

November 2012

Jean De Léry y Michel De Montaigne: el escepticismo como postura epistemológica privilegiada en el diálogo con la otredad

Bernat Castany Prado
Georgetown University

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences>

Recommended Citation

Castany Prado, Bernat (2012) "Jean De Léry y Michel De Montaigne: el escepticismo como postura epistemológica privilegiada en el diálogo con la otredad," *Dissidences*: Vol. 1 : Iss. 2 , Article 4.
Available at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences/vol1/iss2/4>

This Article / Artículo is brought to you for free and open access by the Journals at Bowdoin Digital Commons. It has been accepted for inclusion in Dissidences by an authorized editor of Bowdoin Digital Commons. For more information, please contact mmcderm2@bowdoin.edu.

Jean De Léry y Michel De Montaigne: el escepticismo como postura epistemológica privilegiada en el diálogo con la otredad

Keywords / Palabras clave

Montaigne, Léry, Otredad, Epistemología

©DISSIDENCES

Hispanic Journal of Theory and Criticism

*Jean de Léry y Michel de Montaigne:
el escepticismo como postura epistemológica privilegiada
en el diálogo con la otredad*

Bernat Castany Prado / Georgetown University

1

En este trabajo pretendo demostrar que el escepticismo es una postura epistemológica privilegiada para establecer un diálogo no deformante con la otredad. En la primera parte me pregunto cuáles pueden ser las causas de la enorme diferencia de actitud que hallamos entre los textos de Jean de Léry y Michel de Montaigne y los de Cristóbal Colón y Hernán Cortés. Tras un breve estudio de los contextos culturales de ambos grupos de escritores, concluyo que la causa principal es que, a causa de las guerras teológicas y militares, los primeros vivieron la llamada “crisis pirrónica”, que los llevó a impregnarse de un escepticismo radical; mientras que los segundos vivieron en un ambiente de circunspección y censura que no les

acostumbró a dudar de las propias categorías mentales. En la segunda parte mostraré cómo el relativismo, el perspectivismo, la humillación de las capacidades cognitivas humanas, la tolerancia a la ambigüedad y otras características propias del escepticismo hacen de dicha actitud filosófica un excelente correctivo de las viciadas perspectivas que se hallan en las raíces de la antropología y que han dado lugar en las últimas décadas a la crisis posmoderna de la misma. En la tercera parte me pregunto cómo es que tras autores como Jean de Léry y Michel de Montaigne nos hallamos con una profunda regresión antropológica entre los pensadores franceses, en particular, y los occidentales, en general. Concluyo que la filosofía racionalista de Descartes y sus seguidores fue una ansiosa reacción contra la “crisis pirrónica”, una búsqueda de certidumbres y sistematizaciones que les hizo caer en un dogmatismo de corte abstracto y universalista que pasó a considerar la diferencia como excepción a subsumir en su correspondiente regla general. La crisis posmoderna de la antropología es el resultado de la incapacidad del racionalismo dogmático universalista para tratar con el Otro y exige que se rescate la actitud escéptica de un Léry o un Montaigne en un intento de elaborar un acercamiento menos simplificador y más justo.

2

Suele decirse que la historia de Hispanoamérica hubiese sido muy diferente si su conquista y colonización no hubiesen sido realizadas por España sino por Francia. Creo que esta afirmación comete, por un lado, el error de postular la *necesidad* –histórica o moral- de la conquista, al afirmar que Francia hubiese hecho lo mismo, pero mejor; y, por el otro lado, el de olvidar lo que Francia haría siglos más tarde en el Norte de África. Sin embargo, en la base de dicha intuición podemos encontrar cierto asomo de verdad.

Cuando comparamos los escritos de Jean de Léry o Michel de Montaigne con los de Cristóbal Colón o Hernán Cortés sentimos que existe una gran diferencia de mentalidad. A pesar de que los primeros no estén libres de todo prejuicio –al fin y al cabo, Léry no se indigna de que azoten a los indios para que aprendan a vestirse-, su actitud parece mucho más abierta que la de los segundos. Montaigne es todavía más libre que Léry puesto que en ningún momento cae en la tentación del providencialismo. En todo caso, en ambos la curiosidad se sobrepone al interés –la divisa de Léry era “voir plus qu’avoir”-; no vacilan en

criticar su propia cultura –Montaigne leyó el principal argumento de su ensayo “Les cannibales” en el *Voyage* de Léry-; y no sólo son tolerantes con la diversidad del mundo sino que, además, la celebran –ambos se negarán a empobrecer la rica multiplicidad de leyes y costumbres censurando a las demás culturas-.

Cristóbal Colón, en cambio, parece ser esclavo de sus presuposiciones y, según cuenta Edmundo O’Gorman en *La invención de América*, intentó adaptar lo que veía a lo que había leído, viendo sirenas donde había leones marinos del mismo modo que don Quijote – parodia del dogmático según Maureen Ihrie- veía gigantes donde había molinos. Por otro lado, aunque se dice que es muy clara la huella humanística en Hernán Cortés, me atrevería a decir que ésta es sólo retórica ya que en ningún momento vemos una curiosidad genuina por la civilización que se propone someter y expoliar.

Creo que esta diferencia de actitud no puede deberse al hecho de que Francia no pudiese aspirar a grandes conquistas en Hispanoamérica. Pensar eso sería un anacronismo ya que ni Léry ni Montaigne podían saber a finales del XVI cuál iba a ser la presencia de Francia en el Nuevo Mundo.

Tampoco la diferente adscripción religiosa de los autores nos ofrece una explicación satisfactoria. La curiosidad y tolerancia de Léry parecen haber existido a pesar de, y no gracias a, sus convicciones religiosas. Por otra parte, no podemos olvidar que, aunque Montaigne era católico, sus *Essays* presentan una actitud muy parecida a la que Léry muestra en su *Histoire d’un voyage fait en terre du Brésil* (1578).

Es cierto que la obra Léry pertenece, junto a la *Histoire nouvelle du Nouveau Monde* de Urbain Chauveton y a los *Grands voyages* de Théodore de Bry, a lo que Marcel Bataillon llamó el “corpus hugonote” (Lestringant, 128), que se caracteriza por denunciar los crímenes de la conquista española, usando como soporte la *Brevísima relación* de Bartolomé de Las Casas, y por defender al “buen salvaje” al que los conquistadores católicos deberían haber dejado en su natural ignorancia a pesar del riesgo de su condenación eterna.

Sin embargo, coincido con Lestringant en que las discusiones entre protestantes y católicos, proyectadas a sus actividades en el continente americano, provocaron una “recesión antropológica” ya que la repetitiva uniformidad y la esquematización polémica contribuyeron a un empobrecimiento del conocimiento de las tierras y personas descubiertas (Lestringant, 128). No olvidemos, además, que el calvinismo parece haber sido tan dogmático como el catolicismo.

La diferencia tampoco puede explicarse en función de la diversa nacionalidad de los autores. Es un error considerar a las naciones como individualidades dotadas de una personalidad coherente. La proposición “Francia es más tolerante que España”, dicha así, en el vacío histórico, no tiene ningún sentido y sólo lo puede tener, aún a riesgo de obviar miles de excepciones, si se la utiliza *pros to kairón*, esto es, en función de un momento y un lugar concreto. Así, pues, evitaremos condenar a los países a ser eternamente, y por esencia, lo que las contingencias históricas los llevaron a ser durante épocas más o menos largas, pero siempre limitadas.

Creo que la diferencia fundamental radica en que Francia fue campo de batalla de los debates teológicos entre protestantes y católicos mientras que en España se bloqueó el debate al tachar de herejía toda crítica a la iglesia. En dichas batallas, que sí tuvieron lugar del otro lado del cordón sanitario que se estableció en los Pirineos, se produjo un “fuego cruzado” filosófico que originó, en el siglo XVI, una “crisis pirrónica o escéptica” que determinó que el humanismo francés –católico o protestante-, fuese de corte radical ya que el escepticismo, que ya es de por sí núcleo del pensamiento humanístico, pasó a convertirse en el marco conceptual de toda aquella generación.

En España, en cambio, no sólo no pudo producirse una crisis pirrónica sino que, además, la atmósfera intelectual era cerrada y prudente. Esto explica que el humanismo francés fuese radical mientras que el español fuese moderado. Teniendo en cuenta que la ilustración intenta recuperar algunos de los aspectos centrales del humanismo, especialmente el del libre examen, el desfase entre los humanismos español y francés puede verse como la fuente de la diferente intensidad de las ilustraciones respectivas. Fenómeno que Eduardo Subirats estudió en su libro *La Ilustración insuficiente*.

Antes de analizar cómo el escepticismo ambiente del que Léry y Montaigne participaron activamente constituía un lugar epistemológico privilegiado para entrar en contacto con la otredad, me gustaría mostrar cuál fue el proceso por el que dicho escepticismo ambiente se llegó a generar. Recordemos, para empezar, que el escepticismo fue el arma principal de protestantes y católicos en la querrela central de la Reforma, esto es, “la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó “la regla de fe”.” (Popkins, 22)

En un principio Lutero fue un reformador, un crítico que se mantenía dentro de la estructura ideológica del catolicismo. En las *Noventa y cinco tesis* y en su carta al Papa León X critica las prácticas de la Iglesia pero insiste en que respeta sus normas. Será en el *Coloquio de Leipzig* (1519), en *El manifiesto a la Nobleza Alemana* (1520) y en *Del cautiverio de Babilonia en la Iglesia* (1520) cuando Lutero niegue la autoridad de la Iglesia en materia de fe y presente un criterio radicalmente distinto, la propia conciencia, para el conocimiento religioso. En ese momento pasará de ser reformador a ser el cabecilla de “una revuelta intelectual que había de conmover los cimientos mismos de la civilización occidental.” (Popkins, 23)

Durante largos siglos la Iglesia había sido el criterio de todo tipo de conocimiento tanto religioso como natural y filosófico de modo que negarle la posesión del criterio de verdad teológica era, en aquellos tiempos, “como negar las reglas de la lógica.” (Popkins, 23) Se dice que Lutero abrió en Leipzig una caja de Pandora puesto que el problema de justificar una norma de conocimiento no surge mientras no se desafía la norma y cuando ésta se desafía se cae en una regresión al infinito que radica en el hecho de que para demostrar un nuevo criterio se necesita un criterio previo que valide la demostración y así indefinidamente.

La Iglesia no podía contentarse con expulsar de su seno a Lutero sino que necesitaba intentar cerrar el problema del criterio a su favor. Uno de los primeros intentos fue el de Ignacio de Loyola quien afirmó en *Reglas para pensar con la Iglesia* que “podemos ser todos de la misma opinión y en conformidad con la propia Iglesia; si ella ha definido como negro, algo que a nuestros ojos parece blanco, de manera similar, hemos de pronunciar que es negro.” (Citado en Popkins, 25) Sin embargo, este argumento no solucionaba filosóficamente el problema escéptico del criterio.

Fue Desiderio Erasmo quien ofreció lo que iba a ser la solución oficial de la Contrarreforma francesa. Como los mejores sorteadores del abismo escéptico –Descartes, Kant–, Erasmo aceptó sinceramente el problema del criterio y en vez de negarlo frontalmente recurriendo a autoridades eclesiásticas sugirió una defensa escéptica de la fe consistente en afirmar que ya que el ámbito de la teología “es uno de los que contienen más laberintos”, lo mejor es “seguir la actitud de los escépticos”, “suspender todo juicio” y pensar que, ya que no hay criterio para saber la verdad, lo mejor será seguir como estábamos y “confiar en la Iglesia”. (Popkins, 27)

De servo arbitrio (1525) fue la furiosa respuesta que Lutero lanzó contra el escepticismo fideísta de Erasmo. En este libelo el líder del movimiento protestante afirmará que “el Espíritu Santo no es escéptico”, preguntará indignado “¿Cómo se puede creer aquello de que se duda?” y amenazará con que él afirmará sus verdades “mientras que tú te aferras a tus escépticos y académicos hasta que Cristo también te llame.” (Hecht, 276) Para Lutero la verdad se nos impone y el verdadero conocimiento no presenta contradicción alguna.

Como el problema del criterio es irresoluble y ninguna de las dos partes podía fundamentar de manera satisfactoria su posición cada facción intentó afirmarse atacando el criterio de sus rivales. Los católicos afirmaban que la libertad de conciencia de los reformistas llevaría a la anarquía religiosa mientras que los reformistas atacaban la autoridad de la Iglesia mostrando la incongruencia de sus opiniones. (Popkins, 26)

A medida que se fue apagando la lucha militar entre catolicismo y protestantismo se intensificó la lucha intelectual, poniéndose en evidencia la naturaleza epistemológica del problema en cuestión. Además, con el redescubrimiento de los antiguos argumentos escépticos – gracias a la edición latina de las *Hipotipósis pirrónicas* de Henri Estienne (1562) y a la traducción francesa de Gantier Huet (1569)–, “la crisis pasó de la teología a la filosofía” (Popkins, 43) dando lugar, a finales del siglo XVII, a lo que Popkins dio en llamar una “crisis pirrónica.” (Popkins, 22)

Aunque la explosión pirrónica tendrá lugar con la “Apología de Raimundo Sabunde” de Montaigne, esta obra no deja de ser la culminación de todo un proceso de erosión epistemológica. Ya Gian Francesco Pico della Mirandola, “el menor” había realizado en su *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium* (1520) una revisión crítica de toda la filosofía en la que se incluía una exposición histórica del problema de la certidumbre y una presentación sistemática de las ideas de Sexto Empírico. En 1526 Agrippa von Nettesheim publicó su *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, obra que tuvo mucha difusión y que fue de gran influencia sobre Montaigne. Otras figuras de la teología negativa fideísta serán las del cardenal Adriano di Corneto, Reginaldo Pole, Pierre Bunel y Arnould du Ferron, quienes también usaron argumentos escéptico-académicos.

Debemos tener en cuenta que fue en este ambiente en el que Jean de Léry y Michel de Montaigne se educaron y escribieron. Claro está que ya el humanismo tenía como núcleo epistemológico el escepticismo de modo que todos estos enfrentamientos no hicieron más que radicalizarlo. Recordemos, por ejemplo, que “Petrarca y sus sucesores se caracterizaron por una actitud algo escéptica, de acuerdo con la cual, la certidumbre está más allá de la capacidad humana y sin ser siquiera necesaria para la felicidad del día a día.” (VV.AA., pág. 164)

En efecto, los humanistas mostraban un gran respeto por la complejidad y diversidad del mundo, lo que los llevó a mantener una actitud de tolerancia tanto hacia aquellos que pensaban de manera diferente como hacia la ambigüedad y falta de certeza resultantes que reina en todos ámbitos de la vida. Según Stephen Toulmin los humanistas sabían que ése era “el precio que tenemos que pagar por ser seres humanos, y no dioses.” (Toulmin, 2001, 59)

Hay un último elemento que no podemos obviar si queremos comprender en profundidad qué es lo que llevó a Léry y a Montaigne a mantener hacia el Otro una actitud tan diferente a la de la mayor parte de cronistas españoles: la violencia. Teniendo en cuenta que el escepticismo busca liberar al hombre de sus falsas dignidades –no puede saberlo todo, sus instintos son animales, no es coherente, cree en las fantasías que él mismo inventa-, no es extraño que la inútil violencia que arrasó Francia en las ocho guerras civiles les sirviese como argumento para igualar a los franceses a los animales y, más adelante, a los indios.

En efecto, las primeras obras etnográficas francesas, a pesar de los prejuicios de superficie, nacen desde una actitud autodeprecativa en la que el observador considera su propia cultura con horror generándose la nivelación intercultural adecuada para establecer un contacto sincero con el Otro. Parece que en la poesía francesa del siglo XVI era muy abundante el lugar común de que los franceses eran más salvajes que los salvajes mismos. A continuación transcribo, como ejemplo, una *Oda* que en 1588 Jodelle le dedicó a André Thevet, autor de la *Singularitez de la France Antarctique* (1557) y de la *Cosmographie universelle* (1575). Cabe señalar lo acertado de los guionistas de la película *Qué goistoso era o meu francés* al poner en boca del protagonista los dos primeros versos de este poema:

Ces barbares marchent tous nuds,
et nous nous marchons incognus,
fardez masquez. Ce peuple estrange
à la pieté ne se range.
Nous la nostre nous mesprisons,
pipons, vendons et deguison.
Ces barbares pour se conduire
n'ont pas tant que nous de raison.
Mais qui ne voit que la foison
nén sert que pour nous entreuire? (Léry, xix) [1]

Tampoco debe sorprendernos que el *Voyage* de Léry se publicara en Ginebra, “la ville du refuge”. Lo cierto es que la significación del argumento principal de “Des cannibales”, que Montaigne parece haber recogido del mismo Léry, sólo puede entenderse plenamente en este contexto de violencia generalizada y ausencia de criterio. Creo que dicho argumento tuvo tanta resonancia en Francia no tanto porque lo dijese Léry y Montaigne –algo muy parecido había dicho Las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las indias*- sino porque existía un ambiente de recepción propicio a este tipo de argumentos.

Antes de pasar a estudiar con mayor detenimiento en qué sentido el escepticismo es una posición epistemológica privilegiada para el diálogo con el Otro, creo que puede ser interesante ver qué pasó en España. A pesar de la intuición inicial lo cierto es que la primera

mitad del siglo XVI fue una edad de oro del escepticismo humanista. Uno de los dos manuscritos de Sexto Empírico fue descubierto en España; dos de los más importantes tratados escépticos de la época –el *Que nada se sabe*, de Francisco Sánchez, y el *Filosofía primera*, de Juan Luis Vives–, fueron escritos por españoles; no sólo los más grandes intelectuales españoles fueron declaradamente escépticos o presentan dicha tendencia –Huarte de San Juan, Juan y Alfonso de Valdés, Pedro de Valencia, Juan Luis Vives o Francisco Sánchez [2]–, sino que, además, el escepticismo jugará un papel parcial en el pensamiento de muchos literatos como Quevedo, Cervantes, Saavedra Fajardo o Gracián. Según Charles Nauert la actitud antiespeculativa de muchos de los humanistas españoles “delata la omnipresente influencia de pirrónicos y académicos sobre la filosofía del Imperio.” (Nauert, 174)

Dice Maureen Ihrie, en su estudio sobre el escepticismo en Cervantes, que la acrimonia causada por la crisis así como la aguda conciencia del desfase entre apariencia y realidad “prepararon una actitud receptiva hacia el escepticismo.” (Ihrie, 28) Éste parecía adaptarse bien a la problemática existencia de una época atravesada por trágicos conflictos políticos, sociales, intelectuales y religiosos “en los que muchos se vieron obligados a profesar de puertas afuera una determinada creencia mientras que de puertas adentro se sentían atormentados por la reserva, la duda o el descreimiento.” (Ihrie, 20)

Ya dijimos, sin embargo, que el Concilio de Trento supuso el encierro, destierro o autocensura de los reformistas, acusados todos como “luteranos”, “calvinistas” o, simplemente, “alemanes”. Y aunque, en un principio, el escepticismo le sirvió a los católicos como caballo de batalla y escudo protector contra los protestantes, lo cierto es que llegó un momento en el que éste se confundió con el reformismo o el ateísmo y también acabó siendo anatemizado.

Cabe preguntarse cómo es que entre el nacimiento del escepticismo humanista, de corte erasmista (Bataillon, xiii), y el Concilio de Trento, ¿cómo es que no nos hallamos con obras que se enfrenten con el Nuevo Mundo con la misma actitud con la que se enfrentan las obras que componen el “corpus americano hugonote” o los *Essays* de Montaigne?

Me atrevería a afirmar que es posible hallar en las obras de los escépticos y erasmistas españoles de la primera mitad del siglo XV una actitud hacia el Nuevo Mundo no muy diferente a la que nos sorprende en los autores citados. El problema reside en que la historia de la filosofía española está escrita por los vencedores, esto es, por los contrarreformistas del siglo XVII, los antiilustrados del siglo XVIII, los tradicionalistas del siglo XIX y los franquistas del XX. Un buen ejemplo del trato que la filosofía escéptica y liberal ha recibido por parte de la historiografía oficial española es la triste *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo.

Es cierto que el escepticismo característico de la primera mitad del XVI español perduró en la literatura de Saavedra Fajardo –conocido como el Enesidemo de su época-; de Quevedo –que cita constantemente a Montaigne y a Francisco Sánchez-; de Cervantes –cuya influencia erasmista estudió Marcel Bataillon y cuya impronta escéptica mostró Maureen Ihrie-; y de Gracián –cuyo *Criticón* no influyó en vano a Schopenhauer-. Claro que como en el terreno de la teoría el escepticismo no tenía gran predicamento pocas veces los estudiosos interpretaron dichas obras a la luz de la que resulta ser una de sus principales claves interpretativas.

De este modo, apenas se estudian las obras de pensadores tan libres como Huarte de San Juan –que afirma en su *Examen de ingenios*, fuente de inspiración del *Quijote*, que todos estamos locos porque no sabemos qué cosa es la normalidad-; Pedro de Valencia –que en sus *Académica* afirma que los sentidos y la razón nos engañan de modo que aunque tuviésemos delante la verdad no sabríamos reconocerla-; Juan Luis Vives –que ejerció en Montaigne una notable influencia (Noreña, 282)-; o Francisco Sánchez –cuyo *Que nada se sabe* inspiró la primera parte del *Discurso del método* de Descartes y mereció un intento de refutación por parte de Leibniz-.

Todos estos pensadores, que tuvieron una gran repercusión en el pensamiento europeo, fueron anatémizados por la campaña de desacreditación llevada a cabo por la Contrarreforma contra todos aquellos que fuesen sospechosos de ser protestantes, esto es, contra todos aquellos que defendiesen el libre examen. Quizás Hegel exagera cuando afirma que la Ilustración buscaba completar el movimiento protestante puesto que abogaba por la autonomía intelectual, moral y religiosa pero sí creo que en la España del XVI se realizó una

interesada identificación entre el librepensamiento –cristalizado en aquél momento en un escepticismo que rechazaba la autoridad y la tradición como criterio- y el protestantismo – que, aunque en otro plano, reaccionaba ante lo mismo-.

No conocemos, pues, a todas las sombras de esta Atlántida del librepensamiento español aunque es muy posible que en sus textos hallemos ideas y actitudes muy parecidas a las de Montaigne y Léry puesto que un mismo espíritu los animaba a todos, el del escepticismo humanista. Sin embargo, mi intención no es tanto rescatar a estos autores como entender que fue la ausencia en la Península de un tejido espiritual como el generado en Francia a raíz de la “crisis pirrónica” la que no le dio resonancia y fuerza política a unas ideas respecto al Nuevo Mundo que sí existieron durante la primera mitad del siglo XVI.

Podríamos seguir preguntándonos cómo es que no existe ningún texto de corte escéptico que se centre en el Nuevo Mundo. Parte de la respuesta puede residir en que la conquista y colonización no pudo ser protagonizada por españoles sospechosos de reforma o herejía. Apenas tenemos erasmistas en Hispanoamérica y uno de los pocos que, según Bataillon, estuvo influido por ellos fue Bartolomé de Las Casas cuyas ideas, por cierto, inspiraron a Léry y a Montaigne.

Este nombre de bárbaros cuadra a ciertos españoles que afligieron a los indios, gente en verdad inocente y la más mansa de todas, con tan horrendas crueldades, tan terribles mortandades y males más que infernales. (Citado en Fontana, 108)

3

A continuación me gustaría analizar cómo es que el escepticismo, cuyo principal representante es Montaigne, supone un lugar epistemológico privilegiado para establecer un contacto con el Otro. Para ello me centraré en el *Voyage* de Léry y en los *Ensayos* de Montaigne. Soy consciente de que el escepticismo humanístico del primero es mucho menos

radical que el del segundo pero cabe tener en cuenta que el escepticismo no es una doctrina fija que uno suscribe o no sino una actitud filosófica de gran flexibilidad.

El escepticismo es una actitud filosófica práctica que busca liberar al hombre de las pretensiones de conocimiento absoluto –que constituyen en sí mismas un “pecado” de *hybris* u orgullo-, así como de las ficciones de la civilización, que lo atormentan gratuitamente – puesto que no existen y suelen ser generadas por los poderes como medio de control-. Para realizar dicha liberación y situar al hombre en un estado de tranquilidad cultural o autonomía intelectual, intentan demostrar que los sentidos nos engañan, que la razón se equivoca, que el lenguaje es una herramienta inútil para el conocimiento y que las esencias son artefactos culturales que deben ser destruidos.

A la hora de intentar poner de manifiesto la inutilidad de los sentidos y de la razón, los escépticos hablan de la humanidad en general. De este modo, el pensador escéptico nunca afirmó que los griegos eran superiores intelectual o moralmente a los bárbaros sino que todos, en su ignorancia, eran igualmente ridículos. Este hecho no es baladí puesto que, tal y como muestra Josep Fontana en *Europa ante el espejo*, las pretensiones europeas contemporáneas de superioridad moral e intelectual se fundamentan en la imagen que los griegos elaboraron de sí mismos “mirándose en el espejo deformante del bárbaro asiático – una contrafigura inventada expresamente para que les sirviera de contraste”. (Fontana, 10)

Lo cierto es que desde el momento en que el escepticismo le niega a todos los seres humanos la capacidad de conocer la verdad y el bien, queda bloqueada una organización jerárquica de las culturas en función de superioridades intelectuales o morales. No es casualidad que Montaigne, uno de los pocos en manifestar una actitud histórica igualitarista, fuese uno de los máximos representantes del escepticismo occidental.

Sucede que, en su afán crítico, el escepticismo crea un vacío cultural que pasa a convertirse en un espacio común. Recordemos, por ejemplo, que para el autor de los *Ensayos* el escepticismo sirve para abatir y hollar el orgullo humano “forzándole a sentir la inanidad, vanidad y nulidad del hombre; arrancándole de las manos las pésimas armas de su razón.”

(Montaigne, 372) Montaigne no está pensando en una cultura en particular sino en el ser humano en general, en una especie de sujeto trascendental.

Aunque en el siglo XVI la humillación escéptica de las capacidades racionales del ser humano fuese utilizada por los católicos para convencer a los protestantes de que ellos solos no podían descubrir el verdadero significado de las escrituras, de modo que debían someterse a los dictados de la autoridad y la tradición, lo cierto es que dicha actitud no era patrimonio de la Contrarreforma sino que pertenecía a tradiciones milenarias como, por ejemplo, la bíblica. Recordemos las exhortaciones a permanecer dentro de nuestros límites cognoscitivos realizadas por el *Eclesiastés*, el *Libro de Job*, la teología negativa o la mística judeocristiana.

No debe extrañarnos, pues, que un calvinista como Léry participe de dicha actitud. Lo cierto es que en el prólogo a la edición de 1611 de su *Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*—que también se conoce como el *Voyage*— el autor afirma que la unidad de la naturaleza humana se fundamenta en su corrupción y deformidad. (Léry, xxviii) Este hecho hará que el editor de dicha obra se sorprenda de que “la convicción teológica más firme del siglo XVI le ponga menos obstáculos a la comunicación entre las culturas más distantes que el complejo de superioridad tecnológica de la Europa decimonónica.” (Léry, xxviii) En este sentido, el *Voyage* de Léry puede ser comparado con el *Voyage* de Céline puesto que, en su imparcial condena del ser humano, ambas obras eliminan toda posible jerarquía entre las diversas culturas dándole a su discurso un aliento universalista que, paradójicamente, nos consuela y unifica.

Cabe añadir que el pensador escéptico, en su intento por humillar al hombre busca mostrar que las capacidades perceptivas y cognitivas del ser humano no son superiores a las de los animales. En este sentido, son famosos los argumentos que Montaigne blande en su “Apología” o Pierre Bayle en el artículo “Rorario” de su *Diccionario histórico y crítico*, que será conocido durante el siglo XVIII como “el arsenal de la Ilustración”. Más allá de lo discutible de algunos de estos argumentos lo que nos interesa es ver que, para los escépticos, no hay razón alguna que nos permita “situar a las bestias por debajo de nosotros e interpretar desdeñosamente efectos que no podemos imitar ni comprender.” (Montaigne, 402)

La igualdad esencial entre hombre y bestia postulada por los escépticos nos permite comprender cómo es que estos pensadores fueron los únicos en mantener una actitud abierta respecto al “salvaje” o “animal” americano. En efecto, al afirmar Montaigne, en su “Apología”, que “cuanto nos parece extraño o no entendemos, lo condenamos” y que “así nos pasa con el juicio que nos formamos de las bestias” (Montaigne, 390), está utilizando el mismo argumento del que se servirá en “De los caníbales” para absolverlos de sus cargos de barbarie: “llamamos barbarie a lo que no entra en nuestros usos.” (Montaigne, 155)

Teniendo en cuenta que “el salvaje es una de las claves de la civilización occidental” (Bartra, 204), no es de extrañar que la abolición escéptica de la jerarquía entre animal, salvaje y humano resulte revolucionaria. Con dicha idea los escépticos no sólo están atentando contra la teología cristiana –que negaba una gradación, cuánto más una equivalencia, entre humanidad y naturaleza- sino, sobre todo, contra la superestructura de la colonia y el capitalismo global, que se fundamenta en la traducción del concepto salvaje al concepto racional y científico de primitivo con el objetivo de capturar y definir la otredad de las sociedades no civilizadas. (Bartra, 206)

Así, pues, no creo que Montaigne esté utilizando el concepto de salvaje sólo para realizar una autocrítica de la civilización europea, tal y como afirman Hayden White y Roger Bartra. El autor de los *Ensayos* está haciendo mucho más, está negando la cadena misma del ser, condición *sine qua non* para establecer un cosmopolitismo igualitario –en el que al no haber diferencias esenciales no es posible una jerarquía- así como un pensamiento ecologista honesto –en el que los “animales”, los “salvajes” y los “hombres” tengan los mismos derechos-.

Para Josep Fontana la concepción de la historia bajo un esquema único de corte progresual es uno de los espejos deformantes “que le han permitido al europeo afirmar su pretendida superioridad sobre el salvaje, el primitivo y el oriental”. (Fontana, 150) Romper dicho espejo es necesario para conseguir establecer un diálogo más directo con la otredad. También en este sentido el escepticismo se presenta como una posición epistemológica privilegiada puesto que, al insistir sobre todo en los límites cognoscitivos del ser humano, no puede

aceptar una idea de progreso concebida en términos de acumulación indefinida de conocimientos científicos y tecnológicos. Para un escéptico no tiene sentido hablar de progreso ya que el conocimiento es inalcanzable y no hay ordenamiento posible de las culturas en función de su mayor o menor acercamiento a la verdad. La historia de Sextio, que abandonó todas las cosas para dedicarse a la filosofía “y al fin determinó tirarse al mar viendo cuán largo y tardío era el progreso de sus estudios” (Montaigne, 417), es aplicable, según Montaigne, a todos los hombres y a todas las culturas, que resultan iguales en su atraso y barbarie.

De este modo, si Montaigne hubiera vivido dos siglos más tarde también habría negado la organización jerárquica de los continentes en función de una historia universal lineal concebida en términos de un progreso de corte mecanicista. Dice Josep Fontana que aunque en un principio las diversas culturas se reunieron en “meras clasificaciones de la diversidad, que no implicaban que unos fuesen superiores a los otros” (Fontana, 120), a raíz de las reflexiones de la escuela ilustrada escocesa, se impuso una explicación evolutiva de la historia según la cual se reconvertía al “salvaje” en “primitivo” de forma que le permitiese a Europa “legitimar la explotación de los pueblos “atrasados”, en una época en que la esclavitud comenzaba a ser rechazada.” (Fontana, 122) Resulta, pues, evidente que del mismo modo que el pensador escéptico negaba la superioridad del hombre respecto al animal y al salvaje, también negase que la cultura europea se hallaba en un estadio de mayor desarrollo que el de los pueblos llamados “primitivos”.

Cabe añadir que cuando Montaigne idealiza a los caníbales en su famoso, no lo hace movido por un sentimentalismo primitivista como por su actitud escéptica que busca humillar al europeo para ponerlo a la altura que le pertoca –que es la misma que la del caníbal, la de la ignorancia-. Esto mismo hará en la “Apología” donde ensalzará al animal, no para demostrar que éste es más inteligente que el hombre, sino para subrayar que las diferencias en los modos perceptivos y cognitivos resultan superficiales ante la esencial ignorancia que los iguala.

De este modo vemos que el escéptico no trata de darle la vuelta al esquema histórico progresual con el objetivo de poner al indio por encima del europeo sino que rompe dicho

esquema poniéndose en la ventajosa posición de poder tomar lo mejor de cada cultura sin verse bloqueado por prejuicios evolucionistas. Teniendo en cuenta que las relaciones entre “primer” y “tercer” mundo no son más que la traducción a términos modernos de la distribución jerárquica de las culturas en el esquema histórico progresual, parece evidente que la actitud escéptica respecto a dicho marco conceptual resulta un arma revolucionaria que podría ayudarnos a romper una superestructura de la que ni siquiera el marxismo supo escapar.

Otro de los elementos que hacen del escepticismo una perspectiva epistemológica privilegiada en el diálogo con la otredad es su antiesencialismo. Lo cierto es que la tesis que Edmundo O’Gorman defiende en *La invención de América* —negar que América sea “un ente investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado, cabalmente constituido e inalterable” (O’Gorman, 11) -, no es más que una aplicación particular del antiesencialismo nominalista defendido por los escépticos en lo que respecta a todas las abstracciones generadas por la mente del ser humano.

Para el escéptico toda abstracción es una ficción que caricaturiza la realidad. La búsqueda de contraejemplos o instancias suele ser el método utilizado para negar el carácter pretendidamente eterno y universal de este tipo de afirmaciones. Recordemos que Antístenes —uno de los principales antecesores del escepticismo-, decía ver a los hombres pero no a la humanidad y William James —cuyo pragmatismo entronca directamente con el escepticismo humanista - afirmaba que el amor por la humanidad le sirve a algunos para disimular su despreocupación por los hombres particulares.

Lo cierto es que las implicaciones políticas del particularismo escéptico son enormes puesto que no sólo niegan la validez de conceptos abstractos metafísicos como los de “substancia” o “causa” sino también la de aquellos conceptos abstractos culturales de los que Occidente se ha servido para atribuirles a los asiáticos, los africanos y los americanos una “identidad colectiva que no tenían”. (Fontana, 127) Recordemos que, según Said, el orientalismo es “un ejercicio de violencia cultural” (Said, 41) consistente en una “serie de constreñimientos y limitaciones del pensamiento” (Said, 42) según los cuáles “los orientales resultan encerrados y representados por un marco conceptual dominador.” (Said, 40) Según Fontana el

orientalismo era necesario para “resolver el problema de ubicar en nuestro esquema lineal a unas sociedades de cultura avanzada que no podíamos arrojar a la prehistoria, como las de África, América y Oceanía.” (Fontana, 128) Sin embargo, también África ha sido “africanizada” puesto que la idea de una África negra que ha sobrepasado el estadio tribal corresponde más a una estereotipación subyugadora que a la realidad de un continente que antes de ser expoliada y “tercermundizada” poseía grandes ciudades y estados tan importantes como el reino de Adsumo o el de Mali. (Fontana, 129)

Este tipo de ficciones culturales ha acabado cegando tanto a sus creadores como a las mismas culturas “orientalizadas”. Según Josep Fontana, la fascinación por el Oriente islámico que invadió la Europa del romanticismo era una consecuencia de la caricaturización orientalista sin olvidar que, lo que es más grave, los mismos pueblos europeos acabaron aceptando las falsas identidades que les habían sido asignadas así como la ficción para la cual habían sido creadas: la visión lineal de la historia y su condena a ser países “subdesarrollados”. (Fontana, 130)

Montaigne afirma al respecto que los seres humanos son como los niños, que se asustan del compañero al que ellos mismos han tiznado el rostro, y concluye que “nadie es tan desgraciado como el hombre, dominado por sus propias ficciones.” (Montaigne, 448) No debe extrañarnos, pues, que el escepticismo esté especialmente preparado para entrar en contacto con la otredad sin dejarse llevar por las ficciones culturales que suelen engañar al viajero, al etnógrafo o al experto en culturas exóticas.

Cabe señalar que este gusto por el contraejemplo no viene sólo del carácter prudente propio del pensador escéptico sino también de su tolerancia y agrado por la pluralidad del mundo. Hallamos este gusto en Jean de Léry, que finaliza el prólogo a la edición de 1611 de su *Voyage* alabando al Eterno por haber llenado el universo de criaturas tan bellas y variadas (Léry, xxiii) y en Montaigne, que afirma en su ensayo “Un niño monstruoso” que “lo que llamamos monstruos no lo son para Dios, que ve en la inmensidad de su obra la infinidad de formas que ella comprende.” (Montaigne, 608)

Ciertamente, dicha actitud confluye con la humillación religiosa exigida a los hombres por los dioses. No sólo en el *Voyage* de Léry el elogio lírico a la pluralidad del mundo y la precisión documental se hallan estrechamente fundidos (Léry, xxxiii) sino también en muchas obras de la tradición bíblica. Tal es el caso de la enumeración de rarezas que Dios enarbola, en el *Libro de Job*, como prueba de su incognoscibilidad; el Salmo 104, intitulado *De los esplendores de la creación*; o el concepto de *numerositas* que hallamos en San Agustín.

Es lícito preguntarse cómo es que la religión no ha sido más tolerante cuando la estima por la pluralidad del mundo tiene un lugar tan destacado entre sus manifestaciones. Podemos responder que las religiones son marcos conceptuales lo suficientemente amplios como para acoger todo tipo de tendencias espirituales y que cada persona, grupo o época actualiza una u otra en función de factores externos a ella. Podemos afirmar, pues, que no es la pertenencia religiosa la que explica la actitud tolerante de pensadores como Pirrón, Algazel, Léry, Montaigne o Erasmo sino su escepticismo humanista, que actualizó los elementos pluralistas de sus respectivas tradiciones religiosas.

Lo que nos interesa, sin embargo, es que el agrado escéptico respecto a la pluralidad del mundo es otro de los factores que hacen de esta actitud filosófica una perspectiva privilegiada para entrar en contacto con el otro. Para empezar, este gusto por la variedad hace que el escritor de influencia escéptica sea un excelente observador, que sea fiel a los detalles y que no busque traducir a sus propias categorías culturales las nuevas realidades con las que entra en contacto sino que trate de conservar su radical diferencia para no empobrecer así la rica diversidad del universo.

En su libro *Marvelous possessions*, Stephen Greenblatt trata de explicar la relación entre la experiencia de una belleza exquisita y el horror de lo satánico en las crónicas de viaje y conquista de América. (Castro-Klarén, 31) *To wonder*, maravillarse, pasmarse, “constituye una experiencia emocional e intelectual decisiva ante la presencia de una alteridad radical.” (32) También Michel de Certeau habla de un acto historiográfico lleno de amenaza y seducción entre el intérprete y su objeto americano en *The Writing of History* (1988).

Según Sara Castro-Klarén, esta experiencia de lo maravilloso, que “implica una descontextualización radicalizada”, es brevísima y causa placer y miedo, maravilla y destrucción, “tal y como muestra Greenblatt en el análisis de la descripción-destrucción de Tenochtitlán de Bernal Díaz.” (33) Ciertamente, ese asombro que “apunta hacia aquello que excede los paradigmas de quien se maravilla” (33) tiende a causar, como la paradoja, una imperiosa necesidad de restaurar el orden perdido que suele vehicularse mediante la destrucción física o conceptual de la alteridad radical que genera dicha desazón.

Los escépticos, sin embargo, antes de todo contacto exterior –si es que en algún momento una cultura pudo estar exenta de él- buscan romper los paradigmas conceptuales llegando a erigirse ellos mismos en el Otro de su propia cultura. Esto explicaría, en parte, el rechazo que este tipo de pensadores siempre ha producido y el escaso conocimiento que de ellos tenemos. Jennifer Michael Hecht realizó una excelente historia de este tipo de herejes del sentido común en su libro *Doubt*.

Cabe recordar que dicha ruptura no supone para el escéptico una fuente de intranquilidad sino, más bien, un paso más hacia la *ataraxia* –felicidad concebida como ausencia de angustia- puesto que lo libera de toda ficción cultural [3]. No es casualidad, pues, que De Certeau insista en que Jean de Léry concibe la ceremonia del diálogo coral de las mujeres Tupí “no sólo fuera del contexto Tupí sino fuera ya de todo contexto humano.” (32) También Montaigne nos exhorta, en sus ensayos, a mirar a los monstruos y a los caníbales con la “mirada de Dios”, esto es, fuera de todo paradigma conceptual humano.

Claro está que la ruptura de los paradigmas conceptuales no es sólo un camino de liberación sino también una fuente de placer estético. El *asombro* comparte con la metáfora, el chiste y la paradoja el mecanismo que Carlos Bousoño llamaba “ruptura de sistema” y que consiste en un atentado contra nuestro sistema lógico o cotidiano para luego retornar al sistema momentáneamente quebrado provocando, de este modo, una reacción que puede ser la risa (en el caso del chiste), el goce estético (en el caso de la metáfora) o una mezcla de ambos (en el caso de la greguería ramoniana, por ejemplo). (Bousoño, XII, XIII) El *asombro* causa lo que Borges llamaría terror-metafísico y se caracteriza por una intuición de la convencionalidad de todas nuestras categorías culturales y metafísicas.

El escéptico no siente terror sino placer en este tipo de experiencias límite. Su actividad mental consiste, precisamente, en buscar paradojas, contraejemplos, contraargumentos, falacias e inconsistencias del lenguaje que rompan todo tipo de afirmación general. Parece, pues, que el escéptico es un constante generador de *maravilla* –de ahí la enorme potencialidad estética de escritos como los de Sánchez, Montaigne, Quevedo, Cervantes, Chesterton, Machado de Assis o Borges-. Este hecho hace que el escéptico esté especialmente preparado para mantener un “primer encuentro” (Greenblatt, 20) no traumático con una alteridad radical, tal y como vemos en los textos de Léry y Montaigne.

El relativismo, unido a cierta dosis de un pesimismo epistemológico –concebido como un tener conciencia de los límites cognoscitivos (Savater, 183)-, es otra característica que hace del escepticismo una perspectiva idónea para tratar con la otredad. Aunque nuestra cultura –moderna y cristiana- ha deformado el escepticismo convirtiéndolo en sinónimo de ateísmo, esteticismo y nihilismo, lo cierto es que la opción de muchos escépticos fue el fideísmo –Pirrón fue gran sacerdote de Atenas, Montaigne era un ferviente católico-; que la estética puede ser una de las fundamentaciones de la ética –los existencialistas no aprendieron poco de Montaigne-; y que, tal y como explica Nietzsche en sus *Escritos póstumos*, hay diversos tipos de nihilismo, uno de los cuales, el activo, es positivo y creador.

Lo que sí podemos afirmar es que, sea cual sea la opción religiosa, ética o vital del escéptico, su actitud será prudente y tolerante porque la conciencia de la fragilidad de sus propias convicciones le impide querer imponerlas. Es habitual entre este tipo de pensadores afirmar que es bueno que no haya nada por lo que morir porque, de este modo, tampoco hay nada por lo que matar.

4

Cabe preguntarse, sin embargo, cómo es que tras la citada “crisis pirrónica” y tras unos antecedentes como los de Léry y Montaigne no se elaboró en Francia una etnografía rica y

compleja sino que se cayó en el prejuicio del progreso y el orientalismo. Coincido con Dorinda Outram en que el fracaso fundamental de la ilustración francesa fue no saber tratar con lo diferente (Outram, V) y con Edward W. Said en que el orientalismo fue una empresa cultural básicamente francesa e inglesa. (Said, 46) Creo que necesitamos regresar al siglo XVI para entender cómo es que la tolerancia, el particularismo, el relativismo y el antiprogresismo escépticos desaparecieron casi totalmente del panorama filosófico europeo.

Según Stephen Toulmin la modernidad tuvo dos inicios. El primero, fundado en la literatura clásica, fue protagonizado por Erasmo, Montaigne y otros humanistas, “que crearon una cultura marcada por la “sensatez” y la tolerancia religiosa” (Toulmin, 2001, 124); el segundo, basado en la filosofía natural del siglo XVII, fue protagonizado por Descartes y los demás racionalistas del siglo XVII “que renunciaron a la modestia escéptica de los humanistas y buscaron pruebas “racionales” que apuntalaran sus creencias con una certeza neutral respecto a todas las posturas religiosas.” (124)

En efecto, lo que hoy consideramos como modernidad no es más que una reacción contra el escepticismo humanista y la “crisis pirrónica” provocada por los debates teológicos y que había supuesto la desaparición de los fundamentos mismos del conocimiento revelado y natural. (Popkins, 175) Recordemos que Descartes expresó en numerosas ocasiones una gran preocupación por el escepticismo de la época y que en su obra “la búsqueda de la verdad se presenta como una conquista sobre la duda.” (Verdan, 85) Baste recordar el hiperpirronismo de las primeras páginas del *Discurso del método* que, según parece, fueron inspiradas por el *Que nada se sabe* de Francisco Sánchez.

El triunfo del racionalismo “moderno” sobre el razonabilismo escéptico humanista supuso, según Stephen Toulmin, un abandono de los aspectos prácticos de la filosofía. Las matemáticas y la física se convirtieron en el modelo cognoscitivo a seguir de modo que, a partir de 1630, la filosofía “dejará en un segundo plano los detalles particulares, concretos, temporales y locales de los asuntos humanos cotidianos para privilegiar un plano superior, estratosférico, en el que la naturaleza y la ética se conforman a teorías abstractas, atemporales, generales y universales.” (Toulmin, 2001, 66) De este modo, la modernidad supondrá un abandono de los cuatro tipos básicos del saber práctico: el oral, el particular, el

local y el temporal; abandono que supondrá una considerable regresión etnográfica. A continuación analizo el proceso según la presentación realizada por Stephen Toulmin en su libro *Cosmópolis, el trasfondo de la modernidad*.

El primero de estos cambios es el que va de lo oral a lo escrito. Recordemos que antes de 1600 “tanto la retórica como la lógica se consideraban ámbitos legítimos de la filosofía” (60). Sin embargo, a partir de Descartes se empieza a valorar la solidez o validez de los “argumentos” como algo referido “no a una manifestación pública ante un público concreto sino a una concatenación de afirmaciones escritas cuya validez descansaba en sus relaciones internas.” (60) Las cuestiones “retóricas” vuelven a ser concebidas como meros trucos fraudulentos del debate oral que, indirectamente, queda contaminado de irracionalismo. De este modo, “la retórica deja paso a la lógica formal” (61) lo que explica que la filosofía moderna busque eliminar todo rastro de oralidad o dialogismo para tratar de escribir en un estilo apodíctico que recuerde a las demostraciones matemáticas. Esto explica que el interés por la oralidad que muestra Léry al tratar de elaborar un diccionario de conversación tupí-francés en el capítulo XXV de su *Voyage* así como los esfuerzos de Montaigne por escribir una prosa dialogada, “de sobremesa”, diría Borges, desaparezca en las etnografías modernas. Asimismo, este cambio de mentalidad explica, en parte, por qué Occidente considera como prelógicas las culturas no letradas.

El segundo de estos cambios es el que va de lo particular a lo universal. Ciertamente, los medievales y renacentistas se interesaban por los casos concretos y trataban de hacer caso de la abierta actitud metodológica de un Aristóteles según la cual cada ciencia debía adaptarse al grado de certidumbre que su objeto podía ofrecer así como todo juicio debe ser elaborado teniendo en cuenta las circunstancias particulares de cada caso concreto. En su obsesión por la total certidumbre, el racionalismo cartesiano desprestigió las “ciencias” cuyo objeto no permitiese un elevado grado de generalización. De este modo, en la modernidad “los casos concretos dejaron paso a los principios universales.” (62) Esto explica que la irreductible individualidad que Léry y Montaigne le confieren a su “objeto de estudio” desaparezca totalmente de las etnografías modernas, que en su búsqueda de arquetipos lima las inevitables diferencias que puedan existir dentro de la cultura estudiada homogeneizándola y preparándola para que sea fácilmente orientalizada.

El análisis del tercero de estos cambios, que va de lo local a lo general, resulta de especial interés para nuestro trabajo. Los humanistas del siglo XVI encontraron una importante fuente de material en la etnografía, la geografía y la historia, “disciplinas en las que el método de análisis geométrico no tiene demasiado predicamento”. (63) Sin embargo, así como a los etnógrafos “no les impresionan las inconsistencias descubiertas en las costumbres jurídicas de los diferentes pueblos” (63) los filósofos del XVII sienten que “tienen que descubrir los principios generales que rigen una determinada disciplina o, mejor dicho, todas las disciplinas” (63) de modo que en el proceso de consolidación de la filosofía moderna “la diversidad concreta dejó paso a los axiomas abstractos.” (64) Esta misma desatención por lo local nos permite comprender el desprecio que la modernidad ha mostrado siempre hacia las minorías. Para los pensadores modernos estas “particularidades colectivas” son desviaciones que deben ser reconducidas a la normalidad establecida por unas reglas universales que sólo pueden ser establecidas a priori, esto es, de espaldas a la compleja pluralidad del mundo.

El cuarto de estos cambios va de lo temporal a lo atemporal. Recordemos que los modelos cognoscitivos de los humanistas eran la medicina y el derecho ya que en ellos “el tiempo es esencial” y los casos se dilucidan, tal como decía Aristóteles, *pros ton kairon*, esto es, “según lo exija la ocasión”. Pensemos, por ejemplo, que el capitán de un barco que quiere girar 10 grados a babor no sólo necesita un conocimiento matemático para efectuar el giro sino también un conocimiento temporal que le permita saber cuándo debe efectuarlo. Sin embargo, a partir de Descartes, “la atención se centra en principios atemporales que rigen para todas las épocas por igual, de manera que lo transitorio deja paso a lo permanente.” (65)

En efecto, la modernidad establecerá un eje temporal lineal y universal en función del cual ordenará jerárquicamente todas las culturas existentes. Como dice Josep Fontana, Occidente se impone como el “fin del tiempo”, esto es, el estadio último al que todas las culturas deben tender si no quieren quedarse “rezagadas”. Este último estadio se convierte en el único calendario válido. Esto supone, de alguna manera, una abolición del tiempo concreto en aras de una eternidad racionalista.

Vemos, pues, que estos cuatro cambios abortaron el nacimiento de una antropología predisciplinaria marcada por el escepticismo humanístico y cuyo epítome es Montaigne. Dicha regresión etnográfica consiste en sustituir lo que Zygmund Bauman dio en llamar un “lenguaje de la contingencia”, caracterizado por la tolerancia a la pluralidad del mundo y a su consiguiente ambigüedad, por un “lenguaje de la necesidad”, caracterizado por su deseo de encerrar la pluralidad del mundo en fórmulas eternas y universales. Este “furor simétrico”, que diría Borges, lleva en su seno el desprecio de lo particular, lo minoritario, lo excepcional y explica, en parte, muchas de las injusticias que se cometieron en esta época.

La psicología, la sociología, la política, la antropología y muchas otras “humanidades” cayeron en la tentación de vestirse con la librea de la física o las matemáticas y trataron de reducir la inabarcable variedad del mundo a una serie de esquemas rígidos viciados por premisas universales tan falsas como la idea de una historia universal progresual que jerarquice las diferentes culturas en función del mayor o menor “atraso” que presenten respecto a un Occidente capitalista que se erige como el fin de la historia.

Según John Dewey y Richard Rorty los cuatro cambios de los que habla Toulmin llevaron a la filosofía occidental a meterse en el “callejón sin salida” de la modernidad. Cabe sospechar, sin embargo, que este proceso no respondía tanto a una dinámica interna de la filosofía – llamémosla progreso o degeneración- como a una interacción de los filósofos con los problemas sociales del momento. Es lícito preguntarse, con Toulmin, “¿por qué la “búsqueda de certeza” no interesó a nadie un siglo antes o después, sino precisamente a aquella época?” (67) Una de las respuestas puede ser que la inestabilidad epistemológica, social y económica provocada por las guerras de religión llevó a pensadores como Descartes a desear una verdad indudable para todos sobre la cual fundar una Europa unida.

José Antonio Maravall considera que las energías individualistas que despertó el criticismo religioso-político del siglo XVI y las conmociones de protesta o rebeldía que la crisis y recesión del XVII provocaron, en toda Europa, “un endurecimiento de los aspectos represivos del gobierno.” (Maravall, 13) No es de extrañar que el racionalismo se construyese como la única posición epistemológica válida, esto es, como la modernidad, ya que, por un

lado, ayudaba al poder en los aspectos mecánicos de su proceso de absolutización y, por el otro, reducía toda discrepancia o rebeldía a mero irracionalismo o escepticismo paralizante.

Parece que, desde sus inicios mismos, el racionalismo moderno interaccionó de tal manera con el poder y el capitalismo que resulta indudable que el sistema global de ideas sobre la naturaleza y la humanidad que formó el andamiaje de la modernidad se convirtió en “un mecanismo social y político, además de científico, que prestaba legitimidad divina al orden político de la nación-estado soberana.” (Toulmin, 184) De este modo el escepticismo, contra el que nació y del que se defiende dicha superestructura, se convierte en una potencial arma revolucionaria no sólo en lo que respecta a la filosofía y la antropología sino, sobre todo, en lo que respecta a la ética y la política.

5. Conclusión

El escepticismo es una postura epistemológica privilegiada para establecer un diálogo no deformante con la otredad. La crisis posmoderna de la antropología es el resultado de la incapacidad del racionalismo dogmático universalista para tratar con el Otro y exige que se rescate la actitud escéptica de un Léry o un Montaigne en un intento de elaborar un acercamiento menos simplificador de la realidad y más respetuoso con los derechos de igualdad y diferencia de todos los seres humanos.

Notas

[1] La traducción es nuestra: “Esos bárbaros van desnudos / y nosotros vamos disfrazados / maquillados, enmascarados. Ese pueblo extraño / no se conforma a la piedad. / Nosotros despreciamos la nuestra, / engañamos, traicionamos, disimulamos. / Esos bárbaros para comportarse / no tienen tanta racionalidad como nosotros. / ¿Pero quién no ve que nuestra nuestra la gran cantidad que tenemos / no sirve más que para hacernos daño los unos a los otros?”

[2] Menéndez Pelayo estudia, en *Historia de los heterodoxos españoles*, autores escépticos menos conocidos como Fox Morcillo (1526?-1560), Gómez Pereira (1500-1558) y Francisco Vales (1524-1592).

[3] El concepto de *ataraxia* guarda un sorprendente parecido con el de *nirvana*. Lo cierto es que el budismo y el escepticismo comparten un antepasado: el gimnosofismo, secta intermedia entre el jainismo y el hinduismo. Recordemos que en su viaje como acompañante de Alejandro Magno, Pirrón de Élida, fundador de la escuela escéptica, llegó hasta las orillas del hindo donde conoció a los gimnosofistas o “sabios desnudos”, que sostenían que el mundo era una ficción. Diógenes Laercio narra en su *Vidas de los filósofos más ilustres* que Pirrón quedó profundamente impresionado al ver que uno de estos sabios se quemaba vivo sin proferir voluntariamente y sin proferir queja alguna.

Obras citadas

Bartra, Roger, *Wild men in the looking glass*, The University of Michigan Press, Michigan, 1994.

Bataillon, Marcel, *Erasmus en España*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1950.

Bauman, Zygmund, *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Anthropos, Barcelona, 1996.

Bousoño, Carlos, *Teoría de la expresión poética*, Gredos, Madrid, 1966.

Castro-Klarén, Sara, “Mímesis en los trópicos: El cuerpo en Vespucci y Léry” en *Literatura de viajes*, Castalia, 1998.

Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Biblioteca de Bolsilli, Barcelona, 2000.

Hecht, Jennifer Michael, *Doubt, a history*, Harper San Francisco, New York, 2003.

Ihrie, Maureen, *Skepticism in Cervantes*, Tamesis Books Limited, London, 1982.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage en terre du Brésil*, Librairie Droz S.A., Geneva, 1975.

Lestringant, Frank, "The philosopher's breviary: Jean de Léry in the Enlightenment".
Representations. 33. Special Issue: The New World (Winter, 1991), pp. 200-211

Maravall, Jose Antonio, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972.

Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Porrúa, México, 1991.

Nauert, Charles, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Univ. Of Illinois Press, Illinois, 1965.

Noreña, Carlos, *Juan Luis Vives*, M. Nijhoff, The Hague, 1970.

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1958.

Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, 1995.

Pagden, Anthony, *Peoples and empires*, The Modern Library, New York, 2001.

Popkins, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México D. F., 1983.

Said, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979.

Sánchez, Francisco, *Que nada se sabe*, Colección Austral, Madrid, 1991.

Savater, Fernando, "El pesimismo ilustrado", en LaRubia Prado, Francisco y Torrecilla, Jesús (eds.), *Razón, tradición y modernidad*, Tecnos, Madrid, 1996.

Toulmin, Stephen, *Cosmópolis*, Península, Barcelona, 2001.

——, *Regreso a la razón*, Península, Barcelona, 2003.

Verdan, André, *Le scepticisme philosophique*, Paris, Bordas, 1971.

VV.AA., *Manifiestos del humanismo*, antología y prólogo de María Morrás, Península, Barcelona, 2000.