

Anales del Seminario
de **Historia de la
Filosofía**

FILOSOFÍA

Anales del Seminario de Historia de la
Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Raga Rosaleny, Vicente

¿Montaigne fideísta? A propósito de ciertos tópicos en el análisis del escepticismo de
Michel de Montaigne

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 26, enero-diciembre, 2009, pp. 147-
167

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133109008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Montaigne fideísta? A propósito de ciertos tópicos en el análisis del escepticismo de Michel de Montaigne

Montaigne fideist? On some topics in the skepticism analisis of Michel de Montaigne

Vicente RAGA ROSALENY

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Universitat de València
Vicente.Raga@uv.es

Recibido: 02-04-2008

Aceptado: 26-01-2009

Resumen

Michel de Montaigne ha sido considerado, desde la interpretación de Popkin, como el principal difusor del escepticismo clásico en el Renacimiento. El redescubrimiento del escepticismo a fines del siglo XVI habría coincidido con la ruptura protestante, por ello la cruz y la duda habrían formado pareja contra la amenaza de la Reforma y uno de los más insignes representantes de tal estrategia habría sido Montaigne entendido como pirrónico y católico.

El expediente al que recurren la mayor parte de los historiadores de las ideas para explicar tal conjunción de incredulidad escéptica y de fe sería el de “fideísmo escéptico”, sin embargo, tal y como vienen mostrando recientes estudios, tales interpretaciones podrían requerir una amplia revisión. Para ello, nosotros, analizando la noción de fideísmo, así como las corrientes vinculadas a ésta de la teología negativa y el nominalismo en Michel de Montaigne, trataremos de mostrar el carácter no definitivo de muchos de los “tópicos” habitualmente manejados en las interpretaciones actuales más extendidas del escepticismo del autor francés.

Palabras clave: Escepticismo, fideísmo, nominalismo, teología negativa.

Abstract

Michel de Montaigne has been considered, since Popkin's reading, as a central author in the transmission of ancient skepticism to the Renaissance. The rediscovery of the skepticism at the end of the XVI century was at the same time that the protestant broken, for this reason, the cross and the doubt would have been a couple against the Reform danger and one of the most important authors in this sense would have been Michel de Montaigne as a pyrrhonic and catholic one.

To explain this couple of credulity and doubt everyone talks about "skeptical fideism", but some recent studies show that this interpretations need a lot of remarks. For this reason, we analyze the fideism notion and the related concepts of negative theology and nominalism in Michel de Montaigne trying to show the non-definitive character of some of the "topics" usually used in the most spread interpretations about the French author's skepticism.

Keywords: Skepticism, Fideism, Nominalism, Negative Theology.

I

De todos es bien conocida la tesis, establecida de manera eminente por Richard H. Popkin, que haría de Montaigne uno de los principales impulsores del escepticismo en la Modernidad, desde su supuesto redescubrimiento, tras el olvido de las corrientes escépticas clásicas durante la Edad Media, a fines del siglo XVI.

En un momento especialmente difícil en el terreno político para diversos territorios del continente europeo, como especialmente Francia, azotada por las llamadas guerras de religión,¹ y de crisis cultural, en el período ubicado entre el alto Renacimiento y el Barroco, y conocido en el campo de la historia del arte como

¹ Desde la muerte de Enrique II (1558), hasta el edicto de Nantes (publicado por el parlamento de París en Febrero de 1599), Francia fue un país dividido, lacerado por los disturbios político-religiosos fruto, en parte de la defección de Lutero, en un primer momento, y de la extensión del calvinismo a lo largo de todo el país, en uno segundo, seguidas de la reacción católica por medio del endurecimiento de la "ortodoxia" y la intransigencia contrareformistas. A propósito de la dura realidad de la Francia de su época, pueden consultarse diversos pasajes de los *Essais*, aunque quizá sea el más explícito, y prolongado, aquel que ocupa la segunda parte del ensayo *De l'art de conferer* (citaremos, por cierto, los *Essais* de Michel de Montaigne utilizando siempre el mismo sistema: en el cuerpo del texto la cita en francés del autor según queda recogida en sus *Oeuvres complètes* en la edición de Gallimard realizada por Thibaudet y Rat (M. de Montaigne, *Oeuvres complètes*, París, 1962), seguidamente en nota indicaremos el libro de los *Essais* en números romanos, en arábigos el del ensayo en concreto y la página de las *Oeuvres* donde localizar la referencia realizada, así como la traducción al castellano de Picazo y Montojo en Cátedra (M. de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, 1998, modificada en diversos momentos por mor de una mayor fidelidad al texto francés), en este caso nos referimos a III, 8).

Manierismo, con un mundo que ya no era un cosmos ordenado en el que el ser humano ocupase un lugar predominante, la lectura montañiana del escepticismo habría sido una caja de resonancia para el influyente, en el campo del conocimiento, pirronismo moderno.

Y posiblemente una de las definiciones más celebres del escepticismo de Michel de Montaigne, y de la que han bebido buena parte de las interpretaciones historiográficas de nuestra época, sea la que habría dado Pascal en su conversación con Saci y en la que se entrelazan, como algo evidente, la habitual comprensión del pirronismo o escepticismo pirrónico y, aparentemente, la anacrónica noción de fideísmo, hasta configurar lo que desde Henri Busson ha dado en llamarse “fideísmo escéptico”:

Por lo que respecta a Montaigne (...) pone todas las cosas en una duda universal y tan general, que dicha duda se excita a sí misma; es decir, si él duda, y duda incluso de esta última suposición, su incertidumbre gira sobre sí misma en un círculo perpetuo y sin reposo; se opone por igual a los que aseguran que todo es incierto y a los que aseguran que todo no lo es, ya que no quiere asegurar nada. En esta duda que duda de sí misma y en esta ignorancia que se ignora y que él llama su forma maestra, es donde reside la esencia de su opinión, que no ha podido expresar por medio de ningún término positivo. (...) Es un puro pirroniano (...).

Con esta mentalidad, a pesar de lo flotante y tambaleante que sea, combate con una firmeza invencible a los heréticos de su tiempo en sus pretensiones de ser los únicos en conocer el verdadero sentido de las Escrituras, y también es desde esa posición desde donde fulmina con más vigor la horrible impiedad de los que osan asegurar que Dios no existe.²

Ciertamente es correcto considerar a Montaigne como uno de los impulsores del escepticismo en la Modernidad desde su redescubrimiento a fines del siglo XVI. Como es bien sabido, la historia antigua del escepticismo se extiende a lo largo de cinco siglos, desde el 300 a.c. al 200 d.c., sin llegar a configurar un movimiento continuo o una escuela, aunque sí, según la conocida tripartición de la filosofía de Sexto Empírico, una especie de doble vía, la pirrónica y la académica.³

² B. Pascal, *Obras*, Madrid, 1981, pp. 44-45. Esta conversación, sacada del manuscrito de las *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* de M. Fontaine, que fue secretario de Saci, correspondería a las notas que de varias conversaciones entre Pascal y Saci tomó Fontaine y que reunió como si de una sola se tratase, y si bien el texto no sería directamente de Pascal, si lo es el tenor de las declaraciones que se le atribuyen.

³ “Y por eso seguramente, sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aun investigan. Y creen haberla encontrado los llamados propiamente dogmáticos, como por ejemplo los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los estoicos y algunos otros. De la misma manera que se manifiestan por lo inaprehensible los seguidores de Clitomaco y Carneades y otros

En cuanto al segundo, este surgió en la Academia platónica bajo la dirección de Arcesilao, inspirado por el escepticismo socrático de los primeros diálogos del fundador de esta escuela y tras Arcesilao, Carneades continuaría con la tradición escéptica, tan solo rota por la defección pirrónica de Enesidemo que trataría de distanciarse del supuesto dogmatismo de aquellos que afirman que nada se sabe, realizando la formulación más acabada del escepticismo zetético, que recogería en su compilación más tardía el único autor cuyos textos nos ha legado la Antigüedad, Sexto Empírico, con su *Esbozos pirrónicos* y su *Contra los maestros*.

Estas son las obras que caerían en el olvido hasta, especialmente, la traducción latina de Henri Estienne de los *Esbozos* en 1562, siendo las fuentes de las referencias escépticas previas algunas obras de Agustín de Hipona, las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio y las *Cuestiones Académicas* de Cicerón. De ahí la importancia que la lectura montañiana de Sexto, notable en su *Apologie de Raimond Sebond*, pero evidente en toda su obra, tuvo para la repercusión del escepticismo en la formación del pensamiento moderno, dada la difusión e importancia de los *Essais* de Montaigne y el momento crítico en que se ubicarían en la historia intelectual europea.

Pero, ¿en que consistiría el fideísmo? Dado lo controvertido y ambiguo del término quizá fuera legítimo adoptar un sentido lato y entenderlo como una actitud genérica y englobante de diversas doctrinas filosóficas y teológicas, según la cual, a partir de una contraposición entre razón y fe, se daría valor a la segunda en detrimento de la primera.⁴

Tal actitud podría resultar en un total rechazo de la capacidad de alcanzar un conocimiento de cualquier verdad religiosa o profana, sin el auxilio de la revelación divina, y por lo tanto en una prioridad de la fe respecto de la razón, pero también en un mero rechazo, o desprecio, de la necesidad y del valor de demostración de lo que la doctrina católica ha dado en llamar los preámbulos de la fe (*praeambula fidei*), esto es, de los dogmas que, constituyendo verdades reveladas, no dejan de poderse conocer por la razón natural, independientemente de la ayuda de un acto de fe que los confirme.

académicos. E investigan los escépticos” (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, 1993, p. 51). La tercera opción sería pues el dogmatismo, algo de lo que los pirrónicos, en realidad, parecerían acusar también a los académicos, siendo el suyo un dogmatismo de signo negativo (aunque los estudios actuales parecen contradecir esta última aseveración de la corriente pirrónica).

⁴ Sobre el “fideísmo” en el siglo XVI, incluyendo definiciones diversas de esta, puede consultarse H. Busson, *Les Sources et de développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, París 1920, pp. 411-415 y también Popkin, 1983, p. 19, así como, ya más específicamente H. J. J. Janssen, *Montaigne Fideísta*, Nijmegen-Utrecht 1930, pp. 7-13, M. Dreano, *La Pensée religieuse de Montaigne*, París 1936, pp. 20ss, o los artículos sobre fideísmo de R. Latourelle, *Fidéisme*, en R. Latourelle y R. Fisichella (eds.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montreal-París 1992 o el de V. Carraud “Fidéisme”, en J. Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, París, 1998.

En cuanto a la pregunta de como el fideísmo estaría relacionado con el redescubrimiento del escepticismo a fines del siglo XVI, tendríamos que buscar la respuesta en el conocido argumento de Popkin según el cual tal renacimiento de la *skepsis* habría coincidido con la crisis protestante en el seno de la Iglesia y su querrela central, la que giraría en torno a la “regla de fe”, habría potenciado la difusión del pirronismo en tanto en cuanto tal querrela plantearía uno de los problemas clásicos del escepticismo antiguo, la cuestión del criterio.⁵

Así, el expediente al que recurren la mayor parte de los historiadores de las ideas de este momento histórico para explicar tal conjunción de incredulidad escéptica y de fe sería el de “fideísmo escéptico”, entendiendo por lo primero, como hemos dicho, aquella corriente del catolicismo que negaría la capacidad de la sola razón para alcanzar un conocimiento de los dogmas cristianos, traducible en términos epistemológicos como la necesidad de la ayuda de la fe que la razón tendría para alcanzar algún tipo de conocimiento (cierto).⁶ El fideísta escéptico, en suma, pondría en duda la razón para dejar espacio a la fe y, pretextando un cierto conservadurismo escéptico, apelaría a la tradición para deshacerse de las atrevidas innovaciones protestantes. Precisamente, en la medida en que los *Essais* desplegarían buena parte de la artillería conceptual de Sexto Empírico, poniendo en duda la fiabilidad de los sentidos y mostrando la diversidad de las opiniones humanas, y en la medida en que giros del escepticismo a la fe tan explícitos como el del final de la “Apología” pudiesen encontrarse en los restantes ensayos

Ny que l’homme se monte au dessus de soy et de l’humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s’eslevera si Dieu lui preste extraordinairement la main; il s’eslevera, abandonnat et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soubsever par les moyens purement celestes.⁷

⁵ Tal como evidenciarían los escritos de Lutero, *Manifiesto a la nobleza alemana* y *Del cautiverio de Babilonia en la Iglesia*, la ruptura con la Iglesia romana pasaba por la denegación de su autoridad, en materia de fe, y la afirmación de un criterio subjetivo, personal. El problema de tal quiebra de la norma de la Iglesia y la aseveración de una nueva para determinar las verdades religiosas sería el de como justificar aquello que permitiría reconocer la verdadera fe, ofreciéndose así un ejemplo claro del problema pirrónico.

⁶ R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México 1983, pp. 19ss y también C. G. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, La Haya 1966, pp. 18s.

⁷ II, 12, 588-589: “Y que el hombre se eleve por encima de sí mismo y de la humanidad: pues no puede ver mas que con sus ojos, ni agarrar mas que con sus dedos. Se elevara si Dios milagrosamente le tiende su mano, se elevara abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose alzar y levantar por los medios puramente celestiales”.

parecería ser este autor un mero transmisor de la cultura antigua al occidente renacentista y, al mismo tiempo, el más fiel retrato del fideísta escéptico.⁸

Esta es la respuesta que se ha venido sosteniendo desde la corriente interpretativa principal de los *Essais* a la incomoda, *vexata quaestio* que diría Popkin, de en qué cree Montaigne. Ciertamente a la cuestión de cual es la fe de un escéptico como el que nos ocupa, y en que consistiría, correlativamente, su dudar escéptico confrontado con la fe, han tratado de responder muy diversos autores y múltiples han sido, e igualmente insatisfactorias, las respuestas, destacando de entre ellas y por meritos propios, cuatro:⁹ 1) Montaigne habría hecho profesión de fe católica en sus *Essais*, pero la suya sería una moral pagana, 2) Montaigne sería un simulador, se haría pasar engañosamente por cristiano, 3) Montaigne habría sido un buen católico, pero no un buen cristiano, 4) Montaigne habría sido un buen católico y, por lo tanto, un buen cristiano.¹⁰

En cuanto al origen de tales respuestas, la primera sería la escogida por Pascal en su entrevista con Monsieur Saci, tal y como ha quedado expuesta en nuestra cita, y la segunda sería la preferida por autores del siglo XVII como Voltaire, aunque encontraría en el *Port-Royal* de Sainte-Beuve su forma más relevante. Ambas juzgarían muy negativamente la actitud montañiana, sin poder alegar para ello más que una borrosa referencia a intenciones y decisiones íntimas que, en modo alguno, pueden extraerse de la simple interpretación de los textos, yendo pues, en ese sentido, más allá de lo que una hermenéutica correcta permite y, en definitiva, incurriendo en la sobreinterpretación e, incluso, en una deformación del sentido de los complejos ensayos montañianos.

Por otro lado, con los inicios del siglo XX y el comienzo de los estudios académicos más relevantes en torno a Montaigne, autores como los ya citados Villey, Lanson o Strowski defenderían una tercera posición separando estrictamente el pensamiento de Montaigne en dos partes, por un lado, un Montaigne cristiano, que observaría fielmente los preceptos de la iglesia católica y, por otro, el filósofo sin-

⁸ Aunque incluso entre los defensores de tal adscripción montañiana al fideísmo y de este mismo concepto, existirían reticencias a hacer de Montaigne un perfecto defensor de tal posición, precisamente en el grado o medida en que éste fuera un seguidor de las corrientes escépticas, ya que, como es bien sabido, en la parte práctica de éstos movimientos es llevar una vida *adoxastos* (prescindiendo de creencias), posiblemente, la norma de vida más relevante, a la vez que controvertida (para los críticos y exegetas) de entre las dictadas, por ejemplo, por Sexto Empírico y esto, en principio, parecería contradictorio con el mantenimiento de las creencias, religiosas, que conlleva el fideísmo o cualquier otra posición dentro de la esfera o ámbito religioso (véase, por ejemplo, T. Penelhum, *God and Skepticism. A Study in Skepticism and Fideism*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1983, p. 296, quien matiza la relación de Montaigne con el supuesto movimiento fideísta del Renacimiento en éste sentido, pese a ser plenamente partidario de las tesis apuntadas en pro del fideísmo escéptico).

⁹ J. Guiton, “*Ou est le debat sur la religion de Montaigne?*”, en *Romanic Review*, 35:2 (1944), pp. 98ss.

¹⁰ Para las distinciones, discutibles y que nosotros no asumimos, entre católico y cristiano, consúltese nuestra fuente, J. Guiton, *op. cit.*, p. 99.

ceramente “estoico”, “epicúreo” o “escéptico”, siendo en este caso la remisión al catolicismo una cuestión pragmática, de interés político, o algo mucho más cercano a la aceptación de los dogmas religiosos del cristianismo, en cuanto tradición asentada e influencia central en el pensamiento del compositor de los *Essais* (pese a la tibieza y fragilidad que seguiría entrañando la división estanca en dos apartados heterogéneos de su pensamiento, como en el caso de interpretaciones más teologizantes, al estilo de las de Janssen, Coppin o Dreano).

Para otros, por último, más decididamente defensores todavía de la religiosidad del autor francés,¹¹ no habría, pues, ya tan sólo un deseo de salvaguardar la tradición católica de las peligrosas “novedades” que para la fe supondría la revolución y defección protestante, ni mucho menos una tibia defensa pragmática de la autoridad consolidada en su época, en pro de una paz inestable y siempre deseada, sino que, más bien, la razón en Montaigne se habría encontrado siempre sometida a la fe, su ejercicio al dominio de la verdad revelada y los pensamientos montañanos asentados en la roca cristiana, siendo el pirronismo tan sólo un argumento, un medio para alcanzar un fin claro, de tipo apologético, en pro del cristianismo en general y del catolicismo en particular.

Sea como sea, sin embargo, y como habrían permitido lecturas más avanzadas y de corte más crítico, como la de Popkin, tales cuestiones habrían quedado atrás, remitidas siempre al campo nunca esclarecido, ni esclarecible, de las intenciones personales. Y así, sería pues un planteamiento mucho menos comprometido con cuestiones de corte personal e íntimo, el que, con el planteamiento de una posición como la fideísta pretendería dar cuenta de la complicada posición montañana, a la vez escéptica y origen de toda una corriente de libre pensamiento en muchos casos alejada de filiaciones religiosas, o incluso opuesta a ellas,¹² y sin embargo capaz de declaraciones que permitían afiliarlo con unas propuestas religiosas cercanas a lo que hemos venido definiendo:

Toutefois je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette verité de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous esclairer, il est bien besoin qu'il nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; et ne croy pas que les moyens purement humains en soyent aucunement cazables; et, s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies de forces naturelles ès siecles anciens, n'eussent pas failly par leur discours d'arriver à cette connoissance.¹³

¹¹ Como nuestra fuente principal en esta sección, Jean Guiton.

¹² Como puede observarse en G. Dotoli, *Montaigne et les libertins*, París 2006, p. 23, quien opta por esta solución popkiniana, la de un escepticismo cristiano o fideísmo escéptico, para dar cuenta del complejo maridaje de elementos en principio heterogéneos, presentes en los *Essais* de Michel de Montaigne.

¹³ II, 12, 417: “De todos modos, entiendo que, en el caso de una cosa tan divina y tan elevada, que sobrepasa con mucho la inteligencia humana, como es esta verdad con que la bondad divina ha teni-

(...) car la vraye raison est essentielle, de qui nous desrobons le nom à fauces enseignes, elle loge dans le sein de Dieu; c'est là son giste et sa retraite, c'est de là où elle part quand il plaist à Dieu nous en faire voir quelque rayon, comme Pallas saillit de la teste de son père pour se communiquer au monde.¹⁴

Sin embargo, una lectura más atenta a la manera y la materia de los *Essais*, y realizada desde una perspectiva crítica alternativa, mostraría una imagen diversa de la que la tradición heurística nos ha legado. De este modo, si bien la noción de “fideísmo escéptico” se ha impuesto como la manera de entender la recepción del escepticismo en la Modernidad y la forma más tranquilizadora de dar cuenta del pensamiento de Montaigne, un estudio genealógico de tal concepto resultaría revelador.¹⁵

Así, el rastreo de esta aparentemente nada polémica noción conduciría, como eslabón principal de una cadena interpretativa, a dos artículos del *Diccionario crí-*

do a bien iluminarnos, es necesario que nos preste todavía su ayuda con un favor extraordinario y privilegiado, para que la podamos concebir y alojar en nosotros; y no creo que los medios puramente humanos sean capaces en manera alguna; y, si lo son, tantas almas raras y excelentes, y tan abundantemente guarnecidas por las fuerzas naturales de los antiguos siglos, no habrían fallado en el intento de llegar a este conocimiento a través de su razonamiento”.

¹⁴ II, 12, 523: “(...) la verdadera razón es esencial, cuyo nombre robamos para darle falsos indicios, y se aloja en el seno de Dios, aquí tiene su lecho y su descanso, es de allí de donde sale cuando place a Dios hacernos ver algún rayo, como Palas salió de la cabeza de su padre para comunicarse con el mundo”.

¹⁵ Dejamos de lado, por excesivamente radicales e igualmente asentadas en aseveraciones en exceso categoricas o, directamente, indemostrables, aquellas objeciones que, de modo claro pero aislado, se han venido realizando a las tesis del fideísmo de Montaigne como la de Z. Gierczgński, “*Le rationalisme de Montaigne et l'unité de sa pensée*”, en F. Moureau, R. Grandroute, y Cl. Blum (eds.), *Montaigne et les Essais-1580-1980*, París-Ginebra 1983, pp. 135ss.

Para este autor, el pensador francés sería un racionalista extremo y todas las aseveraciones de corte religioso y fideísta de sus escritos responderían al riesgo de la época, concretándose su interpretación en atribuir a Montaigne una suerte de hipocresía que respondería a motivos prudenciales en un momento histórico que no hubiera admitido sus tesis más decididas y propias de una fe racionalista pre-ilustrada.

Evidentemente, no sólo tales aseveraciones carecen de cualquier apoyatura textual definitiva sino que, yendo más lejos, cabría plantearles una objeción autoreferencial clara y es que, en el caso de encontrarse alguna declaración interpretable en el sentido requerido y deseado por el investigador polaco, ¿qué nos garantizaría una “actitud” sincera en este caso más que en aquellos, mucho más abundantes, en que Montaigne parece apoyar una posición religiosa o, al menos complaciente y tolerante para con el *status quo*?

Un caso semejante, de radicalidad categórica en las aseveraciones, aunque mucho menos arriesgado y, al mismo tiempo, más reciente que el de este estudioso, sería el de A. Levine, “*Skepticism, Self and Toleration in Montaigne's Political Thought*”, en A. Levine (ed.), *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lanham y Oxford 1999, p. 54, quien, asimismo, defendería un Montaigne incluso enfrentado con las tesis religiosas y con las decisiones políticas de la Iglesia de su época yendo, a nuestro juicio, mucho más lejos de lo que sus referencias textuales le permiten y sin aportar, en compensación, argumentos que sostengan sus, en principio, meras convicciones de corte liberal moderno.

tico e histórico de Bayle, “Pirrón” y “Aclaración sobre los pirrónicos”,¹⁶ que, curiosamente, presentarían en su formulación una ambigüedad no resuelta por el autor. De una parte, la recepción moderna del escepticismo presentaría una articulación natural entre fe y duda que conocemos bien. De otra, sin embargo, la zetética pirrónica se manifestaría como la principal amenaza para la expansión de la fe. Seguidamente, esta doble y contradictoria perspectiva habría pasado a la lectura de Montaigne que realizaría su clásico interprete Pierre Villey, sin tampoco resolverla y, por último, Henri Busson le habría dado a tal esquema interpretativo el nombre de “fideísmo”, término tomado de las luchas doctrinales que en el seno de la propia Iglesia católica se mantenían en la época de Busson, y le habría añadido el adjetivo “escéptico”, justificando tal coexistencia por una suerte de inconsistencia interna del pensador francés.¹⁷

Como se evidencia, pues, al final de este recorrido genealógico, la noción de “fideísmo escéptico” ocultaría en su interior una ambigüedad de base que tal concepto no lograría resolver, mas aun, tal término, propio de una discusión teológica de principios del siglo XX, resultaría en realidad en su anacronismo de problemática aplicación a la época en que vivió Montaigne. Y, por otra parte, además, frente a la nítida exposición de Popkin, lo cierto es que la realidad del pirronismo moderno se habría fundado sobre una tradición textual compleja, con un rasgo común, a saber: un discurso sobre la divinidad que difícilmente se compadecería con una rápida alianza con la fe cristiana.

De hecho, un somero análisis de la definición católica de fe, vigente en la época de Montaigne, haría difícil sostener la ligazón que supuestamente establecería el “fideísmo escéptico” montañiano entre fe y duda. La fe, en la doctrina católica, consistiría en una adhesión intelectual a un objeto inconcebible, pero que conduciría a abrazar un nuevo régimen de conocimiento. Tal adhesión reposaría, pues, en el reconocimiento de la autoridad del testimonio divino, mediante el examen de los *praeambula fidei* y de los “motivos de credibilidad”, siendo así un acto de conocimiento extrínseco al *motium fidei*, esto es, un ejercicio de la razón, de las capacidades naturales del ser humano, que mediante un libre juicio reconocería la legitimidad de la sumisión a la palabra divina.

Pero entonces, ¿cómo hacer compatible esta definición con la puesta en práctica del escepticismo montañiano? Surgido de una crítica a toda presunción racional

¹⁶ E. Naya, “*Le doute libérateur: préambules à une étude du discours fidéiste dans les Essais*”, en M.-L. Demonet y A. Legros (eds.), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Ginebra 2004, pp. 201s.

¹⁷ De hecho, el término fideísmo habría sido acuñado durante el siglo XVIII, e utilizado de un modo sobre todo peyorativo, para designar la doctrina del obispo Huet y sus seguidores o discípulos, que constituirían un sistema filosófico-teológico asentado en una concepción particularizada de la fe, estableciendo su autoridad como supremo criterio de certeza (R. B. Romao, *A Apologia na balança. A reinvenção do pirronismo na Apologia de Raimundo Sabunde de Michel de Montaigne*, Lisboa 2007, p. 60).

de esos nuevos doctores que pensaban poder reformar la religión en virtud de un “conocimiento” de su justa forma, el radical ataque montañiano a toda posibilidad de un discurso teológico humano válido pondría finalmente en cuestión todo acto de fe, tal y como era concebido en la Iglesia católica de su época, imposibilitando el conocimiento de los presupuestos intelectuales de los motivos de fe y, por lo tanto, el juicio que permitiría la libre adhesión a la “autoridad divina”.¹⁸

Il m'a tousjours semblé qu'à un homme Chrestien cette sorte de parler est pleine d'in-discretion et d'irreverance: Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut desdire, Dieu ne peut faire cecy ou cela. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les loix de nostre parole. Et l'apparence qui s'offre à nous en ces propositions, il la faudroit représenter plus reveramment et plus religieusement.¹⁹

Podríamos decir, pues, que un análisis del concepto fideísta realizado por autores contrarios a la corriente principal de interpretación arrojaría unos resultados muy diversos a aquellos que, habitualmente han venido imponiéndose en la lectura del escepticismo montañiano, en la cuestión concreta de su carácter fideísta y, por ende, en cuanto a sus posiciones teológicas, religiosas o socio-políticas. Desde aquí, la divinidad sería vista como algo indescifrable y un atentado contra el misterio divino cualquier intento de descifrarlo, teológicamente, y de apropiarse por vía doctrinal, siquiera sea por una confesión partidaria de un cierto irracionalismo, del acceso a sus designios y verdades.²⁰

Por otro lado, y en consonancia con ello, la consideración de la concepción escéptica, frente a los compromisos esbozados por otros autores,²¹ pasaría a ser una mucho más decidida, entendiéndose entonces de tal manera que, a duras penas, lograse preservarse la fe al modo en que la habría caracterizado la interpretación tradicional pro-fideísta.²² Y es que, si el fideísmo aparece como una de las alternativas al dilema en que se ubica una sociedad religiosa como la renacentista que habría

¹⁸ Véanse en este sentido, desde una óptica respectivamente partidaria, en el primer caso, y opuesta, en el segundo, a la corriente interpretativa principal, las precisiones planteadas por M. Ayers, “Popkin’s Revisited Scepticism”, en *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (2004), p. 324 y T. Gontier, “L’essai et l’expérience. Le scepticisme montaigniste par-delà le fideïsme”, en M.-L. Demonet y A. Legros (eds.), *L’écriture du scepticisme chez Montaigne*, Ginebra 2004, p. 224.

¹⁹ II, 12, 507-508: “Siempre me ha parecido que para un hombre cristiano esta manera de hablar esta llena de indiscreción e irreverencia: Dios no puede morir, Dios no puede desdecirse, Dios no puede hacer esto o aquello. No me parece bien encerrar así el poder divino bajo las leyes de nuestra palabra. Y la apariencia que se nos ofrece con estas palabras deberíamos representarla con mayor reverencia y religiosidad”.

²⁰ G. Nakam, “Le dieu de l’Apologie de Raimond Sebond: de Plutarque à Montaigne”, en *BSAM*, VII: 33-34 (1993), p. 134.

²¹ Como el ya citado Penelhum o el propio Popkin.

²² S. Giocanti, *Penser l’irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer*, París 2001, p. 32.

puesto en crisis el criterio de la regla de fe, mediante la asunción de unas creencias elegidas por medios no racionales, por otro, tales elecciones serían, para el escéptico al modo en que hemos venido caracterizándolo en su versión montañiana, tan sólo temporalmente asumidas y, por lo tanto, no lo suficientemente estables como para satisfacer los requisitos de una postura religiosa como la fideísta.

Es decir, que si en la *skepsis* montañiana las creencias se impondrían, tan sólo transitoriamente, desde el momento en que unas determinadas representaciones del espíritu fuesen suficientemente fuertes, o en términos, por decirlo mediante el vocabulario que hemos venido empleando, de un seguir los fenómenos, no sería esta apoyatura suficientemente fuerte como para sostener una postura fideísta, que requeriría quizá de una verdad indubitable, de unas creencias asentadas en una revelación del *adelos*, contrastando con las creencias constantemente en flujo de la experiencia fenoménica.²³

A estas objeciones, sin embargo, podría responderse, y así se ha intentado hacerlo,²⁴ apelando a principios de plausibilidad que pudiesen comprender como compatible la *skepsis* montañiana y la fe cristiana en clave fideísta. De esta manera, se trataría de encontrar una cierta posición de equilibrio, que asumiese las enseñanzas de la apologética cristiana, aun admitiendo que en la visión del escepticismo montañiano cabría encontrar un eco de la escéptica integridad intelectual planteada por académicos y pirrónicos de corte sextiano,²⁵ mediante una zetesis permanente que no se comprometería con ninguna doctrina o creencia, como harían los dogmáticos, incluidas las creencias religiosas.

De esta manera, y a modo de hipótesis, se plantearía la posibilidad de hacer compatible, junto al estado de perfección humana, de plenitud intelectual y emocional, que supondría el escepticismo en la consideración montañiana, la posición fideísta mediante una serie de correcciones o puntualizaciones en torno a los puntos más problemáticos de la definición de ésta. En primer lugar, pues, en esta defensa de la plausibilidad de la posición fideísta escéptica, la propuesta de una gracia consistente con la *skepsis* pasaría por entender ésta no al modo como nos habría legado tal concepto la visión agustiniana medieval, que ubicaría al hombre en una posición de miseria e impotencia completas, sino como una gracia añadida, como el goce de una bendición sobrenatural que se sumaría a los límites de la perfección humana alcanzados por vía escéptica.

²³ S. Giocanti, “*Histoire du Fidéisme, Histoire du escepticisme?*”, en *Revue de Synthèse*, 119 (1998), p. 197 y también S. Giocanti, “*Philosopher avec Montaigne: se défier de toute croyance*” en *BSAM*, VIII: 41-42 (2006), p. 9ss.

²⁴ J. R. Maia Neto, “*Epoche as Perfection*”, en J. R. Maia Neto y R. H. Popkin (eds.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*, Nueva York 2004, pp. 13ss, entre otros.

²⁵ J. R. Maia Neto, “*Academic Skepticism in Early Modern Philosophy*”, en *Journal of the History of Ideas*, 58/2 (1997), pp. 203ss.

Por otro lado, en segundo lugar, cabría decir que si la duda escéptica y una vida *adoxastos* comprometerían en principio toda creencia, parecería que fuera de tal aporía general debería quedar la revelación genuina ya que, después de todo, su credibilidad no dependería de prueba alguna y, en todo caso, tan sólo la cuestión de como discernir la autentica revelación de la falsa resultaría relevante y, posiblemente, problemáticamente insuperable, aunque esto quedaría, de acuerdo con esta hipótesis, en un segundo plano respecto de la cuestión central, a saber, la de la plausibilidad de una posición como la del fideísmo escéptico.²⁶

Sin embargo, y pese a estos notables esfuerzos, todavía, y de manera recurrente, se nos presenta como un problema paradójico los intentos de encuadrar a Montaigne en categorías que preexisten al análisis de sus textos y que, en todo caso, no consiguen sino atender a medias a su especificidad filosófica y, en este caso concreto, en un fideísmo de corte católico que debiera convivir pacíficamente con su escepticismo neopirrónico incluso a costa de una deformación interpretativa permanente de éste.

Y es que, si uno atiende a los textos citados de Montaigne, así como a múltiples pasajes en el mismo sentido, se constata como el esfuerzo constante por parte del autor pasaría por una separación entre profano y sagrado, entre filosofía y teología, que expresaría más bien una voluntad evidente de separación estilos y dominios, dejando a la divinidad por encima, y separada, de toda reflexión de carácter humano.²⁷ Así, más allá, pues, incluso, de la simple escisión entre humanismo y teología,²⁸ parecería separarse a ésta última, como puede desprenderse del análisis de los textos, de los seres humanos, descartando todo acceso del hombre al conocimiento de lo divino.²⁹

En este contexto habría que releer, pues, las proposiciones que en torno a la duda y la creencia han ido articulándose en la historia de las interpretaciones críticas del escepticismo montañiano, pudiendo resumirse éstas en dos posiciones generales contrapuestas. Por un lado, la de aquellos, a los que apenas hemos atendido, que entenderían el escepticismo de corte pirrónico como incompatible con cualquier acto de fe, lo que entrañaría, por cierto, defender a un Montaigne escéptico cercano a un cierto ateísmo o agnosticismo.³⁰ Por otro, la de aquellos que asintien-

²⁶ J. R. Maia Neto, "Epoche as Perfection", en J. R. Maia Neto y R. H. Popkin (eds.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*, Nueva York 2004, p. 30.

²⁷ E. Naya, *Le Phénomène pyrrhonien: lire le scepticisme au XVI siècle*, Tesis doctoral, 2000, p. 767.

²⁸ Como propone por ejemplo, E. Fayé, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, 1998, pp. 162ss.

²⁹ Quizá uno de los escasos deslizamientos, indicado por F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, París, 1997, pp. 6ss, de Montaigne en un dogmatismo raso (y de corte negativo, al estilo tópicamente atribuido al escepticismo académico) sería el de la mencionada imposibilidad de acceder a un conocimiento de lo divino por parte del hombre.

³⁰ D. Cameron Allen, *Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore 1964, p. 15.

do a una cierta compatibilidad entre ambas, apostarían, o bien por una posición que podríamos calificar de sincrética, afirmando que nada habría que conciliar, dado el carácter fundamentalmente opuesto y heterogéneo de duda y creencia,³¹ y la de estos otros, a los que hemos dedicado mucha más atención por ser la corriente dominante, que apostarían por articular ambas realidades heterogéneas, sacrificando la integridad del dudar escéptico a la fe en el proceso dialéctico y que defenderían lo que hemos venido denominando como fideísmo escéptico.

De este modo, y teniendo presentes las propuestas de plausibilizar la posición del fideísmo escéptico llevadas a cabo ante las objeciones de corte historiográfico y conceptual que han venido realizando los estudios alternativos a la corriente dominante en la investigación montañiana, cabría ahora añadir como objeciones a la posición principal y sus estrategias defensivas algunas puntualizaciones sobre las corrientes escépticas que atañerían directamente a una recta comprensión de los *Essais*.

Y así, en primer lugar, podría señalarse como el escepticismo, frente a las propuestas que han venido caracterizando a la corriente interpretativa dominante y sus intentos de renovación, se caracterizaría sí por su mutabilidad, pero, a la vez, por la conservación de una serie de rasgos o ejes como, por ejemplo, la idea de una zetesís permanente o el carácter *adoxastos* de la vida, presentes también en Montaigne y que entrarían en radical conflicto incluso con las tesis fideístas más contemporizadoras, como evidencian las transformaciones de tipo reductivo a las que son sometidas tales elementos en las interpretaciones partidarias del fideísmo escéptico.

En segundo lugar, además, cabría decir que las corrientes escépticas, al menos hasta donde nuestro análisis nos ha permitido vislumbrar, no conllevarían una destrucción de la razón por sí misma, ni un abandono de ésta por la adhesión irracional a un trascendentalismo fideísta, sino que, antes bien, cabría entenderse su dinámica como una suerte de autocorrección de la racionalidad, como un poner en cuestión ciertos usos o modalidades de la razón que ponen en peligro la integridad intelectual del ser humano, mediante el abandono de la tarea investigadora y la cesión de la primacía e iniciativas en manos de las ideas endógenas asumidas de manera acrítica que pudiera brindarnos una u otra doctrina dogmática.

El escéptico, en este sentido, podría pues decidir adherirse, o mejor, podría seguir las costumbres, leyes y tradiciones de su país, aquello que las sensaciones y en definitiva los fenómenos le impulsaran a respetar o realizar, pero sin dogmatizar, preservando su integridad intelectual y dejando sin examen tan sólo aquello que constituyese esas costumbres y aquellas necesidades vitales que constituyen el entramado vital de todo ser humano. Pero, teniendo en cuenta la honda separación existente, la radical distancia mostrada por Montaigne entre la divinidad y el ser

³¹ C. Schaffert, *L'Ame religieuse de Montaigne*, París 1951, pp. 23ss.

humano, pese a lo dicho en relación con el carácter sobrenatural de la gracia y la ausencia de necesidad de pruebas de las creencias reveladas en defensa de la plausibilidad del fideísmo, ¿acaso no sería el acto de fe fideísta una suerte de elección dogmática, una creencia que iría mucho más allá de lo que pudieran ser las necesidades vitales aceptadas sin examen?³²

Esa es, a nuestro juicio, la respuesta que un objetor de la corriente de interpretación tradicional y más asentada sobre el fideísmo en el seno de la noción del escepticismo montañano propondría y esta sería una contestación cuando menos suficientemente fuerte como para poner en cuestión y suspender el juicio en cuanto a las lecturas habituales, y ya convertidas en tópicos sobre el escepticismo de Michel de Montaigne se refiere. El escepticismo montañano, pues, requeriría una tranquila relectura que permitiera entender su propia idiosincrasia dejando, en la medida de lo posible, los esquemas preconcebidos que se han ido vertiendo en los diversos análisis sobre sus textos al menos temporalmente en un escéptico suspenso.

II

Pero esta *epoche* preconizada para la cuestión del fideísmo requeriría, sin embargo, continuar analizando los elementos característicos del escepticismo montañano, restando en nuestra lectura al menos un par de ellos que complementarían nuestra exposición crítica sobre la noción de fideísmo justificando nuestra suspensión del juicio al respecto, a saber, los conceptos o tendencias propias de la teología negativa y del nominalismo presentes en los *Essais* del autor francés.

Y es que si bien las incursiones de Montaigne en los ámbitos de la teología y de la metafísica podrían calificarse de escépticas, en un sentido cercano al sextiano, quedando como única ciencia posible la de una historia pragmática de la experiencia de la propia conciencia, una pintura del pasaje del yo,³³ no habría sido ajeno, como traslucen los *Essais*, a las influencias estas corrientes o influencias presentes en el panorama del pensamiento de su época.

Y así, si bien el escepticismo ha sido percibido como una de las determinaciones fundamentales de la escritura montañana, habría que atender también a cuestiones como las indicadas en relación con la discusión del posible fideísmo de Montaigne, como por ejemplo la de la radical separación entre el ser humano y la divinidad, o la concepción montañana del lenguaje, que vería a éste incapaz de tratar asuntos divinos, que desbordan los límites del escepticismo clásico. En esta

³² E. Naya, *Le Phénomène pyrrhonien: lire le scepticisme au XVI siècle*, Tesis doctoral, 2000, pp. 901ss.

³³ J. Casals Pons, “*trois incursions de Montaigne dans la métaphysique*”, en Cl. Blum (ed.), *Montaigne penseur et philosophe (1588-1988)*, París 1990, pp. 47ss.

dirección, pues, es en la que han trabajado de manera relevante algunos críticos,³⁴ apuntando a las corrientes metafísicas propias del medievo que todavía mantendrían su influencia en el Renacimiento temprano, tales como, por ejemplo, la tradición de la teología negativa de un Pseudo-Dionísio el Areopagita,³⁵ filtrada a través de los escritos de autores como Nicolas de Cusa.

De este modo, si, en el marco de la Edad Media tardía y los inicios del Renacimiento, al Dios de la Sabiduría, creador del mejor de los mundos posibles, calcado sobre un modelo de las esencias contenidas en el Verbo, le habría sustituido el Dios Potencia, que decidiría sobre lo bueno y lo verdadero al mismo tiempo que sobre el ser, de una manera un tanto caprichosa, quedando, por ende, justificado en cuanto que sus designios y planes quedaban en un misterio impenetrable, fuera de nuestro alcance en tanto que *potentia absoluta*,³⁶ sería la teología negativa la doctrina necesaria para dar cuenta de tal separación radical y trascendente entre el ser humano y la divinidad, entre nuestro *logos* y el suyo, en los *Essais*.³⁷

Sin embargo, es importante realizar una puntualización a tales afirmaciones, y es que si bien parecería innegable la existencia de una influencia de determinadas corrientes o, al menos, de un ambiente y unas posiciones argumentativas cercanas a alguna versión de la teología negativa en Montaigne, por otro lado, parecería perderse la función religiosa de estas opiniones teológicas en el autor francés al privarse éste de cualquier referencia a las dogmáticas soluciones esbozadas en el seno de las formulaciones más ortodoxas de la teología negativa, esto es, al rechazar

³⁴ J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique*, París 1998, pp. 22ss.

³⁵ En el siglo VI empezaron a ser conocidos un conjunto de escritos, el llamado *Corpus dionysianum* o *Corpus areopagiticum*, cuyo autor, un tal Dionisio, presbítero, decía haber sido discípulo de Pablo de Tarso, el apóstol más famoso de los primeros cristianos, junto con toda una serie de otras aseveraciones históricas relacionadas con su presencia testimonial en los acontecimientos más relevantes de la Iglesia cristiana primitiva. Esto, sin embargo, no pasaría de ser un truco literario, destinado a conferir autoridad a estas obras, y a tal añagaza deberan en parte la gran consideración en que fueron tenidas durante muchos siglos, al creerse que su autor habría sido el Dionisio convertido por Pablo en el Areópago de Atenas (véase Hechos de los Apóstoles: 17: 34), según la tradición primer obispo de aquella ciudad.

Los libros del Pseudo-Dionisio se inspirarían, por su parte, en la filosofía neo-platónica, adaptándola a las exigencias cristianas. Su fuente principal sería Proclo (411-485), de quien se incluyen a veces extractos textuales y, por las evidencias existentes, los estudiosos establecen el período temporal que va del 480 al 510 como fechas posibles de la composición de sus escritos (E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid 1965, pp. 79-80).

³⁶ P. Magnard, "Montaigne: une logique de la puissance", en G. Canziani, M. A. Granada y Y. Zarka (eds.), *Potentia Dei*, Milán 2000, pp. 94ss.

³⁷ Nicolás de Cusa, fue, posiblemente, una de las influencias más relevantes de Montaigne en este punto, como muestran los paralelismos existentes entre la obra del pensador francés e ideas claves del cusano, tales como la cuestión de la *Docta ignorantia* y otras vinculadas a la insuficiencia del lenguaje y la trascendencia absoluta de la divinidad (véase R. Esclapez, "Montaigne et Nicolas de Cuse. Le thème de la 'docte ignorance' dans les Essais", en *Littératures*, 18 (1988), pp. 25ss).

cualquier salida positiva al escepticismo que iría ligado a tales doctrinas.³⁸

Así pues, si bien Montaigne no habría sido un teólogo, ni habría elaborado complejos sistemas metafísicos, si podríamos admitir al menos de manera prudencial un vínculo entre la filosofía moral y la epistemología escéptica propia del autor francés, y enraizada en las diversas corrientes de la *skepsis* griega y este factor de modificación que vendría a ser la relación intertextual con una teología de corte negativo entraría en relación, al mismo tiempo, con otro de los elementos contemporáneos de Montaigne que más, al decir de los exegetas, habría influido en el escepticismo montañiano, las llamadas corrientes nominalistas.

En cuanto al nominalismo, es ésta una doctrina que hundiría sus raíces en la Antigüedad clásica, y que ha de ver con la confusión y relación que se establecería entre una distinción gramatical como la del nombre propio y nombre común, así como con una distinción lógica entre particular y general, con otra ontológica, la que existiría entre individuo y universal, y que tiene su origen en un debate, en última instancia, entre determinadas enseñanzas platónicas y su interpretación aristotélica, pasó a través de Porfirio y Boecio a la Edad Media, donde en un contexto teológico el debate de los universales cobro gran protagonismo. Los ecos e influencias de tal debate se extendieron hasta bien entrado el siglo XVI y más allá, en parte al hilo de las discusiones suscitadas por la Reforma y, aunque sería necesario un examen en detalle de la influencia de la escolástica tardía en Montaigne, lo cierto es que la presencia del nominalismo en los *Ensayos*, como ya ha sugerido la capital noción de la omnipotencia divina, sería mas que notable.³⁹

El nominalismo, en definitiva, se definiría por dos axiomas:⁴⁰ los universales son palabras y solo los individuos existen. Por lo que respecta al primero, y en contraste con las tesis de los filósofos realistas, para los que los términos singulares significarían a los particulares y los comunes a los universales, entendidos como entidades extralingüísticas subsistentes,⁴¹ los nominalistas habrían defendido siempre el carácter lingüístico o mental de los universales, pudiéndose resumir todos los argumentos de Occam en uno: la noción misma de una entidad singular presente en una multiplicidad de particulares sería una *contradictio in terminis*.

³⁸ J. Miernowski, *op. cit.*, p. 47. No habría pues referencia alguna a la polinomia divina, esto es, tal y como señalan los discípulos del Pseudo-Dionisio, a la liberación paradójica de las fuentes del lenguaje a que conduciría, como resultado de una inversión dialéctica, la *afasia* a la que nos veríamos condenados en un primer momento en relación con lo inefable divino. La teología negativa en Montaigne permitiría mostrar la distancia irremediable a la que se encontraría el “ser” auténtico divino de nosotros, los humanos, sin ofrecer ningún paliativo a tal alejamiento.

³⁹ M. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, París 1980, pp. 12ss.

⁴⁰ R. Imbach en V. Carraud y J.-L. Marion, *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, 2004, p. 92.

⁴¹ Aunque esto sería muy matizable, como muestran los argumentos bastante mas complejos de Escoto y de, por ejemplo, los realistas del siglo XVI.

En cuanto al segundo, esta sería la premisa de todos los razonamientos occamistas siendo el universal lo predicable de una clase de individuos en concepto de su semejanza. Y así, si a partir de tal semejanza los realistas hipostasian un universal, el nominalismo negaría tal consecuencia, como lo hace Montaigne en “De la experiencia”, formulando una suerte de principio de indiscernibilidad de los idénticos que, en última instancia, apuntaría a como su radicalismo extremo afectaría al propio nominalismo, superándolo, al cuestionar incluso una de las nociones más problemáticas de la filosofía occamista, la de la relación:

La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables: il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. Et les Grecs, et les Latins, et nous, pour le plus exprès exemple de similitude, nous servons de celui des oeufs. Toutefois il est trouvé des hommes, et notamment un en Delphes, qui recognoissoit des marques de difference entre les oeufs (...) La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude (...) La ressemblance ne fait pas tant un comme la difference fait autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable.⁴²

De hecho, tal y como entendía Occam el nombre propio en su teoría de la *suppositio*,⁴³ éste estaría por el individuo concreto y su relación podría analizarse en términos de esencialidad y de coextensividad, como había sido establecido en la doctrina boeciana de las *quinque voces* (que a su vez traducía la modificación porfiriana de la doctrina aristotélica de los cuatro modos de predicación). Pero la cuestión es que Montaigne, tal y como lo argumenta en sus ensayos, “De los nombres” y “De la gloria”, atacaría la posible coextensión y esencialidad del nombre respecto del individuo. Así, recurriendo a los argumentos clásicos de la homonimia y la sinonimia contra la lengua entendida al modo de un repertorio y contra el sentido como correspondencia biunívoca entre términos y cosas, el ataque de Montaigne a los nombres propios, insistiendo en su diversidad espacial y en su modificación temporal, los dos grandes argumentos del nominalismo contra la realidad de las abstracciones, conduciría a un resultado paradójico: los nombres propios serían, asimismo, universales y su existencia pura *vox o*, como diría del renombre, mero trazo

⁴² III, 13, 1041-1042: “La consecuencia que queremos sacar de acontecimientos parecidos es insegura, pues son siempre distintos: no hay ninguna cualidad tan universal en esta imagen de las cosas como la diversidad y variedad. Y los griegos y los latinos y nosotros, como ejemplo más claro de similitud ponemos el de los huevos. Sin embargo, ha habido hombres, y concretamente uno de Delfos que reconocía marcas distintivas entre los huevos (...). La diferencia se injiere por sí misma en nuestras obras; ningún arte puede alcanzar la similitud(...). El parecido no hace igual tanto como hace otro la diferencia. Hase obligado la naturaleza a no hacer nada que no fuera distinto”.

⁴³ M. Compagnon, *op. cit.*, pp. 33ss.

que una errata podría modificar sin que la gramática, como sucedería por ejemplo si alguien escribiese una minúscula después de un punto, pudiese advertirnos:

(...) à quel fondement nous attachons cette gloire et reputation pour laquelle se bouleverse le monde. Où asseons nous cette renommée que nous allons questant avec si grand peine? C'est en somme Pierre ou Guillaume qui la porte, prend en garde, et à qui elle touche. (...) Et cette Pierre ou Guillaume, qu'est-ce, qu'une voix pour tous potages? Ou trois ou quatre traicts de pluma, premierement si aisez à varier, que je demanderois volontiers à qui touche l'honneur de tant de victoires, à Guesquin, à Glesquin ou à Gueaquin? (...)

Secondement, ce sont traicts de plumes communs à mill'hommes. Combien y a-il, en toutes les races, de personnes de mesme nom et surnom? Et en diverses races, siecles et païs, combien? L'histoire a cognu tríos Sócrates, cinq Platons, huict Aristotes, sept Xenophons, vingt Demetrius, vingt Theodores: et devinez combien elle n'en a pas cognu. Qui empesche mon palafrenier de s'appeller Pompée le grand?⁴⁴

De este modo, cabría ver la referencia al nominalismo de Montaigne como una especie de corolario de su relectura de la ontología negativa subyacente a la teología a cuya influencia podría haberse visto sometido, como vimos, en su época, esto es, como una dificultad lingüística, a la vez que cognoscitiva, a la hora de realizar enunciados acerca de la realidad de las cosas que sería paralela a las dificultades experimentadas a la hora de realizar enunciados con sentido acerca del auténtico Ser, la divinidad.⁴⁵

Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous entregloser. (...) Nostre contestation est verbale. Je demande que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question es de parolles, et se paye de mesme. Une pierre c'est un corps. Mais qui presseroit: "Et corps qu'est-ce?—Substance—Et substance quoy?" ainsi de suite, acculeroit en fin le respondant au bout de son calepin. On eschange un mot pour un autre mot, et souvent plus incogneu. Je sçay mieux que c'est qu'homme que je ne

⁴⁴ I, 46, 269-270: "(...) En que fundamento basamos esa gloria y reputación por la cual se agita el mundo. ¿En qué asentamos ese renombre que buscamos con tanto esfuerzo? A fin de cuentas solo Pedro o Guillermo lo poseen y solo a ellos atañe (...). Y ¿qué otra cosa es ese Pedro o Guillermo sino solo un nombre, por todo bagaje? O tres o cuatro caracteres de escritura, en primer lugar, tan fáciles de variar, que me agradaría preguntar ¿en quién recae el honor de tantas victorias, en Guesquin, Glesquin, Gueaquin? (...) En segundo lugar, son caracteres de pluma comunes a muchos hombres. ¿Cuantas personas hay, en todos los linajes, con el mismo nombre y apellido? Y ¿cuantos en distintas lenguas, siglos y países? La historia ha conocido a tres Sócrates, a cinco Platones, a ocho Aristóteles, a siete Jenofontes, a veinticinco Demetrios, a veinte Teodoros, y a saber cuantos no ha conocido. ¿Quién impide que se llame mi palafrenero, Pompeyo el Grande?"

⁴⁵ P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, París 2006, p. 105.

çay que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra.⁴⁶

Y, a su vez, retornando a la tendencia montañiana habitual, que ha venido rigiendo nuestro análisis, tal interés por la comunicación se haría eco de la misma preocupación sextiana (y en última instancia, también pirrónica) por el lenguaje. Montaigne, que tendría bien presentes las dos objeciones principales realizadas clásicamente al escepticismo,⁴⁷ y en especial, en este caso, desde la perspectiva de la posibilidad de la autocontradicción, la dificultad del pirronismo para autoconcebirse, encontraría la misma problemática en el seno del escepticismo al nivel expresivo, dada la difícil compatibilidad existente entre lenguaje natural y *skepsis*:

Nostre parler a ses foiblesses et ses défauts, comme tout le reste. La plus part des occasions des troubles du monde sont Grammairiennes. (...)

Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler; car il leur faudrait un nouveau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies. De façon que, quand ils disent: "Je doute", on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouër qu'au moins assurent et çavent ils cela, qu'ils doutent.⁴⁸

⁴⁶ III, 13, 1045-1046: "Hay más quehacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y más libros sobre los libros que sobre otro tema: no hacemos sino glosarnos unos a otros. (...) Nuestra disputa es verbal. Pregunto qué es naturaleza, voluptuosidad, círculo y substitución. La cuestión es de palabras y se resuelve de igual modo. La piedra es un cuerpo, más, quien embistiera de este modo: ¿Y qué es un cuerpo? Sustancia. ¿Y sustancia?, y así, cada vez, terminaría acorralando al interlocutor al final del calepino. Cámbiase una palabra por otra, a menudo menos conocida. Sé mejor lo que es un hombre que animal, mortal o razonable. Para satisfacer una duda ofrécnme tres: es la cabeza de la Hidra".

⁴⁷ A través de la historia, el escepticismo ha sido acusado de inconsistente, irracional, absurdo, inmoral y políticamente complaciente incluso con los regímenes más denostados. Muchas veces tales cuestionamientos han tomado la forma del argumento clásico de la autorefutación (si el escepticismo implica una suspensión de juicio general, ¿por qué no aplicarla a la propia actividad de la *epoché*?) y, en definitiva, la conclusión habitual de tales ataques ha sólido ser la de negar la posibilidad de vivir el escepticismo.

Más recientemente autores como Frede y, sobre todo, Burnyeat habrían reavivado este cuestionamiento clásico mediante un animado debate (véase M. F. Burnyeat, "Can the Skeptic Live his Skepticism?", en M. F. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley 1983, pp. 117ss y M. Frede, "The Sceptic's Beliefs", en M. F. Burnyeat y M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: a Controversy*, Cambridge, Indianapolis 1997, pp. 127ss) en torno a la vertiente epistemológica del problema (a la que aquí hacemos alusión) y, asimismo, autoras como Martha Nussbaum o Julia Annas habrían contribuido a la cuestión desde el lado ético y político.

⁴⁸ II, 12, 508: "Nuestro habla tiene sus debilidades y sus defectos, como todo el resto. La mayor parte de las razones de las turbaciones del mundo son gramaticales. (...) Veo a los filósofos pirrónicos que no pueden expresar su concepción general en ningún modo de hablar, porque les haría falta un nuevo lenguaje. El nuestro esta todo formado de proposiciones afirmativas, que son sus completas enemigas.

La respuesta de Montaigne, sin embargo, no dejando de tener raíces en las corrientes escépticas clásicas,⁴⁹ resultaría innovadora por cuanto plantearía la necesidad de este nuevo lenguaje, que hiciese frente tanto a las dificultades propias de la posición escéptica, en la óptica de sus críticos, como a los problemas planteados desde el prisma nominalista y de la teología negativa, bajo una fórmula interrogativa.⁵⁰ Tomando, pues, por sí misma tal fórmula interrogativa, podría entenderse como cualitativamente diferenciable de los enunciados asertivos o negativos propios del lenguaje natural y, en ese sentido, la indeterminación propia presente en la pregunta, en su contenido y en la propia circunstancia del interrogar reproduciría, de un modo inmediato, la duda reflexiva que tomaría así su espacio propio como alternativa a las declaraciones afirmativas y negativas.

Es más, tal interrogarse no sólo podría entenderse como una tentativa de superación del carácter asertivo del lenguaje, yendo más allá de lo que Sexto habría planteado en sus textos, sino que, en cierta medida, cabría ver en la interrogación, en el “*Que sais-je?*”, una exploración de potencialidades un tanto descuidadas en las corrientes anteriores del escepticismo, como la cuestión de la subjetividad, destacada en la reflexión personal del autor francés respecto de sus fuentes tradicionales, siendo aquí el aspecto pragmático, la apertura al otro que supone el interrogarse (ya que, en muchos casos, si no en todos, el preguntarse requiere de un sujeto que realiza la pregunta y de un sujeto o comunidad de ellos dispuesta a escucharla y, quizá, tratar de darle respuesta), una muestra de esa reinvencción pragmática del pirronismo que, a nuestro juicio, habría estado llevando a cabo el pensador francés.

Así pues, como en los demás aspectos analizados, y que constituyen el entramado de los elementos que, desde la corriente exegetica dominante han constituido la descripción tradicionalmente asumida del escepticismo, supuestamente fideísta, presente en los *Essais*, cabría hablar aquí también de una reinvencción del movimiento escéptico antiguo, una innovación de sus clásicas raíces que aunaría, de esta manera, tradición y modernidad en un abrazo indisoluble. Una revisión que uniría, pues, elementos pertenecientes a las diversas maneras en que el pirronismo se ha ido caracterizando a lo largo de la historia, traicionándolas todas, en cierto sentido, para no incurrir en aquello que amenazaría de muerte a la libertad escéptica, la esclavitud de un *corpus* de doctrinas asumidas, su conversión en un dogma.

¿Qué decir entonces de las influencias contemporáneas a la época en que Montaigne escribió sus *Essais* y de cuyo peso hemos tratado en este artículo? Lo mismo, cabría aventurar, que podría decirse de las influencias, movimientos y

De manera que cuando dicen: ‘dudo’, los cojemos del cuello de inmediato para hacerles confesar que, al menos, aseguran y saben eso, es decir, que dudan”.

⁴⁹ Sexto Empírico, *op. cit.*, I, 19, 189, donde se habla de la preferencia de algunos escépticos por el uso de las fórmulas interrogativas.

⁵⁰ R. Bernouilli, “*Que sais-je?*”, en *BSAM*, V: 16 (1975), p. 28, F. Gray, “*Montaigne’s Pyrrhonism*”, en R. C. la Charité (ed.), *O un amy!*, Lexington, Kentucky, 1977, p. 132.

escuelas con que el pensamiento montañiano habría ido entrando en contacto dialógico, esto es, que no constituirían, tanto en el caso de las cuestiones relativas al nominalismo, como en el caso de la teología negativa y, especialmente, en la del fideísmo, una toma de posición sistemática por parte del autor francés.⁵¹ Antes bien, el autor de los *Essais* habría operado aquí, como en otros casos, una reapropiación personal de unas tesis que circulaban en el ambiente intelectual de su época para sus propios fines de reinención del escepticismo antiguo y cabría, como en el primero de los conceptos analizados, suspender el juicio como la respuesta más apropiada a los interrogantes y respuestas que suscitarían en los exegetas modernos tales nociones.

Y así, de igual modo que en el caso de la teología negativa su recepción en el seno de la escritura montañiana derivaría en una modificación que permitiera encuadrarla en función de los intereses del peculiar escepticismo montañiano, haciendo caso omiso de las tesis positivas incluidas en la formulación ortodoxa de tal teología, en el caso del nominalismo, sería la distancia ya indicada respecto de las tesis más moderadas, en pro de un escepticismo de corte radical, así como el distanciamiento de los intereses lógicos con que esta doctrina habría estado vinculada desde sus orígenes en pro de una mayor atención al campo de la moral, el que marcaría, de nuevo, la pauta de lectura dialógica del escepticismo montañiano.⁵²

En esto consistiría, pues en suma, podríamos decir tras haber revisado los rasgos principales de la definición del escepticismo fideísta montañiano en la tradición dominante, la “naturaleza” de la *skepsis* que puede traslucirse en los *Essais*, esto es, en una práctica renovadora o en una reinención del escepticismo desde una perspectiva que acentuara los elementos pragmáticos presentes en las corrientes pirrónicas clásicas de manera mucho menos relevante. Y es en ese sentido que el pensador francés habría encaminado todas sus lecturas e influencias, habría modificado y adaptado todas las diversas escuelas con las que hubiera entrado en contacto de acuerdo con su peculiar concepción de lo escéptico, teniendo en cuenta los hilos conductores o ejes señalados y de ese modo habría que entender, en definitiva, su fidelidad y a la vez el carácter novedoso que habría impreso a las corrientes antiguas diferente y siempre prudentemente distante de los pre-conceptos y prejuicios a que, en muchos casos, lo interpretes modernos lo habrían reducido con sus aproximaciones presas de determinados compromisos ideológicos o teóricos.

⁵¹ Cl. Blum, “*Les Essais de Montaigne: les signes, la politique, la religion*”, en D. M. Frame y M. B. McKinley (eds.), *Columbia Montaigne Conference Papers*, Lexington 1981, p. 15.

⁵² T. Gontier, *De l’homme à l’animal*, París, 1998, pp. 45ss.