición adecuada. Después de todo, el género que Montaigne cementa es el del ensayo, que significa intento, práctica. No alude sino al trabajo que requiere constituirse una vida valiosa, digna de ese nombre, que necesita esfuerzo cotidiano y material. Por eso no nos sirven declaraciones de una virtud siempre lejana. Si lo que buscamos es gloria, no es en la filosofía donde la encontraremos.

En resumen, es importante destacar que la labor filosófica no es puramente teórica, ni mucho menos. Está plagada de praxis, pues, si defendemos una virtud que sea terrena y no lejana, entonces depende de en qué medida podamos aplicarla a la vida cotidiana. Si la filosofía trata de la existencia, entonces no puede estar más lejana de una disciplina teórica si en cada momento de nuestras vidas estamos envueltos en una u otra faceta de la existencia. Por eso es necesario su presencia y práctica cada día, para que la virtud sea de aquel que la practica. De existir el caso de un "tercer hombre", como Platón demarcaba en el *Parménides*, que pueda, apartado de la existencia, juzgar objetivamente sobre esta, desde luego no hemos recibido noticia alguna de sujeto semejante. Hasta ese momento, mientras no tengamos esa perspectiva, tocará seguir con la aproximación pirrónica para evitar cualquier dogma sobre lo no manifiesto.

46 Platón (2010). *Platón I*, Ed. Gredos. (p. XXX y ss.)

47 A. de Saint-Exupéry (2002). *El principito*. Enrique Sainz editores. (p. 78)

En conclusión, cabe destacar que la abundancia de alegorías en los textos platónicos explica en parte estas interpretaciones. El valor de una alegoría no radica en su sentido literal, sino en la comprensión y el aprendizaje que podemos extraer de ella. Montaigne también recurre muy a menudo a ellas. Platón, entonces, tiene más valor si nos centramos más en las partes que describen cómo tener una relación adecuada con el mundo, aglutinada por el Eros, y menos en aquellas más dogmáticas (como los pirrónicos afirmarían), dirigidas más en afirmar cosas sobre el mundo, como la existencia y justificación de las Ideas. Éstas nos interesan por su capacidad evocativa para orientar el entendimiento, y no por su presencia como sustancia. De lo contrario, es lógico que Platón hubiera elegido otra forma de explicarse, más impersonal, más clínica, que no fuese a través de diálogos. Ciertamente es que, con gran frecuencia, se constituyen de grandes explicaciones unilaterales de Sócrates, con apenas alguna respuesta suelta de su interlocutor. Es la limitación de la palabra escrita, y la forma de los diálogos es una imitación del intercambio hablado al que deberíamos aspirar, en lugar de quedarnos con su copia. Si Platón escogió enmarcar su obra como un diálogo (o ensayo) entre amigos y no como un manual, resulta muy extraño aplicarlo de la segunda manera, en lugar de la primera.

Ambos argumentos son los que nos recuerdan por qué Platón requiere una interpretación con tanta atención. Las propias explicaciones, la propia teoría de las Ideas, como ya hemos anotado antes, nos son más valiosas como método de aprendizaje, en lugar que como explicación empírica. Así son todos los aspectos de su obra. Son los inconvenientes de dedicarnos a una obra con más de dos milenios de antigüedad. Podemos ver el origen de muchas corrientes de pensamiento, y recibir conceptos muy inspirados. Pero no todas las partes son igual de acertadas, ni merecen la misma apreciación. El diálogo de la *República* vale más como experimento que como manual de un Estado perfecto, que, como cabe recordar, en ningún momento consideró abolir la esclavitud.

5. La Boétie y la servidumbre voluntaria

5.1 Relación entre juicios incorrectos y servidumbre

Hasta ahora hemos descrito qué supone vivir en la mejor situación posible, y la aptitud que nos acerca a ello. En este apartado cubriremos lo que habita en el lado totalmente contrario, las disposiciones más indeseables, que en general caen bajo el concepto de servidumbre.

¿Cómo es posible que con tanta frecuencia veamos personas que no solo viven en servidumbre, sino que la aman? ¿Cómo, por obra de muy pocos, se consigue que una inmensa mayoría acepte lo inaceptable? Son esta clase de preguntas las que nos plantea el "Contra uno" de La Boétie. Su relación con Montaigne es ampliamente conocida; para explorarla más basta con leer el ensayo que dedicó a su amigo una vez La Boétie falleció⁴⁸.

En el *Contra uno*, La Boétie declara que solo con mucha adoctrinación se aparta al ser humano de ser libre, al serle esta virtud y su disfrute innatos a él. Embruteciéndolo tanto hasta el punto de que ya no reconozca esa virtud que hace valiosas todas las demás⁴⁹, consiguiendo que por costumbre⁵⁰ se arrastre siempre por el mismo camino. Así, como con todo poder consolidado, enseguida acabarán por existir hombres que ni siquiera reconocen cómo es el ser dueño de uno mismo, al haber nacido bajo el yugo de la servidumbre.

Es absolutamente chocante cómo es posible que uno solo, o por lo general muy pocos, sean capaces de someter a multitudes mucho mayores, si solo con negarse a seguir sus designios dejarían de alimentar al tirano, marchitando su poder⁵¹. La cobardía por sí sola no puede explicar esa situación, al estar hablando aquí de una superioridad numérica tan elevada. Hay, pues, dos ramas que eternizan el poder del Uno: Una son sus subalternos, que sacan beneficio de apoyar a su superior. Incluso cuando ellos, también, sufren de su falta de libertad, de no poder confiar en sus iguales puesto que todos codician más y más. Es una situación de "cubo de cangrejos", en el que siempre existe alguien por debajo intentando arrastrar al fango al que tiene encima, y nadie nunca logra consolidarse en su posición⁵². Esta jerarquía acaba alcanzando a todos, y es mantenida por la desesperación de aquellos que ni siquiera logran subsistir, pues ya ha mencionado La Boétie cómo la multitud tiene siempre la habilidad de abandonar al tirano, si los millones actúan en común contra uno solo.

48 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 134)

49 E. de la Boétie (2020). *Discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra Uno*. Ed. Clásicos heterodoxos. (p. 88)

50 *Ibid.* (p. 98)

51 *Ibid.* (p. 86)

52 *Ibid.* (p.119)

La segunda rama son las mentiras, los mitos, el poder blando que el tirano logra ejercer sobre los demás. Promesas de riqueza, de vida eterna, que logren alienarlos y apartarlos de su deseo de libertad con cualquier distracción posible. A menudo el déspota se atribuye algún rasgo divino que logra excusar lo que sería inaceptable con razonamientos mundanos. También se esmera en estimular el miedo, mantenerlos a raya con amenazas. En líneas generales, se trata del poder blando, la propaganda. Lograr que amen su servidumbre⁵³ porque la tiranía les devuelve la mitad de sus bienes, ciegos al hecho de que, sin ella, no tendrían que renunciar a ninguno. Si realmente amasen más la libertad que ser siervos ya solo con eso se desprenderían de sus cadenas⁵⁴.

La Boétie coincide con Montaigne en cómo la naturaleza dispone siempre el mejor orden, puesto que señala cómo es imposible mantener a alguien bajo un yugo artificial sin hacerle daño⁵⁵. Es fácil ver cómo la ataraxia de los pirrónicos resulta una buena prevención contra las ilusiones que el déspota quiere hacer pasar por reales. Aquel que siempre indaga más, que logra abstenerse de hacer juicios, logrará en gran medida ser más libre.

El *Contra uno* nos es muy útil a la hora de señalar las consecuencias que suele acarrear caer en juicios incorrectos: Que nos dejan en muchas ocasiones a la merced de alguien más, de alguien que sepa manejarse en el territorio del dogma, de lo falso. Quien es dueño de esas mentiras, si dejamos que éstas calen en nosotros, es por extensión dueño de nosotros. Los juicios falsos tienden a salirse de control, a causar metástasis. Por esto buscamos la verdad antes que la falsedad, porque la verdad no puede ser propiedad de nadie; nadie puede doblegarla a su capricho sin convertirla en una falsedad más. Por algo Platón aseguró, como señalamos antes, que participamos del Bien, de lo Bello, y no al contrario. Rara vez los juicios falsos que albergamos suelen quedarse estáticos. Más bien evolucionan, se transforman en algo diferente alejado de la causa que un día los originó. El control de ellos se nos escapa, cambian de manos a menudo. Por eso tanto el tirano como los subalternos no pueden bajar la guardia, y desconfían unos de otros.

El tirano quiere evitar que tomemos consciencia de la libertad que nos es innata. Es lógico que hasta ahora hayamos puesto tanto énfasis en el miedo a la muerte puesto que ése es el principal temor por el que se nos intenta someter. Todo ser humano, por su condición de ser mortal, está expuesto a ella.

53 *Íbid.* (p.127)

54 *Íbid.* (p.86)

55 *Íbid.* (p.92)

5.2. Cómo navegar por el dogma.

A la luz del *Contra uno*, vemos un panorama difícil. Los dogmas, de los que un tirano suele valerse, tienen sencillez publicitarse. Pueden incorporarse a mitos, a promesas atractivas. Se prestan a vender un camino fácil de seguir, al menos en teoría: si obedeces al tirano y su séquito de ésta o aquella manera, obtendrás riqueza, reconocimiento, etc. Por otro lado, el pirronismo (o incluso el interés por la filosofía en general) no ofrece garantías ni recompensas. El propio Platón lo reconoce desde el *Fedón*⁵⁶: la actividad de filosofar es elevada, nos recuerda lo divino que hay en nosotros. Pero no es garante de riqueza material.

Es éste el corazón del dilema implícito en el *Contra Uno*: aunque tendamos a la libertad y a la virtud, estamos expuestos a ser sometidos, somos muy vulnerables a caer en vicios. El cuerpo, habíamos mencionado con Platón, nos lleva a actuar por necesidad con mucha frecuencia. Y alguien libre puede utilizar su libertad para someter a otros. Simone Weil, comentando el texto de La Boétie, describe la problemática de que vivir en sociedad suele implicar respetar un orden establecido. Lo cual es "necesario, pero malo"⁵⁷, porque suele virar hacia el monopolio del poder por parte de un tirano.

Pierre Leroux termina de desarrollar estos conceptos⁵⁸. El *Contra uno* no es sino una gran declamación que sintetiza buena parte de las causas que llevan a alguien a aceptar lo inaceptable. Una declamación, que no una prescripción para contrarrestar tiranos. Después de todo, Leroux recuerda que el propio La Boétie no fue ningún tipo de revolucionario, y se limitó a ser un buen ciudadano.

Pudiera parecer que estamos ante una postura un tanto desesperanzadora, hasta que llegamos a las conclusiones de Leroux: "El verdadero *Contra uno* será encontrado". Si el pirronismo consiste en desmontar dogmas, sería incoherente que investigarlo nos llevase a un manual de instrucciones, a una prescripción del tipo: "realiza estas acciones y te evitarás la tiranía". En La Boétie, el único aspecto que logra redimirnos es el esfuerzo, el persistir en defender la libertad día tras día. Sería tentador encontrarnos con alguna fórmula que indique el camino. La modernidad nos hace caer en la tentación de buscar alguna máquina o sistema al que confiar la garantía de una libertad perpetua. Pero esa utopía parece que seguirá siendo, en efecto, una utopía. Leroux llama la atención sobre "que Montaigne se encuentra en un aprieto"⁵⁹ porque no quiere llamar ingenuo a su amigo, pero, al haber este discurso expuesto de forma tan clara un tema como es la servidumbre, es desafortunado que no pueda ofrecer algo más concreto.

56 Platón, *Fedón*, 107d

57 E. de la Boétie (2020). *Discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra Uno*. Ed. Clásicos heterodoxos. (p. 163)

58 *Ibid*, p. 183

59 *Ibid*, p. 169

Sin embargo, esto no nos debe llevar al pesimismo. Ciertamente es que la actividad filosófica que contiene el pirronismo no tiene garantías. Pero su atractivo oculto radica en que, al no ofrecer ninguna fórmula mágica, tampoco nos abandona en ningún momento. La conciencia no nos atormentará pensando si hay algún cabo suelto que pueda dar al traste con todo nuestro sistema filosófico; tampoco debemos mantener la fe en todo momento. Al fin y al cabo, el pirrónico tiene como objetivo la serenidad de espíritu.

Para llegar a este propósito, sigamos con la lectura de Platón a partir de lo que parece una diferencia bastante clara con Montaigne. Tienen diferentes opiniones con respecto a la memoria. En su ensayo *De los embusteros*, Montaigne sostiene que la falta de memoria, que él mismo padece⁶⁰, tiene al menos la ventaja de evitar dedicarse a las mentiras. Esto es debido a que la verdad es única, mientras que las posibilidades de la mentira son incontables, por lo que buscar alguna ventaja con ardides y mentiras requerirá, por nuestra parte, de buena memoria para recordar cómo y en qué momento se desvió de la verdad. En general, es necesario disponer de buena memoria para dedicarse a las cosas del mundo material. Por lo tanto, aquellos subalternos del tirano de La Boétie que quieran beneficiarse en parte de su influencia también necesitarán de buena memoria para recordar cada trato, cada intercambio, cada máscara necesaria para cada ocasión, cada artimaña. Aunque Montaigne considera que estos subalternos nunca acabarán bien; puesto que "tal clase de hombres se desmienten con frecuencia, porque ¿qué memoria les podría bastar para acordarse de tantas diversas formas como se han forjado en el mismo tema?"⁶¹

Platón podría tener opiniones diferentes a la de Montaigne, viendo cómo su crítica a la palabra escrita pasa por debilitar la memoria, por falta de uso al ser tan fácil confiar las cosas al papel. Al papel escrito no se le puede interrogar, ni sacar más discurso del que trae. Aunque la conclusión a la que llega poco después⁶² no es tan diferente de lo que Montaigne podría opinar: escribir es un pasatiempo, algo que se hace después de la labor importante: vivir, actuar de acuerdo a esos conceptos que uno escribe. Como mucho, sirven como testimonio de una vida bien vivida, para disfrute del autor como recuerdo, y, si acaso, como inspiración para aquellos que lleguen después, y lean esa obra.

Desde luego, no es muy diferente a las palabras al lector con las que Montaigne precede sus *Ensayos*: las escribe solo como testamento de su carácter. Como él mismo dice, "no he tenido en la menor consideración tu servicio ni mi gloria" Les da una importancia parecida la da que Platón les da en el *Fedro*. Por lo tanto, no es difícil reconciliar ambas posturas. La memoria, al igual que la palabra escrita, es algo perteneciente a la realidad material, a las obligaciones que tenemos con ella.

60 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 26)

61 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (Pág 28)

62 Platón, *Fedro*, 274-276

No es buena idea idolatrarla, confiar demasiado en ella, ni plegar cada una de nuestras acciones a lo que nos dicte. Tampoco merece darle demasiado poder.

El giro de la modernidad se debe en parte a la imprenta. Al aumentar en gran medida la capacidad de la palabra escrita por reproducirse y distribuirse, comienza a ganar mucha más influencia; mucho más de ese poder que Montaigne y Platón nos han avisado que no es conveniente entregarle. Es un presagio de las complicaciones que esta época traería.

6. Montaigne y su relevancia en las crisis

6.1. La peste negra, el Renacimiento, y las crisis

Para terminar de cementar un retrato preciso de Montaigne, demos otro repaso a su época. No podríamos hablar de Renacimiento sin la peste negra, del mismo modo que no puede haber cambios radicales sin romper de una manera u otra con lo anterior. Estos cambios suelen venir por una crisis que la precipita, como la peste negra precipitó movimientos como el Renacimiento, y, en última instancia, la Edad Moderna.

Es lo habitual al final de una Época: embarricados en la costumbre, no es fácil abandonar un modelo de vida que con el tiempo se ha desvirtuado, ha dejado de tener sentido, de cumplir su función. En este caso, hablamos del modelo de la Edad Media. En la Baja Edad Media, el dominio ideológico de la Iglesia católica en Europa empezaba a flaquear, puesto que sus vicios y sus dogmas empezaban a tener más peso que el sustento moral y político que proporcionaba. Y tras la peste negra, alternativas que iban en contra de los principios de la Iglesia empezaron a imponerse: la crítica al modelo geocéntrico, la reforma protestante, la ciencia emergiendo como otro modelo de comprender la realidad...

El precio que una crisis conlleva es alto. Aquellas capaces de cambiar el rumbo de la historia siempre conllevan muertes, pérdidas, grandes riesgos sin ninguna garantía. Sin embargo, a veces son deseadas, incluso buscadas. No se debe solo a un romántico impulso de traer un cambio, sino de considerarlo como inevitable. Es decir, alguien que ansíe una crisis ha admitido tácitamente que no hay otra opción viable de cambio, que el colapso de una manera u otra es inevitable.

Una reforma de las creencias hasta ese momento sería solo "gatopardismo", retrasar lo inevitable. Aunque, en rigor, la peste negra no fue una crisis impulsada intencionalmente por nadie, los movimientos que surgieron después sí fueron algo totalmente buscado.

Con la peste negra bien atrás en la historia, podemos decir que, en términos filosóficos, los movimientos salidos de una gran choque o cambio como el Renacimiento son muy atractivos por la apertura de posibilidades que ofrecen. Al existir en un momento en el que se busca edificar una cosmovisión nueva, la variedad y libertad de propuestas a este fin resulta muy enriquecedora. Y el Renacimiento fue popular por su humanismo como antítesis al teocentrismo anterior, tan lejano del mundo sensible y material. Por rescatar los clásicos a fin de dar una nueva vida al proyecto de futuro que se presentaba. Montaigne encarna de manera excelente estas virtudes.

6.2 La necesidad de un autor como Montaigne

Una duda sobre Montaigne es central para comprender su figura, y ha de atajarse. Los filósofos recordados por la historia suelen ambicionar más que este autor renacentista, como resolver alguna problemática en concreto, o incluso cambiar un paradigma científico, metafísico, o moral. No es el caso de Montaigne. Ya hemos recordado en varias ocasiones en este trabajo lo humilde de su prosa, que no tenía por objetivo más que dar un esbozo, un intento de definir una vida valiosa, a partir de su carácter. Este autor no puso patas arriba ninguna época, más bien apareció cuando el propio mundo ya estaba en un estado de revuelo. ¿Cuál es la clave de su renombre, de ser alguien meritorio de una estatua como la que actualmente existe de él en el barrio latino de París?

Responder a esa pregunta es el motivo del reciente repaso a la peste negra, y a la naturaleza de las crisis. Porque pasado el primer gran impacto de la peste negra, y ante el abanico de propuestas y posibilidades que aparecen enseguida, resulta que cuidar la vida cotidiana, material, ya no es una propuesta trivial. Cualquier meta, grande o pequeña que se proponga la filosofía (o cualquier disciplina, en realidad) pasa porque exista alguien vivo y saludable que pueda realizarla. En estos esfuerzos, por lo general, la propia vida se da por sentado. Porque estamos vivos y sanos podemos preguntarnos cuestiones sobre la moral, la política, o lo que corresponda. ¿Pero qué sucede después de sobrevivir a una crisis como la peste negra? Que el mayor objetivo filosófico que puede plantearse una persona es definir cómo lograr una vida digna, que no sea solo sobrevivir al temporal. Pasada esa primera ola de peste, hubo otros brotes, que Montaigne conoció en vida. Cuando una crisis ha asolado todo lo que una persona creía conocer o poseer, de repente una filosofía que defiende sencillamente la vida por sus propios méritos ya no parece un objetivo trivial, o redundante. Resulta de la mayor prioridad poder determinar cómo recuperar el suelo firme después de que la cosmovisión anterior esté en disputa. No estamos cubriendo estos temas por puro capricho, porque nos guía responder a una necesidad esencial de nuestra condición humana para poder seguir adelante.

Tenemos otro ejemplo de que la vida humana necesita primero de un lugar habitable, tanto en lo material como en lo existencial, en las artes: parecen lujos, que solo debieran disfrutarse cumplidas las principales obligaciones. Pero cuando algo perturba seriamente al espíritu: una catástrofe cercana, la muerte de un ser querido; ya no tienen esta apariencia superflua. Buscamos el consuelo en poesía o literatura como el sediento busca el agua.

Es muy apreciable la serenidad que Montaigne aporta en estas situaciones, interviniendo en dolores como la muerte⁶³ sin moralina ni prejuicios, solo franqueza. Tras un periodo de crisis como la peste negra, este autor no parece verle sentido a los prejuicios, a intentar justificar los males que conlleva la vida antes de describirlos ampliamente, sin ser tibio ni equidistante. El Renacimiento se caracteriza por retomar conceptos atemporales como si se vieran por primera vez, y Montaigne no es una excepción.

En tiempos de crisis, hay terreno fértil para la filosofía, y son muy a menudo el punto de partida de movimientos de lo más fascinantes. El uso que Montaigne hace de los clásicos nos recuerda su poder renovador, porque, aunque es tentador pensar que un punto de inflexión como el Renacimiento dará lugar a ideas nunca vistas previamente, la propia imaginación solo puede trabajar a partir de lo que ya conoce. Por lo tanto, manejar ideas fundamentales como las de los clásicos resulta una gran manera de resignificarlas, y dar pie a nuevos conceptos.

6.3 Las posturas opuestas de Montaigne y Descartes. El progreso

Ya mencionamos en el apartado 2 cómo Montaigne no es el único que toma como semilla de su pensamiento el pirronismo clásico. Resulta curioso, entonces, que dos autores como Montaigne y Descartes puedan tomar caminos tan diferentes inspirados por una misma propuesta. Veamos cómo la semilla del pirronismo, tan sencilla, resuena a lo largo de ambos. Descartes, ante el escepticismo de enunciados pirrónicos como "no afirmo nada" o "suspendo mi juicio", decidió redoblar esfuerzos en buscar una verdad sobre el mundo fuera de su sensibilidad subjetiva. Abandona la tesis pirrónica de no dar asentimiento a aquello fuera de nuestra subjetividad y se propone buscar qué condiciones debe cumplir una ciencia para que sus verdades tengan una trazabilidad con la realidad material incuestionable. Montaigne, por otro lado, no contradice la tesis pirrónica original y sus esfuerzos se orientan a cómo organizar nuestra vida teniéndola en cuenta: de ahí su "¿Qué puedo saber?", ya célebre.

63 Ver nota 26

Montaigne se propuso tomar todo lo que vio valioso para formar un retrato de una vida que valiese la pena, desde los clásicos hasta su momento. La obra de Descartes, por el contrario, está siempre con la vista en el futuro, en el avance, en el descubrimiento; no en vano se le considera el punto de inflexión filosófico en el que da inicio la modernidad. Si bien Montaigne se centra en la condición humana solo por sus propios méritos, en Descartes el garante ontológico de la verdad se remonta a Dios, como deduce en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*⁶⁴. Además, la modernidad nos llevaría construcciones y a máquinas mucho mayores que el hombre.

Ambos filósofos resultan iconos interesantes de las posturas que podemos tomar en un periodo de crisis, de ruptura. ¿Qué deberíamos salvar y qué es necesario dejar atrás para centrarse en el futuro? Es perfectamente posible, tras una ruptura, terminar con un régimen peor que el anterior. Y las posturas de Montaigne y Descartes también pueden ser malinterpretadas. El conservadurismo de Montaigne requiere también un activo esfuerzo de crítica, de medir si nuestras costumbres aún cumplen su propósito original por "cómo embota la costumbre nuestros sentidos"⁶⁵. En ese ensayo, *De la costumbre, y de cómo no debe cambiarse con facilidad una ley establecida*, si bien aboga por unas leyes que no varíen con facilidad, también aclara es absurdo resistirse eternamente a las novedades que urgen un cambio⁶⁶. Por lo que un conservadurismo mal entendido estará centrado siempre en negarse a entender cada novedad. Más que defender unos valores clásicos, se obceca en creer que cualquier novedad será siempre un cambio a peor.

De igual manera, también Descartes mal interpretado puede tener consecuencias funestas. Es cierto que el pensamiento moderno no necesita publicidad, a la vista de las oportunidades y la calidad de vida que nos ha ofrecido. Pero en nuestro esfuerzo por construirnos un mundo mejor, puede resultar que acabemos atrapados siempre en un modelo de vida provisional, en un "progreso por el progreso" que ha olvidado los valores que lo hacían valioso. Lo humano, tan central en Montaigne, en la modernidad mecanicista cartesiana adquiere un papel muy secundario, casi accidental. Podemos acabar como operarios que continuamente se esfuerzan en un proyecto interminable, sin saber describir los fines del mismo. El propio Descartes, en su *Discurso del método*, entiende que su análisis científico, basado en la claridad y la distinción, también requiere del ejercicio de una moral análoga. Y si bien se dispone de una moral provisional⁶⁷ en lo que concluye sus investigaciones, es un tema que nunca retoma de manera concluyente, al término de dichas indagaciones. Sus obras futuras se centraron más en la epistemología.

64 R. Descartes (1970). *Discurso del Método-Meditaciones metafísicas*. Editorial Austral. (p. 108-119)

65 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 71)

66 *Ibid.* p. 83

67 R. Descartes (1970). *Discurso del Método-Meditaciones metafísicas*. Editorial Austral. (Pag 43)

En conclusión, ahora sabemos el papel que juega Montaigne en periodos de crisis. Y aunque la pregunta de cómo afrontarlos, en esencia, sigue siendo la misma, las innovaciones de la modernidad han traído complejidades insólitas, más allá de lo que Descartes o Montaigne podían haber previsto. Vamos a examinarlas.

7. La importancia del arte en la verdad y el dogma

7.1. El arte como primer paso en el conocimiento

El estadio del conocimiento que cubre solamente la realidad material, sensible, lo definía Platón como *doxa*⁶⁸. La *doxa*, a su vez, tiene dos subcategorías, que son la *pistis* y la *eikasia*. Hasta ahora, hemos tratado por lo general con las creencias sobre los propios objetos, que es la *pistis*. Ahora, abarcaremos temas más relacionados con la otra parte de la *doxa*, que es la *eikasia*. Está constituida por las imitaciones y reflejos de la realidad sensible, que por lo general comprende las artes: pintura, poesía... Las máquinas actuales tienen un gran peso en esta parte.

Hemos hablado con frecuencia de cómo las máquinas en la modernidad han cambiado nuestra forma de pensar. Más aún, si cabe, tras la revolución industrial. Es importante matizar este enunciado. Esto no se debe a una creencia casi medieval de que si delegamos actividades humanas a las máquinas, perderemos nuestra cualidad de humanos. Se debe a que el cambio que una máquina realiza en las actividades humanas reverbera en nuestra propia condición de personas. Por ejemplo, desde el punto de vista de una persona medieval, una cámara sería un artilugio muy chocante, por su capacidad para capturar y reproducir imágenes. Pero lo que debemos examinar no es el miedo o la novedad de tal aparato, sino entender sosegadamente cómo cambia nuestra relación con el mundo al introducir la habilidad de tomar fotografías. ¿El arte tendrá el mismo sentido como imitación de la realidad cuando una máquina puede hacerlo a la perfección? ¿Y la justicia debería adaptarse a la aparición de un aparato capaz de capturar un momento tal cual fue, sin sesgo aparente?

Esta influencia de las máquinas en la realidad y en nosotros es sutil y complicada, puesto que, para cada individuo, la actividad que considere más esencial a la condición humana será diferente. También será diferente cómo cree ese individuo que afecta la intervención de las máquinas en esas mismas actividades. Ampliemos, entonces, la comprensión de este tema para poder realizar esas separaciones.

68 Platón, *República*, 476d-486a

Sigamos con la analogía de la cámara. Su influencia es innegable; más aún si lo hacemos pensando en Platón, que tan preocupado estaba por la tiranía de las imágenes. En el mito de la caverna ya hace alusión a cómo en el mundo material estamos distraídos por sombras (las apariencias), y a menudo condenados a mirarlas hasta que alguien es capaz de liberarnos, de conseguir que miremos el origen de esas imágenes. Sin duda se han multiplicado las posibilidades de producir imágenes, de modificarlas a nuestro antojo, de valerse de ellas para lograr que las apariencias traicionen la realidad de la que provienen.

Ante la dificultad de tratar con estas multiplicidades de lo material; de encontrarnos en el estadio del conocimiento en el que nuestras imitaciones de la realidad pueden ser malinterpretables, imprecisas, es lógico desear un arte fiable. Una representación siempre fiel de la realidad, un *eikon* que nos sirva de referencia para salir de la caverna. Pero ya por su época, Platón reconocía la situación de "señalar algo y que se fijen en el dedo". El *eikon* tiende a cargarse de significados ajenos al original, aunque no haya sido pensado para eso. Se convierte pronto en *eidolon*, objeto de idolatrías.

Por estos motivos, los dogmas suelen adoptar la forma de imagen o un símbolo que resuma su ideología, que apoye esa visión estereotipada de la realidad capaz de ahorrarnos el pirrónico esfuerzo de contraponer juicios, de investigar las razones, de no conformarse. Sin duda es un esfuerzo muy complicado de realizar a diario, por lo que ser siempre un pirrónico en sentido estricto no es nada fácil. El motivo de que Platón dé tanta importancia al arte radica en su capacidad para atraernos, para hacernos girar la mirada en direcciones nuevas, aunque no necesariamente buenas. Un instrumento poderoso, y también peligroso. Pero hay un riesgo sobre el arte que Platón tampoco previó, y es la actual reproductibilidad técnica del arte.

7.2. Diferencias entre el arte moderno y el clásico

Nos guiaremos por el libro de Walter Benjamin, *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*. Las obras de arte siempre se han podido reproducir. Pero, salvo contadas excepciones, la reproducción en masa no existía. Recordemos a Platón en el *Banquete*, cuando describe el momento en el que nos libramos de las cadenas gracias a algo en el mundo material que nos recuerda la belleza fuera de la caverna. El ejemplo suele ser el cuerpo de un amante. Ese cuerpo tiene la inmediatez de estar con el prisionero en un "aquí y ahora" irreproducible. Es decir, que si ese cuerpo pudiera estar en miles de sitios a la vez, esa inmediatez, esa cercanía, se perdería.

Tendríamos resultados similares si pudiéramos reproducir un momento en el tiempo de forma idéntica en el futuro: sería menos especial, porque ya no sería único, podemos repetirlo cuanto queramos. Con el arte sucede de igual manera, puesto que en la época clásica cualquier estatua, ídolo, o incluso rollo de pergamino tenía esta unicidad. Incluso si se realizaban reproducciones, también esas reproducciones serían únicas y diferentes entre sí, por ser labores de distintos artesanos, y con orígenes diferentes.

Benjamin explica que pudiendo reproducir en masa copias de una obra de arte, como por ejemplo realizar copias de una estatua usando maquinaria industrial, esa "inmediatez" desaparece. Existen miles de copias de esa obra a la vez, indistinguibles entre sí. No está esa "inmediatez" única, que Benjamin resume en el concepto de *aura*: La manifestación única de una lejanía, por cercana que pueda estar. Es decir, un objeto con aura tiene algo que ningún otro objeto en el mundo puede poseer nunca. Incluso si logramos producir copias indistinguibles en lo físico del original, las copias carecen de ese origen especial.

Es fácil de entender el concepto de aura si tomamos las Ideas como esa lejanía que el aura nos acerca. El aura existe porque un momento único en el espacio y el tiempo puede cambiar el curso de la vida de una persona. Pero si ese momento fuera perfectamente reproducible en cada uno de sus aspectos, ¿Seguiría teniendo el mismo efecto?

Miles de iglesias a lo largo de la historia han conservado y adorado fragmentos de la *vera cruz* de su mesías. Esa idolatría no tendría sentido si pudieran reproducirse. Cualquiera que adorara esos fragmentos se reprocharía su ingenuidad después de descubrir que el objeto de su adoración no es más que una copia. La mentira siempre ha existido, y en su momento lograr afirmar el origen de cada uno de esos fragmentos de madera con seguridad no era posible. Pero con la reproductibilidad del arte actual, siempre se puede trazar la autenticidad de una copia, aunque sea a través de un análisis químico. Incluso tenemos algunas obras de arte que realmente carecen de "original" y tratamos de darles un aura de otras maneras, como veremos más adelante.

La modernidad conlleva el nacimiento de la inautenticidad con una acepción completamente nueva. Recordemos el segundo apartado de este trabajo: recordemos a Descartes, y cómo su duda metódica creaba la posibilidad de vivir de manera inauténtica en el mundo, porque nuestras percepciones del entorno podían no ser correctas. Un "genio malvado", u otra interferencia distorsiona esas percepciones en el camino entre la realidad y nuestra conciencia. En ese punto, dicha inautenticidad quedaba en un nivel más ontológico. Nada de lo que pudiéramos percibir lograría confirmar o desmentir esa duda. Solo el *cogito* cartesiano estaba a salvo.

Con la reproducibilidad técnica, esta inautenticidad pasa a lo material, de forma ineludible. Ahora es perfectamente estar rodeado de objetos y que ninguno de ellos sea un original de nada. Que todos ellos sean una copia, por lo general producida en masa. Distraerse de la inautenticidad que Descartes planteó resulta mucho más difícil cuando deja de ser una posibilidad ontológica sobre nuestra percepción y pasa a ser una realidad mucho más relacionada con los objetos materiales que nos rodean en todo momento.

Una consecuencia de esto es la definición de arte que tenemos hoy día, diferenciada de la definición clásica, de tiempos de Platón. En el sentido clásico, el arte incluía también las actividades que ahora llamaríamos de artesanía, porque casi todo objeto no natural debía ser construido, forjado, o tallado a mano por alguien. Había, por lo tanto, un arte no solo en las obras más dedicadas a su apreciación estética, como una estatua. También lo había en mobiliario cotidiano: en una mesa, una cama. Ahora nos es más difícil apreciar el arte, la expresividad del mobiliario cotidiano porque casi todo ello ha sido producido a través de procesos industriales. Diseñados por alguien, sí, pero dicho diseño está alejado de su fabricación, que recibe más el tacto de máquinas que de la mano humana. Su aura es muy tenue, comparada con la de una mesa construida a mano. Ahora el significado de arte actual está más enfocado a la expresividad de emociones, a la originalidad, al genio de un autor que crea algo cuyo principal propósito es su apreciación estética (películas, novelas, etc.).

Estos son los motivos por los que es importante el estadio del conocimiento de lo material, la *eikasia*: Es el campo de conocimiento que se amplía cada vez más y más. A partir del S. XX se han multiplicado las imágenes en la cueva de Platón, y la capacidad de producción de las mismas. Hay más sombras, más apariencias que pueden o no ser reales. Y la cantidad de cosas materiales que estén provistas de un aura significativa no se ha incrementado en la misma proporción en absoluto.

7.3. El aura y la presencia

Hoy día el arte es más accesible que nunca. Pero como hemos mencionado, la reproductibilidad técnica del arte tiene sus inconvenientes. El precio que pagamos por esa comodidad incluye la ausencia del aura, y su consiguiente búsqueda con tal de recuperarla, aunque sea parcialmente. Con bastante acierto, Benjamin menciona que la fotografía temprana dejaba un reducto al aura, que son los retratos, que capturan el rostro humano⁶⁹. Al fin y al cabo, esas fotografías aluden a un ser humano, único en el espacio y el tiempo, cuyo aspecto ese retrato ha capturado en el momento de tomarse. Un ser humano no puede estar en dos sitios al mismo tiempo, pero con la fotografía, tener su imagen en varios sitios a la vez sí es posible.

69 W. Benjamin (2021). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza editorial. (p. 79)

Por supuesto, ese no fue el final. Después de la cámara fotográfica, llegó el vídeo, el cine. Se volvió posible grabar la imagen y el discurso de alguien, para transportarlo ante un público. Benjamin describe con bastante claridad cómo todo el aparataje en artes como el cine deja la puerta abierta a la alienación⁷⁰, porque es con las máquinas que el cine se graba, y las que median tanto la relación de los actores con la grabación como la de los espectadores. Asegura que el parecido con el teatro resulta muy escaso y despreciable⁷¹ porque en ningún momento hay una comunicación entre humanos como la hay en el teatro. Está todo mediado por la cámara, la edición; el aparataje en general, que dice Benjamin. Y con ese aparataje lo que haya delante de la cámara es lo de menos, porque el autor de esa grabación puede transformarlo como crea conveniente, en algo que puede ser muy diferente a lo que parecía durante el rodaje. Es el motivo por el que una película puede cambiar por completo en la edición, en la post-producción. En el producto final, la relación con el mundo material fuera de la película puede ser tan sutil que parezca casualidad.

Esta alienación causada por el cine cambia por completo la política. La presencia de una cámara en los discursos políticos hace que dicha cámara pase a ser el elemento más importante de todo el lugar, que por lo demás podría estar vacío. El político habla principalmente para la cámara⁷², describe Benjamin.

¿Cómo cambia esto la visión de Montaigne, que también describe lo que implica que un político salga a dar un discurso? Por ejemplo, en *De cómo es peligrosa la hora de parlamentar*, menciona cómo "la ciudad de Casilino fue tomada por sorpresa mientras se parlamentaba, a pesar de las seguridades ofrecidas"⁷³. Antes del vídeo, esto requería la presencia en el mismo lugar de público y orador. Pero tras el S. XX, ya no es el caso. No solo ya no es necesario: la imagen del político se vuelve más poderosa, en muchas ocasiones, que el propio político. El líder arriesga menos, cierto, puesto que con la imagen de por medio, no necesita colocar al público o a sí mismo en una posición vulnerable. Pero el poderío que gana la imagen, es a costa del líder. Es otro recordatorio de que en la modernidad, como vimos en el apartado 6.3, quedamos expuestos a que lo humano sea secundario, ante un proyecto mayor.

70 *Íbid.* (p. 84-85)

71 *Íbid.* (p. 92)

72 *Íbid.* (p. 88)

73 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. (p. 22)

Pensemos esto en los términos que La Boétie describió. Con la capacidad de comunicación en masa que la reproductibilidad técnica ofrece, sucede una curiosa inversión: El dogma, el símbolo, la propaganda... se vuelven más poderosos que la presencia del tirano en sí. El tirano sigue teniendo poder, pero solo es uno, limitado a estar en un momento y lugar concretos. La propaganda tiene mucho mayor alcance y presencia. Si bien antes el poder del tirano también podía traicionarle, ahora, con la propaganda, las mentiras pueden escapar a su control de manera mucho más catastrófica, actuando de maneras que el tirano no ha previsto. No obstante, este giro no se aleja mucho de las palabras de Montaigne con respecto a la mentira: aquel que recurre a ella, por memorioso que sea, terminará por confundirse en algunas de las formas que se ha forjado con respecto al mismo tema⁷⁴. Paralelamente, por meticoloso que haya sido un tirano urdiendo su propaganda, las múltiples formas que adopta un dogma acabarán por escapar a su control.

Que las imágenes hayan crecido hasta ganar mucha más importancia que las propias cosas que representan trastoca en cierta medida la interpretación platónica del mundo. Por ejemplo, en el proyecto político de *República* la censura se considera como algo virtuoso⁷⁵, pues sirve a un propósito más cercano al Bien. Pero conforme la *eikasia* gana más y más influencia sobre el resto de estadios del conocimiento, la virtud de la censura se va comprometiendo.

7.4. Ejemplos y consecuencias de la reproductibilidad técnica

Con los avances en computación, hemos descubierto una forma adicional de reproducción técnica: la digitalización. Las copias digitales de una obra de arte tienen aún menos aura que las reproducciones analógicas. Estas últimas, al fin y al cabo, siguen sujetas al material que las sustenta. El vinilo que guarda la copia de una grabación musical no puede ser el mismo vinilo que guarda otra copia. Incluso existen pequeñas diferencias entre copia y copia según se utilicen y desgasten, o según quién haya realizado la impresión de ese vinilo.

No es así con lo digital. Cualquier libro, película, o foto digital deja de ser una impresión en un material físico y pasa a ser código que un ordenador interpreta. Ya no es nada material, solo unos y ceros inmatrimales; pura información que puede copiarse una infinidad de veces. Cualquier copia de esos datos nunca tendrá la menor diferencia, hasta que los datos se corrompan y dejen, por lo tanto, de funcionar.

74 Ver nota 61

75 Platón, *República*, 377d y ss.

La cámara fotográfica, que Benjamin utiliza para explicar el concepto de aura, gana también otra dimensión: Actualmente tenemos cámaras digitales y cámaras analógicas. Las primeras dependen en exclusiva de abstraer las fotografías en código. El resultado, debido a la intervención del soporte en la producción de fotos, también varía. El uso del carrete en cámaras analógicas involucra ligeras diferencias en la fotografía, que obtiene una textura diferente a la digital al necesitar revelado. Muchos defectos que la fotografía podía adquirir en ese proceso son ahora perseguidos por la expresividad que le otorgan (reflejos en la lente, la sobreexposición...), dándole una unicidad, un aura que no se puede lograr igual con una cámara digital. Cuando la fotografía se utiliza con fines más prácticos, como el periodismo o el análisis forense, estas diferencias resultan más despreciables. Pero cuando pasamos a fines más artísticos y expresivos, suponen un contraste importante.

La reproductibilidad del arte termina inevitablemente por afectar al propio arte, que ha de moldearse para poder encajar en esa reproducción. Seguimos en la línea de la modernidad que hemos explicado en apartados anteriores. La existencia de las máquinas sigue condicionando la actividad humana que las utiliza. En el caso de la fotografía, las cámaras digitales pueden almacenar muchas más fotos que una analógica. Por lo que una cámara digital favorece tomar gran cantidad de fotos, que luego pueden cribarse, o editarse. La analógica, por otra parte, fuerza a escoger las fotos con más cuidado, debido a la capacidad más limitada del film que utiliza.

Precisamente porque esta reproductibilidad afecta al arte, Benjamin menciona casos⁷⁶ en que ni siquiera tenemos un "original" del que realizar copias. En la cámara analógica aún tenemos el negativo, que es único, pero en la digital los datos en la cámara que ha tomado la foto serán idénticos cuando los copiemos a otra parte. De igual manera, en el mundo de la música hablar de una grabación "original" resulta extraño, puesto que potencialmente las copias de una grabación musical no son distinguibles entre sí. El aura se infiltra, entonces, en el soporte que se usa para las copias. Si la copia de un álbum o grabación tiene un soporte digital, entonces todas las copias son básicamente iguales. Pero si es analógico, como en el vinilo, la primera impresión que se realice de una grabación suele considerarse mucho más original (posee más aura) que posteriores impresiones o ediciones de la misma, que sí pueden tener diferencias apreciables.

76 W. Benjamin (2021). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza editorial. (p. 75)

Los soportes digitales han sido una revolución en muchos sentidos, incluyendo, como podemos ver, la reproductibilidad técnica. Pero también arrastran el problema del aura, o, más bien en este caso, la falta del aura, debido a la falta de fisicalidad y a la infinita reproductibilidad que los soportes digitales conllevan. Y esta deuda con lo físico lleva a situaciones muy pintorescas, en las que se trata de recuperar o imitar los rasgos de lo físico. Incluso fuera del ámbito del arte tenemos más casos con una problemática similar, como señal de que, a grandes rasgos, no nos hemos apartado del marco teórico que Benjamin propone.

Por ejemplo, una tecnología muy reciente a este respecto son las criptomonedas. A grandes rasgos, las criptomonedas son una divisa completamente digital, con el propósito de no necesitar en ningún momento de entidades bancarias o moneda física como intermediario en sus intercambios. Los pagos en digital hasta el momento consistían básicamente en trasladar deuda de una entidad bancaria a otra usando lo digital como vía de comunicación, pero en el caso de las criptomonedas, el intercambio de datos digital el intercambio de datos constituye por sí mismo el pago, el intercambio de divisa.

Por supuesto, para que las criptomonedas funcionen es esencial que ninguna persona pueda poseer al mismo tiempo la misma moneda. La tecnología que arregla ese problema de lo digital que no existe en lo físico se llama *blockchain*. Esta tecnología, al igual que las propias criptomonedas, no requiere de ninguna entidad centralizada.

¿Por qué traer a colación este ejemplo en concreto? La respuesta es que en la defensa de Montaigne que motiva este trabajo, hemos explorado distintas maneras en las que, tratando de buscar una vida buena, el ser humano incurre en distintos dogmas y problemáticas que le alejan de su meta. Walter Benjamin hace alusión a algunos de los problemas más recientes: Unos avances técnicos descontrolados y alejados de su propósito, que multiplican las complicaciones de comprender un mundo saturado de imágenes, de apariencias. El mundo material, que Platón trataba con cuidado porque las imágenes del mismo tenían un gran poder para desinformarnos, para alejarnos de la verdad y las Ideas, no hace más que crecer y crecer en tamaño.

Las criptomonedas son un buen ejemplo porque siguen a la perfección esa descripción. Son otra complejidad que, en lugar de resolver problema alguno, solo ofrecen muchas desventajas:

Debido a ser una divisa sin regular, descentralizada, suele utilizarse como pago en actividades muy ilícitas (droga, sicariato, etc). Como ninguna entidad puede responsabilizarse de estos intercambios, resulta muy complicado seguir la trazabilidad de estas transacciones para llegar al culpable

Como cualquier otra divisa, su valor radica en el uso, en la confianza. Esto causa que continuamente aparezcan nuevas criptomonedas, tratando de captar usuarios que inviertan en ella, bajo la promesa de que su valor aumentará. Ya existe un sinnúmero de fraudes y estafas piramidales relacionados con las criptomonedas, alimentados además por las actividades ilegales que suelen motivar su uso. Algunos de estos casos forman ya parte de las mayores estafas de la historia en términos de cantidad defraudada, como el caso de la empresa FTX, condenada por fraude.

La tecnología que permite el uso de las criptomonedas es increíblemente demandante en términos de consumo de electricidad y agua. Ya insostenible en su estado actual, será imposible satisfacer estas demandas si la necesidad por este servicio continúa

7.5. *Eikasia* en una era post-industrial

En el epílogo, Benjamin concluye que este proceso de alienación del arte resulta un recurso muy valioso para el fascismo, porque permite organizar a las masas de forma muy eficiente, para que consigan expresarse "pero que de ninguna manera [las masas] obtengan lo suyo"⁷⁷. La conclusión final al respecto resulta muy sintética: "Esto es lo que ocurre con la estetización de la política que practica el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte"⁷⁸.

Sin duda ninguna, la reproducción en masa tiene un enorme potencial para alienar. El objetivo inicial que tuviera el arte como actividad humana es lo de menos. ¿La mimesis de la realidad de las Ideas, como dice Platón? ¿Algo más simple, como buscar expresarse, comunicar una carga emocional? No importa. Si Benjamin anota cómo esta alienación puede utilizarse a favor del fascismo, una lectura más propia de la escuela de Frankfurt (a la que fue adyacente) nos diría que la propia alienación de la expresión artística es el objetivo. Reducir el arte a una mercancía más.

77 *Ibid.* (p. 107)

78 *Ibid.* (p. 109)

La necesidad del arte de encajar en el molde de la reproductibilidad termina por ser todo lo que define a esa obra de arte, cuyo único fin es ser manejable para su compra y venta. Hay pocas cosas más opuestas al aura que la mercancía: si el aura describe algo único en el espacio y el tiempo, la mercancía es algo uniforme, producible en masa, indistinto. Y aunque en el pasado el estatus de mercancía de las obras de arte lograra convivir con la expresión artística, no podemos simplemente confiar en que ese equilibrio no se desestabilice. Las necesidades del mercado siempre crecen.

La importancia de proteger el arte ante esta alienación se subraya aún más si recordamos que el propio Montaigne se vale de una manera literaria de explicarse. Aunque sus textos no sean estrictamente académicos, el aprendizaje que podemos extraer de ellos sí lo es. Estaremos cercenando autores similares si no tratamos de prevenir las influencias del mercado

Hagamos la lectura que hagamos, la reproductibilidad técnica del arte siempre tiene una consecuencia clara: la alienación. A lo largo de este trabajo hemos ido tratando las diferentes maneras en que la intervención de las máquinas alteran la condición humana; lo que significa ser humano. El libro de Benjamin simplemente es otro capítulo en las maneras en que las máquinas nos influyen. Recopilamos y analizamos estas influencias porque afectan a toda la humanidad aunque no nos demos cuenta de ellas. Fuerzan al contacto, no hay elección. Tener que adaptarse a un mundo en el que no hemos escogido nacer, ni del que sabíamos nada a priori también forma parte de la condición humana.

Es perfectamente lógico que Benjamin relacione la reproductibilidad del arte con el auge del fascismo. Los procesos de alienación modernos, como los que Benjamin describe, son los que lo alimentan. Cuando la sociedad favorece la transformación de la actividad artística en un simple proceso mecánico, puramente centrado en el uso práctico, es muy fácil que el propio ser humano termine reducido a un engranaje más en una máquina más grande que él. Y el principal atractivo del fascismo es, precisamente, que la vida de un individuo no necesite de más que de ser un engranaje en una máquina. Tratar la condición humana y sus necesidades como una molestia tiene consecuencias graves, como es abrir la puerta al fascismo, que se presenta como única solución. No requiere capacidad crítica, solo aceptar el dogma ciegamente.

8. Conclusiones

Es el momento de dar una salida a todo lo que hemos estudiado en este trabajo. Recapitemos rápidamente los puntos cubiertos:

- α) Definimos a Montaigne y su herencia pirrónica y platónica como figuras excelentes para entender la filosofía. Proponemos defender que su postura es muy valiosa.
- β) Separamos sus sensibilidades clásicas de las actuales para no confundir los objetivos de estos autores.
- γ) La postura de Montaigne y sus influencias se basa en defender la vida solo a través de sus propios méritos, sin justificaciones externas. A través del Eros y la muerte se comprende dicha vida.
- δ) Exploramos las motivaciones que pueden llevar a alguien a amar y defender el dogma y la servidumbre, pese a no ser nuestra inclinación natural.
- ε) Definimos la actitud de Montaigne como opuesta en gran medida al *ethos* de la modernidad, de la que Descartes es un buen representante. Montaigne sirve como alternativa que nos aleje de los aspectos más nocivos de la modernidad.
- φ) Explicamos cómo la modernidad y la aparición de la máquina añade complejidades a nuestra defensa de Montaigne. Desde el inicio con Descartes hasta la sociedad post-industrial de Benjamin, estas complejidades van cambiando, pero siempre siguen una lógica similar.

A la luz de estos argumentos, las conclusiones se pueden resumir cómo abordar nuestra relación con lo clásico, lo moderno, y la postura final que reúne ambos periodos.

8.1. El poder renovador de lo clásico

Continuamente volvemos sobre la necesidad de una filosofía centrada en la práctica, pero nos encontramos con el mismo obstáculo que los pirrónicos se toparon en su momento: en busca de verdades estables, que nos eviten el continuo esfuerzo de deliberar, día tras día, cada caso particular, acabamos siendo dogmáticos. Acabamos realizando juicios sobre cosas no manifestas, y dando por ciertas declaraciones que en algunas situaciones resultarían ser falsas.

Una filosofía práctica estricta carece de un aparato teórico capaz de lidiar con cada situación; un aparato que nos libere, aunque sea parcialmente, de la carga de discernir verdad de mentira, de enfrentar juicios opuestos para comprender la verdad de cada situación. Tampoco puede existir máquina alguna en la que delegar ese esfuerzo.

Con la modernidad se han facilitado muchas tareas, pero una máquina no puede realizar estas tareas por nosotros por el motivo de que vivir la propia existencia no es una labor externalizable a un tercero. De ser así, actividades como la docencia serían redundantes, triviales, pues todo el conocimiento está en los libros. No habría necesidad de nadie que infunda vida en una palabra inerte. La fuerza divina que Platón menciona en el *Ion*⁷⁹, capaz de provocarnos inspiración y contagiarla a otros no existiría

Pero hemos encontrado salidas a este problema. En primer lugar, tenemos una respuesta satisfactoria a un problema ya de tiempos clásicos: si estamos naturalmente inclinados a la virtud, a la libertad, ¿Por qué incurrimos en el dogma y la servidumbre? Porque vivir de manera honesta requiere un esfuerzo diario. Si ningún progreso técnico ni marco teórico nos puede librar de ello, somos muy vulnerables a dogmas o tiranos carismáticos que nos prometan una vida fácil, como vimos con La Boétie. Después de todo, luchar por un mañana mejor es una pelea interminable, porque siempre hay un mañana más por llegar mientras sigamos vivos.

La problemática del mundo material, ya avisaba Platón, era que las oportunidades para elevar la mirada, y tener una vida buena estaban mezcladas con aquellas que no tienen en absoluto ese propósito. A veces, están confundidas de maneras muy sutiles, y diferenciarlas es esencial para cualquier persona, pero es hartamente difícil. Pese a esta situación, conocer las sensibilidades y delicadezas de este mundo es esencial. En ese mundo están siempre las posibilidades para dar el primer paso en la dirección adecuada. Y como ya hemos concluido que este viaje no es único, sino que lo empezaremos muchas veces a lo largo de nuestra vida, es lógico concluir que el conocimiento de la *doxa* será al que recurriremos con más frecuencia, por lo que nos interesa estar ejercitados en una filosofía dirigida a lo práctico, a las cosas materiales.

Montaigne dirigiría sus esfuerzos en esta dirección por motivos similares. Se preguntó: ¿Qué puede saberse? Si los pirrónicos tenían razón y continuamente somos víctimas de nuestras propias afirmaciones dogmáticas, lo lógico es tratar de organizar nuestro conocimiento solo alrededor de aquello de lo que no podemos dudar. Con esta motivación escribe sus *Ensayos*. Casi un siglo más tarde, Descartes tomaría esta motivación escéptica y le daría un uso radicalmente opuesto. Si Montaigne se propuso dar una muestra de su carácter, de pintar un retrato de una vida buena, cuyo propósito de vivirla está en ella misma, Descartes optó por buscar verdades absolutamente irrefutables. Para este fin sometió a duda absolutamente todo lo que pudiese, para saber qué enunciados no eran discutibles siquiera en consideraciones hipotéticas.

79 Ver nota 34

8.2. Los riesgos de la modernidad

Como hemos descrito en apartados anteriores, la postura de Descartes crea una distancia con el mundo. Un toque de inautenticidad en nuestra relación con el mundo, al buscar siempre una verificación perfecta de nuestras experiencias sensibles. Siempre existe la posibilidad de un "genio malvado", de una incertidumbre que aún no hemos descubierto y altera nuestros juicios y percepciones. Podemos creer que hemos alcanzado la gloria y acabar viendo, tiempo después, que solo era una ilusión.

El mundo pierde algo de su inmediatez, de su calidez, y de su contacto porque el pensamiento cartesiano pone distancia entre nosotros y él. A cambio, esta distancia nos otorga una objetividad que cambia por completo nuestra capacidad para operar en lo material. El pensamiento mecanicista cartesiano pone en marcha la modernidad; las ciencias comienzan su ascenso hasta alcanzar dimensiones insólitas. El progreso técnico avanza con resultados de lo más visibles y espectaculares; las bondades de la modernidad no necesitan publicidad. Ambos son personalidades brillantes, pero ante los resultados, no es de extrañar que Descartes sea recordado más a menudo que Montaigne. Un retrato de una vida digna de ser vivida, y placentera en el ejercicio de la misma, también es una obra singular y muy valiosa, pero es un trabajo menos glamuroso.

Pero al igual que "El sueño de la razón produce monstruos", como dijo Goya, la modernidad tuvo consecuencias imprevistas. El Renacimiento sería la última época en la que el hombre estaría en el centro del mundo, porque con la modernidad puede crear criaturas artificiales cuyas capacidades superan la de cualquier hombre. No se puede poner al ser humano en el centro de la existencia de la misma manera, después de ese giro. Y tras la revolución industrial, se cementa uno de los rasgos de la modernidad que es más importante conocer para nuestra defensa de Montaigne: Que el mundo material se ha multiplicado en tamaño. La modernidad ha disparado nuestra capacidad de producir imágenes, ídolos, espectáculo. Platón nos ponía en aviso de las apariencias ("la tiranía de las imágenes") porque su capacidad para movernos a actuar no siempre jugará en nuestro favor. Y ahora esa parte de la realidad ha crecido a niveles insospechados, superando toda expectativa, sin ninguna muestra de detenerse.

Por suerte, el desarrollo técnico también implica mayores oportunidades para formarse, educarse. El avance en telecomunicaciones, por ejemplo, también trae oportunidades para la educación del mismo modo que las trae para el espectáculo. No podemos, de manera rigurosa, afirmar si las oportunidades para caer en el dogma y en la servidumbre tienen una proporción peor que en los tiempos de Platón. Resulta tentador afirmar que la humanidad degenera, que cada generación lo hace peor que la anterior. Pero este temor a la juventud es un prejuicio muy antiguo, presente ya desde la Grecia clásica. Y aunque con la modernidad ofrece muchas nuevas maneras de divulgar dogmas y falsedades, buena parte de este temor a la "degeneración moral" viene de ese mismo y viejo prejuicio. Aristóteles en su *Retórica* resume bien la mentalidad adecuada para combatirlo:

Creen saberlo todo y están absolutamente seguros, y eso es el motivo de que todo lo hagan en exceso. Cometan agravios para injuriar, no por hacer daño [...]. Son propensos a reír y por ello también bromistas, pues la broma es una insolencia atemperada por la buena educación.⁸⁰

En realidad, para contrarrestar la posibilidad de que los avances modernos sean un cambio a peor, el punto de partida es revisar nuestra noción de progreso; a qué llamamos avanzar. La modernidad resulta solo otra varianza en la realidad material. Una complejidad que requiere de nuevas habilidades para lidiar con ella, y que a veces pone patas arriba todo lo que creíamos saber sobre el mundo sensible, y las costumbres que siempre habíamos tenido. Pero todas las maneras en las que opera son solo sobre ese mundo sensible. La naturaleza de las Ideas no varía, porque el caos que en ocasiones vemos en el mundo material no es el que podría haber en el mundo de las Ideas, que son invisibles a la vista.

Por eso Platón nos es útil para una lectura informada de la modernidad, que se interpone entre nosotros y Montaigne: todos los aparatajes modernos son simplemente otro disolvente que hace más difícil discernir verdad de dogma, libertad de servidumbre. Una dificultad muy significativa, porque como las novedades de la modernidad son realmente insólitas, nada ha podido prepararnos para las sorpresas de los avances tecnológicos. Ni sus propios autores pueden medir las consecuencias imprevistas en la mayoría de ocasiones. Por eso, aunque no sea adecuado temer prejuiciosamente los cambios tecnológicos, es comprensible, porque en muchas ocasiones, nos jugamos mucho. Por poner un ejemplo, la proliferación de internet tiene efectos adictivos y cambios profundos en nuestra capacidad cognitiva que hemos notado solo después de adoptar su uso en masa.

80 Aristóteles, *Retórica*, 1389a-b

Al igual que las criptomonedas, está estrechamente relacionado con un problema muy típico de la modernidad, que Horkheimer llamó "razón instrumental": la situación en que nuestra gran capacidad productiva deja de atender necesidades humanas reales y se convierte en actividad sin sentido, en productividad por productividad. Avances tecnológicos que no mejoran la vida en ningún sentido, motivados casi siempre por la promesa de ganancia monetaria.

Como síntesis, buena parte de los problemas de la modernidad se pueden sintetizar en la noción de progreso que tengamos. El concepto de progreso como "cada vez tendremos más avances técnicos y mejoras en calidad de vida" es una idea muy moderna, pero cada vez más disputada a partir de mediados del S. XX. Consecuencias de ese progreso técnico como la invención de armas nucleares dan pie a pensar que no es así, que en realidad solo nos acercamos más y más hacia el desastre.

Ambos juicios pueden ser ciertos. Como desde el presente no es posible juzgar cuál es verdad, agarrémonos al único tipo de progreso que siempre sucede: el paso del tiempo. Para mejor o peor, el estado de la sociedad no será el mismo, y puede que algunos aspectos mejoren con el tiempo y otros pasen por una mala temporada. No caigamos en el error de la nostalgia, que nos hace desear tiempos pasados simplemente por la costumbre. Aunque algunos aspectos hayan ido a peor, esta mentalidad puede cegarnos a percibir que el conjunto sí ha mejorado. El nostálgico suele justificar su actitud asegurando que el pasado fue mejor incluso si sabe que no es así, y el motivo real es que simplemente le es más fácil pensar como entonces. Y la nostalgia es una mentalidad en la que es fácil caer cuando las innovaciones de la modernidad son tan monumentales, cuando alteran aspectos de nuestra condición humana que siempre habíamos tomado por inamovibles.

8.3 Consideraciones finales

El auténtico poder de la filosofía práctica radica en su capacidad para hacernos ver cómo una tiranía puede esclavizarnos para así preservar nuestra libertad. Y cuando la tiranía viene por una ideología o un concepto más que por una persona, hemos de redoblar la atención, porque un tirano solo puede serlo mientras viva, pero las ideas, potencialmente, pueden permanecer en el poder para siempre.

Aunque ilustrarse a este respecto no parece tener diferencia, cualquier tiranía busca acallar enseguida cualquier voz disidente, porque La Boétie ya avisó de cómo solamente por darnos cuenta de cómo nuestros actos alimentan una dictadura, tenemos posibilidades para cambiar y así debilitarla hasta que la desnutrición la haga caer⁸¹.

81 Ver nota 55

Una liberación progresiva, con autores como Montaigne, en la que se instruye a otros en defender una vida propia y digna, termina teniendo los resultados más duraderos. Ciertamente es, como hemos mencionado a menudo, que no es una vía glamurosa. No promete riquezas, ni grandes revoluciones históricas. Pero actualmente es el mejor momento. El motivo es el siguiente: recordemos cómo el propio Montaigne ya avisó de cómo no juzgar nuestra suerte hasta el último de nuestros días⁸². Sabía bien que las consecuencias de nuestras acciones e inacciones no llegan siempre enseguida, a veces se demoran. En ocasiones el ser humano no toma responsabilidad de su existencia, de sus actos, y es por eso que "el día postrero" suele ser cuando las consecuencias le alcanzan. Pero después de los siglos que la humanidad lleva acelerando el ritmo de vida gracias a la modernidad, esas consecuencias también llegan antes. Para notar dichas consecuencias de nuestros actos, buenas o malas, no es necesario ser especialmente longevo. Ya en los tiempos de Montaigne era un ejemplo extremo, para demostrar que antes o después, rendiremos cuentas, aunque sea en los últimos momentos.

Ante la ruptura con el mundo clásico, podemos valernos de su poder renovador, pero no simplemente volver atrás. Es posible que, hasta cierto punto, necesitemos de cierta precisión cartesiana para mantener el mundo funcionando. Burocracia, normas, distancia con la realidad para operar con ella mejor. Pero al embarcarnos en un proyecto moderno que construya un mundo mejor, hay que evitar la tentación de que no tenga en cuenta nuestras limitaciones, y nuestros rasgos más vulnerables. Porque si ese modelo futuro no tiene rasgos humanistas, nosotros, como humanos, descubriremos que tampoco tenemos lugar en él.

82 Montaigne (1984). *Ensayos* (1). Ediciones Orbis. p. 47

9. Bibliografía

- Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*. Editorial Gredos, 2009
- D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Editorial Tecnos, 1992
- R. Descartes (1970). *Discurso del Método-Meditaciones metafísicas*. Editorial Austral.
- Platón (1960). *Teeteto*. Ediciones Ibéricas.
- Montaigne (1984). *Ensayos*. Ediciones Orbis.
- Comte-Sponville (2009). *Montaigne y la filosofía*. Editorial Paidós.
- Platón, *El Banquete*. Editorial Gredos, 2014
- Platón, *Fedón*. Editorial Gredos, 2014
- Voltaire (1988). *Micromegas*. Editorial Siruela
- Aristóteles, *Retórica*. Editorial Gredos, 2014
- W. Benjamin (2021). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros ensayos sobre arte, técnica y masas*. Alianza editorial.
- Platón, *República*. Editorial Gredos, 1988.
- Platón, *Diálogos I*, Editorial Gredos, 2018
- E. de la Boétie (2020). *Discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra Uno*. Ed. Clásicos heterodoxos.