



**Universitat de les
Illes Balears**

**EL SIGNIFICADO DEL ESCEPTICISMO EN EL JOVEN
HORKHEIMER**

Carlos Cano Juan

Memoria del Trabajo de Fin de Máster

Máster Universitario en Filosofía (MFIL)

Universidad de las Islas Baleares

2019/2020

Tutor: **Dr. Joan Lluís Llinàs Begon**

ÍNDICE

I. Objetivos del trabajo y metodología	3
1.1 Objetivos	3
1.2 Metodología	4
II. Montaigne y la función del escepticismo	5
2.1 Contexto del ensayo	5
2.2 La resignificación del escepticismo en Horkheimer	7
2.3 Escepticismo y decadencia	8
2.4 Montaigne, renovador del escepticismo	9
2.5 Escepticismo, protestantismo y Modernidad	12
2.6 Escepticismo progresista y escepticismo reaccionario	14
2.7 Humanismo activo	16
III. El escepticismo de Montaigne	19
3.1 El estilo de Montaigne	21
3.2 La “Apología de Raimundo Sabunde”	24
IV. La cuestión política en el escepticismo	29
4.1 Conservadurismo, naturalismo e impasibilidad	31
4.2 Política de la fe y política del escepticismo	35
V. ¿Tiene razón Horkheimer?	39
5.1 Breve apunte sobre los debates contemporáneos en torno a la significación del escepticismos	41
5.2 Crítica de la crítica	43
5.3 ¿Montaigne apolítico y descomprometido?	48
VI. Conclusiones	51
VII. Referencias	54

En el apego de un hombre a la vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu, y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Adquirimos la costumbre de vivir antes que la de pensar

El mito de Sísifo, Camus

RESUMEN

El presente trabajo toma como referencia el concepto de escepticismo en Horkheimer expuesto en su artículo «Montaigne y la función del escepticismo¹», publicado en el número VII de la *Zeitschrift für Sozialforschung*² de 1938. Aquí Horkheimer sostiene que se ha producido una transformación en la función del escepticismo y de su defensa del individuo. El análisis de Horkheimer concluye que si bien el escepticismo tuvo una función progresista y emancipatoria respecto al orden feudal al principio de la Modernidad, posteriormente, con el capitalismo de monopolio, constituye una filosofía reaccionaria y solipsista incompatible con una postura humanista que defienda un orden social justo. Este trabajo aborda críticamente algunas de las asunciones con las que Horkheimer se compromete para significar el escepticismo.

Palabras clave: Horkheimer, Montaigne, escepticismo, modernidad, conservadurismo, Teoría Crítica, relativismo, intelectual.

I. OBJETIVOS DEL TRABAJO Y METODOLOGÍA

1.1 Objetivos

La tesis de este trabajo consiste en mostrar que la función que Horkheimer atribuye al escepticismo presupone una serie de supuestos que el filósofo asume sin explicar de manera suficiente. Debemos recalcar que esta tesis no es nueva, pues ya ha sido transitada en diferentes direcciones que señalan deficiencias en la apropiación dialéctica que hace Horkheimer del escepticismo³. No obstante, mi trabajo no se limita a glosar lo que otros ya han dicho mejor, sino que, además de reunir algunas críticas, la motivación que ha guiado este trabajo estriba en la cuestión o pregunta acerca de si el escepticismo es una actitud hacia la vida inmoral en momentos históricos turbulentos. En resumidas

1 De ahora en adelante nos basaremos en la fuente *Historia, metafísica y escepticismo* (Horkheimer 1995), cuya referencia completa se halla en la sección final del trabajo.

2 Esta revista de investigación sociológica se convierte en el instrumento fundamental para la difusión del pensamiento del Instituto de Investigación Social.

3 El presente trabajo recoge algunos estudios importantes que han abordado la dimensión moral del escepticismo. Destacamos la obras de M. Nussbaum (2000); de J.L. Villacañas (2001); y de O. Marquard (2012). Mención aparte merece, por honestidad intelectual, el artículo de V. Raga (2017), ya que este trabajo es deudor de buena parte de la bibliografía que allí se ofrece.

cuentas, el objetivo de mi trabajo se puede formular bajo un interrogante parecido al de la elegía de Hölderlin “Pan y vino”: ahora en vez de «¿para qué poetas en tiempos de penuria?», nos preguntamos, a partir del texto de Horkheimer, «¿y para qué escépticos?». Aparte de este objetivo principal, mi trabajo consta de otros secundarios que resumo en los siguientes puntos:

1. Dilucidar la noción horkheimeriana de escepticismo, así como exponer y agrupar las ideas principales del texto de 1938.
2. Comparar el escepticismo antiguo y moderno con el fin de establecer diferencias y semejanzas.
3. ¿Son las objeciones que Horkheimer imputa al escepticismo novedosas o ya habían sido señaladas en el pasado?
4. Contrastar el humanismo activo de Horkheimer con la actitud escéptica.

1.2 Metodología

Para poder realizar todos los propósitos de este trabajo, abordamos la noción de escepticismo en Horkheimer desde una doble perspectiva: por un lado, un enfoque diacrónico que repare en los antecedentes de una discusión proporcionando fuentes que sirvan tanto para enriquecer, como para comentar críticamente el texto de Horkheimer; y , por otro lado, una perspectiva sincrónica que dé cuenta de la vigencia de muchas cuestiones que aparecen en el ensayo y que, aún a día de hoy, persisten bajo otros rótulos o modulaciones, como por ejemplo en la categoría de «intelectual» o de «compromiso».

Por lo que concierne a la estructura del trabajo, éste se organiza en torno a cinco grandes apartados, cada uno de ellos con sendos subapartados:

La primera parte (punto 2) aborda la noción de escepticismo en el texto de 1938 de Horkheimer. Después de circunscribir su ensayo en el conjunto de su obra señalando las características y motivaciones que guiaban a Horkheimer en la década de los años 30, analizaremos y agruparemos las ideas más relevantes de su artículo.

La segunda parte (punto 3) está dedicada a la explicación del escepticismo de Montaigne. En la primera sección, reparamos en el estilo filosófico del autor analizando las características del género ensayo. En la segunda sección de esta parte, resumiremos el capítulo XII del segundo libro de los *Ensayos*, la “Apología de Raimundo Sabunde”.

En la parte tercera de este trabajo (punto 4) se aborda la dimensión política del escepticismo. Identificamos tres rasgos básicos para identificar la postura escéptica, naturalismo, conservadurismo e impasibilidad, con el finalidad de contrastar dos posturas antagónicas, la dogmática y la escéptica, a la luz del análisis de P. Oakeshott (1998).

En la cuarta parte (punto 5) entramos de lleno en la cuestión acerca de si Horkheimer lleva razón en su artículo. Después de plantear el modo en que Horkheimer interpreta la historia de la

filosofía, se señalan algunos debates contemporáneos en torno a la significación del escepticismo. Finalmente, se lleva a cabo una crítica de la crítica.

En la quinta parte (punto 6), hacemos una recapitulación y exponemos las conclusiones del trabajo.

II. MONTAIGNE Y LA FUNCIÓN DEL ESCEPTICISMO

2.1 Contexto del ensayo

Es pertinente hacer una serie de consideraciones preliminares en torno al contexto intelectual e histórico en el que escribe Horkheimer. Para empezar, Horkheimer, formado en psicología y filosofía, pertenece a la denominada Escuela de Frankfurt. Desde su asunción como director de la institución en 1931 dirige la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto que acogerá, entre otras figuras, a Th. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm y W. Benjamin. Cabe mencionar que debido a la gran heterogeneidad de intelectuales de la escuela, resulta inadecuado enumerar una retahíla de características definitorias que pretendan sintetizar la irreductible pluralidad de la Escuela de Frankfurt. Aún así, todos comparten la influencia decisiva de que la Escuela de Frankfurt surgió en Alemania durante el período entreguerras, por ello, una de las señas de identidad tanto para Horkheimer, como para los otros intelectuales que componían el grupo de investigación, fue la estrecha vinculación con el momento histórico que estaban viviendo. Esta es la razón por la que en los frankfurtianos subyace la idea de que el proyecto de la modernidad, a saber, que la emancipación de la razón podría proporcionar al ser humano la libertad de autodeterminarse, se ha abortado. Del fracaso de ese proyecto moderno dan cuenta las guerras mundiales, el totalitarismo y el capitalismo industrial con su sociedad de masas. Para Horkheimer el modo en cómo la razón ha evolucionado a lo largo de su historia está íntimamente ligado al dominio de los hombres sobre la naturaleza. De esto resulta que el filósofo se refiera a la «enfermedad de la razón» como algo intercambiable por la noción de dominio.

De acuerdo con la periodización de Estrada (1990), este ensayo de Horkheimer se circunscribe a la primera etapa⁴ de su pensamiento, la que abarca de 1930 a 1941, estos son los años en los que se gesta y se va configurando la Teoría Crítica, por un lado, y el Nacionalsocialismo, por el otro. Horkheimer asume la dirección del Instituto de Investigación Social con el discurso programático de 1931: «La situación de la filosofía social en el presente y las tareas de un Instituto de Investigación Social», aquí Horkheimer declara la intención de investigar problemas filosóficos y sociales desde un horizonte de conocimiento amplio e interdisciplinar. El texto más importante de esta década es *Teoría*

4 Para el cometido de este trabajo la periodización del pensamiento de Horkheimer que establece Estrada es adecuada porque nos limitamos a textos de la década de los años 30. No obstante, es debido referenciar la secuenciación expuesta por Schmidt (1993), a nuestro juicio, mucho más exhaustiva que la de Estrada, ya que Schmidt divide en 6 las etapas del pensamiento de Horkheimer. Lo relevante del enfoque de Schmidt estriba en recoger y examinar los primeros trabajos de Horkheimer previos a la obra más señera de la década de los 30: «Teoría tradicional y teoría crítica»(1937).

tradicional y teoría crítica de 1937; por primera vez se presenta el empeño intelectual del Instituto bajo el nombre de «Teoría crítica», hasta entonces, pese a que los trabajos anteriores fueron configurando el proyecto, no fue hasta este momento cuando se acuñó el nombre de Teoría Crítica de manera decidida.

Grosso modo, el contraste entre las dos teorías consiste en que cuando la Teoría crítica trata de abordar la cuestión de cómo el proyecto de modernidad ha derivado en barbarie, no lo hace de la misma manera que lo hacía la Teoría Tradicional, pues, aquélla renuncia a una respuesta definitiva. La Teoría Tradicional enfocaba la realidad presuponiendo la existencia de una suerte de fundamento último, de ahí, que el riesgo de esa vieja teoría fuese el inmovilismo que no atiende al hombre de carne y hueso y a su historia: «pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo» (Horkheimer 2003, p. 256). Según Horkheimer es importante caer en la cuenta de que ninguna teoría puede arrogarse una respuesta omniexplicativa a una realidad históricamente cambiante. La vieja teoría servía, en ese sentido, para justificar el estado de cosas del mundo y para que nada cambiase a fondo:

La teoría crítica, [...], no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón (Ibid., p. 270).

Horkheimer afirma que durante otras épocas, como por ejemplo durante la filosofía griega o la escolástica, la finalidad de la razón no consistía meramente en la consecución de fines, sino más bien en tratar de captar la estructura racional del mundo y, con esto, homologar el quehacer humano a ese destino de la razón. Dicho con otras palabras, la racionalidad del individuo consistía en adecuarse a la racionalidad objetiva del mundo o *logos*. La nulificación de la razón no ha sido un proceso que ha surgido súbitamente, sino que se gestado a lo largo del tiempo desde la escolástica hasta el racionalismo. La paulatina emancipación de la razón de todos sus yugos religiosos o regresivos no ha conducido sólo a su autonomía, sino más bien a su desustantivación y formalización. Con Kant, lo en sí, que es el potencial objetivador de la razón, se relega a lo nouménico en tanto que extralimita los usos legítimos de la razón. La identidad sintética de la apercepción y el hecho de que el mundo que el sujeto conoce, sea el mundo que el sujeto construye supone un primer paso hacia la subjetivación e instrumentalización de la razón.

[...]estos conceptos kantianos, que por una parte señalan la unidad y racionalidad máximas, y por la otra algo oscuro, inconsciente, impenetrable, refleja exactamente la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna (Ibid., p. 237).

Una vez que la razón objetiva es incapaz de proporcionarse metas o fines para sí misma, lo que resta es que los fines de la actividad racional de los individuos sean ajenos e impuestos de manera exógena. La razón objetiva se vuelve mera formalidad carente de contenido que sólo es útil para unificar la realidad plural; eso sí, sin pretender determinar lo verdadero en sí. La gran diferencia

de la Teoría Crítica con respecto a la Clásica consiste, simple y llanamente, en caer en la cuenta de que no hay una verdad inclausurable. La pluralidad irreductible de enfoques sobre la realidad es lo que se pretende salvaguardar; es decir, el pensamiento independiente.

Es importante observar que si bien Horkheimer no es marxista, *stricto sensu*, es innegablemente marxiano, prueba de ello es que su noción materialista de filosofía ha de comprenderse en relación a la historia, a las condiciones sociales, así como a los antagonismos económicos y políticos de las diferentes épocas. Como dijimos, durante esta primera fase de su pensamiento la función de la crítica en Horkheimer se dirige contra la sociedad burguesa capitalista cuyos procesos económicos conducen, de manera inexorable, a la miseria y a la barbarie⁵. Aquí radica el enfoque marxiano que subraya las contradicciones de un principio de organización económico como origen de una situación de injusticia. Materialismo como pensamiento post-metafísico que rechaza, por un lado, sueños dogmáticos y, por el otro, se yergue contra todo determinismo factual o positivismo que ignora la carga teórica/ideológica de la observación. Su materialismo no es, entonces, dogmático, sino más bien radical e interdisciplinar en la medida que exige transformar la filosofía en una manera de investigar el todo social que aúne dialécticamente la filosofía con la investigación empírica.

2.2 La resignificación del escepticismo en Horkheimer

El artículo de Horkheimer de 1938, «Montaigne y la función del escepticismo», refleja las preocupaciones filosóficas del primer Horkheimer centradas en explicar el origen del individuo burgués y el tránsito de la modernidad inicial a la modernidad tardía. En este ensayo, Horkheimer, sostiene que se ha producido una transformación en la función del escepticismo y de su defensa del individuo. A través de la figura de Montaigne, renovador del escepticismo antiguo en el trance hacia la modernidad, Horkheimer describe en qué consiste esa transformación de la función del escepticismo señalando dos momentos: uno, positivo vinculado a la Antigüedad y al Renacimiento tardío de Montaigne; y otro, negativo y reaccionario en cuanto expresión de una filosofía encubridora de una situación injusta. V. Raga (2017) enfatiza que el interés de fondo de este ensayo radica en denunciar la actitud escéptica o

5 El texto que inaugura esta etapa es «Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia» (1930). Lo interesante de este artículo, además de incorporar el enfoque marxiano sobre la realidad en modo de crítica al idealismo, es el distanciamiento y crítica de toda filosofía de la historia. Dicho, de otra manera, en este texto hallamos un análisis de la historia de la filosofía marxiano pero renunciando a los compromisos idealistas o «hegelianos» de esas tentativas. Podemos decir, con Popper y contra Popper, que Horkheimer se opone a la miseria del historicismo, pero, al tiempo, considera que el análisis filosófico es irreductible a un único método empirista (Cf. Th. Adorno, K. Popper y otros 1973). En este texto también encontramos ideas seminales que persistirán a lo largo de su trayectoria, por ejemplo, el método dialéctico, la idea de verdad inclausurable o no totalizable, o la idea de mito que recoge de Vico en la cual ya se perfila entonces (Mazzola 2009, p.12) lo que en un futuro Horkheimer acabará por pulir en *Dialéctica del iluminismo* (1947).

neutral que habían adoptado las democracias occidentales frente al avance del fascismo y del Estado autoritario.

A continuación expondremos buena parte de los argumentos que Horkheimer aporta en su artículo de los cuales podemos distinguir cinco grupos cuya temática la he resumido de la siguiente manera: (1) Escepticismo y decadencia. (2) Montaigne, renovador del escepticismo. (3) Protestantismo, escepticismo y Modernidad. (4) Escepticismo progresista y escepticismo reaccionario. (5) Humanismo activo.

2.3 Escepticismo y decadencia

Horkheimer comienza el ensayo subrayando que la filosofía escéptica, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad, son fenómenos que aparecen en momentos históricos de transición. El escepticismo, advierte Horkheimer, surge cuando se resquebraja el orden social y el paradigma que había regido hasta entonces. Esta decadencia aparejada al fenómeno escéptico, apunta Horkheimer, ha sido atestiguada por los historiadores que estudian estos momentos históricos caracterizados por la agudización de todos los antagonismos sociales. Así lo constatan Pirrón o Burkhardt, para el caso del advenimiento de las filosofías helenísticas tras la bancarrota de la idea griega de estado, o bien Polibio al analizar la crisis del Imperio romano (Horkheimer 1995, pp. 140-141).

Durante el siglo de XVI sucedieron una serie de hechos decisivos para el nacimiento de la Europa moderna. La escisión del cristianismo entre católicos y protestantes; la revolución copernicana; el descubrimiento del Nuevo Mundo; el auge de la burguesía; y la invención de la imprenta. La conjunción de todos estos elementos fracturó una realidad estable y llena de certezas que tuvo que ir paulatinamente transformándose en paralelo a los dos grandes procesos seculares que cambiaron Europa para siempre. Esta oposición entre el orden religioso y secular se puede resumir a grandes rasgos en lo siguiente: (1) El cisma religioso supone la escisión entre Naturaleza y Gracia. La revelación íntima en la conciencia se yergue como instancia justificatoria y regla de fe; (2) Maquiavelismo. La política se deslinda de la ética; (3) Bodinismo. Es el momento de gestación de los estados modernos y del absolutismo. El concepto de soberanía sustituye al de realeza. Todos los poderes sociales se subordinan a la figura del monarca. Montaigne desarrolla su obra ya cuando se han firmado los tratados de la Paz de Westfalia.

Todo ello da cuenta del marco socio-político que le tocó vivir a Montaigne durante la segunda mitad del siglo XVI. Las guerras de religión (1562-1598) entre protestantes hugonotes y católicos que Montaigne a lo largo de su vida no logró ver cesar, se caracterizaron por una gran crueldad e intolerancia, así lo atestiguan episodios truculentos como la Matanza de San Bartolomé que tuvo lugar en 1572. Este clima social basado en la intolerancia y en el fanatismo arrecia aún más debido a la crisis económica del sistema feudalista que trae consigo, además de la depauperación de las clases populares,

la movilidad de los estamentos, y la crítica a las instituciones del Antiguo Régimen. Para Horkheimer, las guerras de religión son, en última instancia, la expresión de antagonismos económicos de las clases dominantes. Recordemos que estamos en el periodo donde se van fraguando las monarquías absolutas. Por esta razón la lucha de clases en el seno de las clases privilegiadas se divide, según Horkheimer, entre partidarios de la Reforma, burgueses progresistas, y aquellas clases que abogan por mantener la vieja alianza con los poderes de la Iglesia y la aristocracia. El enfoque marxista⁶ de la historia que hace aquí Horkheimer se evidencia con el análisis en clave de dialéctica de clases y poniendo el acento en una nueva clase emergente, los burgueses. El proletariado o la plebe, por el contrario, a juicio de Horkheimer, se reducía a mera masa cuya miseria sirvió de palanca para movilizar los intereses de las clases dirigentes (Ibid., p. 142).

La situación en Francia tras las guerras civiles es dramática en cuanto a problemas sociales, desmoralización y penuria. Y Montaigne, al igual que los escépticos de la Antigüedad, busca un refugio seguro para escapar de la decadencia y del horror circundante de la transición a la Modernidad. Como indica Horkheimer, su escepticismo no era una filosofía que se opusiera activamente contra el mal y la injusticia de la época, más bien se limitaba a recomendar el recogimiento interior. La salvación está en el propio «yo», y no afuera.

El escepticismo queda circunscrito históricamente a periodos de transición o de trance, parafraseando a Brecht, entre lo que no termina de morir y lo que no termina de nacer. Razón por la cual Horkheimer señala que tanto el escepticismo de la Antigüedad como el de la Modernidad en Montaigne poseen una semejanza de relaciones a pesar de la distancia temporal.

2.4 Montaigne, renovador del escepticismo

La reapropiación del pirronismo de Montaigne en la modernidad exige adaptar los *tropos* de las *Hipotipósis* a un momento de extrema intolerancia. Esto llevó a Montaigne a adoptar una doble dirección: la primera, subvertir y cuestionar el dogmatismo tanto religioso como filosófico y, segundo, atenerse a las convenciones y a las leyes establecidas. El relativismo escéptico, indica Horkheimer, está ligado al conservadurismo político en la medida en que incapacita para la acción. Objeción que ya se hizo a los representantes del escepticismo antiguo, a lo que estos, y más concretamente el escepticismo académico de Carnéades, respondían que no era necesario saber para actuar, que bastaba con la mera probabilidad. Para Montaigne no hay una verdad general porque todo es opinión que puede fluctuar de acuerdo al lugar de nacimiento, a la clase social o a la nacionalidad. Las opiniones, dice Montaigne, son tan dispares y variadas entre sí que no hay manera de depositar nuestra confianza en un suelo firme. El

6 El análisis materialista de la historia que hace en este texto de 1938 Horkheimer sobre la filosofía escéptica, es comparable con el análisis efectuado por otros filósofos o historiadores marxistas. Para una visión materialista de la historia que estudie la filosofía escéptica y estoica, destacamos las obras de F. Engels *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo* (1892) ; y S.I. Kovaliov *Historia de Roma* (1959).

mundo está en continuo cambio y exige describirse constantemente. No hay acceso al ser, o sea, a una identidad sustancial, sin embargo, por lo tanto, pretender ir más allá del ámbito de los fenómenos supone extralimitarse de la naturaleza de la razón humana. Por eso hay que aceptar la experiencia de manera adogmática, viviendo según los dictados de la naturaleza, siguiendo las reglas y costumbres de nuestra sociedad. La duda, por consiguiente, no es sólo acerca de la verdad, sino más bien de las pretensiones de convertir las apariencias y las opiniones en juicios verdaderos.

Si bien Montaigne es católico, su adscripción, sin embargo, no es ciega. Es decir, que lo es por puro convencionalismo que considera determinada postura más útil para garantizar la paz civil. Su «catolicismo de Estado», afirma Horkheimer, obedece a razones políticas y sociales más que a una defensa a ultranza del catolicismo. Este conservadurismo unido a un temperamento diplomático, permitieron a Montaigne adoptar una postura moderada frente a dos bandos en conflicto. Como alcalde de Burdeos, Montaigne, profesó un talante dialogante con ambas posiciones: hospedó a Enrique de Navarra en su casa; tenía el beneplácito de la Inquisición romana; y militó en el partido de los “Políticos”, cuyo ideario defendía el catolicismo con moderación.

Dice Horkheimer “el escepticismo filosófico presupone, tanto en Montaigne, como en los antiguos, un vasto horizonte, lo contrario de la estrechez de miras. Su estilo es la descripción, no la teoría” (1995, p.144). Ahora bien, seguidamente Horkheimer observa que el relativismo se torna en conservadurismo porque todo escéptico parte de la premisa de que “hipotecarse” a una causa o convicción es presuntuoso y un error: «En la práctica, el escepticismo significa comprensión hacia lo que ha sido transmitido y desconfianza frente a toda utopía. Si la verdad no existe, no será prudente abogar por ella» (Ibid., 146). Por eso Horkheimer detecta un problema en la forma estrictamente descriptiva del escepticismo, pues no se prescribe nada, no comina a la acción, no toma partido, ni plantea la subversión de un orden injusto. Las normas de acción del espíritu escéptico establecen una división tajante entre el ámbito teórico y práctico, el primero debe evitar el dogmatismo. La virtud según Montaigne, dice Horkheimer, consiste en no aferrarse a nada ya que ni los sentidos ni la razón son dignos de confianza; mientras que en el plano práctico el escéptico, sostiene Horkheimer, debe actuar de acuerdo a las normas y convenciones, reproduciendo y dejando así intacto el orden establecido, sin que las actividades intelectuales y prácticas sean cuestionadas (Ibid., 147). El relativismo escéptico burgués se convierte en mero pasatiempo intelectual sin intención de modificar nada del mundo al que sólo le resta el ocio y la reproducción de lo establecido por el orden económico.

El escepticismo, afirma Horkheimer, es esencialmente conservador y la antítesis de la utopía (Ibid., p.147). Este rasgo se agudiza todavía más con Montaigne, sostiene Horkheimer, debido a que en los escépticos de la Antigüedad la retirada hacia la vida interior estaba motivada por la percepción de una situación dramática que provocaba un sentimiento de desesperanza y pesimismo. El ser humano se

retira del mundo exterior resignado e impotente frente a un poder que lo sobrepasa y contra el que no se puede rebelar. Este comportamiento, recuerda Horkheimer refiriéndose a las crisis del Imperio de Alejandro y del Imperio romano, deja abierta la vía para las filosofías místicas o neoplatónicas que practican el ascetismo y el *beatus ille* horaciano. En Montaigne, por el contrario, no hallamos esta clase de pesimismo ascético propio de los tiempos de transición en la Antigüedad, más bien observamos, sostiene Horkheimer, una identificación o connivencia con el ascenso del absolutismo y la concentración del poder económico (Ibid., p, 148). A pesar del horror circundante, Montaigne tiene la certeza de que el Estado nacional protegerá la propiedad privada y los intereses de la clase burguesa a la que él pertenece. La *ataraxia* escéptica, en este sentido, se convierte, dice Horkheimer, en una «placentera disposición de la intimidad anímica, en la cual uno encuentra reposo ante cualquier inequidad» (Ibid., 148). La *epojé* burguesa redonda en la escisión entre lo que pertenece a la esfera teórica y cultural de la economía: «La intimidad cumple en la vida individual la misma función que en la vida social se asigna a las iglesias, museos y lugares de recreo (tiempo libre)» (Ibid p. 148). Habida cuenta de que para el escéptico de la filosofía no se puede extraer ningún modo privilegiado de obrar, los principios que guían la acción del escepticismo burgués se reducen a la utilidad social. La vida, en este sentido, se divide en ocio o distracciones y en lo profesional. El «esparcimiento» escéptico, destaca Horkheimer, comienza allí donde los compromisos cívico-sociales, es decir, lo serio y responsable que entraña la vida profesional y la competencia económica, terminan para poder así despreocuparse y retirarse a la intimidad.

A juicio de Horkheimer, el escepticismo moderno vincula la *ataraxia* a la evasión y a la intimidad aislada y acomodada (Ibid., 150). El «estoicismo de los ricos», señala Horkheimer trayendo a colación la crítica de Pascal a Montaigne, consiste en prepararse para lo peor a sabiendas de que se dispone de los medios y de las condiciones económicas para organizar de ese modo el plan de vida. El refugio interior, critica Horkheimer, era sólo viable para la clase social a la que pertenecía Montaigne. Condiciones de posibilidad que contrastan con las clases populares a las que la miseria y la imposición de un nuevo modelo de disciplina laboral, las abocó a una situación dramática donde la *ataraxia* escéptica era un lujo inconcebible.

Podemos decir que la revitalización del escepticismo moderno en Montaigne comparte algunos rasgos característicos con el escepticismo de los antiguos; sin embargo, pese a las similitudes en cuanto crítica de las pretensiones de la razón, para Horkheimer, existe una diferencia clara que los distingue, a saber, que la *ataraxia*, o sea la actitud ante la vida que se sigue tras las conclusiones escépticas sobre el mundo y la vida, significa en el orden burgués capitalista aislamiento y evasión. Disfrutar de la vida supone, a fin de cuentas, gozar de nuestra propia individualidad, según Montaigne: ahora bien, las

condiciones de posibilidad de esta disposición del ánimo sólo pueden ser satisfechas por aquellas clases sociales privilegiadas.

2.5 Escepticismo, protestantismo y Modernidad

Horkheimer advierte que escepticismo y protestantismo comparten la creencia en la misma conciencia moral basada en la resignación y la autodisciplina. Resignación que nace de la certeza inamovible de que el orden actual de cosas no puede ser alterado; y la autodisciplina enemiga del placer porque en vez de invitar al sosiego y al cultivo de la vida interior, por el contrario, azuza a seguir trabajando como conciencia culpable y humillada (Ibid., p.150). Por otra parte, el protestantismo también coincide con la crítica que Montaigne hace al saber combatiendo su presunción y vanidad. Nuestra relación con la verdad, como recuerda Montaigne en la «Apología», es menesterosa, al menos para quien no esté iluminado con la gracia de la «fe viva». Por el contrario, el hombre des-graciado, ha de habérselas con su condición miserable para con la comprensión de las verdades últimas. No obstante, pese a esta coincidencia con el protestantismo en torno a la crítica a la debilidad de la razón, Montaigne discrepa con ellos en lo tocante a moderación y preservación del orden establecido. Como dijimos, Montaigne se adscribe al catolicismo de forma moderada, es decir, vinculando la tolerancia religiosa a la paz civil. Este «catolicismo de Estado», al que alude Horkheimer, se asienta en la teoría política tanto de Maquiavelo como de Bodino: la política se desliga de la ética, con lo que la religión se subordina a la razón de Estado. Dicho de otra manera, la cuestión religiosa no es tan crucial como los intereses de estado. Un Estado fuerte, recalca Horkheimer, permite garantizar la seguridad del comercio y las condiciones de vida de los burgueses enriquecidos (Ibid., p. 155).

La tendencia a subordinar la verdad al poder no es monopolio exclusivo del fascismo, recuerda Horkheimer, el irracionalismo está incardinado ya de suyo en el mismo proceso económico capitalista que se muestra, a lo largo de su despliegue histórico, restringiendo su propio concepto de razón (Ibid., p. 156). La razón, así como cualesquiera de las ideas sobre la religión u otros asuntos de alcance general, pasan a segundo plano porque toda la realidad social, intelectual y religiosa queda a merced de las exigencias del Capital.

En cuanto a escepticismo y modernidad, Horkheimer sigue la tesis Cassirer (1953) según la cual el escepticismo constituye la matriz del pensamiento moderno. La subjetivización del conocimiento es una función escéptica que, en la modernidad, quiere decir, a fin de cuentas, que el ser es un objeto del pensamiento que no lo reproduce, sino que lo crea. Aún falta mucho para llegar a Descartes y a Kant, pero el giro subjetivista de Montaigne ya supone una primigénea fractura en esa visión de la filosofía, dicho con la metáfora de Rorty, como espejo de la naturaleza.

El «yo» frente a un «ahí afuera» confuso y cambiante, destaca Horkheimer, constituye, siguiendo la valorización de Hegel, el contenido positivo del escepticismo. El propio individuo o sujeto

representa en la modernidad la instancia principal desde la que podemos preguntar y hablar del mundo (Ibid., p. 159). En los *Ensayos* no hay una taxonomía de los primeros principios, ni tampoco encontramos argumentos claros a favor o en contra de nada porque no hay una intención filosófica evidente. Lo que uno halla cuando comienza a leer los *Ensayos* es la omnipresencia de Montaigne que se muestra a través de múltiples puntos de vista. En los *Ensayos* de Montaigne asistimos al cambio de la contemplación y el estudio del ser, que era lo relevante en la concepción pre-moderna de la filosofía y de la ciencia, por el estudio que pone el foco en uno mismo. Basta con traer a colación la filosofía aristotélica o escolástica para percatarse de que los *Ensayos* no se asemejan en nada a los tratados o al sistematismo (Llinàs 2005, p. 10). Esta presentación del escepticismo a un lenguaje moderno que hace Montaigne influyó de manera decisiva a los pensadores europeos socavando la confianza en las teorías recibidas y forzándoles a buscar nuevos modos de fundamentar el conocimiento.

Lo que cabe esperar tras depurar a la razón de sus tentativas presuntuosas, consiste en una sabiduría que se cifra en actuar de acuerdo con la naturaleza. Dice Horkheimer: «el libre desarrollo, la educación sin coacción y el despliegue de las fuerzas individuales que da la naturaleza constituyen un programa humanista» (Ibid., p. 160). El escepticismo que pone en práctica Montaigne, subraya Horkheimer, no dista del estoicismo en cuanto que, en última instancia, ambas doctrinas predicán el *amor fati*, esto es, la actitud filosófica que se homologa a los dictámenes de la naturaleza sin oponer resistencia y con la finalidad de superar el miedo a la muerte. El «hombre natural» que acepta con el ánimo bien dispuesto la hora postrera tras haber consagrado su vida al cultivo de la interioridad lejos del mundanal ruido. De este culto a la naturalidad se desprende, a juicio de Horkheimer, una especial insensibilidad para con quien «decide» no romper con las imposiciones de la vida exterior. Por ejemplo, respecto a la posibilidad de suicidio, Horkheimer parafrasea a Montaigne: «nadie está mal mucho tiempo si no es por su culpa» (Ibid., p. 160).

La norma de actuación del escepticismo burgués, dice Horkheimer, consiste en actuar de manera natural y en disfrutar en libertad de la propia intimidad. Libertad que, al decir de Constant, es la “primera necesidad de los modernos” cuyo ocio y negocio demandan la libertad negativa de «estar libre de» o de impedir que agentes externos al individuo puedan coaccionar o coartar su libertad. Este punto, Villacañas lo resume así: «en este mundo moderno el escepticismo es el arma que el individuo esgrime para impedir que otro cualquiera decida su felicidad y el orden de su vida privada» (2001, p. 327). La felicidad, según este enfoque, depende de nosotros mismos; sin embargo, Horkheimer señala que lo que es común al burgués cultivado, por encima de las diferencias en cuanto a temperamentos o doctrinas que puedan haber entre este tipo de individuos, es el hecho de que todos ellos disponen de las condiciones económicas para poder disfrutar de bienes culturales y materiales. Horkheimer desvela que lo que subyace en el comportamiento natural y despreocupado que manifiesta el burgués cultivado es la

seguridad de que «podrá satisfacer sus necesidades dentro del orden establecido» (Horkheimer 1995, p. 161). De este modo, el *amor fati*, la confianza en la naturaleza, dentro del orden burgués significa fundamentalmente identificación con el orden económico “introyectando las presiones económicas y políticas dentro del propio alma” (Ibid., p. 162). La asistencia espiritual de los individuos, de cuya tarea se ocupaba la Iglesia, va retrocediendo ante el poder secular de la política de los estados nacionales relegando cada vez más al ámbito privado la religiosidad que antes se vivía de manera eminentemente pública. Poniendo, además, el énfasis de esa relación entre el hombre y la religión en términos de responsabilidad económica individual. La gracia, dice Horkheimer, se convierte en la impronta del hombre eficiente. Y de esta manera, la ley económica del valor, mediante la teoría de la predestinación, hace posible sublimar la coerción económica en coerción divina (Ibid., p. 164). Sublimación que *a priori* parece mostrar el antagonismo entre los poderes religiosos y seculares, pero que, en el fondo, pone encima del tapete la contradicción no resuelta entre el individuo que pretende desarrollarse y las condiciones materiales que impone el orden económico.

2.6 Escepticismo progresista y escepticismo reaccionario

Para Horkheimer la superación histórica de todas las contradicciones que surgen en el seno de la modernidad tardía no puede realizarse, al menos, hasta que se satisfagan las precondiciones materiales que pongan fin a la desigualdad social, cuya instrumentalización, además, sirve de palanca a las clases dirigentes para poner en marcha los nuevos procesos económicos y sociales. Ante este páramo sin esperanza, Horkheimer destaca que la religiosidad durante estos tiempos turbulentos desempeña una función ambivalente que varía de acuerdo a la clase social. Si bien es cierto que la religión, como dijimos, es una forma de sublimación o de represión de los instintos materiales, existe un sentido de religión que para el caso de las clases humildes y humilladas significa anhelo de justicia⁷. De hecho, Horkheimer, contrapone el escepticismo burgués al espíritu revolucionario del Evangelio para criticar que el humanismo que profesa el escéptico es una suerte de adorno o mascarada. Esa clase de humanismo conlleva una solidaridad que no va más allá del autointerés representando a un yo aislado que disfruta de los placeres intelectuales y de la tranquilidad interior (Ibid., p. 165).

Las relaciones entre escepticismo y religiosidad van variando a lo largo de toda la modernidad, hasta el punto, señala Horkheimer, que el vínculo del hombre liberal con la religión coincide

7 Desde sus escritos más tempranos Horkheimer vinculó la cuestión de la justicia social al materialismo y a la religión. Sobre este tema véase: *Dammerung* (1934); posteriormente Horkheimer vuelve sobre la cuestión religiosa a través de Schopenhauer en *Schopenhauer y la Sociedad* (1955); *Teísmo y Ateísmo* (1963); *Pesimismo hoy* (1971); y la edición de *Anhelo de Justicia, Teoría Crítica y Religión* (2000). Como indica Sánchez Meca, la Teoría crítica, en tanto trata de explicar las causas que motivan el deseo de transformación social, percibe que la verdad de la religión reside en el anhelo de justicia, esto es, el deseo revertir una situación de injusticia (1986, p. 76). Para Horkheimer, la religión es una especie de vasija que recoge todos los lamentos y denuncias de la humanidad.

exactamente con el pensar escéptico. Esta identificación es consecuencia del cambio de percepción de la religión que se produce durante el tránsito del período absolutista al liberal. Horkheimer señala algunos hitos que van marcando esta transformación a partir de la recepción y consideración de la obra de Montaigne. En primer lugar, se cita a Pascal para subrayar que Montaigne, pese a su crítica de la razón presuntuosa, convierte la fe en un «blando lecho sobre el que reposar» (Ibid., p. 166). Esto da lugar a que la filosofía racionalista se distancie de Montaigne y propugne, a modo de alternativa, una doctrina del Yo racional capaz de domeñar los instintos y los afectos. En materia religiosa, aumentan las tendencias históricas que escinden al ser humano en conciencia moral e instinto. El triunfo del liberalismo en la filosofía oficial, dice Horkheimer, conlleva a percibir la religión por parte de la clase dominante como «afirmación inquebrantable de las normas sociales» (Ibid., p. 167). La sublimación de la coerción económica en coerción divina enmascara los antagonismos económicos provocando que las crisis y la desigualdad sean manifestaciones sociales percibidas como leyes naturales. De esta manera se asume la injusticia como fatalidad a la que no cabe oponerse. Como dijimos, el papel de la religión varía en función de la clase social. Para las clases populares, la religión desempeña el papel de servir de consuelo para hacer más llevadera una existencia precaria, al tiempo que funciona como neutralizador de la revolución. Por lo que concierne a las clases dirigentes, la religión es un mecanismo de disciplinamiento que actúa como una pedagogía que enfatiza las virtudes burguesas basadas en convertir al hombre en agente del capital:

Allí donde, en la educación, en lugar de Dios se nombre a la Razón [...], estamos ante un ente irracional, un poder misterioso, cuasi religioso, encargado de que el hombre no olvide que [...] ha de considerar como norma de su acción el beneficio económico (Ibid., p. 168).

Montaigne, a juicio de Horkheimer, colabora con esta visión de la religión que escinde, por un lado, la acción y, por el otro, el pensamiento. Los contenidos religiosos pasan a segundo plano frente a las obligaciones cívico-sociales de la burguesía. Así, pues, quedan perfectamente delimitadas las esferas pública y privada, donde el pensamiento disociado de la existencia se justifica en la máxima de que cada cual actúe como quiera. Tanto Montaigne como Hume, recuerda Horkheimer, son ejemplos paradigmáticos de este tipo de relación con la religión que deja intacta la religión de Estado. Esto quiere decir que ambos filósofos, pese a sus furibundas críticas a la religión, no son ateos militantes que llevan hasta las últimas consecuencias sus pensamientos en un obrar determinado, sino que abominan de esa coherencia. Puesto que el pensamiento filosófico burgués liberal, enfatiza Horkheimer, es incapaz de ser radical, esto es, ir hasta el fondo de las cuestiones. La filosofía crítica, antaño preocupada por la cuestión de la verdad, se transforma de este modo en un pasatiempo que proporciona cultura a quienes quieren entretenerse de manera privada. Toda práctica científica que vaya más allá de sí misma y critique el orden establecido, entrará en conflicto, recuerda Horkheimer, con cuestiones que

ya no tienen que ver con la verdad, sino con problemas relativos al orden y desorden. Así es como la función crítica del pensamiento se convierte en ocio y en consumo pasivo individual (Ibid., p. 171-172).

El espíritu escéptico que originariamente tuvo una función crítica contra el orden feudal, cambia su sentido relegando al ámbito privado lo que antes era de interés público y crítica ético-política. Horkheimer apunta que con la desaparición del liberalismo durante el período tardío del capitalismo, esto es, el Estado dirigente, el escepticismo se vuelve todavía más conservador. El Estado liberal que protegía, sobre la base de la libertad negativa, los intereses económicos y el comercio, se convierte, en la actualidad, en un poderoso instrumento que funde las burocracias políticas y económicas para mayor concentración y centralización de capitales. De aquí surge un poder casi omnímodo que, a juicio de Horkheimer, revela la inconsistencia del escepticismo en cuanto que en estas condiciones resulta imposible respetar al yo que supuestamente defiende el escepticismo. El modo de pensar escéptico basado en concebir la filosofía como orientación en el mundo, presupone, además, una fuerza interior y una personalidad que Horkheimer recuerda que no caen del cielo. La personalidad y el carácter que presupone el escéptico burgués ignora que buena parte del éxito para desarrollar las propias facultades es un factor social que depende las condiciones de vida del sujeto. Y bajo el dominio del Estado totalitario, el principio escéptico que busca la autonomía del yo frente al acontecer del mundo externo, dice Horkheimer, es una quimera filosófica y un fetiche (Ibid., p 173). En este sentido, considerar al yo como un refugio es un error que olvida la realidad material a la que está indisolublemente unido. Para que la independencia de juicio que propugna el escéptico no caiga en saco roto, es necesario, afirma Horkheimer, la entrega personal que persiga la libertad del todo social. El yo no puede conservarse simplemente en la mera interioridad y negando el mundo, sino atendiendo a las posibilidades concretas del todo social al que pertenece.

2.7 Humanismo activo

La *epojé* en Montaigne no carece de solidaridad para con la humanidad porque su escepticismo representa una independencia frente a la sinrazón de las guerras de religión. Por lo tanto, en este sentido, la moderación en Montaigne denota un comportamiento progresista proclive a la tolerancia religiosa y a la conservación personal ante la crueldad y el fanatismo. Sin embargo, ¿cómo ha perdido el escepticismo su función crítica o progresista? Horkheimer denuncia que la paz que predica hoy el escéptico liberal dista mucho de asemejarse a la praxis humanista. Si bien el conservadurismo de Montaigne se expresaba a través de la connivencia con una realeza en liza con los poderes reaccionarios, lo cual tenía, a pesar de todo, un componente crítico y progresista, hoy día esta clase de obediencia o quietismo supone tomar partido por la barbarie.

La neutralidad en medio de las luchas contra caudillos y burocracias, la conformidad con las condiciones que impone el Estado autoritario en el siglo XX, equivale a tomar parte en la movilización total [...] La tolerancia escéptica hacia la libertad de conciencia se convierte en conformidad con el régimen de la policía secreta (Ibid., p. 175).

Bajo la bota sojuzgadora del fascismo, la libertad de opinión y la posibilidad de retirarse hacia la interioridad resulta, como dijimos, una ilusión imposible de llevar a cabo en tiempos de oscuridad. Es más, el escepticismo, al ser esencialmente conservador, induce a la connivencia con el Estado autoritario. Horkheimer afirma que el orden autoritario que el capital ha impuesto aboca a los seres humanos a actuar de manera heroica o virtuosa, esa misma actitud que tanto rechazo provocaba en el escéptico. Por esta razón el autor subraya la estrecha relación entre la «tolerancia liberal», la «evasión escéptica» y el «menosprecio por el hombre». El escéptico disuelve las preocupaciones y los problemas sociales en la laxitud del relativismo con tal de no inmiscuirse en asuntos ajenos y mientras la libertad negativa permita la no interferencia en los planes de vida de los demás. El valor principal que el escéptico niega, sentencia Horkheimer, es el de la «solidaridad humana» (Ibid., p.177). Este hecho contrasta, subraya Horkheimer, con el humanismo cosmopolita de los antiguos y de algunos modernos, puesto que en la época del autoritarismo, lo que antes se manifestaba en forma de diplomacia y negociación con los poderes fácticos, ahora se revela como deseo de participar en la barbarie: «Los escépticos diplomáticos de los países no autoritarios de Europa, que por el amor a la cultura hacen concesiones a la barbarie, ocultan tras sus espaldas a los banqueros dogmáticos que temen por sus fortunas» (Ibid., p. 177).

La libertad que defendía el liberalismo se pierde por completo de acuerdo a sus propias leyes económicas. Teóricamente la independencia del sujeto tiene su fundamento dentro de una economía de mercado que da por supuesto la igualdad y la libertad. Pero tan pronto como los antagonismos sociales se acentuaron, el supuesto individualismo universal desvela una psicología cínica y conformista que se olvida, dicho con Marx, de la cuestión social. Al margen del individuo abstracto y de la libertad puramente negativa, la sociedad burguesa muestra su faceta más cínica y alienante: «todos los escépticos [...], dicen: todo saber conceptual es subjetivo, una mera clasificación, y que la teoría, sin embargo, es relativa y está separada de la praxis» (Ibid., p 180).

El problema del escepticismo estriba en que ha corrido la misma suerte que algunas de las categorías modernas más emblemáticas, verbigracia, Pueblo, Patria, Nación; estos conceptos cuyo contenido, recuerda Horkheimer, poseían un alto grado de universalidad, al menos respecto al orden feudal, ya no refieren a un interés por una sociedad racional y han acabado por hipostasiarse y convertirse en un fetiche o en un ídolo. Por ello el escepticismo que separa al pensamiento de la práctica, relegando la función crítica o reflexiva del pensamiento a mero divertimento, es cínico y justifica el orden autoritario.

Este cinismo escéptico y burgués está asociado al principio del «dejar-hacer», siempre y cuando ese hacer práctico no implique ni subversión, o una enmienda a la totalidad contra un estado de cosas. Lo que en última instancia trata de socavar este principio cínico de «dejar-hacer» es la posibilidad de transformar la sociedad. La crítica escéptica que se reduce a señalar las apariencias ilusorias o a las ideologías resulta estéril si la crítica no se sustenta en una teoría que piense en el todo social, esto es, una crítica profunda y no superficial. El objeto de la crítica debe ser, entonces, dice Horkheimer, el todo social y la base estructural que soporta cualquier postura ideológica. Dicho de otro modo, Horkheimer señala que si se renuncia a la idea de universalidad como principio que guíe el interés por una sociedad racional, es imposible pensar el todo social.

Frente a esta actitud cínica del escepticismo, cuya función crítica ha quedado disuelta en el relativismo moral y en lo que Horkheimer denomina “absolutismo antiteórico”, existe otra actitud que recoge, de manera dialéctica⁸, esto es, «superar» y «conservar», el momento escéptico para reivindicar un nuevo tipo de humanismo, el “humanismo activo”. Esta actitud es la propia de la Teoría Crítica, concepto que Horkheimer utiliza por primera vez a finales del ensayo, y es «humanista» puesto que valora al ser humano contando con su sufrimiento y sus necesidades; también es “activo” porque toma partido, critica el todo social y no se subordina a una situación irracional (Ibid., p. 195). De esta manera, la Teoría Crítica y el otro concepto con el que Horkheimer se opone al escepticismo, «humanismo activo», desempeñan el papel que en el pasado tocó representar a los escépticos y reformadores (Ibid., p. 197). La tarea de este pensar es criticar tanto la ideología como la estructura fundamental del orden económico con el fin de lograr una sociedad más racional. Por esta razón la Teoría crítica y la defensa del humanismo activo implican no sólo un rechazo al orden existente, sino que , además de analizar el contexto histórico, su principal propósito radica en la felicidad y en el interés por un futuro mejor (Ibid., p. 200).

8 En efecto, Horkheimer bebe aquí de Hegel; sin embargo, el propio autor matiza que su dialéctica materialista, a diferencia de Hegel, carece de armonía (Ibid., p.198). Esto quiere decir que no hay un «acabamiento» o clausura histórica a la manera idealista. En torno a la cuestión de la filosofía de la historia en Horkheimer, véase: Honneth (1997).

III. EL ESCEPTICISMO DE MONTAIGNE

A Montaigne se le suele considerar un revitalizador del escepticismo en la Modernidad. No obstante, como señala V. Raga (2019), cabe preguntarse hasta qué punto Montaigne es un escéptico, ya que él no pertenece a ninguna escuela en concreto. Por todo ello es conveniente antes de abordar la cuestión del escepticismo en Montaigne, dar cuenta de la diversidad de interpretaciones sobre la obra de Montaigne, así como cuestionar si Montaigne puede ser interpretado como un escéptico *stricto sensu*. Hay que tener en cuenta que hasta los años 70, Montaigne, en el ámbito de la filosofía, sólo merecía consideración en la medida en que se le emparentaba con el escepticismo, pero al margen de ese tamiz, no se pensaba en el autor como si tuviera una propuesta propia y genuina. Richard Popkin inaugura con *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* (1960) una línea interpretativa sobre la significación del escepticismo que subraya la continuación del escepticismo Antiguo en la Modernidad, la cual ofrece un nuevo enfoque con respecto a la interpretación canónica de filósofos como Descartes, Leibniz y Kant. De modo que Montaigne, según la tesis de Popkin, constituiría un vector para la transmisión del pensamiento antiguo a nuestros días. La argumentación de Popkin consiste en vincular el problema religioso acerca de la regla de fe con el escepticismo. Según Popkin, Montaigne fue un fideísta que defendió el pirronismo católico. Ahora bien, esta lectura, advierte V. Raga (2010), entraña diversos problemas a los que se tiene que enfrentar una exégesis de la obra montañiana, puesto que la etiqueta de «pirrónico católico» ha sido ampliamente discutida⁹. El mismo autor también se pregunta si el instrumental escéptico del que se sirve Montaigne es una mera reproducción de las enseñanzas del escepticismo antiguo, o bien supone una ruptura y una nueva reapropiación de la duda escéptica (2010, p. 7).

En Montaigne observamos que si bien su obra está repleta de pensamientos escépticos, lo cierto es que se apropia de esos pensadores para reformular su propia propuesta. Por esta razón Montaigne tiene una relación ambivalente con los pensadores clásicos, ya que, por un lado, puede profesar reverencia y juzgar útiles a estos pensadores antiguos; pero, por el otro, también se rebela contra esas mismas posiciones cuando pretenden ser universales o cuando contravienen a su propia experiencia. Observamos aquí que el autor puede ser tan escéptico como ecléctico¹⁰, puesto que aunque el filósofo consideraba que no podemos albergar ninguna certeza, existen opiniones mejor argumentadas y más creíbles. Eclecticismo, no obstante, no como un sincretismo que quiere sintetizar corrientes distintas, sino como una manera de utilizar lo que es más aprovechable de cada pensador. Además, si nos fijamos

9 Para una comprensión mayor de la controversia suscitada a partir de la interpretación de Popkin véase, Dumond (1985), Conche (1994), Brahami (1997), Paganini (2008), Maia Neto, Laursen, Paganini (2013).

10 Tomamos la consideración de ecléctico de acuerdo con la interpretación de P. Valley (1908), exegeta fundamental de la obra de Montaigne que estableció la periodización de su obra señalando que el eclecticismo uno de los rasgo más característico de su pensamiento.

bien, el hecho de que Montaigne no persiga una finalidad filosófica clara, no concuerda con el objetivo último escéptico, que es la *ataraxia*. La suspensión del juicio constituía, según Sexto Empírico, el final de un camino basado en establecer antítesis (*isosthenia*) que nos liberaba de la duda y de la angustia aparejada a la incertidumbre. Por el contrario, en los *Ensayos* la única motivación es el tanteo, o sea, mostrar el zigzag del pensamiento en un devenir opuesto a todo fijismo eleático. Esta interpretación de Montaigne como ruptura corresponde a la tesis de Brahami (2001), según la cual en Montaigne se sustituye la *isosthenia* sextiana por la *asthenia*. Esto quiere decir que en Montaigne no existe una instancia intermedia desde donde se puede juzgar o comparar la ambivalencia de dos juicios, sino que no hay ningún parámetro comparativo que sirva para ponderar una opinión u otra. La *asthenia* afirma V. Raga significa flujo constante y ausencia de estabilidad. Entonces el escepticismo de Montaigne dista bastante, al menos en cuanto fines, de las escuelas escépticas porque en los *Ensayos* no se anima a suspender el juicio, sino más bien a descubrir que hay diferentes puntos de vista para un mismo objeto de estudio. Su escepticismo, por lo tanto, está ligado a cierta inquietud y no es *adoxático*. Se cuestiona todo, pero a la vez coexiste la creencia y la opinión. Entonces en la medida que hay creencia y hay inquietud, no se parece al escepticismo antiguo. Su propuesta de forma de vida está hecha de cambio, de opiniones y de inquietud. A veces el autor estima que ciertas opiniones son más útiles o razonables que otras, pero siempre que toma partido por alguna opinión en especial, lo hace desde un punto de vista provisional:

[...]como indica en su estudio clásico Cassirer, en este caso, e iniciando la versión moderna del escepticismo, con el objeto desaparecería también el concepto de “sujeto” como norma unitaria y fija, deviniendo el individuo una sucesión de estados pugnantés entre sí. En realidad, toda “verdad” postularía una relación fija entre lo “interior” y lo “exterior”, pero los dos elementos de la relación se mantendrían en Montaigne en constante cambio resultando finalmente en un borrado de la dicotomía subjetivo/objetivo. [...]Montaigne no aspiraría a una filosofía como posición estable y definitiva, sino que, siempre fascinado por el movimiento incesante y permanentemente insatisfecho del espíritu, concebiría de un modo auténticamente zetético el escepticismo (V. Raga 2010, p. 19).

En el ensayo de Horkheimer, se trae a colación la consideración de Hegel acerca del escepticismo para subrayar que el contenido positivo de tal postura filosófica consiste en la subjetivización del conocimiento (1995, p. 159). Dicho de otro modo, lo que subyace en la duda escéptica es el sujeto que pregunta, la instancia de la primera persona que revela una conciencia. Esto, por un lado, dota al escepticismo de una impronta que trasciende a todos los escepticismos de las diferentes épocas; sin embargo, por otro lado, Hegel también recalca que hay una gran diferencia entre el escepticismo antiguo y moderno, a saber: que los modernos, al contrario de los antiguos que asumían como certeza inamovible que el conocimiento es inviable haciendo una enmienda a la totalidad de cualquier construcción teórica, sólo se dirige contra el «concepto» y la «idea» (Cf. Hegel 1955, p.

423). Como veremos más adelante con Montaigne, el escepticismo en la Modernidad ya no está ligado a la inquietud. Tanto en Montaigne, como en Descartes observamos que aun poniéndolo todo en cuestión no se duda ni de la creencia ni de la opinión. Ellos no sólo animan a suspender el juicio. También toman parte, aunque sea de manera provisional, sobre diferentes cuestiones; además, el escepticismo en la Modernidad se vive como desasosiego. Descartes comparte con Montaigne la idea de un rebajamiento de la razón. Para Descartes, no obstante, a través de la duda se llega al *cogito*, es decir, con el yo pienso me reconozco en lo que soy y me pone en el camino de permitir calibrar mis posibilidades. Ambos filósofos parten de un escepticismo entendido como inquietud, y no como *ataraxia*. El caso de Montaigne el yo que subyace en el preguntar escéptico remite a una tradición y a una cultura que le permite pensar mejor los momentos presentes; y con Descartes, el yo, o sea la vía de la interioridad, busca hallar lo común en el funcionamiento de la razón. Podemos decir que desde un punto de vista práctico, no hay ninguna diferencia entre los dos porque ambos propugnan la libertad de juicio frente al dogmatismo. El objetivo es la buena vida que puede proporcionar una filosofía eminentemente práctica, ya que el conocimiento también es acción. Obviamente los dos filósofos difieren en el método para lograr la buena vida. Para Descartes llegar a la buena vida precisa de un conocimiento deducible de las primeras causas. Cuanto más perfecto sea el conocimiento, mejor podré vivir. La razón como concordia significa que si todo el mundo llega a las mismas verdades esenciales, o sea, si partiéramos todos de los mismos presupuestos, estaríamos más cerca de la concordia que de la discordia.

A la luz de las diversas líneas interpretativas sobre la obra de Montaigne y la significación de su escepticismo, cabe precisar que para este trabajo nos basta con referenciar a algunos de los exégetas más relevantes. Y que respecto a la interpretación del propio Horkheimer, es evidente, en virtud de su texto del año 38, que aborda a Montaigne a partir de una teoría general – la Teoría Crítica-, cuya herencia hegeliana, aunque matizada, es, a nuestro juicio, el gran presupuesto sobre el que se asienta la interpretación de Horkheimer. Esta interpretación, como veremos más adelante de manera crítica, se basa en la dialéctica para recoger un momento positivo y otro negativo de la función del escepticismo.

3.1 El estilo de Montaigne

En los *Ensayos* hallamos el término «filosofía» usado tanto de manera positiva como peyorativa. En Montaigne hay un rechazo evidente hacia la filosofía escolástica y en general hacia teoreticismo o la abstracción. Por el contrario, la filosofía práctica y moral, es decir, aquella que nos ayuda a vivir mejor porque es útil para el bienestar del hombre, sí que se percibe como positiva y merecedora de nuestra consideración. Lo que hace Montaigne en última instancia es valorar la filosofía una vez haya rebajado sus pretensiones de conocimiento.

La propia comprensión semántica del título de su obra ya indica que su quehacer consiste en tantear o en ensayar, y esto es justo lo opuesto de todo aserto dogmático o voluntad de sistema. Por lo tanto, hay que entender que su escritura se adecua y se justifica en su propio pensamiento. J.Ll. Llinàs, trae en este punto a colación la Carta VII de Platón para referirse a lo escrito como símbolo de letra muerta y para preguntarse si el ensayarse no es la manera más genuina de hacer filosofía (2005, p.10). Los *Ensayos* tratan, pese a estar escritos, de ser fieles a esta tradición de pensar el pensamiento como acción y reflejo de la vida. Lo fáctico en Montaigne se explica de este modo:

no busca reducirlo todo a un principio; se alza contra la doctrina de que lo cambiante es indigno de la filosofía; defiende lo fáctico frente al concepto puro; se opone a la idea de que verdad e historia se contraponen; suspende el concepto tradicional de método; no busca definir conceptos sino que los usa tal y como los concibe; y, finalmente, se produce básicamente como crítica (Llinàs 2005, p. 10).

Una escritura abierta, inconclusa y reelaborada que se aleja de la rigidez de los textos que aspiran a ser tratados sobre verdades últimas. Este asistematismo deliberado refleja el movimiento del cambio de la vida y del pensamiento irreductible a un sistema metafísico. La metáfora del retrato («yo no pinto el ser, sólo pinto el tránsito») supone concebir la propia reflexión sobre sí mismo como algo que no es estático y que no tiene fin (Llinàs 2001, p.55).

Montaigne se toma a sí mismo como objeto de estudio: «Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro». Ahora bien, el significado de esta declaración al final del *Prólogo* no ha de entenderse en un sentido narcisista, sino más bien en un sentido expansivo y sociable. Su intención no es postular una doctrina, ni formar al hombre, sino describirlo a partir de sí mismo. Tampoco busca universalizar su punto de vista. De hecho, en el capítulo que versa sobre la educación, el filósofo ya nos advierte que su tarea consiste en pintar un retrato de sí mismo la más honesto posible, esto significa, no excluir aspectos negativos de su personalidad. No hay, entonces, en su discurso una voluntad pedagógica más allá de mostrarse lo más fiel a sí mismo. Su propuesta asume no decir lo que no se piensa:

Esto que aquí escribo son mis opiniones e ideas; yo las expongo según las veo y las creo atinadas, no como cosa incontrovertible y que deba creerse a pie juntillas: no busco otro fin distinto al de trasladar al papel lo que dentro de mí siento, que acaso será distinto mañana, si enseñanzas nuevas modifican mi manera de ser, y declaro que ni tengo ni deseo autoridad bastante para ser creído, reconociéndome, como me reconozco, demasiado mal instruido para enseñar a los demás (I, 26, 106).

Como señala J. Llinàs (2001), esta actitud no entraña ninguna novedad con respecto al pasado. Simplemente recoge el clásico aforismo délfico *nosce te ipsum* para recalcar que la orientación que Montaigne quiere dar a su obra estriba en el método de estudiarse a sí mismo. Y se toma ese modelo partiendo de que su actividad intelectual tiende hacia el mundo y hacia los demás a través de sí mismo: «cada hombre encierra la forma entera de la condición humana» (III, 2,181). Montaigne habla de

cualquier tema pero siempre acaba refiriéndose a la instancia enunciativa de la primera persona. Esto es desde su propia mirada, que es el eje desde donde realiza la reflexión filosófica. En vez de buscar una realidad en sí, es mejor buscar, sostiene Montaigne, el conocimiento en uno mismo. La experiencia¹¹ constituye para el filósofo un valor fundamental porque no se reduce a una mera instancia desde la que se asciende, de manera inductiva, hasta las esencias divinas. La experiencia no es contemplación teórica y cobra valor por sí misma en un mundo que se percibe como sensorialidad y cotidianidad. La experiencia entendida como vivencia y como haber vivido o padecido algo significa en Montaigne la imposibilidad de la razón para elevarse por encima de la condición humana (Llinàs 2013, p.74). Lo que va a utilizar Montaigne es el instrumental escéptico para romper unas certidumbres y convicciones que en su época se están experimentando como desgarró y fanatismo. El escepticismo nos ayuda a constatar diferentes modelos de razón, otras miradas, otros yoos; en definitiva, el instrumental escéptico permite someter a juicio la herencia recibida para conocer mejor el alcance y límite de la razón.

El escepticismo en Montaigne adquiere una fisonomía de tipo moral más que intelectual. Lo que enfatiza el autor a lo largo de los *Ensayos* es la necesidad de que el ser humano pueda llegar a ser capaz de reconocer la falibilidad de nuestros sentidos y la flaqueza de nuestra razón. Esta es la razón de la pregunta «¿qué sé yo?», cuyo interrogante ha de interpretarse no en un sentido afirmativo, sino más bien en un sentido que apunta a que no hay manera de hallar una doctrina universalmente aceptada. La pregunta nos arrastra hacia un relativismo moral apelando a la multitud de factores que intervienen en la formación de nuestro juicio u opinión. Para Montaigne no hay una verdad general porque todo es opinión que puede fluctuar de acuerdo al lugar de nacimiento, a la clase social o a la nacionalidad. Las opiniones, dice Montaigne, son tan dispares y variadas entre sí que no hay manera de depositar nuestra confianza en un suelo fijo. La duda, por consiguiente, no es sólo acerca de la verdad, sino más bien de las pretensiones de convertir las apariencias y las opiniones en juicios verdaderos. Montaigne prescinde de una verdad en mayúsculas, y, por ello, aboga por construir un mundo sin depender absolutamente de ella. La mirada escéptica de Montaigne exige y demanda otra concepción del ser humano diferente, pues el hombre de carne y hueso no concuerda con la imagen del hombre como ser racional, el cual es capaz de comprender ciertos axiomas que se revelan de manera intuitiva y autoevidente. Lo que Montaigne observa en el ser humano es su imperfección y falibilidad: «Decía Demócrito que los dioses y las bestias estaban dotados de facultades sensitivas mucho más perfectas que el hombre» (*Ensayos*, II, 12, 532).

11 Como señala Llinàs (2013), el término «experiencia» aparece 112 veces en los *Ensayos* de manera no siempre unívoca. En este trabajo y, sobre todo en lo que refiere al comentario de la «Apología», tomamos el término en el sentido de «vivencia».

El yo que retrata Montaigne puede entender por medio de la experiencia¹² y la reflexión lo que vivimos de manera común y corriente. Basta con traer a colación la filosofía aristotélica o escolástica para percatarse de que los *Ensayos* no se asemejan en nada a los tratados o al sistematismo. En los *Ensayos* no hay una taxonomía de los primeros principios, ni tampoco encontramos argumentos claros a favor o en contra de nada porque no hay una intención filosófica evidente. Lo que uno halla cuando comienza a leer los *Ensayos* es la omnipresencia de Montaigne que se muestra a través de múltiples puntos de vista.

En la pregunta «¿Qué sé yo?» ("Que sçay-je?")» subyace una concepción de la filosofía cuya propuesta es diferente, tanto en contenido y en forma, del sistematismo y de los discursos científicos. El quehacer filosófico de Montaigne persigue un modo de estar en el mundo que no se apoye en la verdad en mayúsculas, sino en una tentativa permanente de ensayarse y pintarse a sí mismo. Su estilo zigzagueante, el ensayo, es consustancial al autor en la medida en que la tentativa de narrarse es un proceso sin fin que sólo culmina con la muerte biológica de quien escribe. Para Montaigne la experiencia adogmática y en primera persona, por un lado, y la reflexión filosófica rebajada de sus pretensiones metafísicas, por el otro, constituyen una nueva comprensión del ser humano.

3.2 La «Apología de Raimundo Sabunde»

La Apología de Raimundo Sabunde¹³ es el ensayo más extenso y donde Montaigne defiende el racionalismo de Sabunde argumentando que puesto que no puede concluir con ninguna razón o prueba adecuada a favor de ningún punto de vista teológico, filosófico o científico, no hay que culpar a Sabunde según sus opiniones. Montaigne sostiene que pese a los errores de Sabunde, no se le debe censurar – la Iglesia lo había censurado-; no hay nada malo, afirma el filósofo, en valerse de la razón en los asuntos de la fe. Ahora bien, hace una reserva y recalca:

Dios nos ha dotado; no hay que dudar ni un momento que sea éste el uso más digno en que podemos emplear nuestras facultades, y que no existe ocupación ni designio más alto para un cristiano que el de encaminarse por todos sus estudios y meditaciones a embellecer, extender y amplificar el fundamento de su creencia. (...) es preciso, hacer lo propio con la fe acompañándola de toda la razón que sea capaz, pero siempre teniendo en cuenta que no sea de nosotros de quien dependa, ni que nuestros esfuerzos y argumentos puedan alcanzar una tan sobrenatural y divina ciencia (II. 12, 379).

La «fe viva» (*Foy vive*), es para Montaigne la única fe verdadera por no depender de factores históricos. Este argumento, sobre todo a la luz del relativismo histórico que apunta a diferentes interpretaciones para un mismo hecho, nos impide saber con certeza si Montaigne está más próximo del

12 Como señala Llinàs (2013), el término «experiencia» aparece 112 veces en los *Ensayos* de manera no siempre unívoca. En este trabajo tomamos el término en el sentido de «vivencia».

13 *El libro de la cuitas* fue el título original de Raimundo Sabunde, luego fue traducido como *Theologia naturalis sive Liber creatorum* (1435). La intención de Sabunde era demostrar la coincidencia entre el libro de la naturaleza y el libro de Dios, concluyendo que las verdades de la fe pueden justificarse racionalmente.

catolicismo o del protestantismo. Ambigüedad acrecentada porque Montaigne se escuda en que él no es teólogo. Para Montaigne la fe no la posee nadie, es sobrevenida y contingente, a menos, subraya durante toda la apología, que tengamos la Gracia. Recalca que de la condición humana no depende la Gracia y por ello siempre se sirve de ella mediante un condicional: «si la tuviéramos».

Es innegable que la cuestión del conocimiento es fundamental en los *Ensayos*, de hecho, al final de su obra, en «De la experiencia» (III,13), Montaigne parafrasea a Aristóteles: «no hay deseo más natural que el d conocer». Sin embargo, recuerda Montaigne, que si nos falla la razón, entonces también la experiencia nos falla. La «Apología» es el ensayo donde el autor se consagra de manera más extensa al problema del conocimiento desarrollando una serie de argumentos escépticos. El tema principal de la apología es una diatriba contra la vanidad de la ciencia y contra los prejuicios y extralimitaciones de la razón. La relevancia de este capítulo ha hecho que Montaigne haya sido adscrito a la corriente escéptica del Renacimiento, junto con Francisco Sánchez y Charron (Llinàs 2009, p.191).

A continuación expondremos buena parte de los argumentos escépticos que Montaigne ofrece en la «Apología», de los cuales podemos distinguir cuatro grupos de argumentos cuya temática es la siguiente: (1) la igualdad entre hombres y animales. (2) La vanidad de la ciencia y la razón. (3) La experiencia. (4) El problema de la justificación epistémica o del criterio.

En el primer grupo de argumentos, Montaigne compara al ser humano con los animales para socavar la supuesta superioridad del hombre. La naturalización del hombre permite dar cuenta que muchas cuestiones presuntamente humanas no son exclusivas del hombre porque los animales también pueden soñar, tener religión o poseer capacidad de abstracción. Entonces concluye que no hay diferencias entre humanos y animales, la diferencia, en cualquier caso, radica en el grado de complejidad o simpleza, pero la estructura es la misma:

¿qué facultades reconocemos en nosotros que no veamos bien patentes en las operaciones que los animales practican? ¿Hay organización más perfecta ni más metódica, ni en que presida mayor orden en los cargos y oficios que la de las abejas? (II, 12, 391).

De esta manera, Montaigne critica la supuesta jerarquía natural de los seres, que sitúa al hombre en el epítome de la creación como ser racional y cristiano. Esta superioridad hace arrogante y vanidoso al hombre porque impide el reconocimiento de otras costumbres y formas de vida. Montaigne se sirve en este capítulo de la experiencia entendida como vivencia para resaltar las diferencias entre una razón pretenciosa y olvidadiza de su propia condición falible; y otra razón que llamaremos «natural», que es compartida por todos los seres independientemente de su geografía o condición. A tenor de esta doble inclinación del hombre hacia la abstracción y hacia lo natural, cabe mencionar el análisis de V. Raga (2013) sobre la relación de Montaigne con el descubrimiento de América. Porque lo que hace Montaigne en este capítulo es una suerte de defensa de los usos legítimos de la razón distinguiendo

entre razón natural y razón pretenciosa. Los animales, los indígenas, los caníbales son para Montaigne paradigmas del buen uso de la razón. No obstante, recalca V. Raga, que esta defensa natural de la razón, pese a tener ecos en el mito del buen salvaje rousseano, actúa como un *non plus ultra* para que el hombre no se extralimite más allá de su condición (2013, p. 100).

El tema del segundo grupo de argumentos es la vanidad de la ciencia y la razón. Sócrates es tomado por Montaigne como modelo de sabio no pretencioso que reconoce su propia ignorancia. Hay una ignorancia inicial y otra que aparece después de la investigación que la declara de nuevo. Es decir, la propia investigación nos lleva a reconocer nuestras flaquezas. La ciencia, por lo tanto, nos lleva a la ignorancia. Y la filosofía es declarada «poesía sofisticada» (II, 12, 471). La filosofía es sólo un conjunto de opiniones que no nos hace necesariamente mejores:

¿Por qué aseguramos que sólo el hombre dispone de conocimiento y de ciencia, que se sirve de uno y otro para discernir de las cosas que le son útiles o dañosas para la conservación de su salud o para la curación de sus enfermedades, y que sólo a la especie humana es dado conocer las virtudes del ruibarbo o del polipodio? (II,12, 399)

Los instrumentos que tenemos para alcanzar el conocimiento son (razón y experiencia) son insuficientes. No disponemos de ningún criterio para dirimir qué es bueno o malo, máxime cuando el descubrimiento de nuevos territorios y formas de vida cuestionan que nuestra manera de vivir sea la mejor:

Qué clase de bondad es la que ayer gozaba de predicamento y mañana se desacredita, ni la que el curso de un río convierte en crimen? ¿Qué verdad la que esas montañas limitan y que se trueca en mentira para los que viven más allá? (II,12, 515).

Los indígenas son para Montaigne la prueba fehaciente de que la historia no es «monogenista», sino «poligenista», que da cuenta de la multiplicidad de costumbres y modos de estar en el mundo. Montaigne habita en el mundo de la posibilidad escéptica. La heterogénesis de los fines y una concepción no monista de la historia implican variabilidad pura. Entendemos por «variabilidad» el hecho de que carecemos de ciencia suficiente como para imponer un sólo canon: «Lo que nosotros llamamos monstruos no lo son a los ojos de Dios, quien ve en la inmensidad de su obra la infinidad de formas que comprendió en ella» (II, 30, 98).

El tercer grupo de argumentos tiene por objeto la crítica de la experiencia. Habíamos dicho, con Llinàs (2013), que el concepto de «experiencia» en Montaigne no era unívoco y que, al menos, el sentido que predomina durante la «Apología» apuntaba a una suerte de *non plus ultra* de la razón. Experiencia en tanto vivencia individual que no puede ser tomada como aprehensión sensible de la realidad externa. Recordemos que la concepción antigua y medieval de la ciencia puede ser caracterizada como «contemplación de la Naturaleza». El problema fundamental de la ciencia en la antigüedad residía en la cuestión acerca de sobre qué criterios

podemos distinguir los enunciados verdaderos, acerca de la realidad, de los falsos. ¿Es posible fundamentar nuestras creencias en algo subjetivo a sabiendas de que, de por sí, no puede pretender tener una validez universal? Montaigne critica la noción aristotélica de experiencia, es decir, como aprehensión sensible que va de manera inductiva de lo particular a lo general; y lo hace con los argumentos de Sexto Empírico, así como con la nueva ciencia óptica. Durante el siglo XVI se desarrolla la óptica; las diferentes lentes muestran múltiples perspectivas. La óptica sugiere, sostiene Montaigne, que si nuestras experiencias sensibles pueden ser deformadas con instrumentos, no es improbable que nuestras facultades también fallen. La memoria sería otra facultad de la que cabe dudar puesto que no tenemos el control sobre ella.

Por último, los argumentos escépticos cuyo tema es la cuestión del criterio. La que se colige de las anteriores críticas apunta a que no es posible confiar ni en la razón ni en la experiencia. La empresa de la ciencia está, entonces, condenada a fracasar:

Mas a nuestra condición es inherente que las cosas que tenemos entre manos se muestren tan lejanas de nosotros, tan por cima de las nubes como los mismos astros, como declara Sócrates en Platón. Aquél afirma que quien en la filosofía se ocupa incurre en el error mismo que la doncella censuraba a Thales, esto es, que nada ve de lo que está ante sus ojos, pues todo filósofo ignora lo que hace su vecino y lo que él mismo ejecuta, y desconoce igualmente lo que son uno y otro, si hombres o animales (II, 12, 473).

Nuestra condición, al ser siempre parcial, no puede aspirar a la totalidad sin incurrir en el regreso de las justificaciones. De modo, que carecemos de un criterio sobre la verdad de la experiencia. Lo único a lo que puede atenerse el ser humano es a la opinión. Ahora bien, decíamos que Montaigne se sirve del instrumental escéptico, sobre todo del argumentario de Sexto Empírico, pero no llega, sin embargo, a las mismas conclusiones que los pirrónicos porque Montaigne no suspende el juicio. Dicho de otra manera, aunque no podamos salirnos de nuestras opiniones, Montaigne no se detiene en su ensayar y tantear porque sí que sigue juzgando opiniones. Y más concretamente juzga los discursos en función de la utilidad, y no de una verdad que sobrepase nuestra condición humana. La utilidad de las posiciones es un criterio clave porque la vivencia, o sea, la experiencia de «padecer» puede servir para construirme o hacerme. Si bien es cierto, como demuestra en su ensayo sobre la educación, que no tiene la intención de defender ninguna escuela que presente una filosofía moral verdadera, sí que considera y toma partido por la opinión de que hay ciertos preceptos que nos pueden ayudar a vivir una vida mejor. La filosofía, como dijimos previamente, nos puede ayudar siempre y cuando se haya despojado de su vanidad y de sus pretensiones. La tesis general de la «Apología» es, a fin de cuentas, que no tenemos acceso al ser (II,12,443), ya que nos movemos en el terreno de la opinión y de las apariencias cambiantes.

Para concluir, el escepticismo de Montaigne es un ingrediente que acompaña al yo (Llinàs 2009, p.196). Un escepticismo, en resumidas cuentas, como actitud ante la vida que evita el dogmatismo y me pone en situación de construirme una vida sin que las verdades absolutas rijan.

IV. LA CUESTIÓN POLÍTICA EN EL ESCEPTICISMO

Antes de abordar la dimensión política del escepticismo, debemos preguntarnos si el escepticismo político no ha sido objeto de consideración propia, o bien es el reflejo del escepticismo en la política. La respuesta a tal pregunta desbordaría los límites de este trabajo; sin embargo, sí sostenemos que el escepticismo, en tanto doctrina crítica, ha extendido su duda más allá de lo estrictamente gnoseológico, llegando a afectar, de manera directa o tangencial, a cuestiones que van más allá del conocimiento, como son la moral, la política y la religión. A fin de cuentas, el escepticismo consiste más bien en una actitud hacia la vida que en una escuela o una doctrina concreta. Es por este motivo que asumimos que el escepticismo, al margen de sus modulaciones o matices, posee un núcleo doctrinal que puede cifrarse en lo que ya apunta una aproximación etimológica al término «*skepsis*», el cual procede del verbo griego «*skeptomai*» y que se suele traducir como “mirar con cuidado”, esto es, que la observación y el examen caracterizan el quehacer de esta concepción filosófica. El escepticismo, como dijimos, es más que una escuela filosófica de la Antigüedad cuyo modelo de sabiduría imitaba la actitud socrática, y que ya en la Modernidad con Erasmo, Montaigne, Charrón, Agripa de Nettesheime, Francisco Sánchez y Hume, el escepticismo constituye el problema fundamental que sobrevuela toda la historia de la filosofía moderna bajo la cuestión del conocimiento. El problema esencial que explica una época y que sólo sobre el cual se pueden entender el resto de problemas políticos, morales o religiosos que predominaron durante ese tiempo¹⁴:

La época moderna se vuelve no a sus soluciones más maduras y más altas, sino a los últimos problemas y a las últimas dudas a que llega y con que concluye, para asimilárselas y crear con ello la condición fundamental para su propia solución futura (Cassirer 1953, p. 195)

El escepticismo es la antítesis de la certeza cartesiana que recuerda constantemente al ser humano su condición falible. Es la bestia inaprensible, siguiendo la metáfora del capítulo XIII de los *Ensayos*: «el arte de discutir», pues el conocimiento para el escéptico no puede ser cazado. Ahora bien, ¿cómo se sustancia esta actitud en el plano político?

Para enfrentar la pregunta, hemos de decir, tal y como apunta Horkheimer al principio de su ensayo, que el escepticismo es un fenómeno que, en efecto, surge normalmente durante períodos de transición, es decir, cuando se tambalean los cimientos de una sociedad. Razón por la cual todos los historiadores constatan que esta doctrina se postula como una forma de vida que brinda resistencia moral y sosiego en momentos donde todos los antagonismos sociales se agudizan:

La confusa percepción de la catástrofe social inminente generaba en los hombres un sentimiento de impotencia y pesimismo. Los vínculos sociales estaban minados, la sociedad se descomponía en sus elementos constitutivos. La única salvación consistía en refugiarse en el

14 Según la interpretación clásica de Popkin (1983), los “nouveau pyrrhoniens” son la matriz del pensamiento moderno por extender la crisis escéptica del ámbito religioso al ámbito del conocimiento y de la ciencia (1983, p. 98).

propio «yo», encerrarse en el mundo de la perfección moral personal (Kovaliov 1959, III, p. 164).

El escepticismo en tanto actitud hacia la vida, no obstante, remite a una concepción del conocimiento de la que se deriva su norma de acción¹⁵. Tal y como sostiene Ch. Laursen (2009), la dimensión política del escepticismo ha de entenderse en relación al estatus epistemológico de las ideas que se aportan para justificar o desechar determinada opinión sobre la realidad. De modo que un primer distinguo que sirve para elucidar la relación entre escepticismo y política, señala el mismo autor, es la división entre «dogmáticos» y «escépticos».

Grosso modo, en la Antigüedad hubo dos escuelas de escepticismo. La primera de ellas, recibe el nombre de escepticismo académico porque se originó en la academia platónica en el siglo II. a.C. y cuyos representantes más ilustres son Arcesilao 315-241 a.C. y Carnéades 213-129 a.C. Esta escuela subraya la duda frente a la posibilidad de conocer lo que hay más allá de la realidad fenoménica. Razón por la que el objeto de la duda recae en cuestiones criteriológicas sobre la verdad y el conocimiento. Al distinguir entre apariencia y realidad, los académicos concluyen que no hay acceso a la naturaleza de las cosas, sin embargo, de la apariencia no se duda y, por tanto, el valor de verdad de un juicio viene determinado por lo probable, o por lo que Carnéades denominó «*pithanón*» o impresión probable (Ch. Laursen 2009, p.127).

La segunda escuela más importante, la pirrónica, surge con Pirrón de Elis, 360-275 a.C., cuyo pensamiento nos ha sido transmitido por su fuente principal, Sexto Empírico 100-210 a.C., y sus *Esbozos pirrónicos*. Esta escuela declara la imposibilidad de conocer nada dado el carácter indiscernible de las apariencias. Para esta escuela, tanto los académicos como los dogmáticos (aquellos que confiaban en la posibilidad de establecer juicios absolutamente verdaderos), eran demasiado osados en sus aseveraciones. Por ello propusieron suspender el juicio en todas las cuestiones, ya que la postura más prudente, según Sexto Empírico, no sólo supone defender que no sabemos nada, sino que tampoco podemos saber si no sabemos nada:

La diversidad de opinión existe entre sabios igual que entre ignorantes. Cualquier opinión que yo tenga puede ser repudiada por personas igual de listas y preparadas que yo, y con argumentos tan válidos como los míos (Pirrón, D, L., IX).

La suspensión del juicio constituía el final de un camino basado en establecer antítesis teóricas y cuya praxis consistía en que ante cualquier juicio se oponía otro juicio (*isosthenia*), y de esta manera el ser humano podía liberarse de la duda y de la angustia aparejada a la incertidumbre. La *ataraxia*, o sea,

15 Es importante no confundir esta afirmación con el hecho de que el escepticismo siempre ha defendido, al contrario que el intelectualismo moral, que no es necesario saber o tener conocimiento para actuar de manera correcta. El escepticismo, sobre todo en su vertiente pirrónica, es *adoxático*, esto es, que no necesita de ninguna teoría u opinión para justificar sus acciones.

la imperturbabilidad del ánimo que trae consigo el cese de la duda, significa para el pirrónico vivir en conformidad con las leyes y las costumbres recibidas. De ahí estriba el «conservadurismo» pirrónico: una vez declarado imposible el conocimiento y la verdad, la norma de acción que se debe adoptar, sostenía Sexto Empírico, consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza y la tradición.

La tesis escéptica sostiene que no hay acceso al ser, no hay conocimiento de la naturaleza en sí de las cosas, tan sólo cabe atenerse a las apariencias de la realidad fenoménica, siempre cambiante y circunstancial. Para el escéptico, por lo tanto, sólo es posible vivir en la apariencia y en la costumbre. El carácter aparente de la realidad, afirma el escepticismo, exige el sometimiento a lo dado, a lo existente, evitando así el cuestionamiento radical del orden establecido. Tiene razón Horkheimer cuando señala que el escepticismo es la antítesis de lo revolucionario (1995, p. 147), ya que en el escepticismo va de suyo la consigna de rehuir de toda lucha o disputa. Como no podemos afirmar nada con total certidumbre, entonces la suspensión del juicio nos libera de la inquietud y del error. Aquí radica la finalidad ética del escepticismo. Esta inclinación escéptica hacia lo establecido según la costumbre y lo natural trata de evitar a toda costa, en el terreno socio-político de cualquier época antigua o moderna, las grandes convulsiones y cambios sociales. La paradoja escéptica surge, por un lado, de la actitud antidogmática que persigue la independencia del juicio; y, por el otro, del relativismo que acaba por mostrarse indiferente ante las condiciones sociales y políticas. Esta pasividad, como veremos, se convierte en aquiescencia con lo establecido dotando de un rasgo conservador al escepticismo. Tanto en Pirrón como en Montaigne observamos que el talante escéptico se basa en una actitud pragmática que concibe el cambio social y el poder político en términos de orden y desorden. La paz social, el quietismo frente a lo convulso, lo tradicional frente a la novedad, deja intacto el estado actual de cosas sin cuestionar la legitimidad de tal o cual opinión o creencia que impera por la mera fuerza de la costumbre. En la esfera política, esta paradoja escéptica ,fraguada en los principios antidogmáticos y relativistas, posee un doble movimiento: interior y exterior. En cuanto movimiento interior, el escepticismo busca refugiarse en el yo como afirmación de su libertad; pero en cuanto al exterior, su acción está determinada por la sumisión a la tradición y a la costumbre.

4.1 Conservadurismo, naturalismo e impasibilidad

Uno de los problemas que tradicionalmente se le ha imputado al escepticismo es el de la imposibilidad de actuar ante la inexistencia de normas y criterios. Aristóteles llamó a esta indecisión *apraxia*¹⁶ para criticar la incapacidad escéptica para la acción; no obstante, ¿en qué medida el carácter adoxático de la actitud escéptica conduce a la *apraxia*? Horkheimer, es consciente de que el escepticismo se ha defendido de esa denuncia replicando que para actuar no es necesario conocer (1995, p. 145). Habida cuenta del antiintelectualismo o antiteoreticismo escéptico, cualquier pensamiento que se extralimite

16 *Metafísica*, 1008b11-12.

del ámbito de los fenómenos será juzgado presuntuoso o insensato. Razón por la cual el escepticismo se ha defendido de las críticas sobre la base de un fenomenismo que constituye el único criterio de acción legítimo que permite establecer conjeturas y opiniones sin apropiarse de la realidad y hacer afirmaciones absolutistas sobre la misma.

Dicen, además, los dogmáticos que (los escépticos) eliminan también la vida, pues ellos abandonan todo aquello en lo que consiste la vida. Pero dicen que esto es falso, pues no eliminan lo que ves, sino que ignoran cómo es lo que ves. En efecto, podemos admitir lo que aparece, pero no que sea realmente tal (como aparece). Sentimos que el fuego quema, pero suspendemos nuestro asentimiento sobre si tiene una naturaleza ardiente (D.L., IX, 103-104).

El escepticismo actúa de acuerdo con sentimientos y percepciones sin contravenir el sentido común y la tradición. Si asevera algo sobre la realidad, por ejemplo, si hace calor o frío, el escéptico nunca dirá que x realidad es fría o calurosa, sino que cualquier aserto no se extralimitará de la sensación y de la realidad empírica inmediatamente percibida. Y por eso un escéptico dirá que «siente frío», en vez de sentenciar que «hace frío», pues evita a toda costa cualquier expresión dogmática: «nos aparece que la miel da un sabor dulce, admitimos esto porque nos sabe dulce sensiblemente, pero investigamos si es asimismo dulce según el razonamiento, lo cual no es el fenómeno, sino algo que se dice acerca del fenómeno» (SEXTO, P.H., I, 20). El sabio, sostiene el escepticismo, debe mostrarse indiferente ante una realidad indeterminada de la que no podemos decir nada con certeza. El rasgo adoxático del escepticismo simplemente refleja la imposibilidad de juzgar algo sobre la base de la razón o de los sentidos porque no hay criterio fiable para dirimir lo verdadero de lo falso. Esta indeterminación sobre la realidad conduce al escéptico hacia la indiferencia y la suspensión del juicio. Desde un punto de vista estrictamente teórico, se le ha objetado al escepticismo que por coherencia debería refutarse a sí mismo si pretende llevar hasta las últimas consecuencias sus propios postulados. Puesto que declarar la ausencia de certezas es ya, paradójicamente, una afirmación que contradice lo dicho. A esto Sexto Empírico contraargumentó que era posible servirse del instrumental escéptico con argumentos filosóficos o conceptuales sin incurrir por ello en el dogmatismo; de la misma manera, *mutatis mutandis*, que Wittgenstein al final del *Tractatus* emplea la misma metáfora de la escalera para escapar de la acusación de autorrefutación:

Y a su vez, así como no es imposible para el hombre que ha ascendido a un lugar elevado mediante una escalera, lanzar la escalera con su pie tras el ascenso, así tampoco es imposible que el escéptico tras haber llegado a la demostración de su tesis por medio del argumento que prueba la no-existencia de la prueba, como si fuera una escalera debería invalidar este mismo argumento (SEXTO, M., VIII, 481).

De este modo el escepticismo muestra su carácter eminentemente práctico sin dejar de mantener un vínculo con una teoría que sirve para sostener la actitud moral que se sigue de vivir de acuerdo con los principios relativistas y las apariencias. Aquí radica la relevancia del fenomenismo convertido en

regla o criterio de actuación, ya que, al contrario de lo que pensaban sus críticos, la *apraxia* o la indecisión escéptica no es absoluta y tiene sus límites.

Pues ni elegimos estas cosas, que están en nosotros, ni evitamos aquéllas cosas que no están en nosotros, sino que vienen por necesidad y no podemos evitarlas. Por ejemplo, el hambre, la sed, el dolor; pues la razón no puede evitar estas cosas. Y cuando los dogmáticos dicen que cómo puede vivir el escéptico, si no huye cuando le mandan matar a su padre, los escépticos responden que podrán vivir suspendiendo el juicio acerca de las cuestiones dogmáticas, pero no acerca de las cuestiones referentes a la vida y a su conservación. De modo que, nosotros elegimos y evitamos las cosas según las costumbres, y hacemos uso de las leyes (D.L., IX, 108).

No es prudente hablar de verdad pero sí podemos orientarnos en el mundo por la vía de los sentimientos, los instintos y las costumbres para preferir una cosa en vez de otra. Por lo tanto no es correcto sostener que el escepticismo sea absolutamente irresoluto o absolutamente adoxático. Si bien es cierto que la *apraxia* o la afasia (abstenerse de hablar para opinar) son consecuencia y a la vez método para lograr sosiego y felicidad, el escéptico no se comporta como haría el asno de Buridán incapaz de decidir entre lo indiscernible, ya que, como dijimos, la impasibilidad y la indiferencia tienen sus límites:

Filista, su hermana, iba a realizar un sacrificio, como uno de sus amigos había prometido la víctima y no había cumplido, Pirrón tuvo que comprarla ciertamente, montando en cólera por ello, y al amigo que le reprochaba que sus actos no estaban en armonía con su discurso, ni a la altura de su indiferencia, el respondió: Cuando se trata de una mujer, ¿es preciso realizar esta declaración? Sin embargo, el amigo dijo como justificándose lo siguiente: Te equivocas, si, acerca de una mujer, de un perro o de cualquier cosa, crees que esos discursos te son útiles (EUSEBIO, Praep. Evang., XIV, 18, 26)

El conservadurismo escéptico, es decir, la predilección por lo establecido y la enemistad con la novedad, es un rasgo que, en efecto, está indisolublemente ligado al propósito escéptico, que es la felicidad y la *ataraxia*; sin embargo, la indiferencia escéptica no es absoluta porque para alcanzar la vida buena es necesario garantizar la conservación propia y ajena. El hecho de que los escépticos eviten comprometerse con una ética universalmente válida, no significa que su actitud frente a la vida sea indiferente al sufrimiento y a la injusticia. De la misma manera que ellos no necesitan conocer para actuar, tampoco precisan de una regla para tomar partido o preferir una situación a otra si el sentido común estima que es lo más conveniente y natural en esa circunstancia. Como demuestra el caso de la afrenta a la hermana de Pirrón donde éste rompe la imperturbabilidad del ánimo y toma partido en una situación injusta. Como dijimos, la costumbre, los instintos y, en última instancia, todo aquello que los escépticos entienden por natural e inmediato no es óbice para no actuar y quedarse en la misma situación que el asno de Buridán.

Ya en la Modernidad Hume distinguió con meridiana claridad la diferencia entre un escepticismo absoluto que invalidaba la vida y otro de carácter mitigado. En la sección XII de la *Investigación* («De la filosofía académica o escéptica»), Hume expone una tipología de escepticismos que diferencia entre un escepticismo antecedente y otro consecuente. Al primero pertenece Descartes con su primera meditación, esto es, la duda hiperbólica, guiada por una actitud que no precisa de investigación previa filosófica o científica, ya que fundamenta el conocimiento en evidencias y en juicios apodícticos. El segundo tipo de escepticismo recibe el nombre de consecuente porque es posterior a la investigación científica o filosófica y, por tanto, es una duda situada. Para Hume, el escepticismo antecedente es excesivo porque resulta demasiado contraintuitivo o forzado. Y no sólo por eso, también lo rechaza porque implica una duda radical cuyas condiciones de posibilidad para salir del escepticismo y hallar así una certeza son demasiado exigentes. Es necesario matizar que para Hume el escepticismo radical no es que no lleve razón en su argumentación contra las extralimitaciones de la filosofía, simplemente le parece una posición estéril o impracticable para la vida cotidiana.

Hume no duda de que la conclusión pirrónica: la conclusión, repitámoslo una vez más, de que no hay un fundamento estrictamente racional que pueda aducirse para justificar nuestras prácticas teóricas y morales o nuestros juicios estéticos; y de que la razón, cuando se empeña en suministrarlo, no puede aspirar sino a enredarse en antinomias y cometer paralogismos, es una conclusión que desde luego podemos tener por cierta. No podríamos, por consiguiente, cuestionar la indagación metafísica sobre la base de que no nos suministra respuesta alguna a la pregunta que plantea. El pirronismo es la respuesta. El pirronismo es la teoría metafísica correcta. Por tanto, si hay que impugnar la investigación metafísica es su flanco práctico el que hay que atacar (Sanfélix 1994, p. 61).

Hume también subraya que de no ser por un alejamiento de la vida cotidiana, la filosofía no sería posible. Puesto que nuestra actitud natural ante la vida ordinaria dista de asemejarse a la reflexión filosófica. También comparte con Descartes las reiteradas apelaciones al sentido común, y lo mismo podemos decir del antidogmatismo que opera bajo el principio de actuación de no aceptar nada que no sea claro y distinto. Ahora bien, como señala V. Sanfélix (1994), esta curiosidad o escepticismo no debe hacer lo que Descartes en la primera meditación y partir de la duda metódica o pretender hacer *tabula rasa* -lo que Hume llama escepticismo antecedente-, sino «lo que el filósofo debe empezar por hacer no es negar, ni dudar, ni tan siquiera poner entre paréntesis, las creencias a las que llega mediante el ejercicio de sus sentidos o mediante algún proceso inferencial. Le basta con indagar el principio o el fundamento de semejantes creencias» (Ibid., p.56).

La opinión de Hume es siempre moderada, pero no por ser más verdadera, sino por ser más útil. Aquí radica la dimensión práctica del escepticismo. La posición radical antecedente es para Hume inútil e impráctica ya que difícilmente podemos articular una vida social desde esas coordenadas. Dicho de otra manera, Hume puede suscribirse a las consecuencias epistémicas del pirronismo, pero esa duda

sólo alcanza a las cuestiones de hecho. Esto quiere decir que podemos tener opiniones a pesar de todo. Y en este sentido, su escepticismo moderado o mitigado consiste en que, por un lado, se asume que no se puede ir más allá de lo fenoménico, o sea, de las impresiones; y, por el otro, su compromiso con una posición naturalista que predispone a creer en el mundo externo aunque no podamos fundamentar ninguna correlación causal. Consecuentemente podemos decir que el escepticismo humeano es más epistemológico, o sea, acerca de nosotros mismos, que ontológico ya que no se duda del mundo, sino de nuestras facultades.

Aquí no discutiremos acerca del origen y el gobierno de los mundos. Sólo investigaremos en qué medida estas cuestiones atañen al interés público, y si os puedo persuadir que son totalmente indiferentes a la paz de la sociedad. Y la seguridad del gobierno, espero que pronto nos haréis valer a nuestras escuelas para examinar allí, con tranquilidad, la cuestión más sublime, pero al mismo tiempo, más especulativa en toda filosofía (Hume 1988, p. 162).

4.2 Política de la fe y política del escepticismo

Como dijimos anteriormente, el escepticismo se sustancia en términos políticos en posturas antidogmáticas y tolerantes con los que piensan diferente. Resulta muy esclarecedora la distinción entre «política de la fe» y «política del escepticismo» que realizó M. Oakeshott (1998) para describir dos maneras contrapuestas de hacer política. En este ensayo Oakeshott indica los presupuestos que han operado en la manera de hacer política en Europa desde la Edad Media, fijándose no sólo en el contenido político de las diferentes propuestas, sino que además pone el acento en las conductas y en las instituciones resultantes de esos comportamientos. La fe y el escepticismo son dos categorías antagónicas que han coexistido desde siempre, es decir, que se han manifestado estos dos estilos en cualquier tiempo o lugar, ya sea en mayor o menor medida. Esto quiere decir, a juicio de M. Oakeshott, que no podemos circunscribir tal estilo a una corriente o época determinada como si hubiera habido una política de la fe o del escepticismo pura e inmaculada de su contrario. En cualquier caso, la distinción arroja, a nuestro juicio, claridad en cuanto a la comprensión de la dimensión política del escepticismo por sintetizar lo que en la Antigüedad se percibía como una controversia entre dogmáticos y escépticos.

La política de la fe, sostiene M. Oakeshott, se caracteriza por una confianza irreflexiva en la búsqueda de la perfección humana. Esta manera de hacer política considera que la actividad pública está destinada a la salvación de la humanidad, por ello, el gobierno se hace omnímodo en la medida que no sólo espera obediencia por parte de los gobernados, sino que además solicita fervoroso entusiasmo (1998, p. 57). La fe, además, es una fe secularizada, esto es, que reniega de la salvación ultramundana porque la perfección no depende de la providencia, sino de los esfuerzos de los actores sociales en el presente:

La perfección para la salvación es algo que debe alcanzarse en este mundo: el hombre es redimible en la historia, y es por esta creencia que resulta a la vez relevante y revelador hablar de este estilo de política como "pelagiano". Más aún, se entiende que la perfección de la humanidad no sólo es mundana sino también una condición de las circunstancias de los hombres (1998, p. 50)

Por el contrario, la política del escepticismo se distingue por no perseguir la perfección del ser humano porque es consciente de su falibilidad. En la práctica política esta actitud se traduce en una concepción del ser humano más pesimista, esto es, que observan al ser humano en su dimensión conflictiva y subrayan que en la sociedad hay un continuo conflicto de intereses. Por eso la política del escepticismo tiende a desconfiar de los gobernantes. La política del escepticismo es ajena al entusiasmo porque lo considera insensato y carente de toda moderación. Escépticos como Hume o Locke, de raigambre liberal en cuanto que la libertad se concibe, al decir de I. Berlin, de forma estrictamente negativa, esto es, como principio de no intromisión, conciben al ser humano no como un ser racional cuyas preferencias persiguen siempre lo mejor, sino que los gobernantes, al igual que el resto de los mortales, también están tentados de incurrir en arbitrariedades y en egoísmos. De aquí estriba toda la desconfianza que escépticos como Hume han profesado a las políticas de la fe:

Al elaborar un sistema de Estado y fijar los diversos contrapesos y cautelas constitucionales, debe suponerse que todo hombre es un bellaco y no tiene otro fin en sus actos que el interés personal. Mediante este interés hemos de gobernarlo y, con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público. Sin esto, en vano nos enorgulleceremos de las ventajas de una Constitución, pues al fin resultará que no tenemos otra seguridad para nuestras libertades y haciendas que la buena voluntad de nuestros gobernantes; es decir, ninguna (Hume 2011, p. 74).

Al final del ensayo, P. Oakeshott, aboga con una solución con ribetes hegelianos en la medida que sostiene que los desmanes o excesos de una postura pueden corregirse con las virtudes de su contraria. El autor que es, en efecto, un liberal de corte anglosajón y conservador, prefiere y toma partido por la política escéptica, sin embargo, es consciente de los excesos de la postura escéptica. Estos excesos son los mismos que de manera recursiva aparecen en todas las réplicas y objeciones al escepticismo de todos los tiempos, a saber, el cinismo, el conservadurismo y el quietismo. Si bien, afirma P. Oakeshott, el error de la política de la fe es el exceso de entusiasmo o dogmatismo, el del escepticismo consiste en que adolece del compromiso necesario para llevar a término las demandas que la sociedad exige. Ahora bien, el autor culmina sentenciando que los errores de la política del escepticismo han sido mucho menos graves que los de la política de la fe. En la medida en que la política de la fe tiende al dogmatismo, es una postura más predispuesta para la razón de estado.

El escéptico en el campo de la política observa que los hombres viven cerca unos de otros y, como realizan diversas actividades, tienden a entrar en conflictos. Cuando los conflictos alcanzan ciertas

dimensiones, no sólo vuelven bárbara e intolerable la vida, sino que incluso pueden terminarla abruptamente. Así, en esta forma de entender la política, la actividad gubernamental no subsiste porque sea buena, sino porque es necesaria. Su misión principal es disminuir la gravedad de los conflictos humanos reduciendo las posibilidades de que se presenten, y esta misión puede constituir un «bien» en la medida en que se realice en concordancia y sin perjudicar el comportamiento aprobado (P. Oakeshott 1998, p. 60).

A tenor de lo dicho, son pertinentes las palabras de Ch. Laursen:

Naturalmente, los racionalistas y los idealistas que viven entre nosotros van a sostener que sería mucho mejor para todos tomar nuestras decisiones políticas en base a motivos enteramente racionales apoyando lo que hacemos en la verdad y el conocimiento. Y algunos filósofos piensan que esto puede ser realizado (2009, p. 129)

Desde un punto de vista diacrónico, no podemos olvidar que ya los pirrónicos llamaban «dogmáticas» a aquellas opiniones, tales como las de Platón o Aristóteles, que sostenían que habían encontrado la verdad. De este modo, si el racionalista ha replicado desde siempre al escéptico que para actuar es necesario saber; el escéptico, como dice Ch. Laursen, puede preguntar si determinada postura política puede deducirse de manera apodíctica como la álgebra, o bien “confiamos en nuestros injustificables sentimientos instintivos impulsos y costumbres en algún lugar de la cadena de razonamiento” (Ibid). El propio Ch. Laursen trae a colación la figura de Hume para reseñar aquella afirmación suya acerca de que la razón es esclava de la pasiones. Además, el ámbito de la política, sobre todo en sistemas democráticos, es un régimen afectivo y de opinión (M.A. Maldonado 2016). El cerebro político es un cerebro emocional. En las cuestiones política, los electores, o si se prefiere en terminología de las teorías de la decisión racional: “preferidores”, no actúan como un robot desapasionado que persigue objetivamente los hechos, datos y políticas más óptimas para tomar determinada decisión (D. Westen 2007 y G. Lakoff 2009). Incluso en Kant, recuerda Ch. Laursen (1992), pese a no ser un filósofo escéptico, está en deuda con ellos cuando afirma que no es posible que las verdades universales que brindan las ciencias puedan ayudarnos en las cuestiones políticas y morales. Recordemos que la ley moral en Kant se basa en un postulado de la razón que nos impele a actuar «como si», esto es, a sabiendas que en cuestiones relativas al buen gobierno o a la moral nos movemos en el terreno de lo nouménico. De aquí estriba el talante escéptico para con la tolerancia que se cifra en una postura política que desconfía de la materialización concreta de aquellas pretensiones de la razón que extralimitan sus usos legítimos.

Tanto P. Oakeshott (1998), como O. Marquard (2012), sostienen un vínculo atemporal entre escepticismo y liberalismo político. En un sentido crítico, Horkheimer también traza este vínculo a lo largo de todo el ensayo sobre Montaigne. La tesis de Ch. Laursen (1992), es más prudente al señalar

una evidente correlación; pero sin causalidad. Su planteamiento matiza, a riesgo de incurrir en anacronismos, que existen grandes diferencias tanto de contenido como epocales. Para Ch. Laursen, la gran diferencia entre el escepticismo antiguo y el liberalismo, radica, como dijimos, en que en la Modernidad el escepticismo se vive como inquietud. El liberalismo significó en política la búsqueda de deseos insatisfechos y de aspiraciones que mejorasen las condiciones de la sociedad, o sea, lo contrario de la búsqueda de la *ataraxia* en el escepticismo antiguo. En Montaigne el individuo es el valor supremo que pide reconocimiento y cuidado, la experiencia de la diversidad en los usos y costumbres se transforma en una preocupación constante por la libertad individual. Sin embargo, bajo ningún concepto, recuerda Ch. Laursen, podemos suponer que Montaigne era esto o lo otro de manera tajante. La aportación del escepticismo humeano al imaginario del liberalismo político, recalca Ch. Laursen, también es indiscutible por haber introducido conceptos, como el de tolerancia, cortesía, gustos refinados: «Hume está utilizando este vocabulario para establecer fines y apelar a valores que servirán para guiar la política en ausencia de las verdades de la Iglesia, la república, la monarquía absoluta, o la ley natural. De acuerdo con esto, es parte de una política escéptica» (1994, p.171). A nuestro juicio, desde esta perspectiva que se abre al considerar al escepticismo como un problema que configura de manera decisiva el pensamiento moderno, es posible observar con claridad el entramado de relaciones entre modernidad, escepticismo y liberalismo.

Cuando Horkheimer describe en su artículo las virtudes del típico intelectual liberal, no está haciendo sino repetir lo que Hume entendía por “virtudes burguesas”, y que a su vez remite a la idea de “trastienda” en Montaigne: “disfrutar de la vida y replegarse en la propia intimidad son la misma cosa para Montaigne” (1995, p. 150). La idea refugio interior, en cualquier caso, es un rasgo que está ligado al escepticismo y que redundante en la idea de la importancia del individuo, así como en las condiciones que hacen posible el goce de esos gustos refinados a los que se refería Hume:

nada resulta tan enriquecedor para el espíritu como el estudio de la belleza bien sea la poesía, la elocuencia, la música o la pintura. (...) Apartan la mente de la turbulencia de los negocios y los intereses; fomentan la reflexión; predisponen a la tranquilidad; y provocan una agradable melancolía que es, de todos los estados de la mente, el más adecuado para la amistad y el amor. (...) La alegría y el jolgorio que aporta la compañía de una botella se convierten en una sólida amistad. Y el ardor de un apetito juvenil se transforma en una pasión refinada (Hume 1995).

V. ¿TIENE RAZÓN HORKHEIMER?

Antes de abordar de manera crítica algunas de las asunciones de Horkheimer para significar la función del escepticismo, conviene reparar en la forma misma en que el autor hace historia de la filosofía. Al fin y al cabo, lo que está haciendo Horkheimer en este ensayo consiste en hacer historia de la filosofía en la medida que aborda autores y textos del pasado, e interpretándolos de acuerdo a los presupuestos de una teoría general, esto es, la Teoría Crítica. Por esta razón, aunque sea de manera tangencial, es pertinente señalar que la crítica de Horkheimer a Montaigne se justifica a partir de una perspectiva historiográfica que concibe la historia de la filosofía dando por supuesto la «eulogía», esto es, la autosatisfacción. Este enfoque hermenéutico, que Rorty llama «*Geistesgeschichte*¹⁷» (1990, p.77), asume, a nuestro juicio, con demasiada ligereza interpretaciones *ad hoc* para con una historia de la filosofía como un relato autosatisfecho o autojustificadorio. Además, estas licencias hermeneúticas no dejan de prescribir aquello que se debe pensar de determinado autor:

Es típico de las reconstrucciones racionales que tiendan a decir que los grandes filósofos muertos han tenido algunas ideas excelentes, pero que lamentablemente no eran correctas debido a «las limitaciones de su época». Regularmente se limitan a una sección relativamente pequeña de la obra del filósofo; por ejemplo, la relación entre apariencia y realidad en Kant, o la modalidad en Leibniz, o las nociones de esencia, existencia y predicación en Aristóteles. Se las escribe a la luz de algunas obras filosóficas recientes de las que puede decirse razonablemente que tratan «acerca de las mismas cuestiones» que el gran filósofo muerto discutía. Están destinadas a mostrar que la respuesta que éste dio a esas cuestiones, aunque plausibles y atractivas, requieren una reformulación o una depuración, o, acaso, una precisa refutación como la que recientemente otra obra de la especialidad ha hecho posible (Rorty 1990, p. 78).

Esta manera de hacer historiografía que tiene Horkheimer está emparentada, salvando las distancias marxianas o marxistas con la Teoría Crítica, con el materialismo soviético de autores como F. Engels o S.I. Kovaliov. *Mutatis mutandis*, estos autores abordaron la dimensión moral de la filosofía estoica con argumentos similares o idénticos a los del joven Horkheimer. Ambos autores juzgan la filosofía de Séneca como una filosofía de cínicos y privilegiados de clase que predicaban lo que no eran.

17 En este ensayo, incluido dentro de *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (1990), Rorty señala que el paradigma de este tipo de aproximaciones hermenéuticas es Hegel. Y que en nuestro tiempos los herederos de esta tradición de hacer filosofía son Heidegger, Foucault, Reichenbach y MacIntyre (ibid., p. 78). Un ejemplo semejante a lo que hace Horkheimer con Montaigne en cuanto a interpretación «autojustificatoria», es la exégesis que hace Heidegger de Nietzsche. Los argumentos de Heidegger tanto en su *Nietzsche* (2000), como en el célebre capítulo «La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’» (1994) se circunscriben a lo que Rorty llama reconstrucciones racionales de raigambre hegeliana.

En el espíritu de las enseñanzas estoicas, Séneca reconoce la igualdad de todos los hombres, incluso de los esclavos; ataca a la riqueza, exalta la sencillez de vida del pobre y la felicidad que de ella se deriva. Sin embargo, no reniega de la riqueza en un sentido absoluto: enseña solamente que no hay que convertirse en su esclavo, que hay que saber renunciar a ella y no sufrir por su pérdida. Esta doble actitud puede explicarse con el hecho de que Séneca era rico y no tenía suficiente coraje como para ser coherente con sus propios principios morales. Engels dice de él: «Este estoico y predicador de la virtud y la abstinencia fue el primer intrigante de la corte de Nerón, lo que significaba que no podía dejar de ser servil: se hacía regalar dinero, tierras, huertos, palacios y mientras predicaba como el pobre Lázaro del Evangelio, era en realidad el hombre rico de la misma parábola. Sólo cuando Nerón quiso su cabeza, suplicó al emperador que se llevara todos sus regalos, que a él con su filosofía le bastaba (Kovaliov 1959, III, pp. 163-164).

Si uno compara estos textos con los del joven Horkheimer de los años 30, especialmente durante los años previos a la gran conflagración mundial, Horkheimer dirige sus críticas hacia la pasividad de muchos colectivos frente a la injusticia general. Por eso, el texto sobre el escepticismo de Montaigne ha de encuadrarse dentro del mismo tono crítico que Horkheimer dirige al Círculo de Viena en «El ataque más reciente a la Metafísica» (1937); y el artículo «Los judíos y Europa» (1940), donde el filósofo reprocha a la comunidad judía su tendencia a cobijarse en el poder.

La metafísica neorromántica y el positivismo radical tienen sus raíces por igual en el lamentable actual estado de la clase media. Habiendo renunciado a toda esperanza de mejorar sus condiciones a través de su propia actividad, la clase media, temiendo un cambio radical en el sistema social, se ha arrojado a los brazos de los líderes económicos de la burguesía (Horkheimer 1937(1972), p. 140).

A lo que R. Hegselmann replicó:

La concepción científica del mundo del Círculo de Viena, con su actitud crítica con el conocimiento, la argumentación y el lenguaje, y orientada hacia la claridad, la contrastabilidad, la intersubjetividad, la exactitud deductiva y la consistencia, es evindetemente incompatible con una cosmovisión [nacionalsocialista] (1996, p.137).

Horkheimer, a nuestro juicio, durante esta etapa de juventud, está preso de algunos clichés sobre la actividad científica, como los que resume A. Naes (1979) y que reproducimos por apuntar directamente a lo que piensa Horkheimer: «Los científicos apoyan cualquier estado o régimen, si son debidamente recompensados. La mayoría de ellos está a favor de la sociedad de clases y del *status quo* en general» (1979, p. 56). Al final de este trabajo se concluirá que el artículo sobre la función del escepticismo en Montaigne contiene tantos juicios apresurados, como el que Horkheimer dedica a los miembros exiliados y asesinados que conformaron el Círculo de Viena.

5.1 Breve apunte sobre los debates contemporáneos en torno a la significación del escepticismo

Como ya apuntamos anteriormente, desde la Antigüedad han existido objeciones al escepticismo. En la época contemporánea, además del propio Horkheimer, otros filósofos han abordado la cuestión del significado del escepticismo. En el ámbito académico, Ch. Laursen (2009, p. 128) resume que el debate filosófico en torno a esta cuestión comienza con los artículos de M. Nussbaum (1994) y M. Burnyeat (1997). Éste último, afirmó que el escepticismo es una postura filosófica invivible y que se autorrefuta. M. Nussbaum, por el contrario, ahonda en la cuestión específicamente política del escepticismo señalando el carácter profundamente inmoral del escepticismo.

Como vimos, estas críticas no son nuevas¹⁸: lo constatamos con Aristóteles, con Sexto Empírico y hasta el propio Horkheimer sabe perfectamente que los argumentos y contraargumentos se han manifestado desde los orígenes de esta corriente (1995, p. 148). Puesto que es una crítica muy similar a la de Horkheimer, es pertinente reparar en el artículo de M. Nussbaum «Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Deliberation» (2000).

M. Nussbaum denuncia las implicaciones epistémicas y pragmáticas del pirronismo sobre la base de la teoría política de J. Rawls. La autora subraya que el escepticismo, aunque no conduzca a la aporía o a la autorrefutación, es pernicioso en el ámbito político y moral porque su conservadurismo y predilección por las costumbres los vuelve tolerantes con la injusticia (2000, p. 171). M. Nussbaum objeta a los escépticos exactamente lo mismo que Horkheimer¹⁹ cuando denuncia la hipocresía de aspirar a la imperturbabilidad del ánimo sólo cuando se tienen garantizados los medios materiales para lograrlo (1995, p. 149). La confianza en la naturaleza del escéptico, a juicio de M. Nussbaum y Horkheimer, resulta, en términos políticos, inmoral porque el escéptico puede acabar justificando un orden social injusto si nadie perturba su tranquilidad. M. Nussbaum se sirve de la teoría de la justicia de Rawls para reprochar al escepticismo una falta de compromiso o de convicciones morales. Como los escépticos no actúan de acuerdo a normas, M. Nussbaum interpreta que al carecer de criterios racionales o morales, el escepticismo puede ser tolerante con el régimen nazi (2000, 171). Contra el quietismo escéptico, M. Nussbaum opone la inquietud y la perturbación como disposiciones más racionales y justas para lograr salir de una situación de injusticia. La filósofa reivindica la figura del tábano socrático que perturba y agita como símbolo del quehacer más genuino de la filosofía. Y por eso afirma que si el objeto de la filosofía consiste sólo en buscar la tranquilidad individual, entonces los enemigos de

18 Respecto a las críticas a la tesis de Myles Burnyeat, reseñamos: Emidio Spinelli (2005) y D. Machuca (2006).

19 Con la salvedad de que la crítica de M. Nussbaum se dirige contra la influencia del pirronismo en teorías posmodernas que abrazan el pensamiento débil.

Sócrates tenían razón (2000, p. 194). Una filosofía sin férreos compromisos normativos, como la escéptica, se percibe ,según esta opinión, como narcisista.

La predisposición escéptica a otorgar la carga de la prueba a aquello que contraviene el sentido común²⁰ es un rasgo que tiene que ver con la primacía de la costumbre y el instinto natural sobre el intelectualismo. Para M. Nussbaum, sin embargo, el ser humano no sólo está gobernado por los instintos, pues también puede tomar decisiones y comprometerse. Dicho de otro modo, el ser humano posee una dimensión ética. Si negamos esta dimensión y sólo prestamos atención a los instintos, entonces estamos privando algo de la condición humana. Y por ello, M. Nussbaum considera al escéptico solipsista y egoísta. Sobre la falta de compromiso que denuncia la filósofa, Ch. Laursen dice "lo que le desagrada a Nussbaum es que no podemos confiar en un «tal vez» para explicar por qué tomar un camino y no otro, y ella quiere que la persona que está en manos de un tirano actúe como un héroe en nombre de la justicia y el derecho" (2009. p. 136).

Las exigencias morales de M. Nussbaum hacia el escepticismo son, sin embargo, imposibles de llevar a término porque van en contra de la naturaleza misma de la corriente. Además, señala D. Machuca, la filósofa incurriría en una *petitio principii* en el momento que presupone que el pirronismo suspendería el juicio sobre x injusticia (2019, p.53). ¿Cómo sabe la filósofa que el pirrónico sería *per se* tolerante con el régimen nazi? Fijémonos que de manera recurrente todas las críticas al escepticismo a lo largo del tiempo suelen construir un hombre de paja que atribuye al escepticismo unas características que son más propias del dogmatismo. Tanto Nussbaum o Horkheimer, dan por hecho que el escepticismo es egoísta y descomprometido con el humanismo tan sólo porque no toman partido por un ideal o un principio normativo.

Insofar as he continues to suspend judgment across the board, the Pyrrhonist has no epistemic reasons either to embrace or to reject a given attitude, and so he will, as Nussbaum points out, (...) But this means that nothing rules out the possibility that the Pyrrhonist may, for example, have been raised in a familial and social context in which philanthropy is deemed to be morally correct, and that the way things non-doxastically appear to him now is shaped by such a conception. By the same token, nothing rules out the possibility that he may be selfish and individualistic because of the upbringing he received or because of his life experiences. The same goes for the Pyrrhonist's alleged conservatism or conformism, for he may have been raised so as to oppose authority and the accepted ways of conducting oneself. Similarly, the fact that he cannot reject a given position on the basis of its being incorrect or epistemically unjustified does not entail that he must be tolerant. For

20 Desde sus orígenes, el escepticismo la carga de la prueba recae en la opinión novedosa o desafiante. Ya en la Modernidad, y en un sentido estrictamente epistémico, filósofos como Moore, «The proof of an external world» (1939), o D. Davidson y su argumento trascendental para el principio de caridad, son ejemplos de contraargumentos que ponen coto a un escepticismo disolvente o autorrefutativo.

his suspension does not of course require that he respects all the views held in his community because such respect is the morally correct attitude. He may resist certain positions simply because they constitute a practical hindrance to the way in which he lives or simply because they are emotionally disruptive. Now, Nussbaum herself recognises my point when she talks about the Pyrrhonist having an inclination towards a given attitude out of habit. She thinks that this makes him unreliable, but the point is that she should accept that this does not make him necessarily selfish, solipsistic, politically subversive, or corruptive. It is clear that, from the point of view of moral realists, the Pyrrhonist's suspension does not have moral value insofar as it does not entail the adoption of those attitudes they regard as morally correct (D. Machucha 2019, p. 54).

En el fondo, el argumento de M. Nussbaum parece sugerir que quien no tenga fuertes convicciones morales, corre el riesgo de transigir con la barbarie. Al igual que hacen P. Oaskeshott y O. Marquard, también Ch. Laursen se pregunta si las posiciones políticas dogmáticas han traído más desgracia y comportamientos antihumanistas que las posiciones políticas escépticas. Pero, en vez de servirse de los argumentos de Sexto Empírico para evidenciar que no es acertado juzgar de egoístas y cómplices con el horror, Ch. Laursen expone ejemplos de la psicología de la guerras y de los héroes para decir algo muy sencillo que fue ya señalado en el pasado, a saber: que no por tener elevados principios morales uno está de por sí a la altura de ellos.

5.2 Crítica de la crítica

La tesis del ensayo de Horkheimer puede resumirse en que la relación entre individuo y sociedad ha estado mediatizada por la impronta del escepticismo dentro de la sociedad burguesa desde sus inicios modernos hasta la época del estado autoritario. El análisis que efectúa Horkheimer bajo los presupuestos de una recién formulada Teoría Crítica se presenta como una superación dialéctica del escepticismo que recoge su aspecto progresista, y desecha los elementos negativos:

Mientras el escéptico, para asegurar su pervivencia como un modo de pensar racional, no se supere a sí mismo convirtiéndose conscientemente en su propio contrario: la fe en las posibilidades concretas del hombre; mientras, en vez de ofrecer resistencia a la situación vigente, acepte el presente al modo escéptico, es decir, con reservas interiores, y, sin aparentes variaciones, continúe existiendo como escepticismo, habrá perdido su carácter de figura del espíritu. El Yo sólo puede preservarse si, al mismo tiempo, intenta preservar a la humanidad en su conjunto (Horkheimer 1995, p. 174).

Este doble carácter del escepticismo supone que tal corriente o doctrina tiene diversas funciones. El objetivo de Horkheimer es mostrar la evolución de la función del escepticismo en diferentes épocas a la luz de la relación entre individuo y sociedad (J.L. Villacañas 2001, p. 327). El autor acaba concluyendo que el estado autoritario es una consecuencia necesaria del desenvolvimiento de los procesos económicos de la sociedad burguesa, que el estado autoritario es, en definitiva, la desembocadura lógica del orden liberal. No obstante, como señala J.L. Villacañas, esta ambivalencia,

positiva y negativa, de la función escéptica que describe Horkheimer no es capaz de explicar el tránsito de un polo al otro. Horkheimer sostiene que la quintaesencia del escepticismo consiste en la confianza en la naturaleza, esto supone una relación pasiva del individuo para con sus deseos que en nada se asemeja al yo cartesiano cuya voluntad activa persigue dominar y señorear la naturaleza (2001, p. 327). J.L. Villacañas se pregunta cómo se transforma la pasividad típicamente escéptica en una voluntad de dominio preocupada por el futuro y guiada por una mentalidad de cálculo. Además, pese a que Horkheimer diferencia un momento progresista y otro conservador en el transcurso del escepticismo que va desde la modernidad temprana a la tardía, según su análisis de la sociedad burguesa, el fascismo y el estado autoritario constituyen la estación final de un proceso que lleva de manera ínsita su degeneración. Esto entraña el problema de no saber explicar la mediación que va desde un escepticismo liberal y progresista, en cuanto se opone al orden feudal, esto es, el Trono y el Altar, a un orden monopolista donde el individuo es asfixiado por el autoritarismo y las leyes del mercado.

¿Por qué no fue necesario que se desplegara aquel espíritu de Montaigne? En el primer humanismo la ley del mercado en sí misma desplegaba la igualdad y la libertad. ¿Por qué entonces fue necesario el capitalismo de monopolio? ¿Qué vínculo secreto unía aquella bondad con la maldad radical del fascismo monopolista? (J.L. Villacañas 2001, p. 329).

Si bien, por un lado, el liberalismo está emparentado con un escepticismo humanista, por el otro, el fascismo es a la vez la posibilidad evolutiva de ese mismo humanismo. Para J.L. Villacañas, el joven Horkheimer practica una suerte de, *ipsis verbis*, «amateurismo crítico²¹», porque su tesis, además de no seguir el modo marxista de análisis (Ibid.), incurre en una filosofía de la historia con asunciones más próximas al hegelianismo²², que a la investigación sociológica de tradición webberiana (Ibid). Habermas dice al respecto:

los hegeliano-marxistas, de Luckács, Horkheimer y Adorno, que con ayuda de Max Weber retraducen El Capital a una teoría de la cosificación, restableciendo la interrumpida conexión entre economía y filosofía. (...) ¿es esto todavía la misma filosofía, que aquí, como en el caso de Hegel, supera la distinción entre un concepto académico y un concepto mundano de filosofía? Cualesquiera sean los

21 En este texto de 1938, Horkheimer no hila tan fino como en *Crítica de la razón instrumental* (1947), cuando el filósofo sostiene que la «crisis de la razón» se basa fundamentalmente en que a causa del dominio de la razón instrumental y su «absolutización», la posibilidad de que el pensamiento lograra alcanzar algún tipo de objetividad es nula: «En el proceso de su emancipación el hombre comparte el destino de todo el resto de su mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. (...) Lo que usualmente es caracterizado como un fin –la felicidad del individuo, la salud y la riqueza– obtiene su significación exclusivamente de su posibilidad de convertirse en funcional» (Horkheimer 2002, p. 116).

22 Como dijimos, la cuestión de la filosofía de la historia en Horkheimer ha sido ampliamente discutida. Desde escritos de juventud como “Los comienzos de la filosofía burguesa” (1930), Horkheimer había mostrado su preocupación por distanciarse de cosmovisiones de la historia omniabarcantes. Ahora bien, no por ello, y sin entrar en las obras de madurez de Horkheimer, el autor se ha librado de ser criticado por ser demasiado historicista. Cf. Habermas 1989.

nombres bajo los que se presenta: como ontología fundamental, como crítica, como dialéctica negativa, como deconstrucción, o como genealogía, estos pseudónimos no son en modo alguno disfraces bajo los que quepa reconocer la forma que la filosofía tuvo en la tradición; el ropaje de conceptos filosóficos no hace más que tapar un final de la filosofía apenas disimulado (1989, p. 71).

En resumidas cuentas, del análisis de Horkheimer no podemos extraer ningún conocimiento claro respecto a cómo fue el paso de una individualidad progresista a una solipsista y egoísta. A ojos de Horkheimer, el momento humanista del escepticismo, en cuento a «figura del espíritu», que el propio autor alude asumiendo la nomenclatura hegeliana, ha de sobrevivir a su figura antagónica preservando todo cuanto de progresista tenga ese concepto. El «humanismo activo» es, entonces, el resultado de esa superación dialéctica capaz de asimilar lo salvable del escepticismo sin agotarse en el narcisismo y sin renunciar al compromiso moral por «un futuro mejor».

Este interés por un futuro mejor es cuestionado por O. Marquard (2012) al subrayar que el escepticismo no se opone *per se* al interés, como dice Horkheimer, por un futuro mejor (1995, p. 201), ni tampoco adopta una postura nihilista; simple y llanamente, desconfía de las ilusiones acerca de ese futuro mejor. O. Marquard reconoce que la falta de ilusiones en el escéptico puede acarrear, paradójicamente, un exceso de ilusiones, esto significa que el escéptico también puede actuar como un dogmático si lleva hasta el extremo esa disposición suya. Por esta razón, repite el crítico de Horkheimer, el conservadurismo escéptico constituye un contrapeso al entusiasmo por la novedad que exige que la carga de la prueba no resida en la costumbre (O. Marquard 2012, p. 64). Si nos fijamos bien, la crítica de D. Machuca (2019) a M. Nussbaum (2000) es, en este punto, la misma que la de O. Marquard a Horkheimer. Para ambos críticos del escepticismo, tanto la ausencia de compromiso, como la falta de interés en un futuro mejor, denotan que la postura escéptica es inmoral y perniciosa. Sin embargo, cabe precisar que no es lo mismo tener reservas para con las ilusiones aparejadas a aspirar a un futuro mejor, a estar en contra de un futuro más justo y solidario. D. Machuca llama la atención sobre esta confusión señalando una petición de principio en el análisis de M. Nussbaum, y O. Marquard dice lo mismo con lo del intento de «crítica inmanente» (2012, p. 63).

Recordemos que el análisis de Horkheimer sostiene que la defensa del individuo que hace el escepticismo presupone las condiciones de posibilidad materiales que hacen viable la individualidad. Y por eso bajo la égida de estados autoritarios, la defensa de la individualidad se convierte en una defensa de los sistemas represivos. O. Marquard se pregunta, siguiendo la lógica de ese razonamiento, si el escéptico «no necesariamente acepta esta forma tardía de la sociedad burguesa en mayor medida de lo que la acepta cualquiera que, al ejercer su pensamiento en esta sociedad, la acepta como condición de su pensamiento por el hecho de presuponerla: quien vive con indignación de esta sociedad, vive también de ella». (2012, p. 63). Si M. Nussbaum sugería que no es posible rechazar la barbarie sin tener fuertes

convicciones morales, aquí Horkheimer parece decir que no es posible tener pensamiento propio si uno vive dentro de la sociedad burguesa²³. Si Horkheimer lleva razón, entonces la principal diferencia entre la postura que él defiende y las del resto, como la del escepticismo, radica en que la Teoría Crítica de Horkheimer no se hace esa objeción a sí misma.

El escepticismo (que no es tan osado como para confiar en su capacidad de aniquilar totalmente el mal) es, por tanto, lo mismo que la teoría crítica del escepticismo, solo que con menos ilusiones (O. Marquard, 2012, p. 63).

La defensa escéptica del individuo y su rasgo conservador, se fraguan en una concepción del ser humano pesimista, al menos en cuanto a la posibilidad de lograr bondad o justicia puras. De aquí estriba la desconfianza escéptica respecto a mitos soteriológicos, como los del «hombre nuevo». La reluctancia hacia las abstracciones y el teoreticismo acerca al escéptico a posiciones nominalistas que lo alejan de filosofías de la historia, donde el individuo, de carne y hueso, es sacrificado «en aras de la felicidad enteramente hipotética, que sobre ninguna base discernible, piensa que será el destino de la Humanidad en un futuro distante» (A. Huxley 1999, p. 58). El *adagio* de Hölderlin acerca de que no sabe el hombre cuánto peca cuando trata de hacer del Estado una escuela de virtud, resuena, con la misma preocupación, en el modo de vida escéptico cuya mirada conservadora desconfía de lo convulso y de las buenas intenciones.

Nuestras costumbres están extremadamente corrompidas y se inclinan de una manera admirable hacia el empeoramiento; entre nuestras leyes y costumbres hay muchas bárbaras y monstruosas: sin embargo, a causa de la dificultad que supone el colocarnos en mejor estado y del peligro del derrumbamiento, si yo pudiera plantar una cuña en nuestra rueda y detenerla en el punto en que se encuentra, lo haría de buena gana: Numquam adeo foedis, adeoque pudentis, utimur exeruplis, ut non pejora supersin (Montaigne, Ensayos, II, XII, 49).

Lo que parece que no aceptan filósofos como Horkheimer y M. Nussbaum es, como dice V. Raga, es tener que confiar en un «tal vez» reglado por la costumbre y los sentimientos, en vez de tomar partido con determinación por un camino u otro (2013, p. 92). En términos jurídicos o de filosofía del derecho, podemos circunscribir a Montaigne en el marco de una concepción del derecho consuetudinaria que observa las leyes de acuerdo a las costumbres.

(...) son infortunados los que así se expresan, pues no puedo escribir otro nombre al considerar que de un número tan infinito de leyes no se encuentre ni una siquiera que el azar o la casualidad hayan hecho aceptar universalmente por general aquiescencia de todas las naciones. Así que, la única prueba verosímil por la cual puedan imponer algunas naturales es la universalidad de su aprobación, pues

23 Esta crítica inmanente conduce al absurdo el razonamiento de Horkheimer, hasta el punto de que un contrafáctico irónico podría especular acerca de qué pensaría el Horkheimer joven, el que esgrimió esta crítica inmanente, del Horkheimer maduro que recibió subvenciones cuando estaba en la Universidad de Columbia de la Fundación Rockefeller.

aquello que la naturaleza nos hubiera recomendado practicaríamoslo por general consentimiento, y no sólo cada pueblo en general, sino también cada individuo en particular, advertirían la violencia y la fuerza que les produciría quien pretendiera desviarlos de esa ley (Montaigne, Ensayos, II, XII, 516).

Sin embargo, jamás podemos pensar en un escéptico en términos iusnaturalistas o de derecho divino. Por ello Montaigne estaría más próximo del realismo o del positivismo jurídico que de otras concepciones concomitantes de la filosofía política o moral. Pues ante la ausencia de una moral universal, el relativismo, que conduce directamente al pluralismo, se enfrenta al dogmatismo que cree que existe un modelo de derecho eterno e inmutable. Políticamente, Montaigne representaría a la tradición utilitarista o pragmática, ya que lo que persigue en su filosofar es el mayor beneficio para mayor cantidad de gente posible. En vez de abrazar proyectos rupturistas o demasiado exigentes para con la falibilidad humana, Montaigne prefiere cambios moderados: «No consiste el valer del alma en encaramarse a las alturas, sino en marchar ordenadamente; su grandeza no se ejercita en la grandeza, sino en la mediocridad» (III, 2, 187). Montaigne, además, predica un modo de vida donde las cuestiones políticas o morales no se hacen valer sacrificando ninguna generación en aras del beneficio de las generaciones futuras.

Las consecuencias filosóficas del escepticismo con sus principios relativistas y falibilistas se concretaron en la práctica en una actitud antidogmática. El relativismo escéptico asume, contra una concepción monogenista de la historia, la imposibilidad de juicios universalmente válidos para cualquier tiempo y lugar. La oposición ante cualquier fijismo o esencialismo, se traduce en una conducta que en términos políticos podemos calificar de tolerante. Ya que en la medida que el escéptico asume que no existen normas y criterios universales, adopta una postura que tiene en consideración otros puntos de vista o maneras de vivir. El antiesencialismo escéptico, en diatriba contra el dogmatismo, posee, a pesar del rasgo conservador, un componente crítico que, en nomenclatura levinasiana²⁴, podemos decir que toma en consideración a lo otro, a lo diferente que escapa del canon establecido. Si bien es cierto que Montaigne posee rasgos políticamente reaccionarios, como el «catolicismo de Estado», no podemos olvidarnos de la defensa que hace los indígenas del Nuevo Mundo, o de su firme defensa de la tolerancia y de la paz civil.

No en vano, y a la estela de escépticos como Montaigne y Bayle, el más escéptico de los ilustrado franceses, Voltaire, publicó en 1763 el *Traité sur la Tolérance*, donde podemos hallar una síntesis de esta vinculación entre escepticismo, libertad de conciencia y tolerancia religiosa:

El derecho de la intolerancia es, por tanto, absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres solo desgarran para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos (Voltaire 2010, p. 7).

24 Respecto a la cuestión de Montaigne y la posmodernidad, véase Derrida (2008), Llinàs (2005), J. Navarro (2012).

Compárese este alegato de Voltaire con una posición típicamente dogmática que defiende un nostálgico de Trento:

La ley forzosa del entendimiento humano en estado de salud es la intolerancia. La llamada tolerancia es virtud fácil, es enfermedad de época de escepticismo o de fe nula. Pero tal mansedumbre de carácter no depende, sino de una debilidad o eunuquismo del entendimiento (M.M. Pelayo, 1992, II, 410).

La relación, pues, entre relativismo y tolerancia es uno de los rasgos más característicos del escepticismo que se sigue de la imposibilidad de que el ser humano pueda alcanzar la verdad absoluta. Es un principio implícito del escepticismo que tratar de evitar el enfrentamiento y el dogmatismo religioso. El pensamiento discontinuo y asistemático de Montaigne está abierto a la incertidumbre de la realidad pero no por ello es un pelele de la misma. El filosofar de Montaigne se sabe ignorante, consecuentemente, se revisa constantemente porque tiene conciencia de los límites y alcances de la razón. Frente al dogmatismo y la falsa seguridad, la actitud escéptica nos lleva a mirar con cuidado y a guiar la vida con palabras tales como «quizá», «creo», «me parece», «tal vez» y otras tantas... que, al decir de Montaigne, «suavizan y moderan la aspereza de nuestras proposiciones». La *epoché* o la suspensión del juicio son conceptos que Montaigne traduce a menudo como «*je soutiens*», me contengo, significa que no podemos comprometernos dogmáticamente con ninguna opinión de manera definitiva.

A diferencia de los pirrónicos, Montaigne fue todavía más lejos por situar su pensamiento en una realidad radicalmente inahaprensible, que fluye sin cesar en el cambio. La tesis de Brahami (2001) dilucida la principal diferencia de Montaigne respecto al pirronismo al referirse a la *asthenia* como la característica fundamental de los *Ensayos*. El filosofar como flujo incesante y ausencia de estabilidad; y el escepticismo como inquietud que no anima sólo a suspender el juicio, sino más bien, y dicho con Ortega, a prestarnos a un perspectivismo consciente de una realidad multivariable.

Nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, seguimos fluyendo y rodando incesantemente. Así, nada cierto se puede establecer de una cosa por parte de otra, ya que tanto lo que juzga como lo juzgado están en movimiento y cambio continuos. (Montaigne, *Ensayos*, II, 6 330²⁵).

5.3 ¿Montaigne apolítico y descomprometido?

Como apuntamos en la sección III, a menudo la obra de Montaigne ha sido interpretada bajo un solo punto de vista que enfatizaba, de manera generalizada, la impronta de la subjetivación que supone la filosofía de Montaigne a partir del género ensayo, así como la revitalización del escepticismo en la época Moderna. Recalamos que hasta los estudios contemporáneos, Montaigne no había sido

25 Traducción tomada de S. Bakewell (2010, p. 116).

considerado un pensador genuino con pensamiento propio al margen de esas consideraciones. Estas interpretaciones, sostiene P. Desan (2012), universalizan al filósofo sin atender a los aspectos relativos a su contexto histórico inmediato, además de priorizar los aspectos puramente filosóficos en detrimento de los políticos o sociológicos. En lo que respecta a la cuestión de la modernidad de Montaigne, P. Desan recuerda, contra exégesis ahistóricas, que Montaigne fue, ante todo, un pensador de su tiempo, esto es, que su filosofía estuvo perfectamente imbricada con los problemas de su época.

Ce genre de récupération philosophique ne sert en fait pas à grand-chose, sinon à nous rassurer nous-mêmes en nous donnant l'illusion d'une marche implacable vers une vie meilleure où l'individu s'épanouit et s'affirme finalement dans toute la complexité de sa subjectivité. Face à cette utopie d'un Montaigne père de la pensée universelle, nous voudrions contrebalancer ici les dangers d'une approche strictement philosophique – qui pour nous correspond au mythe du sujet universel – en faisant resurgir une autre dimension souvent oubliée quand on commente Montaigne, à savoir son existence politique et la conception des Essais dans des stratégies de carrière. Car le politique précède le philosophique (P. Desan 2012, p. 14).

Philippe Desan es actualmente el investigador que más ha trabajado, dada su formación como sociólogo, en la dimensión política de los *Ensayos* mostrando que Montaigne estaba plenamente interesado en las cuestiones políticas de su época. Hasta el punto, que el autor afirma que el tiempo histórico de Montaigne estructura los *Ensayos*. En este sentido, los *Ensayos* pueden leerse en clave política y la opinión según la cual Montaigne era ajeno a los problemas sociales de su tiempo no es acertada. La metodología de P. Desan se basa fundamentalmente en historizar el pensamiento de Montaigne explicitando el estrecho vínculo entre su pensamiento filosófico y el contexto social, político y económico sin que por ello su análisis se vuelva estrictamente marxista (2012, p.14) como en el caso de Horkheimer y S.I. Kovaliov.

Montaigne vivió a caballo entre dos momentos opuestos al final del Renacimiento francés, uno dorado que había emergido con el humanismo; otro, un momento oscuro donde el humanismo entra en crisis con las ininterrumpidas guerras de religión. Recordemos que desde los 20 años hasta el final de sus días, Montaigne jamás vivió un momento de paz civil entre católicos y hugonotes. Sin embargo, la percepción que nos ha llegado de Montaigne, y que, desde luego, apunta a Horkheimer, es la de un filósofo que, por encima de todo, afirma la autosuficiencia del sujeto y el retraimiento.

La possibilité d'une vérité théorique du monde réconforte l'idéologie bourgeoise car elle isole le sujet de son environnement social et politique immédiat. Montaigne, reclus dans sa tour, annonce Descartes, enfermé dans un poêle. Montaigne et Descartes ont quitté le monde pour nous offrir la philosophie. Cette philosophie représente un abandon du politique (P. Desan 2012, p. 15).

La imagen montaigniana de la retirada y el aislamiento en su torre, afirma P. Desan, no son la prueba fehaciente de un carácter supuestamente apolítico y descomprometido, sino que se explican a partir del fracaso biográfico en lo refiere a las ambiciones políticas del pensador. De hecho, tanto la forma como el contenido de los *Ensayos*, afirma P. Desan, están determinados por las estrategias²⁶ y ambiciones políticas que afectan al autor (2012, p. 20). El material del libro de Montaigne es, en efecto, él mismo; no obstante, esta materialidad, el yo, no es un individuo aislado y narcisista, como el que describe Horkheimer, sino que su yo está en relación con los demás; una interacción social que Montaigne llama «comedia», en el sentido que cada cual desempeña un rol que responde más a un juego de apariencias que una identidad fija e inmutable. El abandono de la política en Montaigne no fue, recalca P. Desan, una opción, sino más bien una limitación constante para Montaigne (2012 p. 20), y que constató el fracaso de sus tesis políticas basadas en el centrismo político y en la tolerancia religiosa. Tampoco es cierto que Montaigne no fuera un hombre de acción, pues fue parlamentario, alcalde de Burdeos y negociador entre Enrique III y Enrique de Navarra. Todos estos aspectos biográficos aparecen de manera más o menos directa en los *Ensayos* y no se pueden ignorar. Como apunta P. Desan, «il est difficile de faire la part des choses entre l'homme public et l'homme privé qui se confondent parfois [...]» (P. Desan 2014 p. 29). No obstante, esta indiferenciación entre la dimensión pública y privada en Montaigne permite aclarar una de las críticas que Horkheimer imputa al autor de los *Ensayos*, a saber, la primacía de la libertad negativa y de lo privado.

Llinàs (2011) evidencia una tensión en los *Ensayos* entre la emergencia del individualismo burgués y las enseñanzas de los autores clásicos que priman lo colectivo sobre lo particular (2011, p. 274). La mirada de los caníbales, sostiene Llinàs, permite tanto una crítica de la sociedad burguesa, en la medida en que se pone en cuestión una visión monogenista de la historia, al tiempo que se enfatiza la importancia del cuerpo social. De esta manera, la otredad, es decir, la consciencia de las múltiples miradas, supone una reflexión que sirve para mejorar tanto a la sociedad en la que vive, como a uno mismo. ¿Lleva, entonces, razón Horkheimer al circunscribir a Montaigne en una postura que sólo valora la libertad negativa o liberal? *A priori*, tanto Montaigne como el pensamiento liberal comparten la misma concepción acerca de la libertad individual; no obstante, a la luz de la indisociabilidad de lo político y filosófico, así como de la tensión entre lo privado y lo público, no podemos excluir a Montaigne de una concepción de la libertad que tenga en cuenta, dicho con Constant, la libertad de los antiguos, esto es, la preocupación por la *eutaxia* de la sociedad política y por la paz civil.

26 Montaigne es plenamente consciente de la importancia de la política en un momento en que la escritura y la imprenta empiezan a consolidarse como medios de propaganda. P. Desan (2012) liga la cuestión del ensayo con la dimensión política en Montaigne sugiriendo la tesis acerca de si la forma misma del género ensayo es ya una respuesta a la cuestión del compromiso político en los tiempos turbulentos que le tocó vivir a Montaigne.

VI. CONCLUSIONES

Entre los objetivos de mi trabajo, además del de abordar el concepto de escepticismo en Horkheimer, se encontraba el de preguntarnos si el escepticismo era una postura invivible e inmoral. Respecto a la primera cuestión, Hume dejó meridianamente claro que un escépticismo radical es impracticable si llevamos las consecuencias epistémicas del pirronismo a la vida cotidiana. Y por lo que concierne a la inmoralidad del escepticismo, si nos fijamos bien, observamos que, desde Aristóteles, todas las críticas al escepticismo, pasando por Pascal, hasta las contemporáneas de Horkheimer y M. Nussbaum, han insistido en lo mismo: *apraxia* y conservadurismo. Sin embargo, a la luz de la investigación que hemos hecho en este trabajo, la mayoría de estas objeciones atribuyen al escepticismo rasgos esenciales que, a nuestro juicio, no determinan el significado del mismo. Ch. Lausen (2009) es uno de los investigadores que con más vehemencia ha reclamado la importancia de conocer bien la historia del concepto «escepticismo», sobre todo, para lograr darle un uso específico, en vez de darle cualquier significado. Elucidar correctamente su significado desenmarañaría la plurivocidad de un concepto que se suele usar en sentido contrario a lo que el escepticismo es o ha sido. Los prejuicios y las peticiones de principio en los que a menudo incurren los detractores del escepticismo son ejemplos de malentendidos respecto a la comprensión del significado histórico del escepticismo.

El texto de Horkheimer de 1938 contiene valiosas reflexiones sobre la evolución del pensamiento escéptico; además, resulta interesante porque trata, entre otros temas que este trabajo no ha podido abordar, el significado de la religión para los oprimidos, así como los vínculos entre protestantismo y capitalismo. Otro tema que el texto aborda y que suscita, a nuestro juicio, mucho interés es el que atañe a la cuestión de los intelectuales. La categoría de intelectual es tratada de manera tangencial por Horkheimer cuando liga escepticismo con virtudes burguesas. Para Horkheimer, Montaigne representaría un arquetipo de intelectual liberal descomprometido²⁷, autorregulado y guiado por el autointerés. En este sentido, la categoría de intelectual y la de escéptico describen al mismo tipo de sujeto. Sin embargo, en cuanto concierne al significado del escepticismo, como han demostrado las críticas, tanto este texto que nos ocupa de 1938, como otros de la misma época, por ejemplo, el referido al Círculo de Viena, reflejan algunos errores de precipitación en el joven Horkheimer. Concluimos que Horkheimer no logra captar el significado del escépticismo porque para poder describir un fenómeno, antes hay que reconocerlo. Y el yo escéptico que describe Horkheimer, descomprometido y egoísta, no se asemeja en nada al yo que se trasluce en los *Ensayos*.

27 En lo que concierne a la crítica de la intelectualidad, referenciamos: las obras clásicas de J. Benda (1927) y R. Aron (1958). En el ámbito nacional, durante estos últimos años, destacamos: G. Bueno (2012); J.L. Pardo (2016); I.S. Cuenca (2016); A. Valdecantos (2016); P. Lora (2018); F. Ovejero (2018) y (2020); y A. Robles (2020).

Los trabajos y la biografía política de Montaigne llevada a cabo por P. Desan, cuestionan la imagen de Montaigne como pensador apolítico y descomprometido. Puesto que según su enfoque los *Ensayos* deberían leerse en clave política a sabiendas de que el contexto social y político determinaron, de manera indefectible, el pensamiento de Montaigne. Por su parte, O. Marquard, así como D. Machucha, han señalado que las cualidades que los críticos del escepticismo han atribuido a esta corriente son rasgos más propios de una posición dogmática que de una escéptica. En los casos de Horkheimer y M. Nussbaum esto es muy notorio ya que parten, como dijimos, de supuestos que determinan esencialmente la actitud escéptica como algo inmoral *per se*. No obstante, esta clase de críticas inmanentes reciben un mentís cuando se atiende a la evolución histórica del escepticismo. La ambivalencia del instrumental escéptico constata, ya de suyo, que los argumentos del escepticismo pueden ser utilizados en diversos sentidos, incluso opuestos, y que, por tanto, esta corriente no tiene predilección ni acomodo por una opinión determinada. Por ejemplo, a raíz del cisma religioso, el escepticismo sirvió de argumento tanto a protestantes como a católicos. La correspondencia entre Erasmo y Lutero; o el contraste entre la opinión negativa acerca del escepticismo de Juliano el Apóstata, con la del cardenal Hervet cuando animaba en Trento a traducir a Sexto Empírico para defender los dogmas de la fe cristiana contra el protestantismo²⁸, son pruebas indubitables acerca de esta ambivalencia del instrumental escéptico.

El naturalismo, lo consuetudinario, los instintos y la suspensión del juicio son características que indican que la lógica que sigue el reaccionarismo o el quietismo escéptico es de tipo contingente, y no necesaria. El asno de Buridán no es, entonces, una buena analogía para referirse al escepticismo, ya que la supuesta equidistancia no es universalmente válida en todos los supuestos. El escéptico actuará siempre de modo utilitarista o pragmático. Este componente utilitarista del escepticismo, ligado a la

28 Montaigne lee *Esbozos Pirrónicos* gracias a la traducción latina de H. Estienne (1562). Fue al principio de la primera modernidad, con Pico della Mirandola y su *Examen vanitatis doctrinae* (1520), cuando surge el interés humanista por rescatar del olvido medieval a esta corriente de pensamiento helénica. Es importante señalar a Pico porque aunque con él no se popularizaron las ideas escépticas, supone la primera apropiación del pirronismo para la defensa del cristianismo. Los argumentos de Pico van encaminados a demostrar que sólo el conocimiento cristiano presentado en las escrituras era el verdadero. Las *Hipotiposis* estaban en Florencia, en el convento de San Marcos, donde también estaba Savanorola, que fue otro filósofo importante de aquel entonces que se opuso a la cristianización de la filosofía griega. En una apología a Savanorola, G. Nesi, defiende la separación entre filosofía y religión. La filosofía, por un lado, era vencida por el escepticismo y se declaraba la suspensión del juicio; mientras que por el otro, se propugnaba una filosofía para el vulgo, la religión, que era, en última instancia, el único camino transitable. Otros autores de principio de siglo como Pedro Pompozzi, *De la inmortalidad del alma* (1516), y Agrippa de Netesheim, *Incertidumbre y vanidad en las ciencias y en las artes* (1530), van marcando una deriva fideísta y antiintelectualista donde se muestra la insuficiencia de la razón natural. Podemos concluir que el escepticismo al principio ataca a sus filosofías rivales, epicureísmo y estoicismo, pero posteriormente, en la Edad Moderna, se yergue de la mano de estos pensadores humanistas contra Platón y Aristóteles.

predilección por lo factual en detrimento de lo teórico, define la verdad por su utilidad y valor efectivo. Por eso el utilitarismo, al igual que el escepticismo, ha sido percibido y juzgado como una filosofía de ricos o de «hombres de negocio» egoístas y materialistas (A. Defez, 2001, p. 133).

La Filosofía tradicionalmente ha tenido dos concepciones: la primera, una filosofía intelectual orientada hacia el conocimiento de la verdad; la otra, la filosofía entendida como modo de vida que proporciona los instrumentos para la vida buena. Hubo Filosofía en sentido fuerte mientras existieron pensadores convencidos de que esta materia en exclusiva tenía acceso a ciertos ámbitos de la realidad como lo absoluto, Dios, la unidad del saber... Con Kant se sembró la duda con respecto a la imposibilidad filosófica de pensar, sin sobrepasar los usos legítimos de la razón, los objetos Dios, Alma, Mundo. Montaigne toma la segunda concepción que supone una alternativa al modelo racionalista cartesiano que triunfa en lo que Toulmin llama «segunda Modernidad» (1990), y cuyos rasgos definitorios son más «homogenizantes» y «formales» que los de la primera Modernidad, la cual representaría Montaigne (J.Ll. Llinàs 2005, p. 5). Atender a estas diferencias que refieren a la configuración del pensamiento moderno, ayudaría no sólo a comprender la posterior entrada en crisis de una tradición que empieza con Descartes, sino que nos situaría, subraya J.Llinàs, ante la cuestión de cómo hacer filosofía. Y más concretamente, si el ensayo constituye, contra la opinión tradicionalmente mayoritaria²⁹, una vía legítima para hacer filosofía capaz de expresar el pensamiento sin el encorsetamiento que supone filosofar desde grandes sistemas cerrados y omniexplicativos.

29 El género ensayo quedó excluido de la teoría mimética de Aristóteles en la *Poeiética*. En la época contemporánea hay que reseñar la reflexión de Adorno (1962). Y en el ámbito hispanohablante, la obra de E. Nicol (1998).

VII. REFERENCIAS

- ADORNO, TH. (1962): *Notas de literatura*, Barcelona: Ariel.
- ADORNO, TH. POPPER, K; y otros (1973) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- ARON, R. (2018 [1955]): *El opio de los intelectuales*, Barcelona: Página indómita.
- BAKEWELL, S. (2010): *Cómo vivir. Una vida con Montaigne*, Barcelona: Ariel.
- BENDA, J. (1974 [1928]): *La traición de los intelectuales*, Argentina: Efece Ediciones.
- BRAHAMI, F. (2001): *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, París: PUF.
- BUENO, G. (2012): «Los intelectuales: los nuevos impostores», *El Catoblepas* 130, p.2.
- BURNYEAT, M. (1983): «Can the Skeptic Live his Skepticism?», en: M. F. Burnyeat (ed.). *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press.
- CASSIRER, E. (1953 [1906]): *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México: FCE.
- CONCHE, M. (1994): *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris: PUF.
- DEFEZ, A. (2001): «El pragmatismo», en J.M.Terricabras (coord.), *El pensament filosòfic i científic II*, Barcelona: Edicions UOC.
- DESAN, P. (2012): «Réflexions sur la postérité philosophique et politique de Montaigne». *Taula: quaderns de pensament* 44, pp. 13-24.
- DESAN, P. (2014): *Une biographie politique*, Paris: Odile Jacob.
- DIOGENIS LAERTII, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. LONG., 2 vol., Oxford University Press, 1966.
- DUMOND, J. (1985): *Le scepticisme et le phénomène*, Paris: Vrin.
- ESPINELLI, E. (2005): *Questioni scettiche: Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma: Lithos.
- ESTRADA, J. (1990): *Teoría Crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación*, Granada: Universidad de Granada.
- EUSEBIO DE CESÁREA, *Praeparatio Evangelica*, ed. Th. Gaisford, 4 vol. Oxford, 1843.
- HABERMAS, J. (1989 [1985]): «Tres perspectivas: hegelianos de izquierda, hegelianos de derechas y Nietzsche», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, pp-69-99.
- HEGEL, G. W. F.. (1955 [1837]): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III. México: FCE.

- HEGSELMANN, R. (1996): «La concepción científica del mundo. *El Círculo de Viena: un balance*», *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía*, Barcelona: Textos del Bronce, pp. 111-138.
- HEIDEGGER, M. (1997): *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Nietzsche*, Trad. De Juan Luis Vermal, Barcelona: Destino.
- HONNETH, A. (1997): «Horkheimer's original idea: the sociological déficit of Critical Theory», *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, Cambridge: The MIT Press, pp. 5-31.
- HORKHEIMER, M. (1972 [1937]), «The Latest Attack on Metaphysics», *Critical Theory. Selected Essays*, Nueva York: Seabury Press, pp. 132–187.
- HORKHEIMER, M. (2003 [1937]): «Teoría tradicional y Teoría Crítica». En *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 223-271.
- HORKHEIMER, M. (1995 [1938]): «Montaigne y la función del escepticismo» En: *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona: Altaya, pp. 139-201.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Anhelos de justicia: teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, M. (2002 [1947]): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- HUME, D. (1978) [1739] *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press. [Las traducciones que aparecen en el texto pertenecen al artículo ya reseñado de V. Sanfélix].
- HUME, D. (1977): *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional.
- HUME, D. (1988): *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza.
- HUME, D. (2011): «De la independencia del Parlamento», en: *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid: Trotta, pp. 74-78.
- HUXLEY, A. (1999): *Sobre la divinidad*, Barcelona: Kairós.
- KOVALIOV, S.I. (1959 [1948]): *Historia de Roma*, Buenos Aires: Editorial Futuro.
- LAKOFF, G. (2009): *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*, New York: Penguin Books.
- LAURSEN, CH. (1992): *The politics of Skepticism in the Ancients. Montaigne, Hume and Kant*, New York, Leiden, Colonia: E.J.Brill.
- LAURSEN, CH., (2009): «Escepticismo y política», *Revista de Estudios Políticos* 144, pp. 123-142.

LORA, P (2018): «Demos gracias a la ley. La confusión nacional de Sánchez-Cuenca», en *Revista de libros*, [página web]. Recuperado de https://www.revistadelibros.com/discusion/demos-gracias-a-la-ley?fbclid=IwAR2U4j37u1RMxg7LH1Bis28cJBq7uWTBPrLmqgDPT0FHkU8ZyUF8uzB_mX4

LLINÀS, J.LI., (2001): *Educació, Filosofia i escriptura en Montaigne*, Palma: Taula.

LLINÀS, J. LI. (2005) «Modernidad y actualidad de Montaigne», *Tòpicos* 13, pp. 1-10.

LLINÀS, J.LI. (2009): *Història de la filosofia moderna I: de Maquiavel a Descartes*, Palma: UIB edicions.

LLINÀS, J.LI. (2001): «Acerca de utopías y realidades: el diálogo de Montaigne con Platón en «Sobre los caníbales» (Ensayos I, 31)», *Daímon* 4, pp. 267-275.

LLINÀS, J.LI., (2013): «Sobre el concepto de filosofía y experiencia en Montaigne, y su repercusión en Descartes», *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 40, pp. 71-84.

MACHUCA, D. (2006): «The Pyrrhonist's ataraxia and philanthropia», *Ancient Philosophy* 26, pp. 111-139.

MACHUCA, D. (2019): «Does Pyrrhonism Have Practical or Epistemic Value?», en *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, Berlin, Boston: acceso abierto en www.degruyter.com, pp.43-67.

MAIA NETO, J; PAGANINI, G; LAURSEN, CH. (2009): *Scepticism in the Modern Age: Building on the work of Richard Popkin*, Leien, Boston: E. J. Brill.

MALDONADO, M. (2016): *La democracia sentimental*, Barcelona: Página indómita.

MARQUARD, O. (2012): *Individuo y división de poderes*, Madrid: Trotta.

MAZZOLA, I. (2009): «Max Horkheimer y la filosofía». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 2.

MONTAIGNE, M. (2003): *Ensayos*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (www.cervantesvirtual.com).

NAES, A. (1979): «¿Por qué no ciencia también para anarquistas? Una respuesta a Feyerabend», *Teorema* 53, pp. 45-46.

NAVARRO, J. (2012): «Montaigne distemporáneo: humanismo y posmodernidad», *Taula: Quaderns de pensament* 44, pp. 55-69.

NICOL, E. (1998): *El problema de la filosofía hispánica*, México: FCE.

- NUSSBAUM M., (2000): «Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Deliberation», *Acta Philosophica Fennica* 66, pp. 171-197.
- OAKESHOTT, P. (1998): *Política de la fe y política del escepticismo*, México: FCE.
- OVEJERO, F. (2017): *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Barcelona: Página indómita.
- OVEJERO, F. (2020) *Sobrevivir al naufragio*, Barcelona: Página indómita.
- PAGANINI, G. (2008): *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, París: Vrin.
- PARDO, J.L (2016): *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Barcelona: Anagrama.
- PELAYO, M.M. (1992): «La Inquisición», en *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. II, Madrid: CSIC, pp. 410-425.
- POPKIN, R. (1983): *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, México: FCE.
- RAGA, V. (2010): «Naturaleza y condición humanas: a propósito de Montaigne y el Nuevo Mundo», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 16, pp. 331-346,
- RAGA, V. (2013): «Cultura y naturaleza: Montaigne en América», *Alpha* 13, pp. 91-104.
- RAGA, V. (2017): «Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo», *Estudios filosóficos* 55, pp.82-102.
- ROBLES, A. (2020): *Equidistantes exquisitos*, Barcelona: Ediciones Hildy.
- SÁNCHEZ, CUENCA, I. (2016): *La desfachatez intelectual*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- SÁNCHEZ, MECA, D. (1986): «Horkheimer, Hebraísmo y Teoría Crítica», *Anales de Filosofía* 4, pp. 73-96.
- SANFÉLIX, V. (1994): «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva», en *Escepticismo. Mirar con cuidado*, Dpto de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, pp. 55-70.
- SCHMIDT, A. (1993): «Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy», en: McCole, Benhabib y Bonß. (editores): *On Marx Horkheimer. New Perspectives*, Cambridge: The MITT press, pp. 25-47.
- VALDECANTOS, A. (2016): *El saldo del espíritu*, Barcelona: Herder Editorial.
- VILLACAÑAS, J.L., (2001): «La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt», en: *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid: Akal, pp.325-331.
- VILLEY, P. (1908): *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, París: Hachette.

VOLTAIRE. (2010): *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid: CEDCS.

WESTEN, D. (2007): *The political brain. The role of emotion in deciding the fate of the natio*, New York: New York Public Affairs.