

## Dos lecturas del escepticismo pirrónico: Montaigne y Nietzsche

MIGUEL ÁNGEL CRESPO PERONA\*

**Resumen:** El escepticismo de Pirrón une a su condición fundadora un problema de recepción recurrente en los clásicos de la antigüedad, y presente aquí en extremo: la ausencia de textos escritos del autor. La interpretación del escepticismo como modo de vida, y no como discurso, en Michel de Montaigne y Friedrich Nietzsche, es el resultado de asumir radicalmente, aunque de formas divergentes, la tensión originaria entre escepticismo y (ausencia intencionada o no de) discurso verbal: como restitución de la paridad de palabras y cosas o como privilegio de la lectura sobre la designación del texto.

**Palabras clave:** Pirrón, Escepticismo, Montaigne, Nietzsche, Verdad, Silencio, Lectura.

**Abstract:** An approach to Pyrrho's skepticism faces both the problem of the foundations of a school of thought and that of the reception of authors from Classical Antiquity, here in a particularly extreme form, since Pyrrho did not himself write any text. An interpretation of skepticism as a mode of life, as opposed to a discourse, in Michel de Montaigne and Friedrich Nietzsche, is the result of radically assuming, though differently, this originary tension between skepticism and (absence, intentionally or not, of) verbal discourse: as the restitution of the parity between words and objects, or as a privileging of reading over the text itself.

**Key words:** Pyrrho, Skepticism, Montaigne, Nietzsche, Truth, Silence, Reading.

Pirrón de Elis (ca. 360-275 a. C.) no escribió nada. Si el considerado fundador del escepticismo antiguo en la Grecia del siglo IV antes de Cristo no nos ha dejado textos, proponerse hablar o escribir sobre las «lecturas» del pirronismo puede parecer, cuando menos, irónico. Y en realidad la ironía, presente en los autores que argumentaremos que «leen» a Pirrón (Michel de Montaigne y Friedrich Nietzsche), no será el tropo articulador de este texto. Más bien, lo será la posibilidad de tomarse totalmente en serio las implicaciones del silencio, lo verbal y la escritura en los tres momentos históricos que habitan estos autores.

Adelantemos que frente al silencio de Pirrón, legítimo en una época en que muchos sabios adoptan actitudes similares, el intento de Montaigne de dar nueva vida al escepticismo dentro de sus *Ensayos* tiene la peculiaridad de un anacronismo que nosotros, desde nuestra tardomodernidad, ya casi no podemos entender, porque nos resulta difícil que el ámbito escritural pueda ser restituido al antiguo, íntimo y oracular espacio de relación de paridad con lo real al que Montaigne intenta (quizá con éxito) retrotraernos. Por otro lado, al final y en el otro extremo de la tradición de modernidad que ha vivido sobre la dualidad palabra-referente en sus diferentes formulaciones, y que desplaza a

---

Fecha de recepción: 10 mayo 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

\* C/ San Marcos, 2-4º B, 30002, Murcia. Correo electrónico: macrespo@pdi.ucam.edu

Montaigne fuera del canon de la historia de la filosofía, Nietzsche se atreve a anunciarnos con su pompa habitual la primacía de la palabra en tanto que ficción aparente, arbitraria y arrolladora, siempre diseminadamente a lo largo de su obra, pero de forma especialmente sostenida en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

## 1. El silencio filosófico

De manera que el que Pirrón no escribiera nada es de capital importancia para poder hablar de la historia del escepticismo si se quiere buscar una continuidad y un linaje, y más aún si queremos abordar el escepticismo concentrándonos en cómo se define en relación al silencio, a la palabra dicha, a la escrita y a la leída. Nietzsche y Montaigne escriben ambos profusamente, y creen leer a Pirrón. Para acceder al pensamiento de Pirrón nosotros no disponemos de mucho más de lo que estos dos autores leyeron. La fuente de mayor extensión y de más arraigo en la tradición interpretativa son las *Hipótiposis Pirrónicas* o *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico (ca. 160-206 d. C.), aunque este autor sea muy posterior a Pirrón y forme parte de lo que ya se había consolidado como la escuela helenística de los escépticos, relacionada con los herederos de la academia platónica. De hecho, según Marcel Conche, «el escepticismo moderno, y la representación moderna del escepticismo, encontró su alimento en las ediciones de Sexto Empírico que se hicieron en el Renacimiento».<sup>1</sup> Otra fuente importante, Diógenes Laercio (ca. 222-250 d. C.) no sólo es incluso posterior, sino mucho menos fiable, y sus *Vidas de filósofos ilustres* están salpicadas de una comicidad inverosímil propia de la historiografía antigua.

Así que nuestros autores modernos accedieron, como nosotros mismos, a Pirrón como escritura por vías indirectas. Precisamente lo problemático de este acceso, el hecho de acceder al escepticismo pirrónico como texto apenas adivinado, permitió que las lecturas y reescrituras escépticas de Montaigne y de Nietzsche resultaran tan diferentes, pero en cierto otro sentido tan cercanas, a lo que podría haber sido el escepticismo de Pirrón. En la Grecia del siglo IV antes de Cristo, el escepticismo, que la etimología nos remite a σκέπσις («percepción, consideración», y más tarde «vacilación»), era principalmente una filosofía como práctica, una forma de vida, y no un discurso. La posición teórica, contemplativa, está en la época helenística condicionada por un fin de bienestar personal a menudo identificado con la ἀταραξία, la impasibilidad o liberación de las pasiones. Incluso la práctica de la ἐποχή como suspensión del juicio era antes de eso suspensión sin más, un estado fácilmente relacionable con la impasibilidad y el halo de sabiduría y silencio que los griegos adjudicaban a la figura del sabio, y que sin duda entronca con tradiciones orientales.<sup>2</sup> La sabiduría, para los griegos antiguos, no es de naturaleza discursiva, y sólo a partir de la palabra del oráculo empieza a haber un acceso a la verdad que no es el silencio<sup>3</sup> y que pronto derivará en filosofía: recordemos que el propio Sócrates tenía a menudo presentes las palabras oraculares. Por tanto, el escepticismo en tanto que problema epistemológico, problema dentro de la disciplina de la teoría del

1 M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, París, P.U.F., 1994, p. 151.

2 A este respecto, cuando Nietzsche hace referencia a la figura de Pirrón, lo califica, según recoge Marcel Conche, de la siguiente manera: «Pirrón: un budista, aunque griego, y él mismo un buda (...); en todo caso, un nihilista» (M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, París, P.U.F., 1994, p. 152, nota 4.)

3 Un tratamiento excepcional de la noción de sabiduría griega y su relación con el silencio y con la palabra filosófica se encuentra en J. Casals, *El pou de la paraula: Una història de la saviesa grega*, Barcelona, Edicions 62, 1996. La última parte (pp. 75-100, «La paraula del silenci») es un lúcido análisis del escepticismo pirrónico y su relación con Montaigne, sobre el que se basan muchas de las ideas del presente texto.

conocimiento, tal y como lo entendemos en la modernidad, no es posible encontrarlo en la Grecia antigua, porque lo que más tarde se ve como problema, deficiencia o incapacidad, es entonces respeto por lo inefable, sabiduría y buen vivir. Tiene entonces pleno sentido que teóricos contemporáneos especifiquen que los problemas actuales de la epistemología no deben ser confundidos con las actitudes sapienciales de los antiguos, y así un autor de la tradición filosófica analítica como Barry Stroud declara abiertamente en su obra *La significación del escepticismo filosófico*: «no me ocupa aquí el escepticismo como modo de vida».<sup>4</sup>

Otras corrientes contemporáneas de la filosofía, sin embargo, sí que han querido integrar la dimensión «ética» o «práctica» del escepticismo, y esto podríamos hacerlo extensivo a nuestros dos autores modernos, Montaigne y Nietzsche. Marcel Conche, en referencia explícita a estos autores, expone que

la filosofía se encuentra presa del dilema de permanecer en lo verbal —y de naufragar finalmente dentro del verbalismo— o de ser una sabiduría (una vida, una práctica). Una doctrina o teoría filosófica, o bien no es nada, o bien no termina siendo otra cosa que una práctica, y las posibilidades filosóficas no son otra cosa, comprendidas en su verdad, que las posibilidades de la vida. La verdad de la filosofía es la sabiduría, y el sabio es el filósofo que usa la vida como hipótesis.<sup>5</sup>

A este respecto, la tradición francesa se ha empeñado en recuperar a Montaigne y a su escepticismo para la historia canónica de la filosofía, argumentando precisamente que hay una contradicción entre sabiduría y escritura, donde uno no puede ser a la vez un sabio y un escritor; Montaigne constituye una excepción<sup>6</sup> por su particular humanismo y la voluntad de escribirse a sí mismo en sus *Ensayos*, y no dejar que el poder organizador de la escritura lo aleje de la humana, multiforme y dinámica identidad del sabio que constantemente se atreve a decir: «Que sçay-je?» [¿qué sé yo?].<sup>7</sup> Para otro intérprete de Montaigne, Jaume Casals, la aparente desorganización de su escritura constituiría el mismo tipo de respeto por la verdad que hacía a los griegos desconfiar de la escritura. Ciertamente, Montaigne nos dice: «me contradigo a menudo, pero la verdad, como decía Demades, no la contradigo nunca».<sup>8</sup> A la esencia contradictoria de la verdad se intentaría aproximar entonces un verbalismo escritural orgánico, desestructurado y hasta ilógico, dentro de una tradición humanista que entronca con la coexistencia pacífica en la Antigüedad de las palabras y las cosas.

Y si el escepticismo y la discursividad orgánica y antianalítica de Montaigne buscan recuperar el respeto griego por lo inefable, por la esencia contradictoria de la verdad, ¿a qué se enfrenta en estos tempranos comienzos de la modernidad europea? Se enfrenta a otra vertiente del humanismo que recupera precisamente la escisión fundamental introducida ya por la filosofía socrático-platónica, y que para muchos es el germen del dualismo constitutivo de todo el pensamiento metafísico que de una u otra manera ha caracterizado y caracteriza el Occidente moderno, y le ha permitido desarrollar nuestra ciencia y nuestra técnica. Si nos concentramos en una de las formulaciones de

4 B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. vii.

5 M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparance*, París, P.U.F., 1994), p. 47.

6 Véase M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparance*, París, P.U.F., 1994, p. 53.

7 «Cette fantaisie est plus seurement conceüe par interrogation: que sçay-je? comme je la porte à la devise d'une balance». (M. de Montaigne, *Essais*, libro II, capítulo 12, en *Œuvres Complètes*, París, Gallimard, 1962, p.527).

8 M. de Montaigne, *Essais*, libro III, capítulo 2, en *Œuvres Complètes*, París, Gallimard, 1962, p. 805, a partir de la traducción de J. Casals, *El pou de la paraula: Una història de la saviesa grega*, Barcelona, Edicions 62, 1996, p. 92.

este dualismo, mucho más débil que sus predecesoras (más, sin duda, que la platónica) es precisamente la relación entre nuestra expresión discursiva y su referente (referente como realidad que esa expresión designa) la que determina la validez de nuestro grado de escepticismo o certeza en cuanto a nuestro conocimiento. Me atrevo a decir que las reformulaciones lingüísticas o discursivas del dualismo platónico no son sino sutiles transformaciones del mismo abismo «metafísico» entre realidad y fenómeno que se postula al comienzo de la filosofía clásica griega. Tendría sentido así decir que entre la expresión verbal y el referente hay la misma distancia que entre Dios (o la realidad última) y nuestro conocimiento de Él, y así tendría también sentido otro de los conocidos aforismos de Nietzsche, que se atreve a introducir a Dios en la constitución misma de la gramática (aunque, por otro lado, cuando Él escriba en griego no lo haga con mucha destreza, de acuerdo a los criterios estilísticos nietzscheanos)<sup>9</sup>.

## 2. Asumir la autorrefutabilidad

Pero por mucho que Nietzsche nos anuncie la muerte de Dios (con ambiguas muestras de dolor en *La gaya ciencia*, eso sí)<sup>10</sup> o la primacía de lo falso sobre lo verdadero como extraña forma de superar la dualidad verdadero-falso, nuestra experiencia cotidiana y los siglos de modernidad en los que se apoyan nuestro progreso científico y técnico no dejan de hacernos insistir en la existencia de una dualidad, cuya correspondencia, si parcial, refutaría el escepticismo más extremo, el escepticismo como forma de vida, el pirronismo. En esto se apoyan, entre otros, pensadores como Hilary Putnam para presentar el escepticismo como una estructura lógica autorefutativa. En un ensayo clásico en el mundo anglosajón, «Cerebros en cubetas»,<sup>11</sup> Putnam intenta demostrar la autorrefutabilidad del escepticismo precisamente apelando al principio de dualidad entre referente por un lado y pensamiento, o decir, por otro. Con variaciones, es un argumento lógicamente sólido que se ha esgrimido repetidas veces contra el escepticismo radical: afirmar «nada es cognoscible» implicaría la negación de la cognoscibilidad de la propia afirmación; decir que «no podemos ofrecer justificación para nuestros principios epistemológicos» invalida esta propia afirmación en tanto que injustificada como principio epistemológico, y así sucesivamente. No en vano, el propio Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica* utiliza la figura del escéptico para postular su principio de no-contradicción, «ya que es imposible que cualquier individuo, sea el que sea, asuma que la misma cosa es y no es».<sup>12</sup>

Frente al principio de no-contradicción y la autorrefutabilidad del escéptico recalcitrante que se atreve a hablar, o a escribir (a diferencia de Pirrón) la postura escéptica de Nietzsche hace uso precisamente de la propia ambigüedad inherente a lo verbal y a lo escrito con vistas a superar la im-

9 Véase el aforismo 121 de *Más allá del bien y del mal*.

10 Véase el aforismo 125 de *La gaya ciencia*.

11 H. Putnam, «Brains in Vats», en DeRose y Warfield (eds.), *Skepticism: A Contemporary Reader*, New York: Oxford, O.U.P., 1999, pp. 30-33. Aunque la distinción entre pensamiento y lenguaje es importante para la teoría de esta autora, ciertas aseveraciones sin cualificar al comienzo de su argumentación translucen una falta de distinción entre lenguaje dicho y no dicho que se inscribiría en la línea de primar sobre cualquier otra la distinción entre palabras y cosas: «although the people in that possible world can think and 'say' any words we can think and say, they cannot (I claim) refer to what we can refer to. In particular, they cannot think or say that they are brains in a vat (even by thinking: 'we are brains in a vat')», p. 32.

12 «ἀδύνατον γὰρ ὄντινους ἢ τὰ ὅλων ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι» Aristóteles, *Metafísica*, 1005 b 23-24, según cita y traducción de J. Casals, *El pou de la paraula: Una història de la saviesa grega*, Barcelona, Edicions 62, 1996, p. 89.

sibilidad estructural impuesta por un dualismo asumido. Ya no se trata de integrar las palabras en un mundo premoderno, significativo y oracular, cuyo humanismo añora Montaigne, y que recrea en sus *Ensayos* tanto como los *Ensayos* lo crean a él mismo; se trata ahora de afirmar la supremacía de la retórica y la ficcionalidad lingüística, algo que será explotado por la filosofía postestructuralista con afirmaciones que en su forma más cruda podrían venir a decir que «la realidad es un subproducto arbitrario de la ficción tanto como la verdad es un subproducto arbitrario del lenguaje». Nietzsche, por su parte, en celebradas palabras, afirma:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.<sup>13</sup>

Aparte del acento lingüístico, literario y estético, que evidencia la tendencia contemporánea de la filosofía a examinar su propio medio y resultado expresivo, ¿no puede esta formulación escéptica someterse también a la autorefutabilidad y al examen lógico clásicos, perdiendo de nuevo la partida? Sosteníamos que Montaigne pretendía volver a una escritura premoderna, en la que justificar la contradicción por respeto a la verdad de las cosas, e instalarse en un mundo en el que las palabras no tuvieran más privilegio significativo que el que tienen las cosas mismas. Sin embargo, Nietzsche no puede permitirse tal anacronismo tres siglos después, y es bien consciente de ello. Por eso asume el escepticismo con radicalidad, incorporando su propia autorefutación, apelando a la infinita recursividad de lo textual y lo interpretativo para escapar a la dualidad de palabra y referente. Las disputas de los filósofos del comienzo de la modernidad sobre el estatuto de las leyes naturales y el escepticismo que convivió con los fundamentos teóricos del desarrollo de la ciencia moderna se convierten ahora en actos «filológicos»:

esa regularidad de la naturaleza de la que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo como si — — no existe más que gracias a vuestra interpretación y a vuestra mala «filología», — ¡ella no es una realidad de hecho, no es un «texto»! [...] *Ni Dieu, ni maître* [ni Dios, ni amo] — también vosotros queréis eso: y por ello «¡viva la ley natural!» — ¿no es verdad? Pero, como hemos dicho, esto es interpretación, no texto; y podría venir alguien que con una interpretación y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder [...]. Suponiendo que también eso sea interpretación — ¿y no os apresuraréis vosotros mismos a hacer esa objeción? — bien, tanto mejor.<sup>14</sup>

A partir de este punto, en que la lectura puede entenderse en un sentido amplio como modo de aproximación que incorpora la condición esencialmente ambigua de lo lingüístico, tanto Nietzsche como Montaigne pueden considerarse buenos *lectores* de Pirrón en la medida en que su implicación

13 F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. L.M. Valdés y T. Orduña, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980, pp. 9-10.

14 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, sección 22, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, pp. 44-45. Mi subrayado.

en la palabra filosófica, con voluntad de verdad, asume, aunque de formas diferentes, el reto pirrónico de no traicionar la equivocidad de la verdad: en lugar de mantener silencio, no obstante, afortunadamente para nosotros que aquí y ahora nos leemos, nos escribimos, nos hablamos y nos escuchamos, Nietzsche y Montaigne optaron por una forma de práctica filosófica inseparable del comercio verbal.