

Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo*

Attempts on Montaigne: Horkheimer and the function of skepticism

Por: Vicente Raga Rosaleny

G.I.: Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: vicente.raga@udea.edu.co

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 14 de junio de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a06

Resumen. En 1938 Max Horkheimer publicaba un artículo titulado “Montaigne y la función del escepticismo” en el que intentaba clarificar y criticar la función del escepticismo en su tiempo, cercano a la II Guerra Mundial. Según Horkheimer, dos son los rasgos esenciales del escepticismo: el carácter reaccionario y la defensa radical del individuo; ambos fueron elementos claves en el ascenso de la sociedad burguesa en los tiempos de Montaigne y, en ese sentido, su actitud escéptica fue progresista. Sin embargo, en la época de Horkheimer estos rasgos eran, como la propia posición escéptica, reaccionarios y la única alternativa válida frente al peligro de los estados autoritarios sería la Teoría Crítica, que recogía y superaba el momento escéptico. Nuestro artículo pretende cuestionar el carácter esencial de ambos rasgos y por ese camino la interpretación que del escepticismo brinda en su artículo Horkheimer.

Palabras clave: reaccionarismo, escepticismo, individuo, teoría crítica, Montaigne

Abstract. In 1938 Max Horkheimer published an article entitled “Montaigne and the Function of Skepticism” trying to clarify and criticize the role of skepticism at his times, close to World War II. According to Horkheimer there are two essential features of skepticism: radical reactionarism and defense of individuals. Following the German philosopher both were key elements in the rise of bourgeois society in Montaigne’s epoch and, in that sense, his skepticism was progressive. However, at the time of Horkheimer both traits were, as the skeptical position, reactionaries, and the only valid alternative to the danger of authoritarian states would be his own Critical Theory. Our paper aims to question the essential character of both traits and, at the same time, the interpretation of skepticism provided in Horkheimer’s article.

Keywords: reactionarism, skepticism, individual, critical theory, Montaigne

* El artículo está vinculado al proyecto de investigación inscrito en el SUI de la Universidad de Antioquia titulado “¿Montaigne escéptico? Por una relectura de las bases epistémicas de la Modernidad” (2015-5843).

Cómo citar este artículo:

MLA: Raga, Vicente. “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo”. *Estudios de Filosofía*, 55 (2017): 82-102.

APA: Raga, V. (2017). Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo. *Estudios de Filosofía*, 55, 82-102.

Chicago: Raga, Vicente. “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 82-102.

Solo aquel que tiene que vivir en su alma estremecida una época que, con la guerra, la violencia y las ideologías tiránicas, amenaza la vida del individuo y, en esta vida, su más preciosa esencia, la libertad individual, sabe cuánto coraje, cuánta honradez y decisión se requieren para permanecer fiel a su yo más íntimo en estos tiempos de locura gregaria (...)
(Zweig, 2008: 11).

Estamos por entero hechos de pedazos, y nuestra contextura es tan informe y variada que cada pieza, cada momento, desempeña su papel. Y la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás
(Montaigne, 2007: II, 1, 488).

Ahora bien, las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Este es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro
(Montaigne, 2007: III, 13, 1601).

El artículo de Horkheimer *Montaigne y la función del escepticismo*, publicado originalmente en el número VII de la *Zeitschrift für Sozialforschung* de 1938,¹ refleja claramente las circunstancias históricas en que se elaboró.²

Ciertamente, como señaló Abromeit (2011: 396), el texto por una parte recoge los intereses previos del primer Horkheimer, todavía vivamente comprometido con el estudio de la génesis del individuo burgués, modelado por las fuerzas del capitalismo emergente en la Modernidad temprana. Y asimismo, por otra parte, el artículo anticipa nociones como las de “razón subjetiva” o “razón instrumental”, que encontramos en su *Crítica de la razón instrumental* o en la obra escrita conjuntamente con Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, y conceptos como el de “Führerstaat”, entendido como la forma más característica del capitalismo en la época del autor, que adelanta argumentos presentes en sus textos *Los judíos y Europa* o *Estado autoritario*.

Sin embargo, lo que verdaderamente evidenciaba el artículo mencionado era la preocupación de Horkheimer ante la inclinación de las democracias

1 Esta revista de investigación sociológica era el órgano de difusión de la Teoría Crítica del Instituto de Investigación Social al que estaba adscrita la Escuela de Frankfurt liderada por Theodor L. W. Adorno y Max Horkheimer. La revista se mantuvo con ese nombre bajo la dirección de este último de 1932 a 1938, se publicó tan solo el primer año en Alemania, debido al ascenso del nacionalsocialismo, y aparecieron los restantes números en París, hasta que con la mudanza del Instituto a Nueva York y su vinculación con la Universidad de Columbia, tanto este como la revista cambiaron de nombre.

2 Citaremos el texto de Horkheimer por la traducción disponible en el volumen titulado *Historia, metafísica y escepticismo* (Horkheimer, 1995), cuya referencia completa puede encontrarse en la bibliografía al final de este artículo.

occidentales a reconocer y tolerar los emergentes Estados fascistas de Italia y España, con Mussolini y Franco a la cabeza, así como el irresistible ascenso del nacionalsocialismo de Hitler y sus tendencias expansionistas, que pronto condujeron a la II Guerra Mundial (1939-1945).

Como deja clara la correspondencia de Horkheimer en esa época, la “neutralidad” de los países democráticos de Occidente respecto a los movimientos fascistas podía ser leída de manera muy pesimista, como síntoma de una situación todavía más grave y que tendía a internacionalizarse. El temor del autor alemán, que hoy en día podemos leer con cierta distancia, pese a que existen otros riesgos y síntomas con los que trazar intranquilizadores paralelismos, era que tales formas autoritarias de gobierno llegasen a ser la manera característica de organizar un Estado, en el estadio de desarrollo del capitalismo alcanzado en su época. En ese sentido, el diálogo con el pensador renacentista francés Michel de Montaigne y con su particular reapropiación de la actitud escéptica de la Antigüedad tardía, sirvió al teórico crítico para pensar la agitada situación política de su tiempo.

Así, como veremos en un primer momento, al exponer los elementos principales de su artículo, el texto de Horkheimer se dirigía no tanto al Renacimiento y su recuperación del pensamiento antiguo como al entorno profundamente anti-civilizatorio de los Estados autoritarios de su tiempo, donde la retirada escéptica al interior de un egoísta y descomprometido yo es entendida como profundamente ilusoria (Zepp, 2013: 89). De acuerdo con la interpretación del pensador alemán, la actitud de los gobiernos y ciudadanos de las democracias occidentales, tolerantemente escéptica con el fin de todas las libertades que presupone el fascismo, tan solo podía conducir a una catástrofe de magnitudes realmente mundiales.

Ahora bien, aun cuando el diagnóstico de Horkheimer tiene sin duda una gran relevancia histórica, dado que puso el dedo en la llaga en cuanto a los retos y amenazas que enfrentaban las democracias occidentales en ese momento y apuntó certeramente al colapso de barbarie en el que se precipitaría la civilización burguesa muy poco después, cabe preguntarse sobre la precisión y profundidad de su análisis teórico. Así, en un segundo momento, y teniendo en cuenta la insatisfacción del propio autor con el desarrollo de sus argumentos a la hora de mostrar cómo el Estado autoritario hace del escepticismo una posibilidad ilusoria y, en última instancia, reaccionaria, trataremos de criticar su lectura al menos por lo que respecta a dos nociones supuestamente “esenciales” para el escepticismo, a saber: su carácter reaccionario y su defensa de una individualidad egoísta y solipsista.

Nuestro texto, pues, vuelve tentativamente sobre Montaigne para tratar de ahondar en la función que Horkheimer atribuye al escepticismo, tanto en el mundo antiguo y moderno como, especialmente, desde una perspectiva conceptual, en el contemporáneo. Nuestro objetivo será modesto, iluminar la actitud escéptica antigua y moderna para contribuir no tanto a precisar el pensamiento de Horkheimer, como a la valoración de su acercamiento y apropiación dialéctica del escepticismo en el seno de la más temprana Teoría Crítica.

1. Montaigne y la función del escepticismo

Como apuntábamos previamente, el objetivo primario del texto de Horkheimer, *Montaigne y la función del escepticismo*, es el de describir el resurgimiento y transformación del escepticismo. El mismo autor nos indica que en dos períodos de la historia, la Antigüedad tardía y el Renacimiento, el escepticismo filosófico tuvo representantes ilustres (Horkheimer, 1995: 139), debido probablemente a las dificultades en el orden social que se presentaron en ambos períodos, caracterizados como momentos de transición y, por ello mismo, semejantes en distintos aspectos pese a sus diferencias y la distancia temporal.³

No es gratuito hablar de dificultades e inestabilidad social. Montaigne nació en 1533 y durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XVI las guerras de religión (1562-1598) entre protestantes hugonotes y católicos asolaron el sur de Francia (en realidad, Montaigne no llegó a ver el final del conflicto, logrado gracias al edicto de Nantes que promulgó el rey convertido al catolicismo Enrique IV, dado que murió en 1592).

De hecho, tales guerras, hasta completar un número de ocho, se caracterizaron por su gran crueldad y el fanatismo desplegado por ambas partes (Langer, 2005: 13). A las masacres, que tuvieron su pináculo en la matanza de la noche de San Bartolomé (24 de Agosto de 1572),⁴ se sumó la inestabilidad económica generada

3 Ciertamente, no parece casual que el escepticismo antiguo tenga sus orígenes en los inicios del período helenístico, tras consumarse la disolución de la *polis* en territorio griego y con la emergencia de los inestables reinos de los diádocos, los generales de Alejandro Magno que se repartieron su extenso imperio tras la inesperada muerte de este en 323 a. C. Como veremos seguidamente, la inestabilidad social será la pauta también en los inicios de la Europa moderna temprana y volvió a serlo en el momento en que Horkheimer componía su texto.

4 La reina madre, Catalina de Médici, había invitado a varios líderes hugonotes a la boda que iba a celebrarse en París entre Margarita de Valois, hermana de Carlos IX, y Enrique de Navarra (principal representante de los protestantes franceses y futuro Enrique IV). Terminada la ceremonia,

por una expansión temprana acompañada de una gran movilidad de los estamentos sociales, y la crítica a las instituciones o poderes establecidos, como la monarquía (tan cuestionada como defendida en su legitimidad precisamente en relación con el hondo conflicto religioso y civil que se desarrolló durante el Renacimiento en Europa).⁵

En ese marco socio-político en el que transcurrió la vida de Montaigne, durante los tempestuosos años de gestación de las monarquías absolutas, emergió también una nueva clase de burgueses gentilhombres, la flamante nobleza de toga o administrativa a la que pertenecía Montaigne y cuyo espíritu social, de acuerdo con Horkheimer, plasmó de manera eminente el pensador francés.⁶

Así, en respuesta a los horrores y el fanatismo dominantes en las guerras civiles y religiosas del siglo, el escepticismo burgués de Montaigne habría aconsejado una suerte de migración o retiro interior, en la moderada esfera del propio interés. Ante las horribles situaciones planteadas en el momento histórico en el que le tocó vivir, lo mejor, de acuerdo con Montaigne, era cuestionar cualquier tipo de aseveración absoluta y refugiarse en un egoísmo morigerado. Adicionalmente, Montaigne, como renovador del escepticismo antiguo, se presentaba como una suerte de negociador entre los bandos en conflicto, teniendo un destacado papel en la disminución del tono beligerante en las relaciones entre la corona francesa católica, con sus múltiples facciones (entre las que se situaba Montaigne, como católico moderado, en el partido de los “políticos”), y los reprimidos nobles hugonotes.

Sin embargo, como el propio pensador alemán señala (Horkheimer, 1995: 145), ya en tiempos antiguos la gente formuló diversas objeciones al escepticismo.

el rey tomó la decisión de eliminar a algunos nobles hugonotes sobre los que recaía la sospecha de sedición, pero la noticia se difundió y llegó al pueblo, que inflamado por predicadores católicos decidió iniciar una masacre general en París, que luego se extendió contra las comunidades de hugonotes de otras ciudades importantes de Francia.

- 5 Para un buen panorama general, que muestra la conexión entre *Los ensayos* de Montaigne y los acontecimientos políticos y sociales de su época, puede consultarse Nakam, 1984. En cuanto al contexto histórico de las guerras de religión se encuentra sucintamente expuesto en Jouanna, 1996 y Holt, 1995, entre otros.
- 6 Montaigne era un noble de escaso abolengo, su bisabuelo Ramón Eyquem vendedor enriquecido, compró el terreno y título de Montaigne en 1477. Esta era una trayectoria social muy habitual entre los “burgueses” con éxito en el comercio, la banca o la magistratura, que se alejaban gradualmente de los negocios y, tras unas generaciones, se transformaban en nobles con plenos privilegios fiscales y sociales. A menudo sufrían el rechazo de la gran y empobrecida aristocracia tradicional de corte militar, ya que estos eran habitualmente nobleza de toga, cargos administrativos, pero no fue sino hasta el siglo XVII cuando volvieron a trazarse rígidas fronteras sociales. Sobre la familia de Montaigne, su infancia y educación puede leerse con provecho Trinquet, 1972.

Y así, según el pirronismo,⁷ el escéptico podía vivir de acuerdo con las apariencias o fenómenos, rechazando tan solo elevar estas al estatuto de conocimiento y verdad. Pero para diversos pensadores antiguos, entre ellos algunos tan destacados como Aristóteles,⁸ en lo que se conoce como crítica de la *apraxia*, el escéptico no podría actuar, dado que carece de creencias sobre las que basar las acciones de su vida cotidiana. El escepticismo, siguiendo estas observaciones, sería invivible.

Sea como fuere, los escépticos tenían respuesta para tales objeciones, al declarar que podían vivir bien “sin opiniones”, siguiendo las costumbres, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales, esto es, las apariencias, sin pronunciarse sobre su verdad o corrección definitivas (Sexto, 1993: I, 17, 23).⁹ Pero tal respuesta, completamente válida también en el caso de Montaigne, fue interpretada por Horkheimer como una toma de partido del espíritu burgués por la conservación de un orden necesario para el intercambio comercial y la estabilidad política.

Así, frente a lo que aseveraron críticos como Kant o Hegel,¹⁰ el escepticismo no habría sido un movimiento subversivo, sino hondamente reaccionario en su defensa de la moderación y la tolerancia. El régimen absolutista ascendente en la

7 Pirrón de Elis fue el mítico fundador de una de las corrientes escépticas más relevantes de la Antigüedad, aunque apenas sabemos nada de su vida y no dejó nada escrito (véase Chiesara, 2007: 133ss). Sería Enesidemo quien inició de manera destacada la reivindicación de su radical propuesta en Alejandría, ya en el siglo I a. C., pero es el compilador Sexto Empírico (ca. 160-210 d. C.), de quien apenas tenemos tampoco noticia, el único autor de la corriente escéptica pirrónica del que conservamos obras enteras. La importancia de Sexto Empírico para el pensamiento europeo de la Modernidad temprana fue enorme, ya que desde que su obra se tradujo al latín en el Renacimiento dio lugar a una “crisis pirrónica” con profundas consecuencias en la historia del pensamiento (al menos si hacemos caso de la interpretación clásica de Popkin, 2003).

8 Como nos indica en su *Metafísica* (Aristóteles, 1994: 1008b11-12), es necesario tener razones para actuar y así poder llevar una vida aceptable, pero esto le sería imposible al escéptico radical que, supuestamente, pone en cuestión tanto la teoría como la esfera de la praxis.

9 Al menos en la versión pirrónica del escepticismo, ya que la otra corriente principal en la Antigüedad, la académica, abogaba por unos criterios de acción tendentes a lo razonable (*eulógon*) o lo verosímil (*pithanón*). Este movimiento, surgido en la Academia de Platón de la mano del escolarca Arcesilao de Pitana en el siglo III a. C., se extendería gracias a su disputa con el dogmatismo estoico bajo la dirección de Carnéades de Cirene, y concluiría su recorrido de la mano de Filón de Larisa, último director escéptico de la Academia y maestro de Cicerón ya en el siglo I a. C. Para información de primera mano sobre esta corriente puede consultarse Agustín, 2009 y Cicerón, 1990, en cuanto a fuentes secundarias, de entre la multiplicidad de estudios vale la pena destacar en español el de Román, 2007.

10 El primero introduce su filosofía crítica como una respuesta a la amenaza escéptica renovada en la obra de Hume que le despertó de su sueño dogmático (Kant, 1999: 29, véase también Kant, 2002). El segundo empezó interesándose en el escepticismo al hilo del debate con Gottlob Ernst Schulze, un crítico escéptico de la filosofía de Kant que también alcanzó al joven Hegel (Hegel, 2006a), aunque terminaría integrando la *skepsis* en su sistema (Hegel, 2006b: 308ss).

Modernidad temprana fue defendido de manera clara, debido a que garantizaba la pervivencia de la propiedad burguesa y el escepticismo, antiguo y moderno, se habría caracterizado por el cuidado del *statu quo*, es decir, por un reaccionarismo esencial.

Pero, aun así, el escepticismo de Montaigne es progresista, de acuerdo con la valoración de Horkheimer, dado que la moderación resulta ser en su caso la virtud suprema y la libertad de conciencia es valorada como una condición para la paz social. Frente a la agitación política del protestantismo o la violencia del catolicismo ultramontano, la propuesta de Montaigne permitió que la sociedad burguesa se abriera paso. Más aún, el contenido positivo de la *skepsis* del pensador francés sería el individuo, otro rasgo esencial en la descripción del movimiento escéptico realizada en el artículo que nos ocupa (Horkheimer, 1995: 159). Y en ese sentido, reconocido incluso por Hegel,¹¹ la importancia concedida al sujeto, que depende ahora de sus solas fuerzas, supone un avance y un aporte positivo del escepticismo moderno, tal y como quedó plasmado en *Los ensayos* del perigordino.

Pese a esto, de acuerdo con el sociólogo alemán, el concepto de individuo escéptico se agota en el yo aislado, esto es, incurre en una suerte de egoísmo y, en últimas, se ve amenazado por el solipsismo. En ese sentido, cabe decir que aun con todo lo progresista que pudiera resultar el escepticismo en la Modernidad temprana, finalmente tanto el reaccionarismo como el individualismo mostrarían su peor rostro. La tolerancia, el “humanismo” de Montaigne, su proverbial rechazo de la crueldad: “Por mi parte, ni siquiera he sido capaz de ver sin disgusto perseguir y matar un animal inocente que carece de defensa y que no nos causa ningún mal” (Montaigne, 2007: II, XI, 622), eran un mero ornato, sin una sólida base teórica, sin compromiso moral alguno.

Aquí reside quizá el aporte más interesante, y polémico, del artículo de Horkheimer a la interpretación histórico-conceptual del escepticismo. En el ensayo del pensador alemán se asevera que en el siglo XX se produjo un cambio en la función del escepticismo, de modo que del carácter progresista que revestía en los escritos de Montaigne, en la Modernidad temprana, pasó a tener en las sociedades del capitalismo avanzado un tinte claramente reaccionario.

En el período que va de 1870 a 1900 se fue disolviendo el liberalismo clásico, articulado en torno al mercado libre por teóricos como Adam Smith, en el campo económico, o John Locke, en el de la política. Con la desaparición de este

11 Véase, por ejemplo, Hegel, 2006b: 183ss y también los primeros párrafos (§ 5 y 11-21) de Hegel, 1988.

y la emergencia del capitalismo monopolista, según Horkheimer, el significado del escepticismo se fue modificando. La *skepsis* perdió así su carácter progresista, sumándose a la defensa de una ideología que perpetuaba el sufrimiento y la dominación, degenerando en última instancia en formas de colectivismo totalitario (Abromeit, 2011: 398).

Siguiendo un argumento que requeriría de un desarrollo mayor sostiene Horkheimer que bajo las formas del Estado autoritario, que promueven los fascismos propios del capitalismo de su época, no es posible que los individuos desarrollen sistemáticamente el tipo de *ego* bien asentado del que depende esencialmente la propuesta escéptica (Horkheimer, 1995: 172). De acuerdo con el autor alemán, la personalidad es un producto social y bajo el Estado totalitario desaparece la posibilidad de acción recíproca de que depende el yo para existir más allá de la mera abstracción o conceptualización.

Así, bajo la égida de los fascismos resulta una ilusión la búsqueda de refugio seguro en la interioridad o intimidad que Montaigne propuso para los tiempos de oscuridad. La libertad de juicio de que requiere el escepticismo vitalmente solo puede obtenerse, según Horkheimer, en el seno de una libertad social, amplia, extendida, imposible de postular bajo los Estados autoritarios.

Más aún, el escepticismo con su esencial reaccionarismo abocaba a sus cultivadores de las democracias occidentales, en el momento en que el pensador alemán escribía su texto, a la aceptación conformista del Estado autoritario, llegando incluso a un cinismo que no esperaba ninguna mejora o cambio en ese estado de cosas anti-civilizatorio. O como dice taxativamente Horkheimer, la paz que firma hoy el escepticismo con el orden autoritario no es expresión de una praxis humanista, sino la renuncia a ella. Y más claramente aun, poco más adelante: “la tolerancia escéptica hacia la libertad de conciencia se convierte en conformidad con el régimen de la policía secreta” (Horkheimer, 1995: 175).

Sin embargo, aunque la transformación del escepticismo de mentalidad humanista (propio de la Modernidad temprana), en puro conformismo, respondía, de acuerdo con el pensador alemán, a la modificación de los principios económicos que subyacían a la sociedad, no todo estaba perdido. Para Horkheimer lo mejor del escepticismo, sus aspectos progresistas, quedarían abarcados en una variante de la dialéctica hegeliana, la contenida en el estilo de la Teoría Crítica, representada por la escuela de Frankfurt, de la que el sociólogo alemán era el ejemplo más depurado.

De este modo, el papel que en un momento determinado representó el escepticismo, en la época de Montaigne, debía desempeñarlo ahora la Teoría

Crítica, descrita por el autor como una suerte de “humanismo activo” (Horkheimer, 1995: 195). Se trataba de criticar no solo los aspectos ideológicos, aceptando el *statu quo* social, sino de poner en cuestión las formas de vida que bajo los Estados autoritarios hacían sucumbir a la humanidad, esforzándose en transformarlas en sentido racional. E igualmente, en lugar de retrotraerse a un efímero yo, el momento escéptico, crítico, debía volcarse en una actividad histórica concreta. Teniendo la felicidad como principio, la Teoría Crítica de Horkheimer se propone en su artículo como superación del escepticismo mediante la actividad revolucionaria que, pese a las dificultades, se deja guiar por el “tenaz interés en un futuro mejor” (Horkheimer, 1995: 200).

2. Crítica de la crítica y defensa escéptica del escepticismo

La temprana formulación de la Teoría Crítica, que enmarca el texto de Horkheimer, tanto como las difíciles circunstancias históricas en que fue compuesto, se postula aquí como una superación dialéctica del escepticismo, que conserva lo mejor de este, su aspecto crítico progresista, desechando su reaccionarismo e individualismo ya en el siglo XX. Y es que, siguiendo al pensador alemán, cuando defiende al individuo, el escepticismo acepta las condiciones sociales que lo hacen posible, en este caso, la forma del Estado autoritario en el que desemboca ineludiblemente la sociedad burguesa.

Pero, ¿es esto así? Y aún en el caso de que lo fuese, cabe preguntarse: ¿son realmente rasgos esenciales del escepticismo el reaccionarismo y la individualidad solipsista? Más aún, si concedemos, por mor del argumento, que el escepticismo acepta esa forma tardía reaccionaria de la sociedad burguesa que tanto pesimismo inspiraba a Horkheimer, ¿acaso no lo hace en la misma medida que cualquiera al ejercer su pensamiento en ese tipo de sociedad como, por ejemplo, el teórico crítico?

Si esto fuese así, la única diferencia entre una filosofía como la que práctica Horkheimer y el modo de vida escéptico, consistiría en que la primera no se hace esa objeción a sí misma, sino tan solo a los otros (o al menos al escepticismo). De este modo, podemos criticar a la Teoría Crítica de manera escéptica diciendo que el escepticismo es lo mismo que esta, pero con menos ilusiones (Marquard, 2012: 62), o al menos con un discurso menos confiado en las propias capacidades a la hora de lograr esa frágil felicidad que nos espera en un futuro mejor, cuando el mal quede completamente aniquilado gracias a la revolución.

Aunque, si nos detenemos en los supuestos rasgos esenciales del escepticismo, y en sus posibles consecuencias nocivas, la existencia de estos, al menos en las

descripciones del escepticismo moderno, parecen innegables. Empezando por el reaccionarismo, se ha llegado a aseverar, por ejemplo, que la actitud escéptica de *Los ensayos* es necesariamente reaccionaria e incluso quietista (Hiley, 1988: 24), pero tal interpretación también podría extenderse a la *skepsis* del mundo antiguo.

Después de todo, Montaigne retomó muchos de los elementos del escepticismo de la Antigüedad tardía. Y en ese sentido, su reapropiación de la *skepsis* le condujo a cuestionar las convicciones de sus contemporáneos en ciencia o religión, y a atenerse a las costumbres y leyes vigentes en su sociedad, tal y como anteriormente vimos que aconsejaba Sexto Empírico como guías para la vida (Tizziani, 2014: 209).

Tal posición política moderada, con la adscripción no dogmática al catolicismo imperante en su época, ciertamente subrayaba los elementos sociales y políticos del pirronismo, pero no dejaba de reproducir la reglas para vivir de acuerdo con las apariencias promulgadas por Sexto Empírico en los pasajes mencionados y, en ese sentido, parece que Horkheimer tenía razón al atribuir al escepticismo en general un carácter netamente reaccionario.

En realidad, tales críticas han vuelto con fuerza en los últimos tiempos y, al hilo de un debate iniciado por el estudioso del escepticismo antiguo Myles Burnyeat, quien volvió sobre la afirmación de que el escepticismo es invivible (Burnyeat, 1997: 25ss), diversos teóricos se han volcado sobre los problemas morales y políticos de la *skepsis* antigua. De este modo, Annas (Annas, 1998: 193ss) y Nussbaum (Nussbaum, 1994: 280ss), entre otras, han señalado que el escepticismo quizá sea posible teóricamente, pero no deja de ser inmoral.

Especialmente Martha Nussbaum ha puesto de manifiesto la que es quizá la crítica más dura contra el escepticismo en el plano político. Así, de acuerdo con esta:

Cuán profundamente egoísta, de hecho solipsista, es el programa escéptico [...]. Si la filosofía solamente es capaz de hacer que el individuo practicante se sienta en calma, entonces los enemigos de Sócrates tendrían razón: la filosofía es una forma peligrosa de auto-indulgencia, que subvierte la democracia y sus maestros son corruptores de los jóvenes (Nussbaum, 2000: 194).

Tan severa es la crítica, que Nussbaum llega a decir que los escépticos colaborarían con un Hitler, dado que no pueden comprometerse con verdades moralmente elevadas que se lo impidan, lo cual, de algún modo, nos devuelve a las acusaciones proferidas por Horkheimer en contra del escepticismo de su tiempo.

Sin embargo, como adelantábamos anteriormente, tales críticas se hacen eco de otras mucho más venerables, emitidas directamente contra los escépticos de tiempos antiguos y a las que estos, con Sexto Empírico a la cabeza, trataron

de responder. Así, en un bien conocido pasaje de su obra *Contra los dogmáticos*, encontramos la siguiente reflexión:

[...] Porque si cae alguna vez en poder de un tirano y se ve obligado a hacer algo abominable, o no se someterá a lo que se le ordena y elegirá voluntariamente la muerte, o bien, por evitar los tormentos, hará lo que se le manda, y de este modo [...] elegirá una cosa y se apartará de la otra, que es precisamente lo que hacen quienes están convencidos de que existe algo rechazable y algo elegible. Está claro que, cuando dicen estas cosas, no comprenden que el escéptico no vive según la razón filosófica [...], sino según la observación no filosófica, que le permite elegir unas cosas y rechazar otras. Y si se ve obligado por un tirano a hacer algo prohibido, elegirá una cosa, si acaso, y rechazará otra con ayuda de su prelación ligada a leyes y costumbres ancestrales; y, en comparación con el dogmático, sin duda soportará la adversidad más fácilmente, porque, fuera de estas cosas, no tiene, como tiene aquél, ninguna opinión añadida (Sexto Empírico, 2012: XI, 164ss).

Dicho esto, parece que lo que desagrada a Nussbaum es tener que confiar en un “tal vez”, guiado por la costumbre, los sentimientos o el instinto, para tomar un camino y no otro. La pensadora norteamericana quiere que quien caiga en manos de un tirano se comporte como un héroe, en nombre de la justicia y el derecho (Laursen, 2009: 136). De hecho casi podemos exagerar o caricaturizar la crítica y decir que el escéptico no sería un amigo fiable, en caso de que el tirano le exigiese la delación de sus compañeros, dado que en ausencia del compromiso con un proyecto moral elevado no sería difícil que escogiese la traición para escapar al castigo físico.

Pero que el escéptico colabore con un tirano, o un dictador fascista, basándose en sus sentimientos, impulsos instintivos o costumbres no es algo que propiamente pueda atribuírsele a este de manera exclusiva. En muchas ocasiones la práctica de actos heroicos ha corrido a cargo de hombres muertos de miedo que actuaron así por adiestramiento, instinto o algún tipo de emoción momentánea (Bourke, 1999: 124). No deja, pues, de ser una cuestión empírica, para nada obvia, si los que tienen elevados principios filosóficos y compromisos morales de largo aliento actúan de mejor manera, que quienes se dejan llevar por las leyes, la costumbre o la naturaleza.

De todos modos, por este camino hemos encontrado una respuesta a la aseveración de Horkheimer relativa al carácter esencialmente reaccionario del escepticismo en general. Y es que resulta claro, por lo que llevamos dicho, que la costumbre y la legalidad vigente en una sociedad son guías para la acción del escéptico, pero no las únicas. También los sentimientos o instintos sirven de ayuda, y en ocasiones pueden conducirnos en contra de lo que marquen las leyes de un tiempo y lugar determinados. Y además, aun cuando las costumbres,

los sentimientos o los impulsos naturales condujeran al escéptico a cumplir con los designios del tirano, o del dictador fascista, sigue siendo cierto que tendría una razón menos para hacerlo que los dogmáticos (que han sido mayoritarios entre las escuelas de pensamiento de todos los tiempos, así como en los diversos estamentos sociales y políticos): no lo harán en nombre de la verdad de elevados principios filosóficos o de relevantes compromisos morales, en pos del tenaz interés en un futuro mejor.

Volvamos ahora sobre *Los ensayos* de Montaigne y la importancia de las normas consuetudinarias en ellos. Sin duda el pensador francés concibe la costumbre como un pilar fundamental de la vida humana:

El principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos. [...] Los pueblos criados en la libertad y el autogobierno consideran monstruosa y contranatural cualquier otra forma de gobernarse. Los que están habituados a la monarquía piensan igual. Gracias a la costumbre todo el mundo está satisfecho del lugar donde la naturaleza lo ha fijado (Montaigne, 2007: I, XXII, 138-139).

Más aún, cualquier tipo de innovación le parece censurable, probablemente porque la historia, el depósito de los acontecimientos pasados, nos muestra que los cambios repentinos casi siempre han sido nocivos para la paz social. Desde ahí ciertamente plantea su posición moderada, de rechazo a las novedades introducidas por los hugonotes en Francia y, en general, por la Reforma:

Es muy dudoso que pueda encontrarse un beneficio tan evidente en cambiar una ley aceptada, sea la que fuere, como daño hay en modificarla. Un Estado es, en efecto, como un edificio hecho de diferentes piezas ajustadas entre sí con una unión tal que es imposible mover una sin que el cuerpo se resienta (Montaigne, 2007: I, XXII, 144).

Cabe decir incluso que el ser humano difícilmente puede vivir sin la fuerza inercial de la costumbre. Su carácter, las instituciones sociales e incluso la legalidad vigente se deben a ese proceso acumulativo espontáneo y, en última instancia, carente de justificación racional:

En cierta ocasión, tenía que justificar uno de nuestros usos, que se admite con resuelta autoridad a mucha distancia en torno nuestro. Como no quería limitarme a establecerlo, según suele hacerse, por la fuerza de las leyes y los ejemplos, sino indagando sin cesar hasta su origen, encontré su fundamento tan endeble que a punto estuve yo mismo de concebir disgusto por él, yo que había de confirmarlo en otros (Montaigne, 2007: I, XXII, 140).

De un modo u otro, la costumbre mantiene unida a la sociedad, nos proporciona los medios de comunicación indispensables y, finalmente, atenaza los desvaríos del errante espíritu humano.

Sin embargo, Montaigne no es un pasivo receptor de las costumbres, leyes y hábitos. De hecho, como se ha indicado agudamente (Curley, 2005: 25), sus prácticas y descripciones por lo que respecta a la religión católica están lejos de la sumisión total a la ortodoxia, dejándose llevar por impulsos y sentimientos, como el rechazo a la crueldad, tan fuertes como la costumbre. Más aún, puede decirse que en el pensador francés hay una tensión entre la recomendación de las costumbres y la defensa de la libertad de juicio, que le permite a uno pensar por sí mismo, caracterizadora de *Los ensayos* (Langer, 2001: 223).

Probablemente es esa tensión fructífera, y no tanto un craso reaccionarismo, lo que, en sintonía con el escepticismo antiguo, caracteriza la obra del autor bordelés. La apertura de Montaigne a lo distinto y distante en el tiempo (con su atención al mundo clásico griego y romano) y en el espacio (con su interés por los indígenas del Nuevo Mundo) son sintomáticas de su aceptación flexible de las costumbres, hábitos y leyes, guías adecuadas para la vida humana que no busca verdades dogmáticas más allá de los fenómenos, pero que tampoco constituyen lazos férreos para el individuo gracias a su variedad y variabilidad constante:

El juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación del mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz. [...] Este gran mundo, que algunos incluso multiplican como especies bajo un género, es el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene (Montaigne, 2007: I, XXV, 201-202).

Y este carácter abierto del escepticismo antiguo y moderno, su combinación de costumbres, leyes, instintos y sentimientos, entre otros, como guías fiables, pero no infalibles de la conducta humana, contrasta nuevamente no solo con la descripción esencialista de la *skepsis* que Horkheimer ofrecía en su texto, sino con la rigidez de su propuesta temprana. La Teoría Crítica, tal y como se formula en el artículo del pensador alemán, puede leerse como una suerte de filosofía de la historia universal, con un camino de dirección única para la humanidad que alcanzaría la redención de este mundo, la felicidad futura, mediante una revolución ineludible (Marquard, 2012: 63).

El problema de tales propuestas, frente al aperturismo y tolerancia escépticos, es que sus buenas intenciones, a saber la liberación de la sociedad moderna de sus represiones, fascistas en este caso, han desembocado en diversas ocasiones en muy malos resultados: la perpetuación y aumento de tales represiones mediante la supresión de las libertades modernas. La crítica del individuo que, como supuestamente hace el escéptico: se refugia en lo suyo y se hurta a la gran mejora

del mundo, conduce a su eliminación en tanto que elemento contrarrevolucionario. Como hábilmente ha señalado Marquard, el estadio universalista en que se alcanza el fin de la historia, quizá la felicidad anhelada por Horkheimer, es la noche en la que todos los hombres son pardos (Marquard, 2012: 63). Esto es, el sacrificio final, exigido por la actitud revolucionaria de tendencias filosófico-sociológicas como las que enmarcan el texto del pensador alemán, es el del individuo.

Y esto nos conduce al otro supuesto rasgo esencial del escepticismo, su individualismo moderadamente egoísta y, en última instancia, su actitud tendente al solipsismo. Siguiendo a Horkheimer, y teniendo en cuenta lo dicho sobre la atención moderada y flexible a las costumbres como estrategia de preservación de la individualidad, parecería ser este un aspecto nuevamente innegable de la actitud escéptica general. Pero si esto fuera así, nos encontraríamos con un elemento que quizá en otros momentos, como en la Modernidad, fue positivo, progresista, pero que hoy requeriría de una revisión para no incurrir en el solipsismo de que le acusa el pensador alemán.

Sin embargo, al menos por lo que respecta al escepticismo clásico, resulta dudoso que podamos atribuirle una noción fuerte de sujeto. Sin necesidad de recurrir a la bien conocida argumentación hegeliana sobre la tragedia de Antígona (Hegel, 2006b: 569ss), ni introducirnos en complejas discusiones acerca de la noción de individuo o persona en el mundo antiguo, cabe reseñar cómo en la interpretación principal del escepticismo, liderada por el anteriormente mencionado Burnyeat, la ausencia de tal noción fuerte es uno de los rasgos diferenciadores decisivos del escepticismo antiguo respecto del moderno.

Como destaca Burnyeat, aun cuando las diversas estrategias escépticas planteadas en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes tienen su correlato en el mundo antiguo, los argumentos de la *skepsis* clásica nunca alcanzaron el grado de generalidad que logra la duda sobre la existencia del mundo externo de la última estrategia escéptica cartesiana (Burnyeat, 1982: 25). De acuerdo con este, sería la ausencia de una idea fuerte de sujeto en el mundo clásico, que incluye también al cuerpo como parte de lo externo en contraste con el ego más íntimo, trazando así una frontera radical entre exterioridad e interioridad, lo que explica que los antiguos jamás concibieran un argumento escéptico tan radical.¹²

12 Existen, por supuesto, voces discordantes, como destacadamente la de Gail Fine (Fine, 2003: 192), que considera mucho más cercanas las variedades escépticas antigua y moderna, también por lo que respecta a la noción de sujeto, pero son minoritarias y, pese a la sutileza de sus argumentos, cuentan con escasos partidarios.

Sea como fuere, dejando de lado la idea de sujeto fuerte, o de individuo amenazado de solipsismo, en el escepticismo antiguo, con lo que este rasgo supuestamente esencial perdería ya parte de su generalidad, queda todavía en pie que en el caso de Montaigne, el más extensamente expuesto en el ensayo de Horkheimer, la noción de individuo es central. *Los ensayos*, se dirá sin asomo de duda, son tentativas sobre el sujeto Montaigne.

Esto no resulta casual, al menos desde finales de la Edad Media se produjo una eclosión de interés por el yo,¹³ que terminó de madurar en el Renacimiento, y al tiempo que se difundían diversas formas artísticas de expresión individual, también se desarrollaron nuevas maneras de plantearse la cuestión acerca de quién es ese yo sobre el que los retratos y autorretratos, estatuas, vidas, biografías, cartas y demás obras se interrogaban. La peculiaridad de la pregunta por el yo demandaba formas diversas e innovadoras de preguntarse por este, modos distintos de hacer filosofía, y en ese marco surgió lo que hoy en día conocemos como el género ensayístico (Llinas, 2006: 60).

Así, desde la perspectiva del ensayo, la filosofía no se presenta como un discurso que busca alcanzar algún tipo de verdad externa, sino como una práctica que se devuelve hacia el sujeto y aspira a convertirse en un ejercicio de formación del yo. En la obra de Montaigne parece darse ese giro de manera paradigmática y por ello se dice que el único tema de *Los ensayos*, pese a la variedad y dispersión aparente, es Montaigne mismo: “dado que precisamente escribo sobre mí, y sobre mis escritos, lo mismo que sobre mis restantes acciones; que mi tema se vuelve sobre sí mismo” (Montaigne, 2007: III, XIII, 1596-1597). El pensador francés escribe el libro, y este lo constituye, es consustancial a su autor:

Al moldear en mí esta figura, he tenido que arreglarme y componerme tan a menudo para reproducirme, que el modelo ha cobrado firmeza y en cierta medida forma él mismo. Al representarme para otros, me he representado en mí, con colores más nítidos de los que antes tenía. No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí —libro consustancial a su autor [...] (Montaigne, 2007: II, XVIII, 1003).

Sin embargo, no deja de ser llamativo que el yo de los ensayos no sea del tipo unificado y sólido, sede de toda certidumbre, al que la Modernidad, al menos desde Descartes, nos tiene acostumbrados:

¿Quién no ve que he tomado una ruta por la cual, sin tregua y sin esfuerzo, marcharé mientras queden tinta y papel en el mundo? [...] ¿Y cuándo acabaré de representar la

13 La noción de individuo puede tener uno de sus orígenes remotos en el pensamiento del autor medieval Pedro Abelardo, y así, como símbolo de un cambio socio-político y económico, cabe interpretar la exhortación al conocimiento de uno mismo propia de los escritos éticos de este autor (véase Montoya, 1996: 37ss).

continua agitación y mutación de mis pensamientos, sea cual fuere la materia sobre la que recaigan, si Diomedes llenó seis mil libros con la gramática como único objeto? [...] Yo ahora y yo hace un momento somos dos (Montaigne, 2007: III, IX, 1409, 1437).

Aunque, ciertamente, nadie que lea *Los ensayos* puede dejar de caer en cuenta de la presencia constante de una instancia enunciativa en primera persona, de la exploración primordial del sentido que la identidad personal pueda tener en cada uno de los ensayos: “Me estudio a mí mismo más que cualquier otro asunto. Ésta es mi metafísica, ésta es mi física” (Montaigne, 2007: III, XIII, 1602).

De cualquier modo, puede que sea por una cuestión tan fortuita como la inexistencia en la época de Montaigne de un nombre común para designar al yo, que solo se popularizará a partir de Descartes, con lo que este se presenta disgregado en múltiples, contradictorias y mudables instancias (Maclean, 1996: 70). O bien es posible que se deba a algo tan relevante como la propia actitud escéptica de base que tienen *Los ensayos*, muy bien dispuestos a plantearse la pregunta por el yo, pero asimismo abocados a suspender el juicio en cuanto a su respuesta: “Pero nuestra condición comporta que el conocimiento de lo que tenemos entre manos esté tan alejado de nosotros, y tan por encima de las nubes, como el de los astros” (Montaigne, 2007: II, XII, 801). En cualquier caso, lo cierto es que se echa en falta una noción sólida, sustancial, esencial, del individuo en la obra del pensador bordelés.

En el texto de Montaigne, pues, aunque se apunta a lograr un retrato o pintura del yo:

Vi un día, en Bar-le-Duc, que le presentaron al rey Francisco II, para honrar la memoria del rey René de Sicilia, un retrato que había hecho de sí mismo. ¿Por qué no es también lícito para cualquiera pintarse con la pluma como él se pintaba con el lápiz? (Montaigne, 2007: II, XVII, 986-987).

Esa unidad anhelada, que daría respuesta a la pregunta por la identidad, no se logra positivamente: “No pinto el ser, pinto el tránsito” (Montaigne, 2007: III, II, 1202). El libro recoge facetas de un posible yo, pero ni siquiera esa identidad escrita, la condición humana, equivale al yo vivo que tiene experiencias y escribe sobre ellas en *Los ensayos*, y en ese sentido, la individualidad, entendida como una sustancia susceptible de incurrir en solipsismo, recibe una respuesta escéptica o nunca pasa de ser un interrogante: “¿quién soy yo?”.¹⁴

¹⁴ Hacemos alusión aquí a la famosa medalla conmemorativa que Montaigne mandó realizar para sí y en la que por un lado podía verse una balanza equilibrada y, por el otro, una divisa escéptica: “¿Qué sé yo?”, que bien puede modificarse en el sentido en el que lo hemos hecho, dado el interés central de Montaigne por el yo en su obra.

Así pues, frente a lo que pretende Horkheimer en su artículo, la identidad en la obra del escéptico Montaigne no se constituye mediante el recurso al ensimismamiento solitario, el yo no se convierte en un fetiche, sino que es un yo en cuarentena, un anti-fetiche (Marquard, 2012: 63). En realidad, ni en el escepticismo antiguo, ni en el moderno, cabe vislumbrar como un rasgo necesario la concepción de un individuo fuerte, moderadamente egoísta y solipsista en último término, sino que este, como el reaccionarismo, es un aspecto flexible, lábil y, en última instancia, contingente.

3. Conclusión

Comenzamos nuestro texto con una cita del libro sobre Montaigne que, a modo de testamento, nos legó el novelista y ensayista austriaco, Stefan Zweig poco antes de levantar la mano contra sí mismo lejos de su tierra, y de cualquier esperanza, en los mismos tiempos de oscuridad que rodearon la elaboración del artículo de Horkheimer *Montaigne y la función del escepticismo*. Escogimos el fragmento del encendido discurso biográfico de Zweig precisamente porque, en contraste con la crítica que el sociólogo alemán vierte contra el escepticismo recuperado por Montaigne y aplicado en su época, para el autor austriaco esta figura escéptica era el único consuelo posible, debido al paralelismo que es posible establecer entre el destino de su tiempo y el de los años oscuros de la barbarie tecnificada de la II Guerra Mundial (Zweig, 2008: 14ss).

Sin embargo, a diferencia de lo que asevera Zweig en ese mismo fragmento, y el propio Horkheimer en su texto, a nuestro juicio la relevancia de Montaigne para el mundo contemporáneo no reside, positiva o negativamente, en su defensa a ultranza del individuo, ni tampoco en su compromiso con las costumbres y tradiciones recibidas. De ahí las otras citas que acompañan la apertura de nuestro escrito.

No es posible negar, claro, la tenaz búsqueda del yo que recorre *Los ensayos*, ni se puede silenciar la personalísima voz de Montaigne que resuena en todos ellos y conduce siempre cualquier tema a la pregunta por la propia identidad. Sin embargo, el yo que emerge de la actitud escéptica de Montaigne no se parece mucho a aquel egoísta moderado y aquejado de cierto solipsismo que describe Horkheimer, elevando el rasgo (frente a las evidencias antiguas y modernas) a característica esencial de cualquier escepticismo.

En lugar de asemejarse a un ego como el anti-escéptico *cogito* cartesiano, el yo por el que se interroga Montaigne se parece mucho más al protagonista de

la famosa novela de Musil, *El hombre sin atributos*, y quizá más que Horkheimer, haya sido alguien poco afecto a la propuesta de Montaigne (“su tonto proyecto de describirse” (Pascal, 1998: 780))¹⁵ como Blaise Pascal, quién más tempranamente haya logrado caracterizar la peculiaridad de su retrato:

“¿Qué es el yo?

Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los que pasan; si yo paso por ahí, ¿puedo decir que él se ha asomado para verme? No, pues él no piensa en mí en particular; pero el que ama a alguien por su belleza, ¿lo ama? No, pues la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que no le ame más. Y si me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿me ama a mí? No, pues yo puedo perder esas cualidades sin perder mi yo. ¿Dónde está, pues, ese yo, si no habita ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar el cuerpo o el alma si no es por estas cualidades, que son las que hacen el yo, puesto que son perecederas? Porque, ¿amaríamos la sustancia del alma de una persona, en abstracto, y algunas cualidades que ella posee? Esto no es posible y sería injusto. No se ama, pues, jamás a nadie, sino a sus cualidades solamente. [...]” (Pascal, 1998: 688).

Y lo mismo sucede por lo que respecta al supuesto reaccionarismo escéptico. Claramente Montaigne fue un reaccionario, pero este rasgo, que en su esencialidad conduce finalmente al escepticismo a un conformismo cínico con el *statu quo*, difícilmente cuadra con el carácter abierto y multiforme de las opiniones y juicios de Montaigne, con su libertad, que le permite tomar de las costumbres más variadas para no verse prisionero de los prejuicios de su sociedad, quizá indispensables para configurar al sujeto en su carácter inercial, pero asfixiantes cuando se absolutizan.

El rechazo de la crueldad y las críticas a las costumbres más viciosas de su tiempo, por contraste con el carácter y conducta de los antiguos o de la alteridad coetánea, los “salvajes”, no es, claramente, un mero ornato o capricho en el pensador francés:

No me enoja que señalemos el bárbaro horror que hay en tal acción, pero sí que juzguemos bien acerca de sus faltas y estemos tan ciegos para las nuestras. Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno aún de sensibilidad, hacerlo asar cuidadosamente, hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos —como lo hemos no solo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión—, que en asarlo y comerlo una vez muerto (Montaigne, 2007: 285-286).

Así, si ni el reaccionarismo craso, ni el individualismo a ultranza, se pueden atribuir esencialmente al escepticismo, como hemos tratado de mostrar, al menos al atender a sus configuraciones antiguas y modernas más destacadas, parece que la propuesta del artículo de Horkheimer no se sostiene. Ciertamente el suyo fue

¹⁵ Aunque las citas de Pascal proceden de una traducción, referenciada en la bibliografía al final de este texto, seguimos la convención de citar conforme a la numeración de la primera edición de su obra por Lafuma.

un análisis históricamente muy relevante, pero como tentativa sobre Montaigne, como ensayo que trata de captar la función del escepticismo en sus tiempos, y quizá todavía en los nuestros, se queda teóricamente algo corto y por ello la crítica a su formulación temprana de la Teoría Crítica como alternativa al escepticismo resulta necesaria, siquiera sea para invitar, escépticamente, a una suspensión del juicio al respecto de su valor y función actuales.

Bibliografía

1. Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press.
2. Agustín de Hipona (2009). *Contra los académicos*, Madrid, Ediciones Encuentro.
3. Annas, J. (1998). "Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies". En: Everson, Stephen (Ed.) (1998) *Companions to Ancient Thought*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-220.
4. Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid, Gredos.
5. Bourke, J. (1999). *An Intimate History of Killing*, Londres, Granta Books.
6. Burnyeat, M. F. (1997). "Can the Skeptic Live His Skepticism?" En: Burnyeat, Myles; Frede, Michael (Eds.) (1997) *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett, pp. 25-57.
7. Burnyeat, M. F. (1982). "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *The Philosophical Review*, No. 91/1, pp. 3-40.
8. Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela.
9. Cicerón (1990). *Cuestiones académicas*, México, UNAM.
10. Curley, E. (2005). "Skepticism and Toleration: the Case of Montaigne", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, No. 2, pp. 1-33.
11. Fine, G. (2003). "Subjectivity, Ancient and Modern". En: Inwood, Brad; Miller, Jon (Eds.) (2003) *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 192-231.
12. Hegel, G. W. F. (2006a). *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva.

13. _____. (2006b). *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos.
14. _____. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
15. Hiley, D. (1988). *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Theme*, Chicago, University of Chicago Press.
16. Holt, M. P. (1995). *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, Cambridge University Press.
17. Horkheimer, M. (1995). "Montaigne y la función del escepticismo" En: Horkheimer, Max (1995) *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, pp. 139-201.
18. Jouanna, A. (1996). *La France du XVe siècle 1483-1598*, Paris, PUF.
19. Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
20. _____. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo.
21. Langer, U. (2005). "Montaigne's Political and Religious Context", en: Langer, Ullrich (Ed.) (2005) *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9-26.
22. _____. (2001). "Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne", *BSAM*, No. 21/22, pp. 219-226.
23. Laursen, J. Ch. (2009). "Escepticismo y política", *Revista de estudios políticos*, No. 144, pp. 123-142.
24. Llinàs, J. Ll. (2006). "Los *Essais* como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal", *Daimon. Revista de Filosofía*, No. 37, pp. 59-71.
25. Maclean, I. (1996). *Montaigne philosophe*, Paris, PUF.
26. Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes*, Madrid, Trotta.
27. Montaigne, M. de (2007). *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado.
28. Montoya, J. (1996). "Pedro Abelardo y el descubrimiento del individuo en el siglo XII", en: Ayala, Jorge (Ed.) (1996). *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, pp. 37-49.

29. Nakam, G. (1984). *Les Essais de Montaigne miroir et procès de leur temps: Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Nizet.
30. Nussbaum, M. (2000). "Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Deliberation", *Acta Philosophica Fennica*, No. 66, pp. 171-197.
31. _____. (1994). *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press.
32. Pascal, B. (1998). *Pensamientos*, Madrid, Cátedra.
33. Popkin, R. H. (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press.
34. Román, R. (2007). *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*, Córdoba, Berenice.
35. Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos*, Madrid, Gredos.
36. _____. (1993). *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos.
37. Tizziani, M. (2014). "Nada que temer de ese pensamiento: Montaigne, pirronismo y reforma", *Ideas y valores*, No. 63/156, pp. 207-221.
38. Trinquet, R. (1972). *La jeunesse de Montaigne: ses origines familiales, son enfance et ses études*, Paris, Nizet.
39. Zepp, S. (2013). "Max Horkheimer: Montaigne und die Funktion der Skepsis", en: Berg, Nicolas; Burdorf, Dieter (Eds.) (2013) *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 81-90.
40. Zweig, S. (2008). *Montaigne*, Barcelona, Acantilado.