

TRADUCCIÓN EL PIRRONISMO EN EL MÉTODO

Marcel Conche
Universidad de Paris I
Diego Fernando Cadena Pérez.
Universidad del Valle

Montaigne no podía ser ni estoico ni epicúreo. Su método de lectura y reflexión se opondría a ello. En efecto, el estoicismo y el epicureismo son filosofías dogmáticas: nos presentan las cosas tal como *son*, es decir, nos presentan la *verdad*. Tal verdad tiene la forma de un conjunto de verdades que entrelazadas constituyen un sistema. El discípulo – fiel – de Crisipo o Epicuro no separa las verdades relativas del conjunto que las integra, no las considera independientemente. Este discípulo lee un libro de Epicuro o de Crisipo desde el comienzo hasta el final siguiendo atento la concatenación de las tesis y el orden de los argumentos. Por el contrario, Montaigne no lee, sino que «*hojea... sin orden ni designio y a párrafos sueltos*»¹ (III, III, B, 828)². En consecuencia, no puede juzgar sobre las diferentes tesis como convendría, es decir, sin romper las conexiones. Tal parece que nunca leyó una obra estoica o epicúrea *como un todo*; y por eso, nunca la ensayó (es decir, nunca ejercitó su juicio sobre ella) *en totalidad*. Siempre descompuso cada obra en átomos lógicos, en elementos separados de lo demás. Sólo confronta tesis o proposiciones separadas, que considera independientes y las juzga por lo que son en sí mismas. Por esta razón, en una misma página, puede tomar ideas tanto de los estoicos como de los epicúreos. Si aprueba una opinión de Epicuro, su consentimiento no excede la opinión de la que trata; de ninguna manera, esta opinión se extiende al sistema, y no se hace epicúreo, a pesar de ello. Montaigne actúa *disociando* aquello que para los autores de las

65

¹ Conche toma en consideración las siguientes ediciones de los *Ensayos*: con la marca A el texto de 1580, con la B el texto de 1588, C es la adición manuscrita, mientras que AC es el texto corregido del ejemplar de Burdeos. He conservado las especificaciones de las citas de Conche (que aparecen entre paréntesis en el texto) por si el lector quiere confrontarlas con las respectivas ediciones francesas. Para las citas de los *Ensayos* en español, la base es la traducción de Juan de Luaces, Editorial Porrúa, México, 1999. Cuando las traducciones de la edición española no se ajustan a la argumentación de Conche, utilizaré traducciones directas del texto especificadas en notas de pie de página.

² Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, III, *De los tres distintos tratos*, p. 704.

doctrinas estoica y epicúrea estaba *asociado* y que debía ser tomado como tal. Montaigne no puede «ser» ni estoico ni epicúreo, porque su método de lectura y reflexión es antisistemático y antidogmático. Su método sólo es compatible con el escepticismo.

El escepticismo de Montaigne ha sido objeto de numerosos comentarios, entre los más bellos figuran los recientes trabajos de Zbigniew Gierczynski³. Pierre Michel, dando cuenta de uno de esos estudios⁴, advierte que actualmente «tanto la noción como la expresión de ‘crisis escéptica’, han sido generalmente dejadas de lado, mientras que el escepticismo aparece más bien como una característica fundamental del pensamiento de Montaigne». Esta idea nos parece sensata y bien fundamentada. Pero entonces, ¿por qué volver a la cuestión del escepticismo de Montaigne? Por tres razones. En principio, la pregunta todavía no ha resuelto el problema de saber si el escepticismo atenta o no contra la religión. Para el abad Gierczynski, el escepticismo de Montaigne es radical, extraordinariamente corrosivo y disolvente, no permite que nada subsista y conlleva a un nihilismo universal; por consiguiente, las profesiones de fe cristianas de Montaigne no deben ser tomadas en serio, pues Montaigne no es sincero: en el fondo es ateo, pero por vivir en un siglo de intolerancia estaba obligado a ocultarlo. Esta consecuencia puede, desde luego, evitarse *limitando* el escepticismo de Montaigne exclusivamente a las verdades de fe. Mas esta solución es ilógica. El escepticismo gnoseológico de Montaigne bien parece ser, como lo pretende Gierczynski, radical y universal, sin exceptuar nada. Sin embargo, uno no puede resignarse a aceptar la imagen de un Montaigne falto de sinceridad. Al leer los *Ensayos*, «no tenemos la impresión de estar tratando con un Tartufo», anota Pierre Michel⁵. ¿Cómo conciliar entonces el escepticismo completo con la fe verdadera? Segunda razón: se habla del «escepticismo» de Montaigne, pero ¿qué es el escepticismo? ¿No sería más conveniente precisar previamente el concepto? A propósito de la religión de Montaigne, Blinkenberg resaltaba un importante asunto sobre el método: «Creo que el único método para abordar de nuevo el problema de la religión en Montaigne debe fundarse sobre un análisis

³ Víctor Brochard, *Los Escépticos Griegos*, Traducción de Vicente Quinteros, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945. p. 10.

⁴ *Ibid.* p. 74.

⁵ Traducción modificada: Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Editorial Planeta de Agostini, Madrid, 1999. p. 19. Conche modifica la traducción francesa de G. Goron, así que es conveniente también modificar la traducción española con el fin de seguir el hilo argumentativo. Básicamente se ha reemplazado la noción de «fenómeno» por la de «aparición».

previo del concepto del que se quiere hablar»⁶. El concepto de «escepticismo» requiere asimismo un análisis previo, y el estudio del escepticismo de Montaigne tiene que establecerse sobre los resultados de dicho análisis. Por último, la tercera razón. El escepticismo, entiéndase como se entienda, no admite ningún *dogma*. Por consiguiente, si Montaigne es escéptico, no es porque admita *esto* en vez de *aquello*, o una tesis en lugar de otra; es decir, no es debido al contenido de su filosofía. Pero si no es escéptico por el contenido de su filosofía, sólo puede serlo por el método. La cuestión del escepticismo de Montaigne en los *Ensayos* nos invita a poner de relieve el problema del método.

Dicho esto, lo primero que quizás deba hacerse es formular la pregunta sobre lo que debe entenderse por «escepticismo». Victor Brochard al inicio de su libro *Los Escépticos Griegos* (reeditado en Paris, Vrin, 1959), nos ofrece la siguiente definición: «el verdadero escéptico... es el que de intento y por razones generales duda de todo, *excepto de los fenómenos* y se contenta con la duda»⁷ (página 2, subrayada por nosotros). Esta es una definición supremamente curiosa. El escéptico duda «de todo», pero no, sin embargo, *absolutamente* de todo. Hay un gran campo del que no duda: el de los fenómenos o apariencias (para Brochard ambas palabras son sinónimas), campo inmenso y coextensivo a *todo* – puesto que es necesario que todas las cosas se nos manifiesten de alguna manera, por cualquier apariencia; de lo contrario, ¿cómo sería posible hablar de ellas? «Importa señalar – dice Brochard – que la duda escéptica no se refiere a las apariencias o fenómenos (*phainomena*) que son evidentes, sino únicamente a las cosas oscuras u ocultas (*adèla*)»⁸ (p. 56). Por ejemplo, la nieve quizás no sea blanca pero me parece blanca, la miel quizás no sea tampoco dulce pero me parece dulce. No hay cosas ocultas por una parte, ni cosas aparentes por el otro, pero aquello que está oculto es también lo aparente. Todo está oculto pero todo es aparente. Si el escéptico duda «de todo excepto de los fenómenos», esto significa que duda de *todo* y no duda de *nada*, en tanto que todo, de cierta manera, *aparece*. El escepticismo, entendido de esta manera, es lo que llamamos el escepticismo «fenomenista». Podemos encontrar definiciones análogas a la de Brochard en otros autores como Gassendi, Bayle, Diderot, E. Saisset, Waddington, F. Picavet, y otros tantos que han escrito sobre escepticismo⁹. El escepticismo fenomenista supone una escisión en la

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ Traducción de Conche al francés.

⁸ Diógenes Laercio, *Vida, Obra y Sentencias de los Filósofos Ilustres*, Traducción de José Ortiz y Sanz Ediciones Universales, Bogotá. p. 292.

⁹ Traducción directa de la cita de Conche.

realidad entre lo claro y lo oscuro, entre la apariencia y el verdadero ser, entre el fenómeno y la esencia, entre el interior y el exterior de las cosas. Ahora bien, esta desavenencia es la misma de la metafísica dogmática. El escepticismo, concebido así, no pone en tela de juicio la escisión característica de la metafísica. No podemos decir nada de la naturaleza de las cosas pero existe una «naturaleza de las cosas». Hay lo que las cosas parecen ser y lo que realmente son: su verdad, su esencia – que para nosotros permanece ininteligible. El escepticismo fenomenista es el presentado por Sexto Empírico en los *Esbozos Pirrónicos*. Allí dice, por ejemplo: «cuando nos dedicamos a indagar si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos no sobre la apariencia, sino sobre lo que se piensa de la apariencia. Y eso es distinto a investigar la propia apariencia. La miel, por ejemplo, nos parece que tiene sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, *es* dulce por esencia. Lo cual no es la apariencia, sino lo que se piensa de la apariencia¹⁰»¹¹ (I, 19-20). «...Nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe»¹² (I, 22).

El escepticismo fenomenista no es el mismo pirronismo, si con este término entendemos la filosofía original de Pirrón. Esta filosofía se ha dado a conocer por un texto de Aristocles citado por Eusebio (*Preparación Evangélica* XIV, 18, 1-4) y del que proponemos la siguiente traducción¹³¹⁴:

Ante todo, es necesario hacer referencia al examen sobre nuestra capacidad de conocimiento, puesto que si por naturaleza no somos capaces de conocer, no habría más salida que proseguir el examen sobre cualquier otra cosa. Efectivamente, otros filósofos habían sostenido anteriormente tal afirmación, pero Aristóteles los refutó. Sin embargo, Pirrón de Elis también sostuvo con firmeza esta tesis. Es cierto que no dejó ningún escrito, pero su discípulo Timón dijo que todo aquel que persiga la felicidad tiene que tomar en consideración tres puntos: en primer lugar, aquello que son las cosas; luego, en qué posición debemos estar respecto a ellas, y finalmente, lo que resultará de ello para los que se encuentren en dicha disposición.

¹⁰ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 425.

¹¹ Traducción modificada. En la edición española se lee: «Pirrón y otros escépticos dicen estar aún ocupados en la búsqueda de la verdad». *Ibid.*, p. 422.

¹² Traducción modificada. En la edición española se lee: «Por eso los pirrónicos inquietan, meditan y dudan». *Ibid.*, p. 423.

¹³ *Ibid.*, p. 423.

¹⁴ *Ibid.*, p. 423.

Timón asegura que su maestro, Pirrón, muestra las cosas igualmente in-diferentes (a-diaphora), in-conmensurables (a-stathmèta), in-disolubles (an-épícrita). Por eso ni nuestras sensaciones ni nuestros juicios no pueden ni decir la verdad ni tampoco engañarse.

Como consecuencia, no se le puede conceder la menor confianza a las cosas, sino permanecer sin juicio, sin inclinación alguna, inquebrantable, diciendo que cada cosa no es más de lo que no es, o que es y no es, o que ni es ni no es.

El resultado para aquellos que se encuentran en esta disposición, según nos dice Timón, es la afasia y luego la ataraxia...

Sin querer detenernos mucho en este texto (que ya hemos comentado y analizado en otra parte¹⁵), señalemos algunos puntos.

En primera instancia, el pirrónico no está en búsqueda del conocimiento: puesto que, si no admite la posibilidad de conocimiento, ¿qué sentido tendría tal búsqueda? El no-conocimiento tiene por consecuencia la no-búsqueda. Al respecto, Timón toma a mucha honra a Pirrón, de quien dice:

«No fue, no, tu cuidado
las auras indagar que Grecia expira;
ni menos cómo a dónde
en otra se convierte cada cosa»¹⁶
(Diógenes Laercio, IX, 65).

Seguidamente, el pirrónico no «suspende» el juicio así de simple, sino que permanece *sin* juicio. Su actitud no es la suspensión sino la abstención. No es ni aleatorio ni fluctuante sino cerrado e inquebrantable.

Por último, cuestiona principalmente la idea del ser. Una cosa (*pragma*) no es más esto que aquello, no es más de lo que no es. El escepticismo fenomenista no pone en tela de juicio la idea del ser: las cosas son incognoscibles, inaprensibles en su esencia, pero «son». Para el pirrónico, no tiene sentido decir que «las cosas son» ni que «las cosas no son». Así, la diferencia entre la apariencia y el ser se desvanece. La apariencia no es el fenómeno, es decir, la manifestación o la representación de algo. La apariencia no es ni apariencia—de ni apariencia—para, sino apariencia universal y absoluta. «La apariencia, o de lo que ella se presenta, prevalece sobre todo» (Diógenes Laercio, IX, 105)¹⁷. Si la apariencia

¹⁵ *Ibid.*, p. 425.

¹⁶ Traducción modificada. En la edición española se lee: «sostengo, no me decido». *Ibid.*, p. 425.

¹⁷ *Ibid.*, p. 425.

(como fenómeno) se opusiera al ser, a la esencia, al ‘en sí’ de las cosas, no «prevalecería» sobre todo; y muy por el contrario, en este caso estaría subordinada. Si existiera algo que más que la apariencia, ella no podría prevalecer sobre todo; si prevalece sobre todo, entonces no hay más que apariencia. El pirronismo es así una filosofía de la apariencia pura.

Pero hemos visto, de acuerdo con el escepticismo fenomenista, que la duda no recae sobre las apariencias, sino solamente sobre el ser o la esencia, sobre la naturaleza en sí de las cosas, sobre lo que permanece oculto. Si no hay nada oculto, no hay lugar entonces para la duda. La duda no es esencial a la actitud pirrónica. Por lo mismo, Pirrón trae como ejemplo un cerdo –que no duda. Esto no quiere decir que el pirrónico no tenga ningún tipo de duda, sino que duda en la medida en que existan dogmas y buenos fundamentos de tesis dogmáticas. La duda no es un factor determinante de la disposición pirrónica, esta duda es contestataria y de oposición.

70 Montaigne no conoció los textos de Aristocles que hemos citado. Su fuente principal, Sexto Empírico, es una fuente impura porque allí se encuentra el escepticismo fenomenista al lado de fórmulas auténticamente pirrónicas. Montaigne era consciente de las dificultades para hacerse una imagen coherente del escepticismo a partir de las fuentes con las que disponía: «Explico esta idea todo lo bien que puedo – dice – porque muchos hallan difícil imaginarla, y los mismos autores la expresan de manera diversa y oscura»¹⁸ (II, XII, A, 505, subrayado por nosotros). No debemos sorprendernos si encontramos en la pintura que hace del escepticismo (o del pirronismo, porque no los diferencia), una cierta desavenencia entre tendencias diferentes y rasgos divergentes.

Dicho esto, tenemos que plantearnos dos preguntas. La primera: ¿qué es el escepticismo para Montaigne? ¿Qué definición nos da? ¿Considera el escepticismo como un fenomenismo o como una filosofía de la apariencia pura? En segundo lugar: ¿cuál es su manera de ser escéptico? Habíamos dicho que sólo podía serlo por su método ¿De qué manera es entonces escéptico en su método?

Por lo que concierne a la primera pregunta, Montaigne parece asumir el escepticismo como un fenomenismo en la misma línea de Sexto Empírico. A menudo pone en oposición las apariencias con la esencia, especialmente al final de la *Apología* (en la crítica de los sentidos como fuentes de conocimiento). Como los sentidos sólo nos proporcionan la apariencia y no la esencia, y tampoco la razón puede revelárnosla, entonces la esencia de las cosas está inserta a ellas y es intangible.

¹⁸ *Ibid.*, p. 426.

Montaigne habla de la «esencia de las cosas» (II, XII, A, 597) o de la «verdadera esencia» (p. 590, 597, 599): al parecer no discute la oposición del fenómeno con la esencia, y la escisión fenomenista de la realidad. Tampoco cuestiona las ideas de verdad y de ser, puesto que habla de las «cosas en realidad» (p. 600), de las «cosas tal como son» (p. 589)¹⁹. Incluso la *Apología* se termina con una afirmación casi parmenidiana del ser. El ser inmutable y eterno permanece completamente dissociado de la apariencia, la cual se encuentra ligada al devenir y a la muerte.

No hay que olvidar, sin embargo, que estos pasajes de la *Apología* hacen parte de una argumentación dialéctica, es decir, están dirigidos contra un adversario, e implican por tanto, una toma de posición frente al punto de vista del contendor. El hecho que Montaigne se sirva de nociones tales como «verdad», «ser» y «esencia», no implica que estas nociones desempeñen un papel en su propia investigación. Por el contrario, sabemos bien que Montaigne no está de ningún modo en búsqueda de la «verdad» absoluta, ni de la «verdadera» naturaleza, ni de la «esencia» de las cosas. Estas nociones, que aparecen en el escepticismo que menciona o que utiliza en su argumentación dialéctica, no intervienen en el escepticismo que practica, es decir, en su método propiamente dicho.

Conviene sobretodo señalar ciertas discordancias en la definición que nos precisa del pirronismo. Los pirrónicos, dice Montaigne, «están en búsqueda de la verdad»²⁰ (II, XII, A, 502), su profesión consiste en «agitar, dudar e indagar»²¹ (*Ibid.*). Insiste en nociones tales como la duda pirrónica (A, 502 s.), la «suspensión» o «aplazamiento» del juicio. En este punto, hace hincapié en las ideas de movimiento, búsqueda, duda, incertidumbre, o suspensión; todo esto en concordancia con la representación clásica del escepticismo. Pero al mismo tiempo, se encuentran expresiones con matices diferentes. Acerca del pirronismo dice también: «...ese juicio recto e *inflexible*, que acepta todos los objetos *sin* aplicación ni consentimiento, lleva a los que piensan así a su ataraxia...»²² (A, 503); su juicio permanece «*sin* aprobar ni inclinarse a una parte ni a otra, por poco que sea»²³ (*Ibid.*); «Quien imagine una perpetua confesión de ignorancia, un criterio *sin inclinación*, habrá concebido el pirronismo»²⁴ (A, 505, subrayado por nosotros). Montaigne traduce ἄδύνατον como «me sostengo, no me muevo»²⁵ (mientras que en la cita anterior hablaba de

¹⁹ *Ibid.*, p. 426.

²⁰ *Ibid.*, p. 423.

²¹ *Ibid.*, p. 425.

²² Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, VIII, *Del arte de platicar*, p. 789.

²³ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, III, *Costumbre de la isla de Cea*, p. 289

²⁴ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 420.

²⁵ *Ibid.*, p. 365.

«agitar» e «indagar»). ¿Qué quiere decir entonces un juicio inflexible e inquebrantable? Es un juicio que no juzga, un no-juicio. Es por eso que después de haber afirmado que los pirrónicos «se prestan y acomodan a los impulsos e inclinaciones naturales, aceptan las leyes y costumbres» etc., Montaigne agrega: «dejando que todas estas cosas se gobiernen por las opiniones generales, *sin juzgarlas ni opinar sobre ellas*»²⁶ (A, 505). Nos dice que el pirronismo «presenta al hombre desnudo y vacío»²⁷ (A, 506), cuando «su juicio se anula»²⁸ (B, 506). Por su parte, la ataraxia es una «condición de vida sosegada y serena»²⁹, exenta de agitación (A, 503). Ya no se trata ni del movimiento, ni de la indagación, ni de la incertidumbre, sino de una especie de tranquilidad; no se trata más de suspender el juicio sino de *abstenerse* de juzgar. Aquí estamos ante el pirronismo tal como lo definía el texto de Aristocles. Este nos decía que para Pirrón «nuestras sensaciones y nuestros juicios ni pueden decir la verdad ni pueden engañarse. Como consecuencia, no hay que darles la mínima confianza, sino permanecer sin juicio, sin inclinación de ningún lado, inquebrantable», y el texto añade «diciendo de cada cosa que no es más de lo que no es, o que es y no es, o que ni es ni no es». Asimismo se encuentran en Montaigne, entre las características que presenta del pirronismo, fórmulas como ésta: «no es más esto que estotro, ni de esta manera que de aquella»³⁰ (A, 505). Es evidente que en el análisis que Montaigne lleva a cabo del pirronismo hay una serie de características que coinciden plenamente con el pirronismo original. Pero no siempre ocurre igual. En la pintura que Montaigne hace del escepticismo, el pirronismo no se distingue del escepticismo fenomenista: de allí ciertas discordancias, cierta dificultad para alcanzar la coherencia y la claridad. Montaigne fue consciente de todo esto.

Consideremos ahora, no el escepticismo del que habla Montaigne –pues permaneciendo, en cierta medida, esclavo de las fuentes de las que dispuso, no tuvo los medios suficientes para orientar su crítica– sino del escepticismo que practica y que reinventa. Nuestra tesis es entonces que Montaigne es completamente pirrónico en su método, es decir, que asume una filosofía de la apariencia pura. Dicho de otro modo, nociones filosóficas que pertenecen al dominio de la metafísica dogmática, tales

²⁶ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, VIII, *Del arte de platicar*, p. 787.

²⁷ *Ibid.*, p. 789.

²⁸ Traducción modificada. En la edición española se lee: «... orden y compartimento». *Ibid.*, p. 789. *Compartimiento, comportamiento* o *conducción* no encierran el sentido completo del término «conduite» en el sentido que busca Conche.

²⁹ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos, Op. Cit.*, I, 40, p. 56.

³⁰ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, XI, *De los cojos*, p. 880.

como verdad, ser, esencia, naturaleza en sí de las cosas o cosa en sí, no son de ninguna manera concebidas como lo son desde el escepticismo fenomenista (salvo que ahora no son susceptibles de ningún contenido). Por el contrario, estas nociones no desempeñan ningún papel en la indagación de Montaigne. Su experiencia de pensamiento es completamente pirrónica. O si se prefiere, para él, el significado del pensamiento no es el conocimiento.

Dicho lo anterior, ciertas objeciones pueden formularse al respecto. En primer lugar, ¿no hay en Montaigne una búsqueda de la verdad? Él mismo lo afirma: «Hemos nacido para buscar la verdad»³¹ (III, VIII, B, 928). Ahora bien, ¿tal búsqueda no supone que hay una verdad? ¿No debe orientarse la búsqueda hacia ella? En segundo lugar, Montaigne practica la suspensión del juicio y la duda. Citemos un solo texto: «Si, como se dice, filosofar es dudar, con más motivo debe serlo tontear y fantasear, cual hago yo»³² (II, III, A, 350). Ahora bien, si se suspende el juicio, ¿no es con respecto a la «naturaleza de las cosas», como lo afirma Sexto Empírico (Esbozos Pirrónicos, I, 93, 135, 163, etc.)? ¿Y la duda no supone que las cosas tienen un lado oculto sobre el cual las apariencias no nos permiten pronunciarnos? En últimas, Montaigne juzga; no hace más que juzgar: los *Ensayos* son los «ensayos» de su juicio. ¿Entonces cómo asimilar esto con su actitud respecto a la disposición pirrónica de la abstención, del no-juicio?

73

No obstante, todas estas objeciones significan solamente que la búsqueda, la duda y el juicio, cambian completamente de significado en el pirronismo. De ningún modo implican la referencia a una «verdad» en sí, a una «esencia» o a una «naturaleza de las cosas», ni mucho menos una referencia al «ser», que es completamente inexistente en Montaigne.

Consideremos ahora el primer punto: la búsqueda de la verdad. Montaigne habla de *la verdad* (absoluta), pero ésta siempre corresponde a la verdad revelada: «Sea cual fuere la participación que tenemos en el conocimiento de la Verdad, no la hemos adquirido con nuestras propias fuerzas»³³ (II, XII, A, 500); de ningún modo los medios meramente humanos son capaces de concebir o de albergar en nosotros «esta verdad con que la bondad de Dios quiso iluminarnos»³⁴ (II, XII, A, 441). No podemos ni alcanzar ni reconocer tal verdad trascendente por nosotros mismos, sólo podemos corromperla. Por supuesto, esta verdad no es el objeto de la indagación de Montaigne, ni tampoco es el horizonte de su

³¹ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, III, De los tres distintos tratos, p. 685.

³² Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 376.

³³ *Ibid.*, p. 451.

³⁴ *Ibid.*, p. 376.

investigación. ¿Podríamos decir entonces que su investigación consiste solamente en la búsqueda de verdades relativas? Si éste fuera el caso, habría en los *Ensayos* un progreso de acuerdo con los resultados obtenidos y una suerte de acumulación de datos. Sabríamos muchísimo más sobre el objeto de la filosofía, como quiera entenderse, en el *Libro Tercero* que en el *Libro Primero*. Ahora bien, es evidente que esta suposición es directamente contraria al pensamiento de Montaigne. Si Montaigne pone en ejercicio el pensamiento, no lo hace en vista de un resultado. Por el contrario afirma, a propósito del «Arte de Platicar», su indiferencia por el resultado: «La materia me interesa poco; las diversas opiniones me son indiferentes y la victoria a propósito del tema apenas me afecta en nada»³⁵ (III, VIII, B, 925). No importa el resultado, sino la manera, no de llegar, sino de ir, no el contenido sino la forma: «No se trata de llegar a lo deseado –todavía en el «Arte de Platicar»–, sino de ver quién hace mejor carrera. Tanto puede hacer el necio que diga verdad como el que diga mentira, porque los hombres no miramos a la materia, sino a la manera de decirla. Yo tiendo a ocuparme tanto de la forma como de la sustancia...»³⁶ (III, VIII, B, 928). La búsqueda de Montaigne no tiene valor como búsqueda *de* algo, sino que es una búsqueda por sí misma. Pensemos en el sabio estoico para quien el fin (*télos*) no consiste en alcanzar el objetivo (*scopos*), sino en dirigirse bien hacia él. Lo que importa, dice Montaigne, es «el orden y la manera de dirigirse»³⁷ (III, VIII, B, 927), la forma, es decir, el método. Esta máxima vulgar le habría sido absolutamente antipática a Montaigne: «Solamente es el resultado lo que importa». El sentido y la preocupación por la manera, la forma, denotan al gentilhomme en Montaigne. El interés o por el resultado o por la forma es el criterio que opone las naturalezas vulgares a las naturalezas nobles. Pero si finalmente Montaigne es indiferente al resultado, es también porque cree que no puede haber un resultado. El hombre, sea por la vía de la discusión o la meditación, no puede alcanzar más que las verdades negativas, y en definitiva, la verdad (o la a-verdad) escéptica, es decir, la ignorancia consciente y el vacío del alma. Vale la pena señalar que el estoicismo (por lo que corresponde a la moral) de Montaigne, su lado de gentilhomme y su pirronismo – por la cual su indagación, en vez de avanzar hacia un fin, se repliega sobre sí misma – se conjugan para fijar su interés por la forma, por el método del pensamiento. No se trata de pensar lo verdadero (¿alguna vez sabremos lo que es verdadero?), sino de *pensar bien*; así lo verdadero quizás sea revelado por añadidura.

³⁵ *Ibid.*, p. 475-476.

³⁶ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, I, *De la inconstancia de nuestras acciones*, p. 280

³⁷ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 497.

¿Pero por qué este profundo interés por pensar bien? Es porque aquel que piensa *bien* se vuelve *mejor*. Una modificación de sí se produce por la calidad del pensamiento.

Pasemos ahora al segundo punto. ¿Qué sucede con la duda en Montaigne? ¿La duda no implica que haya un más allá de las apariencias, y por ende, un lado oscuro y oculto en las cosas? Recordemos que Sexto Empírico habla de una suspensión del juicio respecto a la naturaleza de las cosas, de aquello que «es cada cosa según su propia naturaleza»³⁸ (Loc. cit., I, 140). Pero la duda de Montaigne no va dirigida hacia la naturaleza de las cosas, sino tan sólo hacia las opiniones humanas: se mantiene completamente reaccionaria y orientada contra las opiniones dogmáticas. Estas opiniones pueden ser consideradas por sí mismas o por sus principios. Si se trata de opiniones en sí mismas, Montaigne hace que se opongan y se destruyan entre sí. Si se trata de los principios en los que se establecen, Montaigne insiste sobre su carácter arbitrario, y aconseja confrontarles siempre con un principio contrario (II, XII, 540), de modo de poder derrumbar las bases de los edificios dogmáticos. La primera función de la duda consiste en dejar vacíos todos los dogmas y todos los principios. Este vacío es una condición del pensamiento. Todos tenemos opiniones que no hemos inspeccionado, y que están en nosotros sin nosotros. Estas opiniones son el resultado de aquello que Montaigne llama, de manera general, la «autoridad»: «Casi todas las opiniones que profesamos las adquirimos por crédito y autoridad ajenas»³⁹ (III, XII, B, 1037). Montaigne enfrenta la autoridad con la duda (II, XII, 539-540). Pero esta duda es arrastrada con las creencias mismas de las que nos purifica; la duda deja lugar al vacío y a la espera, a la disponibilidad para la creación.

Sin embargo, hay una segunda función de la duda. Los dogmáticos «combaten por presuposición». Seguir el método dogmático es admitir presuposiciones y principios. Al contrario, el método de Montaigne no acepta ni principios⁴⁰, ni *presuposiciones*, como tampoco busca resultados. Nunca el movimiento del pensamiento puede apoyarse sobre algo admitido o adquirido. Pero el hombre habla, y por lo tanto, afirma, detiene el movimiento del pensamiento, dogmatiza. El riesgo del dogmatismo es inherente al lenguaje mismo. Por eso la duda es necesaria para el hombre. Es necesaria para desbaratar siempre la trampa del lenguaje. Sin la duda, sería prisionero de mi propio discurso, sería incapaz

³⁸ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, II, *Del arrepentimiento*, p. 684.

³⁹ *Ibid.*, p. 684.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 684.

⁴¹ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos, Op. Cit.*, I, 210, p. 80.

de tener una visión ingenua y nueva de las cosas. Gracias a la duda, mi pensamiento se desprende de sí mismo, vuelve siempre a su comienzo, y puedo repetir sin cesar el ensayo de mis «facultades naturales». En este punto, la función de la duda consiste en dejar vacío todo después de cada ensayo, con el fin de volver al punto cero, que Montaigne llama «naturaleza». Pero esta necesidad de la duda solamente aparece para contraponer el efecto negativo del lenguaje. Como el animal no habla, tampoco tiene de qué dudar. Un animal es, en cierta medida, un pirrónico perfecto.

76 Volvamos al tercer punto. De acuerdo con Aristocles, Timón asegura que el pirrónico permanece «sin juicio». Ahora bien, Montaigne juzga. No hay allí ninguna contradicción si se entiende que en Montaigne hay una transformación radical al significado de la noción de «juicio». Sostiene que su lenguaje es ese «nuevo lenguaje» del que necesitan los pirrónicos (II, XII, A, 527). Sin duda, este lenguaje también está formado de proposiciones afirmativas, pero en este caso la afirmación no cobra el mismo sentido que con el lenguaje dogmático o con el lenguaje ordinario. Cuando digo: «hace buen tiempo» (o «la infidelidad es un pecado», o «Dios existe», por tomar cualquier ejemplo disparatado), esto significa que «Es verdad que hace buen tiempo», o «‘hace buen tiempo’ es una proposición *fundada*», y «fundada» quiere decir «fundada de hecho⁴²», expresando lo que *es*, y de allí que pueda ser reconocida como verdadera por cualquier persona. La afirmación pretende decir el ser y la verdad, me revela un estado de cosas «objetivo». La mirada desaparece, se borra, y no queda más que la cosa vista – y visible también para los demás. Pero Montaigne no dice el ser ni la verdad «objetiva»: dice simplemente lo que ve. Su juicio no expresa lo que las cosas son en verdad y de hecho, sino solamente el modo de que las vea de tal manera: «No enseño; relato»⁴³ (III, II, B, 806). Lo visto no se instaura independientemente de la manera de ver, no se restablece como «ser», ni toma la categoría absoluta de «verdad». Lo visto siempre permanece en correlación con quien ve. No hay el yo de un lado y el no-yo del otro, sino que siempre hay una relación entre ambos. Sin duda, se trata aún de la verdad, pero de una verdad que no puede dejarme de lado como si yo no tuviera esencia y que no se establece independiente de mí, pero es inseparable de mí mismo. La verdad no es verdad–de o verdad–sobre (un conocimiento): no se trata ni de las cosas por sí mismas ni del sujeto por sí mismo, sino de la relación del yo hacia las cosas, donde ambas partes

⁴² Traducción modificada. En la edición española se lee: «...sólo es una mutación menos viva que...». Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, II, *Del arrepentimiento*, p. 684.

⁴³ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, III, XII, *De la fisonomía*, p. 897.

son inseparables, no recae el uno fuera del otro como «sujeto» y «objeto». En Montaigne no hay ni «objeto» ni «sujeto», sino una relación vital, y la verdad no se define como conformidad a un estado de cosas, sino como la autenticidad de dicha relación.

Todo lo anterior nos conduce directamente a eso que llamamos la «Apariencia», que es lo que consideramos como la categoría fundamental del pirronismo: ni apariencia-*de* (de un objeto establecido independientemente de nosotros), ni apariencia-*para* (para un sujeto), sino apariencia pura y universal, apariencia absoluta. El pensamiento de Montaigne se inscribe precisamente en esta esfera de la apariencia pura. La apariencia no es fenómeno, es decir, la manifestación de una cosa distinta que tendría una naturaleza en sí, intangible. Desde luego, es cierto que para Montaigne en cada cosa hay algo que es en verdad o de hecho, su esencia, pero que sólo es el lado para Dios. Ahora bien, «Dios» no es una noción filosófica, y para Montaigne, una búsqueda filosófica de Dios no tiene ningún sentido. Es por esto que, aunque las cosas tengan su esencia, su lado para Dios, allí la indagación de Montaigne nunca se inmiscuye. Una cosa se reduce a la multiplicidad de apariencias, así como de interpretaciones, que ofrece. No se halla una *medida* que permita separar las apariencias esenciales de las in-esenciales. Desde luego, Dios es la medida en la esfera de lo absoluto; pero en esto es la religión quien dictamina. La razón humana y la filosofía no saben nada de ello, y el juicio humano se encuentra entregado a sí mismo, sin medida ni criterio que le permita categorizar como absoluto aquello que considere verdadero. Se ha dicho⁴⁴ que Montaigne hacía suya la fórmula: «El hombre es la medida de todas las cosas». Afirmar esto es olvidar la gata de Montaigne: «Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si ella no se divierte conmigo y no yo con ella?»⁴⁵ (II, XII, C, 452). La gata es, al igual que el hombre, la medida de todas las cosas. ¿Y el ánsar? Tanto como el hombre, el ánsar tiene argumentos para creerse el centro del mundo: «¿No es el hombre quien me cuida, aloja y sirve? Para mí, siembra y amasa; si me come, también como al hombre, su compañero...»⁴⁶ (II, XII, B, 352). La Apología muestra precisamente que el hombre no es la medida de ninguna cosa, en particular, no es la medida de los animales, y es sin fundamento que «se escoge y separa de las demás criaturas», que «arranca las partes propias de los animales, sus cofrades y compañeros, y les atribuye las porciones de facultades y fuerzas que les parece bien»⁴⁷ (II, XII, A,

⁴⁴ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 477.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 458.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 422.

⁴⁷ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XVII, *De la presunción*, p. 563.

452), etc. Para el hombre, tal como para la gata o para el ánsar, las cosas no son más que apariencias. Todas estas apariencias vienen a ser lo mismo, pues el hombre no tiene más acceso por sus propios medios que la gata o el ánsar para la verdad y para la esencia. Por lo que corresponde a *la Verdad*, su condición natural es de pura ignorancia, como cualquier animal. Por otra parte, Montaigne ironiza la sentencia de Protágoras: «Buena ocurrencia era de la de Protágoras, que hacía al hombre medida de todas las cosas cuando ni siquiera conoce la suya... mas viendo la contrariedad que hay en el hombre y cómo sus juicios subvierten sin cesar los anteriores, pareceme que tan favorable proposición es cosa de risa que nos lleva a concluir la nulidad de la medida y del medidor»⁴⁸ (II, XII, C, 557). ¿Cómo podría ser el hombre medida de todas las cosas, si no existe «el» hombre, sino que hay «hombres», con juicios contrarios que se subvierten mutuamente? ¿Cómo poder hablar del «hombre-medida» si no hay ni medida ni medidor? Sigue siendo demasiado hablar de las apariencias para «el» hombre. Las cosas se reducen a apariencias para tales hombres y para tales otros, para usted y para mí. ¿Pero no tendríamos al menos con el individuo, con el yo, una medida igual a sí misma? Ni siquiera así. No existe un único yo inmutable, sino la diseminación de múltiples yo: «Estamos formados de retazos, y somos de textura tan informe y diversa, que en cada momento cada pieza juega a su modo, habiendo tanta diferencia de nosotros a nosotros mismos como de nosotros al prójimo»⁴⁹ (II, I, A, 337). No hay manera de ver el mundo que sea la «del hombre», ni siquiera «mi» propia visión: todo depende de los momentos; y no hay nada de lo cual pueda estar seguro, nada que lleve conmigo como una adquisición sólida, siempre estoy en el grado cero de ignorancia, nunca sé más de esto que de aquello. Así nunca hay más que las apariencias, sin ningún más allá.

Si se considera el universo de las apariencias en su conjunto, se tiene la impresión de contradicción y confusión. En efecto, la «Apariencia» es la confusión universal para aquel que quiera comprender la realidad desde una sola visión de conjunto. «¿Qué verdad es la que limitan las montañas, constituyendo mentira para el mundo que hay allende ellas?»⁵⁰ (II, XII, C, 579): las cosas son vistas, aquí y allá, de maneras diferentes; si estas apariencias particulares se tomaran como la «verdad», entonces se destruirían entre sí. Tampoco se las puede categorizar como absolutas. Los valores deben ser puestos en la esfera de lo que valen, no deben ser convertidos en dogmas, ni principios, ni verdades, ni en buenos o malos

⁴⁸ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p. 338.

⁴⁹ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, I, L, *De Demócrito y Heráclito*, p. 249.

⁵⁰ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, X, *De los libros*, p. 340.

«objetivos» que pretenderían imponerse universalmente. Los caníbales tienen que vivir como caníbales, pero nosotros no, y no hay lugar en Montaigne para hablar de un «regreso a la naturaleza» en este sentido. Los valores de un pueblo no pueden juzgarse tomando como medida los valores de otro pueblo. Sencillamente deben tomarse estos diversos valores dentro de su propia esfera de validez, y así, al no ser tomados como absolutos, ya no se contradicen, sino que, al contrario, constituyen la diversidad y riqueza de un vasto universo compuesto de innumerables mundos diferentes.

Por una razón análoga es que no tienen que verse contradicciones en el mundo de los *Ensayos*, que en realidad, más que un «mundo» es un universo. Montaigne no persigue la coherencia orgánica y sistemática que implica la noción de «mundo» (cosmos = orden). «En fin, si quizá me contradigo, no contradigo a la verdad, como decía Demades»⁵¹ (II, II, B, 805). ¿No hay más que decir que las «contradicciones» en los *Ensayos* no lo son? Las contradicciones no violan el principio de no-contradicción. Para que haya una verdadera contradicción, sería necesario afirmar una cosa y su contraria. Montaigne se ajustaba cada vez al mismo punto de vista⁵². Ahora bien, el punto de vista no es siempre el mismo: «Así, debo acomodar mi trabajo al momento... – dice – Es mi obra un registro de diversos y veleidosos accidentes y de imágenes indecisas, y hasta quizá contrarias, ora porque yo mismo sea otro, ora porque yo desmenuce los temas según otras circunstancias y consideraciones»⁵³ (II, II, B, 805). Cuando digo «esto *es*», estoy abandonando la apariencia para decir el ser, y entonces tengo un «esto *es* así» y un «esto no *es* así» que se oponen y se destruyen. Hablar del *ser* implica hablar en términos absolutos, lo que genera contradicción y confusión. Dice Montaigne: «no pinto su ser (de un objeto), sino el que me muestra al pasar»⁵⁴ (III, II, *Ibid.*). La palabra *ser* es la palabra engañadora por excelencia, es el engaño mismo. Pero con la destrucción de la ilusión ontológica, las contradicciones se desvanecen. No queda más que la multiplicidad de las esferas de

⁵¹ Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, I, L, *De Demócrito y Heráclito*, p. 250. La parte subrayada por Conche no aparece en la traducción española.

⁵² Montaigne, *Ensayos, Op. Cit.*, II, XII, *Apología de Raimundo Sabunde*, p.369.

⁵³ El escepticismo de Montaigne, principio del equilibrio del espíritu, *Kwartalnik Neofilologiczny*, XIV, 2 1967; La ciencia de la ignorancia de Montaigne, *Roczniki Humanistyczne* XV, 3, 1967; El fideísmo aparente de Montaigne y los artificios de los «Ensayos», *Kwartalnik Neofilologiczny* XVI, 2, 1969; El ¿qué sé yo? de Montaigne: interpretación de la Apología de Raimundo Sabunde, *Roczniki Humanistyczne* XVIII, 4, 1970.

⁵⁴ *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, cuarta serie, n° 24, enero-marzo 1971, p. 63.

apariencias (es decir, de existencia), la riqueza concreta de la vida sin exclusión alguna.

A nuestro parecer, podemos volver de manera más precisa a la definición de Método en Montaigne. Sin embargo, nos gustaría precisar antes un aspecto fundamental de nuestra interpretación. Solamente comprendiendo el pirronismo de Montaigne como una filosofía de la apariencia pura, y no como un escepticismo fenomenista, podemos entender lo que llaman su «heracliteísmo» o su «movilismo». Enesidemo, según Sexto (*loc. cit.*, I, 210), «decía que la orientación escéptica es un camino (*hodos*) hacia la filosofía de Heráclito»⁵⁵. Sexto se sorprende y considera esta opinión «absurda», pero es porque él no la entiende. Desde el punto de vista fenomenista, que es el suyo, la contrariedad en las apariencias (la miel dulce, luego, amarga, etc.) no afecta para nada el ser propio de la cosas, y la sucesión heraclítea de los contrarios puede perfectamente no ser más que un fenómeno superficial. Pero la oposición entre el ser y la apariencia está abolida en el pirronismo. La diferencia entre ambos lados se desvanece. La contrariedad y la movilidad de la apariencia son también contrariedad y movilidad en el ser mismo de las cosas⁵⁶. Así, la apariencia es el fondo. No hay nada más allá – ni nada más allá de de esta contrariedad y esta movilidad universales que experimentamos sin cesar. Ahora bien, ésta es la visión de Montaigne sobre la realidad, donde no hay nada permanente y toda permanencia aparente no es más que «una mutación mustia»⁵⁷ (III, II, B, 805). Esto no se entendería si en Montaigne no estuviera excluida la posibilidad de concebir una sustancia fija, y si su escepticismo dejara subsistir una naturaleza en sí de las cosas, que entonces podría ser concebida como un posible escape al devenir universal. Al contrario, si se comprende el pirronismo como filosofía de la apariencia pura; si no hay nada más profundo, más allá de las apariencias, y como la apariencia es el lugar de las contrariedades, entonces el paso al heracliteísmo –no como filosofía del *logos*, sino como movilismo (los pirrónicos conocieron a Heráclito a través de Platón y desestimaban esta parte del heracliteísmo), sería natural y necesario.

Por otra parte, debido a que todas las cosas humanas y no-humanas (entendidas en los límites del discurso filosófico) se inscriben en el fondo de la movilidad primordial, el método de Montaigne es lo que es, y no puede ser otro. Quisiéramos ahora definir este método. Montaigne no es

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁶ «La Religion de Montaigne», p. 168, en las *Mémorial du 1er Congrès International des Études montaignistes*, Burdeos, 1964, pp. 162-172.

⁵⁷ Cf. nuestra obra *Pyrrhon ou l'Apparence*, PUF, 1994, p. 99, n.1.

un intelectual, como tampoco lo fue Pirrón. Montaigne es un ser concreto y existente, que no separa la vida del pensamiento. El pirronismo, como toda sabiduría griega, es un método de pensamiento y un método de vida. Solamente mediante análisis se efectúa la separación y nos obliga a considerar el uno y después el otro.

A pesar que todas las cosas están en movimiento, en una agitación perpetua, como si estuvieran ebrias (se ve aquí la metáfora dionisiaca, III, II, B, 805), y a pesar que no hay ni medida, ni medido, ni medidor; se trata de pensar y de juzgar, más precisamente, de pensar y de juzgar *por nosotros mismos*, con el fin de conquistar y confirmar nuestra independencia de espíritu y de acción. Porque se trata justamente de esto: mantener, fortalecer y sostener nuestra independencia de juicio, afín de ser *nosotros mismos* la materia de nuestros pensamientos y de nuestros actos. El método es el ensayo: «ensayarse», que consiste primeramente en hacer lo que no se suele hacer, es decir, intentar pensar por sí mismo. Después de mostrar el ejemplo de Sócrates, Montaigne escribe: «No tenemos hechas a este estilo nuestras facultades, a las que dejamos vagar mientras nos investimos de otras ajenas»⁵⁸. Nos atenemos a lo que juzgan los demás: «fulano dijo», como si no tuviéramos nosotros mismos la capacidad de juzgar. Montaigne nos invita a hacer uso de nuestras propias facultades, a valerlos de ellas, a hacerlas trabajar. En lugar de contentarnos con las migajas de lo que los otros han masticado, Montaigne nos instiga a no tragar entero. El método del ensayo se opone directamente al método escolástico, como a cualquier otro método que se establezca sobre el principio de autoridad. Este método señala un regreso a la libertad de los pensadores de la Antigüedad, porque anteriormente, dice Montaigne, cada uno «juzgaba y escogía y tomaba partido»⁵⁹ (II, XII, A, 559). Es cierto que tal libertad «produjo en la filosofía y ciencia humanas muchas sectas y opiniones diferentes» (*Ibid.*); pero Montaigne estaba de acuerdo con este pluralismo.

Es necesario hacer la distinción entre «ensayar» – en el sentido de examinar – y «ensayarse». Hay que ensayar las opiniones, es decir, ponerlas a prueba, ponerlas en tela de juicio, cuestionarlas. «... Las comunes opiniones no se escudriñan (ensayan) jamás»⁶⁰ (II, XII, A, 539). Por el contrario, es preciso preguntarse por el valor de las opiniones; no hay que suponer que su solidez, su valor y su legitimidad vienen de sí,

⁵⁸ Trad. G. Goron modificada (J. Grenier y G. Goron, *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Éditions Montaigne, 1948).

⁵⁹ Cf. *Pyrrhon ou l'Apparence*, pp. 59-61.

⁶⁰ *Op. cit.* Cf. también el artículo «Pyrrhon» del *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, PUF, 1984, 2ª ed, 1993.

sino que hay que poner en cuestión su verdad. No hay que debatir las opiniones de Galeno o de Aristóteles tan sólo para defender a estos autores de objeciones ajenas, sino para ponerlos en duda, para poner a prueba sus argumentos. De antemano se sabe que el resultado será negativo. Toda opinión filosófica se fundamenta en principios susceptibles de ser confrontados con principios opuestos. La función del debate dialéctico (contradictorio) y de la duda consiste en liberar y dejar vacío el espíritu para permitir el libre ejercicio del juicio «natural» —es decir, que no se establezca más que sobre sí mismo.

Después de haber ensayado todas las opiniones ajenas, es necesario ensayarse, es decir, hacer el ensayo de sus propias facultades. De esta manera lo hicieron los filósofos de la Antigüedad; de esta manera no lo hacen las personas «que no sienten nada, ni juzgan nada y dejan ociosas casi todas sus facultades naturales»⁶¹ (II, XII, A, 501). Sin embargo, no se trata para Montaigne de hacer el ensayo de *todas* sus facultades naturales (de su memoria, por ejemplo), sino solamente de su juicio («mi juicio... *que en este libro ejecutan sus ensayos*»⁶², II, XVII, A, 653). ¿Por qué esta restricción? ¿Por qué su juicio solamente? Porque el juicio es la facultad de *forma*. ¿Y qué podrían hacer las otras facultades? Proporcionar una materia distinta o más rica, una información más segura. Éste sería el esfuerzo que Montaigne debería exigirles si su propósito fuera conocer las cosas. Pero como no se trata de las cosas, sino de conocerse a sí, no se trata del contenido sino de la forma: «No se atienda, pues, a las materias, sino a la manera cómo las expongo»⁶³ (II, X, AC, 408).

Aquí aparece el carácter «pirrónico» del método. Porque no basta que un autor nos presente unos «ensayos» (fruto de los ensayos de sus facultades naturales), para que tenga lugar hablar de «pirronismo». El *Discurso del Método* de Descartes está seguido de los «ensayos de este método», y sin embargo, tales «ensayos» no tienen nada de pirrónicos. Es debido a que Descartes busca «la verdad en las ciencias». Pretende

⁶¹ «Les malades prêtent de l'amertume aux choses douces. Par où il nous appert que nous ne recevons pas les choses comme elles sont, mais autres et autres, selon que nous sommes et qu'il nous semble ». El texto es de 1580 (D.-B, 179). La edición de Villey la presenta, naturalmente, bajo la forma que tomó del ejemplar de Burdeos, donde la expresión «comme elles sont» habiendo sido tachada, se lee: « Nous ne recevons les choses autres et autres... ». Montaigne se preocupa por eliminar la referencia a un «ser» transfenomenal.

⁶² «Pero no puede haber para los hombres principios si la Divinidad no los ha revelado» (II, XII, A, 540).

⁶³ Hélène-Hedy Ehrlich, *Montaigne: la critique et le langage*, Paris, Éditions Klincksieck, 1972, p.22.

expresar la verdad del ser (decir las cosas tal como son) —una verdad que subsiste tal cual, independientemente de nosotros. Una vez alcanzada la verdad, el yo, la subjetividad del pensador, desaparece. Solamente la verdad como tal permanece ahí, al alcance de cualquiera. Para Descartes, la superioridad de su método se prueba sobretodo por la geometría, ciencia impersonal por excelencia. Pero Montaigne ya no habría sido más Montaigne si nos hubiese dejado un ensayo de geometría (sólo con valor ante la mirada de los geómetras). De ningún modo queda lugar para una «verdad» impersonal y objetiva, no porque no llegue a alcanzarla, sino porque no tiene cabida en su proyecto. Y es en el hecho de no presuponer ninguna verdad estable para descubrir, ni ninguna naturaleza fija ni esencia, que su proyecto es inicialmente pirrónico. Se sitúa de entrada sobre el elemento de impermanencia universal, donde no hay nada que conocer porque no hay nada que permanezca siempre igual.

Montaigne es así indiferente a la materia que viene a dar a su juicio la oportunidad de ensayarse. Informaciones controladas o no, para Montaigne son del mismo modo un punto de partida. ¿Acaso ignora el tema del que trata? «Si trato de cosa de que no entiendo, con más razón ensayo el juicio»⁶⁴ (I, L, A, 301). La materia, sea que contenga una gran o una mínima información, no permite de ningún modo tomar la medida de las cosas, pues se reduce a apariencias. Mi juicio, dice Montaigne, «cree dar justa interpretación a las *apariencias* que le presenta su concepción, pero las tales son torpes e imperfectas»⁶⁵ (II, X, A, 410). Y esta insuficiencia de la materia, o si se quiere, de sus *datos*, es radical y definitiva. Por esta razón, Montaigne no tiene la intención de entregarse al estudio. El esfuerzo y el trabajo de investigación son vanos e inútiles. Filosóficamente no nos hacen avanzar ni un solo paso. Para declarar una verdad sobre lo que sea, es necesario aprehender la cosa en todos sus aspectos para lograr una visión de conjunto. Pero toda visión de conjunto es imposible. Todas las cosas se reducen a sesgos, a perfiles, a aspectos parciales, y no es posible ir más allá: «...no veo el conjunto de nada. *No lo hacen aquellos que prometen hacérselo ver*. Entre las cien partes y caras de cada cosa, me atengo a una...»⁶⁶ (I, L, C, 302). Por lo que concierne al hombre, no hay más que partes, no existe un todo; por consiguiente, no podemos más que leer entre líneas las apariencias, sin poder nunca llegar a totalizar.

Así pues, el juicio no podría tener el sentido de manifestar lo que *es*. El ser es sustituido por el valor, el cual implica la referencia a una mirada.

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 1005 b 18-22.

⁶⁵ Cf. *Pirrón o la Apariencia*, p. 253. sobre la noción de «Apariencia», cf. nuestra obra *Orientación Filosófica*, 2ª edición, PUF, 1990, capítulo 11 (pp. 261-290).

Para Montaigne, se trata de ver todas las cosas en su justa importancia, de conferirles su justo valor, teniendo en cuenta que estos valores no pertenecen a las cosas «en sí mismas», sino a las cosas *reflejándose*, es decir, inseparables de su reflejo en una mirada –la mirada que Montaigne tiene de todo lo que lo rodea. Decir aquí que no hemos salido de la «subjetividad» es presuponer que existe un universo «objetivo», y ése no es el caso. Pienso, hablo y vivo en un determinado mundo humano que no es ni «subjetivo» ni «objetivo» sino absoluto, al igual que el mundo en el que viven los Caníbales, o el mundo vital de tal especie animal, etc.: porque hay una multitud infinita de mundos equivalentes que son igualmente absolutos, y porque ninguno es medida con relación a otro. Estos mundos, estas innumerables esferas de existencia constituyen juntas la riqueza de lo real, y si alguna de ellas falla, si, por ejemplo, alguna especie viviente desapareciera, entonces la realidad en sí misma (o lo que llamamos así), se despojaría de esta especie.

84

La noción de «valor» adquiere toda su importancia cuando el método pirrónico de Montaigne es considerado bajo su segundo aspecto, es decir, como método de *vida*, pues el pirronismo es ante todo una manera de vivir. ¿De vivir en la duda, la suspensión, la vacilación y la incertidumbre? De ninguna manera. El pirrónico tiene sus opiniones, creencias y pareceres, a los cuales no se adhiere a medias sino completamente. Simplemente que no les da un carácter absoluto, no los convierte ni en principios, ni en verdades, ni en dogmas. Es consciente de su relatividad, de su gratuidad, de su arbitrariedad; renuncia de este modo a dar cuenta (*didonai logon*) de ellos, porque sabe que es asunto imposible. Existe una equivalencia entre sus opiniones, creencias o pareceres, y los de los demás; sabe que la razón no puede fundar cualquier diferencia entre ellos; y vive consciente de esta equivalencia. Así, no se cree superior a nadie, ni siquiera a los animales, sino simplemente diferente –diferente, y de ahí también, irremplazable. Vive con el sentimiento permanente de la diversidad de los seres, y particularmente, de la «variedad perpetua» de las formas de la naturaleza humana, en consecuencia, vive en el respeto hacia el otro y en la absoluta benevolencia. ¿Quiere decir esto que el pirrónico todo lo admite? Sí. Excepto, sin embargo, la pretensión que pueda tener el prójimo de instaurar sus propios valores como absolutos, de imponerlos dogmáticamente, pues así reducirían la diversidad, impondrían el dogma de una verdad única. El pirrónico se opone completamente a toda forma de fanatismo, intolerancia, intransigencia, en suma, a todo lo que tienda a homogeneizar las diferencias, a uniformizar los seres, a someter todo bajo el mismo yugo.

La vida pirrónica es tan fogosa como cualquier otra. Se desarrolla en función de los valores que la conducen y que la inspiran, pero estos valores no son restablecidos como «seres» absolutos, como la «verdad»; no están separados de la esfera en la que adquieren su propio valor, es decir, la esfera concreta de la existencia en donde tienen su reflejo en la mirada de un viviente. La ilusión consiste en la escisión de la esfera concreta de la existencia, en el hecho de poner una aparte de la otra como dos lados indisociables. Si el pirrónico tiene sus opiniones y sus creencias, entonces nada se opone a que sea completamente sincero al declararse «cristiano». Tal es el caso de Montaigne. «Somos cristianos del mismo modo que somos perigordeses o alemanes»⁶⁷ (II, XII, B, 445). Como Montaigne es indiscutiblemente perigordés, también es así, indiscutiblemente cristiano. ¿Qué más podría decirse? ¿que su escepticismo tiene límites, que no se extiende sobre las verdades de fe? De ningún modo. El escepticismo de Montaigne, como lo hemos dicho con el abad Gierczynski, es radical y universal. Pero este escepticismo significa solamente que el cristiano, lógicamente y filosóficamente, ya no tiene derecho a categorizar como *absoluta* su creencia cristiana, como ninguna otra creencia. Por ejemplo, no tiene ningún derecho de presentar el cristianismo como la «verdad» a los Musulmanes o los habitantes del Nuevo Mundo –lo que no sería más que una manera injusta e ilusoria de atribuirse a sí mismo un derecho sobre ellos. El sentido de los valores cristianos no es en absoluto el fundamento de un sistema de verdades y dogmas concebidos para imponerse universalmente, sino tan solo la inspiración de una *vida* cristiana. Montaigne lo entiende de ese modo, y para él ser «cristiano» quiere decir: humildad, obediencia, genuflexión, oración, etc., es decir, ciertas actitudes del cuerpo y del alma que son propias del cristiano. Los Antiguos, los musulmanes, los Caníbales, etc., ¿tenían o tendrían que tener las mismas actitudes y vivir de acuerdo a los valores de la vida cristiana? Para aquel que entienda así el cristianismo – como creyendo poseer el derecho con el cual establecer un único modelo para regir las múltiples formas de la naturaleza humana– naturalmente encontrará en Montaigne un pirrónico decidido. Sin embargo, este pirronismo no alcanza el cristianismo mismo, pero sí una falsa interpretación del cristianismo que haga de él un principio de exclusión, de intolerancia, de uniformidad bajo el signo de una verdad única. Los valores cristianos son válidos en la apariencia: esto significa que no se establecen «en sí mismos» (como a la manera platónica, por ejemplo), sino que son indisociables de una esfera concreta de existencia, de una mirada y de una recepción, y esto basta para que tengan valor para la vida, porque la vida no tiene que ver con las esencias y con las formas

platónicas, ella se desenvuelve en la apariencia –entendiendo esta palabra como la cotidianidad liberada de la ilusión de la apariencia y la duración, y vivida con la sentimiento de la nada. (Texto de 1974)