

Montaigne, Wittgenstein y el escepticismo: sobre un posible diálogo entre la *Apología* y las *Investigaciones*

VICENTE RAGA ROSALENY

PODRÍA parecer imposible, o al menos altamente improbable, encontrar una pareja más extraña que aquella que asoma al inicio del título de nuestro artículo, con Montaigne y Wittgenstein como sus integrantes. Raramente, por no decir nunca, han sido ambos pensadores comparados en algún texto académico y nada invitaría, de entrada, a establecer un diálogo entre ellos. Y, sin embargo, si tomamos como hilo conductor la noción de escepticismo nos sería posible encontrar insospechados paralelismos que quizá iluminen mutuamente sus obras. Teniendo en mente tan atrevida propuesta (audaces fortunaiuvat) trataremos de poner en escena una conversación entre el más famoso y celebradamente escéptico de los ensayos de Montaigne, la “Apología de Raimundo Sabunde”, y un texto clave de Wittgenstein, habitualmente leído en clave pragmatista, las “Investigaciones filosóficas”.¹

Nuestra esperanza al desarrollar esta conexión entre Montaigne y Wittgenstein sería la de ayudar a establecer un camino, un puente, que uniese nuestras sensibilidades modernas con el escepticismo de la Modernidad temprana o pre-ilustrada (y podría argumentarse que ambos autores conectarían precisamente en las reservas que podrían plantear a una Ilustración por venir o ya pasada, pero eso es algo que escapa a los límites de este texto). Por decirlo de otro modo, nuestra intención sería la de leer a Wittgenstein como un trampolín desde el que poder saltar por encima de las lecturas epistemológicas, académicas, del escepticismo que han imperado desde Descartes en adelante, volviendo al pirrónico moderno Montaigne y sorteando al mismo tiempo, o planteando una ruta alternativa, el proyecto ilustrado.

Debemos añadir, a modo de advertencia preliminar, que si bien está bastante establecido el carácter predominantemente escéptico de la obra de Montaigne en los abundantes estudios publicados durante los últimos años que tratan de reivindicar el perfil filosófico de sus ensayos,² no sucede lo mismo en el caso de Wittgens-

1 En el caso de Montaigne haremos uso de la edición francesa de La Pléiade, M. de Montaigne, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962, citando en números romanos el volumen de los *Essais*, seguido del número del ensayo en arábigos y concluyendo con la página que ocupa en el libro, salvo indicación contraria las traducciones de las citas son nuestras. Para Wittgenstein recurriremos principalmente a L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. Garcia Suárez y U. Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM/ Crítica, México D. F./ Barcelona.

2 Aunque tales análisis no están exentos de polémicas y tensiones internas, como veremos de inmediato. Para un sucinto recorrido, nada exhaustivo, por los estudios que han jalonado la reivindicación filosófica y escéptica de Montaigne puede consultarse: F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris, 1997, así como L. Eva, *A figura do filósofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*, Loyola, Sao Paulo, 2007; S. Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer*, Champion, Paris, 2001 y R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. J. J. Utrilla, FCE, México D. F., 1983.





tein, donde nos enfrentaremos a propuestas mucho más asentadas que lo ubican del lado del pragmatismo o, incluso, a lecturas que entienden su obra como una respuesta al escepticismo, como de manera eminente puede verse en la obra de Stanley Cavell.³ Sin embargo, en lugar de enfrentarnos directamente a tales opciones interpretativas nuestro artículo, al tratar de establecer un diálogo entre las múltiples voces que pueden detectarse en los textos de los autores mencionados, propondrá la lectura escéptica como una alternativa complementaria en muchos casos de las otras (por ejemplo en el caso de Cavell viendo el supuesto anti-escepticismo de la obra wittgensteiniana como una respuesta a determinada perspectiva escéptica, la deflacionaria o académica, compatible con otro tipo de escepticismo, el pirrónico o montañiano) y como una invitación a la suspensión del juicio entre opciones contrapuestas en equilibrio, antes que como la aseveración de un punto de vista sustantivo propio.⁴

1. Es ya casi un tópico aquel que sitúa en el Renacimiento el origen de un “redescubrimiento” del escepticismo de importancia crucial para el pensamiento moderno. Basándose en la obra pionera de Richard H. Popkin,⁵ que situaba a Montaigne como un autor central en la transmisión del pensamiento antiguo a nuestro tiempo y, al mismo tiempo, como un paradigma del encuentro y fusión en un momento de crisis de dos *Weltanschauungen*, la pagana y la cristiana, la mayoría de los intérpretes posteriores han entendido ese momento de la Modernidad temprana en clave pirrónica.

El escepticismo pirrónico, o pirronismo, que tomaría su nombre de su mítico fundador, Pirrón de Elis (ca. 360- ca. 270 a. C.), fue una corriente de pensamiento que se extendió durante unos quinientos años en la Antigüedad, aunque prácticamente todo nuestro conocimiento de este movimiento proviene de los escritos de Sexto Empírico, un recopilador y autor tardío que vivió durante el s. III d. C., ya en las postrimerías del pirronismo clásico. Son las traducciones latinas de las obras de éste, sus *Esbozos pirrónicos* y su *Contra los profesores*,⁶ en la década de 1560 en Europa, y su difusión luego en los textos de autores como Montaigne, así como el contexto de crisis cultural del Renacimiento: con la ruptura con la tradición y el criterio de autoridad en el plano religioso, científico y artístico, o con novedades como la del Encuentro con el continente americano, los que decidieron la fortuna del pirronismo durante el Renacimiento.⁷

³ *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris, 1997, así como L. Eva, *A figura do filósofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*, Loyola, Sao Paulo, 2007; S. Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer*, Champion, Paris, 2001 y R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. J. J. Utrilla, FCE, México D. F., 1983.

Como puede verse por ejemplo en su fundamental S. Cavell, *Reivindicaciones de la razón*, trad. de D. Ribes, Síntesis, Madrid, 2003.

⁴ Cabe añadir que nuestra lectura de Wittgenstein como pensador pirrónico se apoya en muchos casos en las importantes sugerencias que pueden encontrarse en H. Sluga, ‘Wittgenstein and Pyrrhonism’, *Pyrrhonian Skepticism* (W. Sinott-Armstrong, ed.), Oxford U. P., Oxford, 2004, pp. 99-117, y en J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford U. P., Oxford, 1994.

⁵ El ya citado clásico de Popkin, que en su última edición ampliada, disponible sólo en inglés, puede encontrarse como R. H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford U. P., Oxford, 2003.

⁶ Puede encontrarse traducción al español de los textos, S. Empírico, *Esbozos pirrónicos*, trad. de A. Gallego y T. Muñoz, Gredos, Madrid, 1993; S. Empírico, *Contra los profesores*, vol. I, trad. de J. Bergua, Gredos, Madrid, 1997 (la obra completa, por la misma editorial, está ya en prensa).

⁷ Para una completa y reciente narración de la transmisión del escepticismo de la Antigüedad al Renacimiento puede consultarse R. B. Romão, *Apologia na Balança. A Reinvenção do Pirronismo na “Apologia de Raimundo Sabunde” de Michel de Montaigne*, Imprensa Nacional, Lisboa, 2007.



Habitualmente suele definirse el pirronismo en contraste con el escepticismo académico, la variedad de escepticismo que se practicó en la Academia platónica bajo la dirección de Arcesilao (315-240 a. C.) y Carneades (ca. 219- ca. 129 a. C.), entre otros.⁸ Según las lecturas más comúnmente aceptadas, teniendo a Sexto Empírico como fuente principal, los escépticos académicos habrían mantenido que el conocimiento era imposible, tratando de apoyar esta afirmación mediante diversas demostraciones encaminadas a poner de manifiesto que toda reivindicación de conocimiento podía dudarse y sosteniendo, en cambio, como mucho una suerte de probabilismo. En lugar de centrar su práctica escéptica en una denegación de las creencias filosóficas dogmáticas, los pirrónicos se abstendrían de emitir juicio alguno a propósito de cualquier cuestión filosófica, incluso la de la posibilidad del conocimiento. El resultado sería una indagación sobre las reivindicaciones de conocimiento mucho más abierta que el mero rechazo que predeeterminaría las respuestas académicas. Podría decirse que mientras que el escepticismo académico tendería al nihilismo, el pirronismo lo haría hacia una suerte de pluralismo, en su búsqueda de *ataraxia* o tranquilidad de espíritu, que acompañaría su aceptación de la incertidumbre del conocimiento.

Como resulta evidente tras esta sucinta descripción el escepticismo pirrónico al menos se caracterizaría por cuestionar toda suerte de dogmatismo filosófico, incluyendo el dogmatismo negativo que tradicionalmente se ha atribuido al academicismo, pero también el pragmatismo o el constructivismo, entre otros, y no sólo el realismo, históricamente privilegiado, razón por la cual las otras posiciones filosóficas mentadas se alinearían normalmente como alternativas a éste en un único campo, el del anti-realismo. Sin embargo las cosas tenderían a complicarse porque las diferencias entre academicismo y pirronismo han sido en muchísimas ocasiones obviadas y desde los inicios del cartesianismo habría sido la noción académica la que habría imperado.

De hecho, podría decirse que la enorme influencia del pensamiento de Descartes, y sobre todo de sus seguidores y difusores, en la filosofía de la Ilustración y post-Ilustración explica que hoy en día, y durante toda la Modernidad, tras el breve esplendor montaniano, sea el escepticismo académico el que domine en la definición del escepticismo *tout court*. Es el espectro del escepticismo académico aquello a lo que se enfrentaría Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* y gran parte de nuestra concepción epistemológica del escepticismo provendría del cartesiano “método de la duda”. Así pues, sería nuestra herencia cartesiana el mayor impedimento al que tendríamos que enfrentarnos para reconstruir una concepción escéptica pirrónica como la que imperó durante la Modernidad temprana. Para ello será necesario esforzarnos por volver a hacer evidente que la actividad principal de al menos una perspectiva escéptica prominente no es tanto la denegación del conocimiento como su investigación detenida, mirar con cuidado e, incluso, buscar sin término.

Como hemos dicho la obra de Wittgenstein, al menos desde las *Investigaciones filosóficas* en adelante, podría servirnos para realizar ese salto, buscar esa ruta alternativa. Sin embargo suele leerse este texto como una suerte de representación arquetípica del pragmatismo, como un lugar desde el que tal posición se enuncia con claridad. A nuestro juicio, siendo cierto que Wittgenstein desarrolla tal posición mostrando las limitaciones tanto del realismo como del constructivismo, en su momento posiciones mucho

⁸ Primer y segundo escoliarcas, respectivamente, en introducir la corriente escéptica en la Academia platónica, inspirados, según se argumenta tradicionalmente, por la actitud interrogativa y aporética de Sócrates, y cuyos máximo oponente sería la doctrina del conocimiento de los pertenecientes a la escuela estoica (con cuyo contacto el escepticismo introduciría muchas de las nociones finalmente recogidas por Sexto Empírico).



más contrapuestas que hoy en día, no lo sería que adoptase tal posición como una dogmática tercera alternativa o vía media. En lugar de eso, desde una perspectiva más cercana a la de la aproximación pirrónica a la filosofía, el autor austriaco parecería rechazar escoger entre las posiciones filosóficas alternativas puestas en equilibrio a las que su escritura daría voz en el texto.

Pero antes de tratar de justificar nuestra propuesta de lectura de la obra de Wittgenstein debemos atender a un problema incluso más relevante en el otro componente de nuestra extraña pareja. Y es que si bien se han realizado ya diversos intentos de situar a Montaigne mismo en esa particular perspectiva escéptica que venimos denominando como pirronismo, y especialmente en el ensayo indicado, la “Apología de Raimundo Sabunde”, lo bien cierto es que en los elementos centrales de este debate no se ha logrado todavía alcanzar siquiera un cierto consenso.

Así, la consistencia del escepticismo montañiano a lo largo de su escritura, sus deudas con las fuentes clásicas, medievales y contemporáneas, su influencia en la filosofía posterior, sus complicadas relaciones con el ocasional epicureismo y estoicismo que parece manifestar de manera dispersa, pero recurrente, en sus textos, su profesado catolicismo y sus implícitas inclinaciones políticas así como, en el caso de la “Apología”, la difícil relación con los argumentos de Sabunde a favor de un despliegue de la razón en defensa de la fe, serían algunos de los puntos en disputa y a la espera de una resolución que la abundante bibliografía secundaria de los últimos años no ha podido proporcionar.⁹

Pero, a nuestro juicio, si tales cuestiones resisten todavía los embates interpretativos la razón ha de buscarse en la propia práctica escéptica del autor francés. La obra de Montaigne, por lo que respecta a la *skepsis*, se muestra enormemente inconsistente no sólo de un ensayo a otro, sino incluso dentro de cada uno de ellos. Como el propio pensador admite: “No hago más que ir y venir: mi juicio no va hacia delante sino que flota, va a la deriva.” (II, 12, 548).

Sin embargo, muchos interpretes mantienen que es posible descubrir la voz singular de Montaigne en este torbellino de ideas contrapuestas.¹⁰ Aunque el problema de este tipo de propuestas es que “descubrir” una voz singular coherente en la obra montañiana exige siempre una lectura selectiva de sus textos y, en la mayor parte de los casos, siguiendo además un patrón concebido en esa selección que sirve para apoyar una serie de asunciones teóricas previas. Mientras que una lectura alejada de los debates teóricos, que no intente encajar al autor dentro de una posición previamente elaborada, parecería más cercana al testimonio que vierte una de las principales estudiosas del escepticismo en la obra de este pensador: “El lector se ve llevado de Escila a Caribdis, del epicureismo al estoicismo, pasando por el platonismo y el cinismo... sin poder extraer con seguridad del coro discordante de filósofos una posición filosófica que le parezca la propia de Montaigne”.¹¹

Sea como sea, incluso aunque tal descripción de la heterogeneidad filosófica del pensador francés parezca más plausible aún es posible cuestionar al asunción crucial que subyace a la cita: ¿Por qué el “coro” de voces que puede encontrarse en los textos montañianos debería describirse mediante un adjetivo peyorativo como algo “discordante”? ¿Por qué no podría sugerir ese coro de filóso-

9 Puede encontrarse un completo resumen de las discusiones en torno al escepticismo de Montaigne, con los elementos centrales mencionados y aún otros adicionales, en A. Hartle, *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, Cambridge U. P., Cambridge, 2003, pp. 242ss.

10 Como se afirma por ejemplo en G. Defaux, ‘Montaigne, la vie, les livres: naissance d’un philosophie sceptique- et impremedité’, *Modern Language Notes*, 117 (2002), pp. 780-807.

11 S. Giocanti, ‘Montaigne: les *Essais* ou l’itinéraire d’un sceptique’, *Magazine Littéraire*, 394 (2001), pp. 37-39. La traducción de la cita es nuestra.



fos igualmente una simple “polifonía” con múltiples voces armónicamente articuladas? Con esto en mente sería posible volver a aproximarnos a la “inconsistencia” de los textos montanianos y, en lugar de intentar ignorarla o lamentarnos por su variedad de puntos de vista, examinar su entrelazamiento de ideas como una suerte de contrapunto filosófico.

A este respecto cabe decir que la multivocidad de los textos de Montaigne contrastaría claramente con la univocidad radical del Descartes de las *Meditaciones*. Aquí nos encontraríamos con una voz singular, privada, cada vez más alejada y aislada del mundo a medida que duda de sí cada vez más radicalmente. La escritura de Montaigne es, a diferencia de la cartesiana, conversacional casi, abierta a la investigación y muchísimo más cercana a la esfera pública, sometiendo a las diversas ideas que van emergiendo a un escrutinio que de algún modo parece anticipar el estilo dialógico propio de los últimos textos de Wittgenstein.

Que esto es algo presente en la obra del autor francés como una suerte de exigencia estilística y sustancial queda claro, por ejemplo, en las alabanzas que el pensador dedica al uso del estilo dialógico por parte de Platón: “Platón parecía valorar conscientemente esta manera de filosofar a través de diálogos, ya que le permitía situar más adecuadamente en distintas bocas la diversidad y variación de sus propias fantasías”, ya que “exponer de manera diversa las cuestiones es tan bueno como hacerlo siguiendo una doctrina y mejor, es decir, más copiosa y útilmente.” (II, 12, 489-490). O en otras declaraciones donde loa la “libertad y vigor de las mentes de la Antigüedad que crearon múltiples escuelas que sostenían opiniones diferentes.” (II, 12, 542), además de en la propia práctica de su escritura.

De este modo, en lugar de ir en busca de una posición singular definitiva en la “Apología” o en las *Investigaciones*, parecería mejor atender a las diferentes voces presentes en cada uno de estos trabajos, explorando como la interacción entre éstas en uno nos permitiría oír mejor el entrelazamiento polifónico presente en el otro.

2. Wittgenstein empieza las *Investigaciones filosóficas* con una suerte de juego de ventrílocuo, citando por extenso la teoría de la adquisición del lenguaje esbozada por Agustín de Hipona en las *Confesiones*. Más adelante es posible reconocer otras voces deslizándose sigilosamente a lo largo del texto wittgensteiniano: Platón, Frege, Russell, Moore, o el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* (es decir, el propio autor en la primera etapa de su carrera), todos los cuales ofrecen variaciones sobre un mismo tema, el de la teoría de la correspondencia en el ámbito del significado y en el de la verdad (§§ 22, 23, 48).

Y pese a sus diferencias todas esas voces tienen su fundamento en una suerte de realismo, trabajando con la asunción fundamental de que nuestras palabras tienen un significado porque corresponden de algún modo a las naturalezas reales de las cosas y que nuestros enunciados son verdaderos cuando corresponden a situaciones reales. Ciertamente Wittgenstein había desarrollado en el *Tractatus* esta teoría de la correspondencia lingüística en su forma más acabada, aclarando sus implicaciones y purgándola de sus contradicciones hasta obtener una descripción lógica del lenguaje capaz de resistir el escrutinio más arduo. Sin embargo, el éxito de su propuesta se alcanzó a un elevado coste: grandes extensiones de la experiencia humana debían quedar relegadas a la categoría de las cosas de las que no podía hablarse y sobre las que, por lo tanto, era mejor guardar silencio (7.0).

Una década después de haber finalizado el *Tractatus* Wittgenstein pondría en cuestión la teoría de la correspondencia, éste sería el saber recibido que sometería a sus embates escépticos en el curso de las *Investigaciones*. En ellas mostraría que incluso las verdades filosóficas que gozan aparentemente de mayor certi-



dumbre, como por ejemplo las de las matemáticas o las pertenecientes a la auto-conciencia, tendrían sentido para nosotros sólo en el contexto de unas particulares prácticas culturales intersubjetivas. Y haciendo esto Wittgenstein no estaría sino contribuyendo con nuevas estrategias al acerbo argumentativo de la tradición escéptica.¹²

Pero, a diferencia de Descartes o Hume, el autor austriaco no emplearía las tácticas escépticas para sustituir una posición filosófica dogmática por otra. En lugar de ello, su escepticismo sería de una naturaleza mucho más zetética, como una suerte de investigación en curso, un correctivo contra los abusos de nuestra razón provocados por las presunciones de todo tipo de dogmatismo filosófico. Y es que, como el propio Wittgenstein indica, “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada” (§ 127), no avanzar ninguna clase de nueva teoría (§ 109).

Así, bien podría decirse que el pensador austriaco buscaría contraponer voces que propondrían alternativas al dogma recibido del realismo, pero no porque quisiera éste plantear su propia teoría filosófica sistemática, sino más bien con la esperanza de convencernos para suspender el juicio sobre aquellos problemas que no tienen ningún sentido ni consecuencia en nuestra vida cotidiana. En ausencia de una teoría alternativa articulada los lectores nos veríamos forzados a sopesar nuestras opciones, a medida que avanzamos a través de las *Investigaciones*, confrontando nuestra confianza en las estructuras realistas tradicionales con las potentes subversiones de las mismas operadas en la obra wittgensteiniana, y finalmente reconsiderando qué es lo que podemos decir que conocemos justificadamente valiéndonos de la razón y qué aceptamos simplemente como una cuestión de fe.

Por su parte el ensayo de Montaigne que hemos seleccionado empieza rememorando un acto de ventriloquia previo: su traducción de la *Teología natural* de Sabunde. El trabajo de Sabunde trataba de defender la validez de la razón como soporte de la fe, una posición patrística tradicional que garantizaba el valor de la filosofía al tiempo que la subordinaba sin ambigüedades a la teología y, al mismo tiempo, fundamentalmente realista en cuanto a sus creencias sobre la verdad y el conocimiento.

Puede decirse que en muchos sentidos la *Teología natural* funcionaría en la “Apología” como el *Tractatus* en las *Investigaciones*: proporcionaría una línea argumentativa tradicional que cuestionar, una voz realista que serviría como base para un ejercicio de contrapunto en el que diversas posiciones alternativas se superpondrían a la música de fondo del saber recibido. La crítica de Montaigne al valor del conocimiento humano domina la “Apología” de manera muy semejante a como la crítica de las teorías lingüísticas de la correspondencia priman en las *Investigaciones*, aunque en el caso del autor francés podemos ver como este nunca abandona de manera clara la idea original que su discusión trae a la luz, la posición realista central que confía en nuestra capacidad a la hora de formular una verdadera representación de las cosas del mundo a través de nuestros sentidos y nuestra razón. Y así el

¹² Como hemos dicho antes, a menudo Wittgenstein es leído como un anti-escéptico, así por ejemplo lo entiende con claridad Cavell en *Reivindicaciones de la razón*. Sin embargo, tales lecturas tienden a concebir el escepticismo desde una perspectiva puramente académica, como el tipo de estrategia que enuncia e intenta superar Descartes, y ciertamente estamos de acuerdo en que Wittgenstein no sería un escéptico de ese tipo. Pero, al situar a Wittgenstein en el seno de las corrientes pirrónicas (como hacen Sluga o Fogelin), estaríamos presentando un punto de vista alternativo que, de acuerdo con nuestra perspectiva, podría complementar antes que contradecir la lectura de Cavell. Como neo-pirrónico Wittgenstein cuestionaría el dogmatismo negativo de los académicos tal y como haría con el resto de posiciones dogmáticas y así no habría inconsistencia alguna en reconocer que se enfrenta a un tipo de escepticismo al tiempo que pone en práctica otro.



autor de los *Essais* continuara realizando afirmaciones explícitamente realistas incluso en medio de sus ataques escépticos más radicales contra todo dogma, como por ejemplo con su insistencia metafísica en que “la Naturaleza es una y constante en su curso” (II, 12, 445), o su declaración ética de que “sólo la humildad y el carácter sumiso pueden producir un buen hombre” (II, 12, 467) y su aserción epistemológica de que “la Verdad ha de presentar el mismo rostro en todas partes” (II, 12, 562). Todo ello, eso sí, mientras al mismo tiempo, a lo largo del ensayo no deja de cuestionar explícitamente que tengamos comprensión alguna de lo que sea la naturaleza, la virtud o la verdad.

Y no deja de ser, por supuesto, realmente enigmático que una clara apología del valor de la razón como lugar donde la fe puede apoyarse de pie, en manos de Montaigne, a una definición de ésta como “lo más seguro, una piedra de toque llena de falsedad, errores, defectos y debilidades” (II, 12, 523) y culmine con la observación de que los intentos de apoyar la fe con la razón serían en algún sentido anti-cristianos (II, 12, 546). Más aún, resulta desconcertante que en medio de su más intenso ataque a la facultad de la razón el autor francés se detenga y sugiera a la misteriosa mujer a la que dedica el ensayo que esta clase de escepticismo es, de hecho, simplemente una argucia retórica que le muestra para que pueda estar mejor preparada a la hora de desarmar los argumentos de los que propagan perniciosas teorías contrarias a la religión, y no algo que deba tomarse seriamente en sus propios términos (II, 12, 540-541).

Estos conflictos centrales, con un ensayo que se anuncia como una apología de la razón y termina elaborando su más radical cuestionamiento, al tiempo que elabora una profesión de fe filosófica y se manifiesta como un abstracto ejercicio retórico, son tan relevantes para el argumento de la “Apología” que claramente exigen algún tipo de respuesta por parte del lector. Y aunque podríamos ensayar diversos tipos de contestación que eliminasen tales contradicciones —quizá, cabría decir, Montaigne vacilaba respecto de sus creencias mientras estaba componiendo su texto, o puede que las inconsistencias procedan de diversos estratos del mismo, acumulados conforme se sucedían las revisiones del ensayo, o quizá Montaigne tuviese miedo de las posibles consecuencias políticas derivadas de la publicación de sus doctrinas más radicales— también nos sería posible suspender nuestro juicio y aceptar que el ensayo tiene una composición en forma de contrapunto que exhibe las tensiones y equilibrios de un abanico de pensamientos que giran en torno a estos temas. Aún más, haciendo esto simplemente estaríamos siguiendo las indicaciones del autor francés y acompañándole en su juramento de lealtad al *motto* pirrónico: “suspendo el juicio” (II, 12, 485).

La segunda voz que podríamos identificar en las *Investigaciones* es la que más comúnmente se ha asociado a Wittgenstein, la idea pragmática de que el significado lingüístico emerge de las prácticas de una “forma de vida” y que la verdad, por ello mismo, depende de la concordancia en el comportamiento social de una comunidad, aquello en lo que acuerdan. El autor austriaco parece desarrollar esta teoría pragmatista de la verdad en oposición a la realista de la correspondencia sugiriendo que sólo podríamos identificar una correspondencia entre palabras y cosas en el mundo después de que se hubiese preparado un espacio para tales relaciones dentro de las prácticas sociales de la comunidad.

De este modo, sería la concordancia en nuestras prácticas sociales lo que en última instancia convertiría en significativo el lenguaje y, por ello, siempre que nuestras discusiones carecieran de ese fundamento subyacente de nuestras prácticas, “el lenguaje marcha en el vacío” (§ 132), o por decirlo de otro modo “El lenguaje hace fiesta” (§ 38). Desde esta perspectiva la verdad claramente no es universal u objetiva, aunque también será distinta



de la mera opinión subjetiva: podría decirse que se acercaría a una concepción cercana a la del relativismo cultural, si bien la conexión de las prácticas intersubjetivas con una forma de vida asegurarían que para nada es algo arbitrario. Dado que las prácticas culturales evolucionan para satisfacer las necesidades de una cultura dada en el curso del tiempo, el significado para una forma de vida dependerá del uso y la verdad de la utilidad.

Ciertamente está es la voz que suena con mayor claridad a lo largo de las *Investigaciones* y podríamos estar de acuerdo en que el desarrollo de esta posición particular señala una de las mayores contribuciones de Wittgenstein a la filosofía del siglo XX. Sin embargo, como hemos indicado anteriormente, está lejos de resultar claro que el autor austriaco desease que tomásemos esa posición como un sustituto dogmático del realismo tradicional, como por otra parte han hecho gran número de wittgensteinianos. En lugar de seguir a estos acríticamente, pues, es importante tener presente que una y otra vez Wittgenstein nos recuerda que él no está defendiendo ningún tipo de teoría nueva, afirmando enfáticamente, por ejemplo, en determinado momento que “una causa principal de las enfermedades filosóficas— dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos” (§ 593). Además es importante tener en cuenta que si tomamos la voz pragmatista como una aserción dogmática de parte de Wittgenstein no faltaran los ataques desde diversos frentes, y dado que tal posición tiene debilidades tan manifiestas parece extraño pensar que éstas pudieran pasar desapercibidas al autor austriaco.¹³

Y es que, por muy sugestiva que pueda parecernos la alternativa pragmatista en ciertos aspectos, nos exigiría, por otro lado, cercenar amplias secciones de nuestra experiencia privada (la conciencia de nuestra propia subjetividad, nuestras creencias éticas personales, nuestros gustos estéticos individuales), como si fuesen cosas que estuviesen más allá de las capacidades expresivas de nuestro lenguaje o de nuestras posibilidades de comprensión. Ciertamente hay una voz en las *Investigaciones* que defiende esta posición de manera firme y dogmática, pero nosotros sugeriríamos que el texto en su conjunto trata cuidadosamente de mostrar las limitaciones del pragmatismo así exhibido junto con sus fuerzas, dejando claro que aspectos vitales de nuestra experiencia necesitaríamos sacrificar para poder suscribir plenamente el pragmatismo como un dogma de fe filosófica.

Podemos escuchar, por otra parte, una voz pragmatista similar en diversos pasajes de la “Apología” donde Montaigne se centra en mostrar la relatividad de las costumbres que puede observarse al pasar de una cultura a otra. Al contrastar diferentes concepciones de la belleza, la religión, la justicia, los valores, la cosmología y prácticamente cualquier otra cosa que pueda verse o concebirse, proporciona un fuerte argumento a favor de la idea de que la verdad para cualquier cultura dada puede verse como algo relativo a sus prácticas particulares. Tal y como el propio autor francés lo enuncia: “Cualquier objeto puede verse bajo diversas luces y bajo distintos puntos de vista: esto es principalmente lo que hace que exista tal diversidad de opiniones, una nación lo ve desde una perspectiva y se detiene ahí, otra nación lo ve desde una distinta” (II, 12, 565).

Esta relatividad no se da sólo entre cultura y cultura, sino incluso entre las distintas especies: nuestra propia comprensión del

¹³ Particularmente vulnerable, a nuestro juicio, sería la idea de descansar en una “forma de vida” como principio fundamental de la verdad y el significado. De hecho llama la atención que Wittgenstein mismo, lejos de presentar esta idea como el núcleo de un nuevo sistema filosófico, emplease el término sólo cinco veces en las *Investigaciones* y únicamente unas cuantas veces en el conjunto de sus textos, a veces de una manera un tanto inconsistente y prácticamente nunca con particular énfasis (véase sobre esto último N. Garver, ‘Form of Life in Wittgenstein’s Later Work’, *Dialectica*, 44 (1990), pp. 175-201).



mundo está limitada por el hecho de que experimentamos éste a través de un ensamblaje arbitrario y claramente limitado de facultades humanas, por ello Montaigne llega a sostener que el mundo que experimentamos no necesariamente ha de corresponder al que experimentan otros animales, como los perros o los delfines. De hecho, su amplia discusión sobre las capacidades racionales de los animales y sus habilidades comunicativas tiene un fuerte componente pragmático también, al subordinar la razón a la conducta: tomando solamente como base la observación de la conducta de los animales concluye que algunos han de emplear de hecho la razón y hacer uso del lenguaje en el seno de sus propias formas de vida.

Por supuesto tal descripción en términos cercanos al relativismo de la verdad chocaba frontalmente con la fe profesada por el autor a la verdad absoluta en las enseñanzas de la Iglesia católica e inconsistencias como estas son las que han preocupado principalmente a muchos lectores de Montaigne. Sin embargo, seguramente el autor francés buscaba que sintiésemos esta tensión y que pusiéramos en cuestión la relación entre realismo y pragmatismo en nuestro propio pensamiento. Haciendo esto podríamos distinguir entre aquellas verdades que nos vemos compelidos a mantener como objetivas y aquellas que, de una manera más convincente, sostenemos como resultado de nuestras prácticas culturales.

Así, de un lado, Montaigne sugerirá en determinado pasaje que la “religión no es más que una invención humana, útil para mantener unidas a las sociedades” (II, 12, 563), pero, de otra parte, prácticamente a renglón seguido, volverá el autor francés a confirmar la solidez de su fe religiosa, pese a afirmaciones tan arriesgadas como la anterior: “¡Oh Dios!, cuanto debemos a la benevolencia de nuestro soberano creador por haber permitido que nuestras creencias se desarrollasen lejos de esas devociones peregrinas y arbitrarias, asentándolas en los fundamentos inmutables de su sagrada palabra” (II, 12, 563). La “Apología” nos presenta un abanico de opciones filosóficas y luego nos muestra como sopesarlas unas frente a las otras, pero no parece querer forzarnos a adoptar ninguna posición dogmática.

La tercera voz a que querríamos atender en las *Investigaciones* es más sutil, menos evidente, pero juega sin duda un papel crucial en las discusiones de Wittgenstein: estamos refiriéndonos al tono constructivista. El constructivismo es una de las posiciones que más a menudo tendemos a ver como opuesta al realismo y, por ello, el autor austriaco realiza considerables esfuerzos tratando de distinguirlo en su texto de la voz menos conocida del pragmatismo, para que no confundamos éste con la tradición anti-realista más establecida.

Podemos escuchar claramente la voz constructivista, por ejemplo, en las discusiones del texto de Wittgenstein sobre el dar y seguir ordenes, así como en la formulación y obediencia a reglas. Aquí la voz pragmatista y la del constructivismo entran en conflicto a propósito de una cuestión central: si debemos considerar nuestras prácticas sociales como fundamentales en sí mismas y a las reglas como meramente descriptivas, o bien si tales prácticas existen como resultado de ejercicios de poder. La posición constructivista sostendría que las reglas son constitutivas antes que descriptivas de nuestras prácticas y por lo tanto que nuestras prácticas sociales no serían fundamentales sino que, antes bien, tendrían una base más profunda, última, en un ejercicio de poder o voluntad.¹⁴

¹⁴ Entenderíamos aquí “poder” no en el sentido foucaultiano del término, sino, más bien, en una noción previa, más intuitiva o común. El particular anti-realismo foucaultiano tendría como base una suerte de híbrido de posiciones pragmatistas y constructivistas, y su concepción del poder presentaría, como resultado de ello, una suerte de ambivalencia, algunas veces



Ciertamente en las *Investigaciones* la voz pragmatista se hace oír más fuertemente que la del constructivismo, argumentando convincentemente que el ejercicio de poder sólo es posible en un contexto de prácticas culturales establecidas, ya que únicamente dentro de éste podemos identificar cualquier acción en primera instancia como la formulación, la discusión, el seguimiento o la ruptura de una regla. Pero al mismo tiempo se nos muestra que el desarrollo de tal estructura de prácticas culturales y la formación de los individuos en su seno a su vez descansará necesariamente en el ejercicio del poder, volviendo a plantearse la cuestión de la primacía entre ambos discursos.

Más aún, en la sección que se ha convertido en la más famosa de su libro, el “argumento del lenguaje privado” (§§ 243-289), Wittgenstein examina situaciones que llevan más allá de sus límites al pragmatismo, explorando asuntos que tienen lugar fuera de los contextos públicos a los que, confiando en la voz pragmatista, nosotros creíamos que se reducían los usos significativos del lenguaje. A medida que el pragmatismo empieza a entrar en conflictos al hilo de este tipo de ejemplos no es extraño que empecemos a preguntarnos si la explicación constructivista del significado como algo que se apoya en la voluntad de los individuos no nos proporcionaría un fundamento más firme en esos casos en los que la participación en formas de vida deja de ser una respuesta adecuada.

Sea como sea, de nuevo en tales casos el texto no nos dirige hacia una conclusión definitiva, sino que, en lugar de ello, nos ubica delante de una situación de irresolución llena de posibilidades: no tenemos que defender una posición u otra en la discusión planteada por Wittgenstein en el argumento del lenguaje privado, sino que nos basta con sopesar las diferentes opciones posibles, sin responder de manera necesaria y concluyente.

Montaigne también introduce una voz constructivista en su texto polifónico cada vez que se centra en ejemplos donde la verdad queda determinada por las elecciones individuales antes que por prácticas culturales. El autor francés señala habitualmente tal distinción con el uso de la palabra “ley” en lugar de “costumbre”. Cuando redescrive la verdad en términos propios del constructivismo la concibe no sólo como relativa a normas culturales, sino antes bien como algo plenamente arbitrario, sujeto sólo a los caprichos de las voluntades de los que sustentan el poder. Su metáfora más memorable en ese sentido la toma del ámbito económico, “la ciencia nos da en pago y en presuposición lo que ella misma ha confesado que se inventó” (II, 12, 518), resultando así que “ya no buscamos desvelar que peso y valor tienen tales monedas, las aceptamos en su valoración actual” (II, 12, 544).

Pero es en su discusión a propósito de la amplia variedad de religiones existentes donde el autor francés desarrolla más plenamente su voz de tono cercano al constructivismo, señalando críticamente nuestra tendencia a crear dioses acordes a los caprichos humanos: “En suma, la construcción y la destrucción, las condiciones de la divinidad las forja el hombre tomándose él mismo como patrón. Estiramos, elevamos y agrandamos las cualidades humanas tanto como nos place: inflaos pobres hombres, más, más y más” (II, 12, 512).

Montaigne mismo es claramente consciente de en qué medida un despliegue retórico suficientemente habilidoso puede redefinir nuestra comprensión del mundo, un punto éste que demuestra, por ejemplo, en su *tour de force* en defensa de los animales, reconstruyendo con su discurso la tradicional jerarquía de la naturaleza, sostenida ampliamente hasta entonces, por otra en la que

jugaría el papel de una fuerza misteriosa que determinaría nuestras prácticas sociales, otras, el de nuestras prácticas sociales mismas. Véase, por ejemplo, M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, trad. de Miguel Morey, Alianza Editorial, Madrid, 2001.



el hombre se presentaría en un lugar subordinado por relación a sus semejantes, los animales. Y es particularmente mordaz en su sucinta anécdota del abogado que encontraba un caso “dudoso” hasta que le ofreció una buena paga por sus desvelos, momento en el que “la verdad clara e indubitable se le presentó con toda evidencia” (II, 12, 549-550).

Sin embargo, al mismo tiempo el autor francés tiene cuidado de no dar demasiado peso en su ensayo a la voz constructivista, ya que ésta sólo serviría, a su juicio, para alimentar la vanidad humana. De ahí sus ataques a las afirmaciones consonantes con el constructivismo de Protágoras de que el hombre es medida de todas las cosas con la mordaz contrarréplica: “El hombre... nunca conoce sus medidas” lo que “conduce a la inevitable conclusión de que ni las medidas ni el que mide son nada” (II, 12, 540).

La cuarta y última voz sobre la que vamos a centrarnos en ambos autores tiene en las *Investigaciones* quizá su más justa fama, o al menos de las más comentadas por sus críticos cuando hablamos de escepticismo, nos referimos al tono deflacionista. Muchos estudiosos de Wittgenstein parecen estar dispuestos a declarar que ésta voz representa al “verdadero” autor austriaco en la medida en que asocian a éste también con el tono pragmático. De este modo suele representárselo con una intención anti-filosófica, buscando modos de disolver los problemas filosóficos, antes que como un filósofo profundamente implicado en la reconsideración de esos problemas desde diversas perspectivas.

Mientras que, por un lado, la voz pragmatista de Wittgenstein nos invita a adentrarnos en un nuevo programa de filosofía anti-realista y no-constructivista, en segunda instancia, por otro lado, el tono deflacionista nos invitaría a rechazar el valor de cualquier análisis filosófico, urgiendo en su lugar a volverse hacia la vida dejando de perder el tiempo en una actividad tan poco saludable, improductiva y vacía como la filosófica. Estos ataques a la filosofía se harían eco, a nuestro juicio, del anteriormente mencionado escepticismo académico con su rechazo a la idea de que ésta pudiese alcanzar el tipo de conclusiones que se proponía al ponerse en marcha en busca de conocimiento. “Los resultados de la filosofía”, sugiere esta voz, “son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento” (§ 119).

En ese mismo sentido pueden entenderse las metáforas que en algún momento emplea Wittgenstein para describir la filosofía, aludiendo a ésta en términos de enfermedad y sugiriendo que “el filósofo trata una pregunta como una enfermedad” (§ 255), e igualmente que “el descubrimiento real es el que me hace dejar de filosofar cuando quiero... No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias (§ 133). Pero lo que convierte en relevante, y a la vez misterioso, estas afirmaciones es el hecho de que en el decurso de las *Investigaciones* Wittgenstein parece concebir la filosofía de dos maneras diferentes a la vez, como una enfermedad y como el remedio de ésta.

Quizá esto pueda explicarse diciendo que el autor austriaco simplemente entiende diferentes cosas por “filosofía” en distintos momentos de su texto, sin embargo a nuestro juicio tal confusión derivaría de una disparidad mucho más fundamental, a una ambigüedad sobre el valor de su propio proyecto que recorrería el conjunto de las *Investigaciones*. Cuando los críticos conciben a Wittgenstein como un anti-filósofo estarían destacando o incidiendo principalmente en el tono dubitativo, deflacionario, del texto, pero ignorarían o no tendrían en cuenta la abundancia de tonos filosóficos que harían de contrapunto de esa actitud crítica. Ciertamente desde determinada perspectiva las *Investigaciones* tomarían prestada la voz del escepticismo académico para poner en duda el valor de la filosofía, pero la intensidad de las discusio-



nes filosóficas presentes en el texto proporcionaría, paradójicamente, un contra-ejemplo evidente contra tales dudas.

Por su parte, también Montaigne lanza diversos ataques sobre la filosofía en un tono deflacionario que asimismo se ha convertido en el más célebre y estudiado en sus ensayos, y por excelencia en la “Apología”. Teniendo como objetivo principal la vanidad humana sería la pretensión esgrimida por las escuelas de pensamiento de alcanzar a descubrir verdades mediante el único concurso de la razón humana lo que llevaría al autor francés a esbozar sus críticas más ácidas.

Así, en un momento determinado nos dice que la “filosofía es un hueso vacío y descarnado” (II, 12, 488), y poco después, tras llevarnos de la mano a través de un amplísimo catálogo de opiniones metafísicas contrarias, ampliamente dispares, exclama: “¡Confíaos a vuestra filosofía ahora!; ¡Vanagloriaos de haber encontrado una aguja en un pajar contemplando esta batahola de cerebros filosóficos!” (II, 12, 496). Montaigne compartiría aquí pues la opinión de Wittgenstein de que la filosofía indica una desviación respecto de la conducta humana “natural” y en ese sentido afirmaría: “Mejor que nos dejemos llevar, sin investigar nada, según el orden del mundo (II, 12, 486). Un orden, pues, que según parece incluiría toda la experiencia humana diversa y separada de la filosofía.

Es por ello que resulta tentador pensar en Montaigne como un tipo de escritor anti-filosófico, alguien que habría dedicado su tiempo a recoger “una buena provisión de las locuras de la prudencia humana” (II, 12, 527) en una suerte de antología de las estupideces y las locuras del hombre al uso en la época, a modo de una suerte de recordatorio para uso personal de la futilidad de emprender cualquier búsqueda intelectual teniendo en mente algún provecho. Sin embargo, igual que sucede con Wittgenstein, nos parece difícil mantener esta imagen de Montaigne de manera sostenida: sin duda hay muchos enunciados y posiciones anti-filosóficas en la “Apología”, pero los comentarios deflacionistas se deslizan en una corriente de discusiones filosóficas tan rica en detalle y tan entusiasta que de inmediato quedan en entredicho, el contexto no nos permite sostener tal tono como el único legítimo en la obra montañiana.

En suma, podría decirse que de algún modo Montaigne anticiparía a Wittgenstein a la hora de entender el pensamiento filosófico a la vez como una aberración, como algo ajeno al discurrir natural de la vida, y a su vez como una terapia que podría sanar tal enfermedad. Por ello mismo ambos recomendarían, a nuestro juicio, una suerte de escepticismo pirrónico, una comprensión determinada de la actividad filosófica que actuaría como profilaxis frente a cualquier dogmatismo, incluso el de la propia *skepsis*.

3. Una vez identificadas estas cuatro voces en los textos de ambos autores: el tono realista, el pragmatista, el cercano al constructivismo y el deflacionista, estamos finalmente suficientemente bien ubicados como para realizar algunas distinciones útiles a propósito del escepticismo que relacionaría, a nuestro juicio, a ambos autores.

Y es que, como hemos ido viendo, tres de las voces discernibles en los textos de ambos autores presentarían posiciones dogmáticas, cada una empleando una estrategia diferente para dar cuenta de la verdad y con conceptos fundamentales diversos, aunque hermanados por sus premisas y pretensiones.

Así, la voz realista entiende la verdad como una correspondencia entre lenguaje y realidad, su estrategia presupone pues la existencia de una realidad objetiva de algún tipo que nos daría acceso a la naturaleza misma de las cosas. En contraste con esto la estrategia pragmatista sugiere que la verdad emerge de la coherencia en las prácticas de una cultura dada, presuponiendo pues una estruc-



tura de prácticas culturales intersubjetivas dentro de las cuales nuestras acciones generan significado. Por su parte, la voz constructivista mantendría que la verdad la determina un ejercicio de poder individual y tal estrategia presupondría la existencia de un poder capaz de construir nuestra comprensión de la realidad, así como de determinar nuestras prácticas sociales.

En un sentido amplio las voces del pragmatismo y del constructivismo podrían ser consideradas “escépticas”, ya que pondrían en cuestión el enfoque realista, más típicamente tradicional, y ciertamente ambas posiciones generarían estrategias argumentativas que el escepticismo habría empleado con normalidad. Sea como sea, a nuestro juicio sería mejor evitar la denominación de “escepticismo” para ambas posiciones, ya que de hecho ofrecerían alternativas sustantivas a la propuesta epistemológica realista.

La cuarta voz que hemos identificado, la deflacionista, podría reclamar con más fuerza el marbete “escéptico”: al negar la viabilidad de las tres voces dogmáticas anteriores apuntaría hacia la posición que habitualmente identificamos con el escepticismo, la de que nada puede saberse. Sin embargo, como hemos ido adelantando, ésta sería tan sólo la estrategia que caracterizaría al escepticismo académico, el tipo de *skepsis* que Descartes habría tratado de responder en sus obras fundamentales y que continuaría dominando nuestra concepción actual de esta corriente de pensamiento.

Así pues, siguiendo lo que hemos visto respecto de la escuela pirrónica ahora estamos en una posición óptima para insistir en que el escepticismo académico no sería sino una suerte de “dogmatismo negativo”, una estrategia cuya negación de la posibilidad de conocimiento implicaría, paradójicamente, un conocimiento claro y distinto. Por su parte la posición pirrónica se desarrollaría frente a la académica trabajando precisamente en la dirección contraria: en lugar de negar cada una de las posiciones filosóficas puestas en juego el indagador pirrónico las tomaría todas en cuenta, incluida la académica, contraponiendo y equilibrando sus afirmaciones de conocimiento hasta que finalmente no pudiésemos afirmar ni negar ninguna de ellas, teniendo por lo tanto que suspender el juicio.

Ésta sería, a nuestro juicio, la estrategia escéptica que Montaigne y Wittgenstein habrían empleado en sus respectivos textos y el hilo que les uniría a través de tantas diferencias. En suma pues, la extraña pareja que conforman los textos de la “Apología de Raimundo Sabunde” y las *Investigaciones filosóficas* encontrarían su punto de engarce en un flexible escepticismo pirrónico que nos invitaría a un rico debate, permanentemente abierto, a una ampliación de nuestras creencias que impediría que cualquier dogmatismo pudiera contenerlas, antes que a una posición u otra dogmáticamente rígida, o incluso a un escepticismo que insistiera en que limitásemos nuestro pensamiento, excluyendo cualquier cosa que pudiera dudarse, reduciendo nuestras creencias de acuerdo con el dogmatismo negativo de que nada puede conocerse.

Esto es lo que podríamos encontrar en Montaigne, de manera destacada en su “Apología”, e igualmente lo que nos parecería recuperado en la exposición del Wittgenstein de las *Investigaciones*, así como de posteriores textos. Con esta lectura pretenderíamos reivindicar, pues, la recuperación de un escepticismo ampliamente olvidado o malinterpretado durante la Modernidad, presente en ambos autores, pero ausente de muchísimos otros, mostrando al mismo tiempo algunas de las potencialidades que presentaría para nuestro pensamiento actual. Articular tal posición en la actualidad sería la tarea pendiente que quizá la lectura comparada de estos dos autores, del diálogo entre los textos de ambos, pueda iniciar de manera fructífera.