



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El método y la concepción de la ciencia en Francis Bacon (1561-1626) como superación del escepticismo y dominio de la naturaleza

Miguel Ángel Granada Martínez



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

EL METODO Y LA CONCEPCION DE LA CIENCIA
EN FRANCIS BACON (1561- 1626)
COMO SUPERACION DEL ESCEPTICISMO
Y DOMINIO DE LA NATURALEZA

Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filosofía
redactada por MIGUEL ANGEL GRANADA MARTINEZ
bajo la dirección del Dr. D.EMILIO LLEDO INIGO

Facultad de Filosofía y C.de la Educación
Universidad de Barcelona

R. 53



Barcelona, junio de 1978

Vol. I

El presente trabajo se ha realizado con los auspicios
de una beca de la Fundación Juan March.

INTRODUCCION

Escribir un prólogo es tarea más ardua y difícil que redactar un libro, tanto más, creemos, en un trabajo como éste, que parece haber rebasado -¡ay!- todo peso y medida. Las dificultades (o los trabajos) de un prólogo residen en que debe ser un pórtico discreto y prudente a la doctrina (aventura, si se prefiere) que anticipa: discreto, pues la sequedad puede inducir en el posible lector la imagen de esterilidad y las excesivas mieles la sospecha de que acaso a la vuelta de la esquina acechen las hieles; prudente, porque -aun dejando cada cosa para su lugar natural- debe advertir al lector sin cansarlo (que no conviene gastar las fuerzas en preparativos) del camino que se le invita a recorrer: sus jornadas y descansos, su comienzo y su final con los medios, que para llegar a buen puerto es necesaria a veces una larga travesía y no por todos los medios se arriba a parejo fin. Un prólogo debe ser, con todo, juicioso: que el lector debe ponerse en marcha por sí mismo, convencido de que se encuentra en los brazos de Artemia antes que en las seductoras y engañosas redes de Falimundo.

Sin embargo, hay lectores que, audaces (¿será de ellos en verdad la fortuna?), no están contentos si no se lanzan de entrada in medias acies, despreciando como síntomas de

pusilanimidad y falsa prudencia lo que otros tienen por necesario acopio de armas y bagaje para la contienda. Pero también de ellos podemos sacar provecho, al tiempo que les rendimos un servicio, pues conviene que todos saquen algo en parte: a éstos Aquiles de pies ligeros les exhortaríamos a que empezaran la lectura por el apéndice. Con ello encontrarán satisfacción a su deseo de entrar rápidamente en combate, al tiempo que -esperamos- tomarán conciencia de la oportunidad de volver al comienzo (enriquecidos, es cierto, con algún botín, no muy inferior creemos a Briseida, pues no sólo de carne vive el hombre) para seguir la gradación prevista del peregrinaje, otorgando una mayor dosis de fe al autor, pues (como dice la máxima) "oportet discentem credere", aunque se deba reconocer necesariamente en contrapartida la otra de "oportet edoctum iudicare".

Porque este trabajo -se ha de decir de entrada y dicendum est aperte- versa sobre Francis Bacon, aunque en un principio de una ojeada al índice parezca inferirse que no es exactamente así (pero, ¿acaso es necesario advertir, tratando del escepticismo, que no se debe confundir la apariencia con la realidad?); por tanto ha de ser evaluado en consecuencia- recordemos que conviene que el enseñado juzgue- en su valor como estudio o reflexión sobre la obra filosófica del canciller y su razón histórica de ser, en el sentido más amplio posible que quepa conferir a esta última expresión. Y, por supuesto, de-

be ser evaluado en la medida en que aporta algo a nuestro conocimiento de todo lo que en el proyecto filosófico e histórico de Bacon, en su producción filosófica, está "significado" en espera del intérprete que sepa leer sus signos.

Este trabajo, decimos, versa sobre Bacon: trata de proporcionar una lectura completa, coherente y llena de sentido, de la obra filosófica del canciller. Ahora bien, esta lectura en busca de un sentido totalizador no se hace -no está hecha- asumiendo el corpus baconiano como una respuesta (o una monótona repetición) a problemas abstractos de una disciplina abstracta, expuestos en un lenguaje abstracto y desgajado (escindido) de la vida. Una lectura de este tipo haría profundamente infeliz a quien -como se verá- había hecho razón de ser de su producción literaria la lucha contra la filosofía verbal, especulativa y repetitiva (o lo que él creía serlo), y tenía como uno de sus lemas más queridos la fórmula "melius est naturam secare, quam abstrahere".

Por el contrario, hemos pretendido conseguir una "clave interpretativa" asumiendo la obra baconiana como una respuesta nueva o relativamente nueva (vinculada y conectada con la problemática histórico-social y científico-filosófica-religiosa del momento; problemática, por otra parte, compleja y contradictoria como comprenderá quien haya navegado por los mares de los siglos XVI y

XVII con la pretensión de ser citoyen, como dice Lucien Febvre, de este proceloso océano) al problema del conocimiento científico de la realidad y la función social de este conocimiento; problema éste ciertamente viejo, pero que en los siglos XVI y XVII se presentaba con unos caracteres nuevos -como corresponde a un momento de revolución mental, religiosa, científica e histórico-social- aunque se echara mano a autoridades y fuentes pretéritas.

En suma: hemos tratado de dar una lectura global de Bacon a partir de su inserción histórica, a partir del lugar que su obra ocupa (y está forzada a ocupar en el cruce de caminos que del Renacimiento conduce a la época moderna) frente a las transformaciones materiales de la vida social y frente a las transformaciones mentales que acascan en la filosofía y en la ciencia. Y aun más: hemos intentado mostrar la correspondencia y articulación de la filosofía del canciller dentro de este doble movimiento de transformación, asumido como un eje unitario de desplazamiento. Pues si Alexander Koyré decía en un curriculum vitae personal que "desde el comienzo de mis investigaciones, he estado inspirado por la convicción de la unidad del pensamiento humano, particularmente en sus formas más elevadas" y planteaba la unidad de las diferentes manifestaciones del mismo (filosofía, religión, metafísica, ciencia), nosotros pensamos que la unidad se da también con la evolución general (compleja) del sistema social. Ha sido desde esta perspectiva de histo-

ría total como hemos intentado llevar a cabo la lectura global del canciller.

Pero dentro de esta lectura de Bacon a partir del principio de la historia total, una línea concreta nos ha servido de hilo conductor en el laberinto, como el ovillo de Ariadna sirvió a Teseo o como el método baconiano había de servir -según su autor- a los intérpretes de la naturaleza. Es un hilo o una línea que viene a representar una vía de lectura de Bacon, que nos atrevemos a calificar -tomando de nuevo términos del canciller- como "via vera, sed intentata": el escepticismo. Sostenemos (de ahí la verdad de la vía) que la reforma global del saber como tal, de su función social y de su relación con la religión, que el canciller se propone introducir en la sociedad contemporánea (toda su obra es una permanente variación sobre este tema) viene a ser -además de una respuesta a las nuevas exigencias históricas, al fracaso de la filosofía tradicional y a la limitación de la tradición de las artes mecánicas - una alternativa al escepticismo, actitud filosófica también articulada con el momento histórico y la filosofía contemporáneos. Creemos además (de ahí la novedad de la vía) que hasta ahora no se había abordado consecuentemente desde esta perspectiva el proyecto filosófico del canciller.

En efecto, con respecto a este último punto, la mejor monografía existente actualmente sobre Bacon (Paolo Rossi: Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza, Ba-

ri 1957; el valor excepcional de esta obra podrá apreciarlo el lector cuando avance en la lectura del presente trabajo) limita el tratamiento de la conexión de Bacon con el escepticismo a la indicación en una nota a pie de página de los pasajes fundamentales en que Bacon polemiza con esta actitud filosófica. Otros investigadores (mencionemos a M.E.Prior, L.Formigari, A.Crescini y L.Jardine; el lector encontrará en el curso del trabajo consignados los lugares respectivos y el grado -breve y parco- de su desarrollo del tema, pues no es éste lugar para prolijidades: también Bacon enseñaba que hay distintos métodos de discurso y para erudición ya hay bastante en el trabajo) han señalado uno u otro aspecto de la compleja y matizada relación de Bacon con el escepticismo, pero hasta ahora no se había acometido un estudio global y pormenorizado del tema con todas sus particularidades, y mucho menos hacer de él clave de una lectura totalizadora del cancioner articulado con su proyecto de Restauración de las ciencias.

Ambos aspectos -historia total y exégesis desde el escepticismo- quisiéramos verlos indicados en el título del trabajo: "el método y la concepción de la ciencia en Francis Bacon como superación del escepticismo y dominio de la naturaleza". En efecto, el método y la nueva concepción de la ciencia -en el curso del trabajo se verá el contenido concreto y material de estos conceptos- representan para Bacon una superación y refutación de la

filosofía y la ciencia tradicionales; el resultado de su ejercicio -el dominio de la naturaleza, concepto que también habrá que cualificar- es la corroboración de la falsedad de la tradición filosófica y al mismo tiempo la respuesta a las nuevas necesidades sociales: la nueva época exige una ciencia nueva, que someta la naturaleza a las necesidades sociales humanas. De esta forma, para Bacon, la filosofía y la ciencia tradicionales están vinculadas a un pasado histórico-social ya superado, o (con otras palabras) las limitaciones de la ciencia tradicional son las limitaciones de las sociedades históricas en que se ha desarrollado. Para el canciller habrá una contradicción entre la "nueva época" y la ciencia tradicional: la nueva época exige una nueva concepción de la ciencia y un nuevo método basado en ella.

Pero este dominio de la naturaleza representa también para nuestro autor, una superación y refutación del escepticismo: en primer lugar porque con dicho dominio, con el operacionalismo que lo presupone, se encuentra un nuevo criterio de verdad que permite establecer la demarcación entre el reino de las anticipaciones de la mente y la verdadera interpretación de la naturaleza que el escepticismo consideraba imposible y no encontraba en la filosofía tradicional; en segundo lugar porque la nueva concepción de la ciencia supone una reformulación de los presupuestos rectores de la actividad científica y del estilo de trabajo científico que hacen obsoletos e inanes las críticas escépticas tradicionales y contemporáneas, particularmente en lo

relativo a la descalificación de la ciencia desde la religión (punto decisivo en este caso es la reformulación baconiana de la relación entre ciencia y religión que convierte a la segunda en fundamento de la primera a la vez que sanciona la separación teórica de ambos dominios; todo ello a partir de una nueva moral de corte puritano), a la descalificación de la ciencia como fuente de poder individual y a la descalificación de la misma como tarea sobrehumana ("et ultra spes collocata").

En tercer lugar hay una superación del escepticismo porque el método (articulado con la nueva moral religiosa y la nueva concepción de la ciencia) impone un curso o régimen artificial al proceso de conocimiento que permite obviar, mediante las ayudas a las facultades humanas (sentidos, entendimiento, memoria) las legítimas, aunque desmesuradas, críticas epistemológicas que el escepticismo había hecho a la ciencia tradicional.

Con todo ello, para Bacon, el escepticismo se halla también vinculado a las condiciones sociales históricas del conocimiento que la época contemporánea debe rebasar, o mejor dicho ha rebasado, quedando sólo pendiente la reconversión de las instituciones educativas y sus individuos a las nuevas condiciones materiales. La nueva fundamentación de la ciencia y el nuevo método hacen también obsoleto al escepticismo, que de esta manera se encuentra necesariamente vinculado a la filosofía y la ciencia tradicionales: la refutación de éstas es la refutación de aquél. Sin embargo, el nuevo método baconia-

no se encuentra construido en buena medida sobre la adopción de puntos importantes de la crítica escéptica de los sentidos y del entendimiento. Veremos que esta peculiar y compleja dialéctica con el escepticismo en el plano epistemológico -unida a la presencia en Bacon del paradigma "laberíntico" de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento- confieren un tinte peculiar a la nueva ciencia baconiana y se hallan en la base de la diferencia que separa al canciller de la línea de pensadores que, desde Copérnico, llevarán adelante el proceso de revolución paradigmática y teórica que terminará por imponerse con Newton en el seno de la revolución científica.

Esta es -con la simplificación que inevitablemente impone un breve resumen- el programa que desarrollamos en torno a Bacon y nos permite -creemos- hacer una lectura global de su obra y su lugar histórico a partir de su enfrentamiento con el escepticismo. Pero, el ejecutar esta tarea implicaba necesariamente efectuar un estudio y examen previos de la presencia del escepticismo en el siglo XVI, no sólo con el fin de determinar sus líneas de desarrollo y el carácter, alcance y manifestaciones de su crítica, sino también con el propósito de precisar su inserción y función social, así como su significado estrictamente epistemológico en ese siglo de liquidaciones por derribo y nuevas edificaciones a menudo abandonadas sin terminar y en otras ocasiones sencillamente estériles.

Nuestro programa de estudio de Bacon desde el escepticismo implicaba, además, por extensión el estudio del escepticismo griego, sus manifestaciones, su conexión con la ciencia antigua y las filosofías dogmáticas del helenismo, y el análisis también de la perspectiva última de su razón de ser. El estudio del escepticismo griego era -es- inevitable porque en él se basan los escépticos renacentistas y de él extraen los argumentos para sus batallas contemporáneas por la fe, la libertad filosófica, el respeto y sumisión a la tradición o la crítica de lo que ellos creían oscurantismo y verbalismo aristotélicos; el estudio del escepticismo griego resulta, en última instancia, necesario porque nos muestra el distinto papel cumplido por los mismos argumentos en una nueva articulación de la problemática cultural y social. Todo ello constituye una prueba de la conexión con la vida social (con la vida cultural en general y el conjunto de la problemática histórico social) de la reflexión filosófica, por encima de y más allá de toda posible -e infructuosa- reducción a filosofemas formales en que se ha empeñado cierta historiografía filosófica. La tarea del historiador debe ser en buena medida descubrir el lugar real en la historia de este pensamiento filosófico.

Esta es, por tanto, la causa de que antecedan al estudio de Bacon dos partes: la primera dedicada al estudio del escepticismo griego y la segunda al escepticismo renacentista. Debemos hacer constar que son dos partes subsidia-

rias de la tercera y que persiguen preparar y asentar los materiales que hacen inteligible y explican históricamente el proyecto general de reforma baconiana del saber (el por qué de su insistencia en la base religiosa de la ciencia y en la charity como principio rector) y las particularidades de su concepción de las facultades cognoscitivas humanas y del método de investigación (el por qué de la calificación de la mente como un "espejo encantado", de los "ídolos" y de la exigencia de una vía de descubrimiento que impone al entendimiento un comportamiento artificial lleno de ayudas ampliadoras y coercitivas).

El lector -e incluso el lector no demasiado malévolo- encontrará quizá que en el curso de estas dos partes preliminares nos hemos dejado llevar por vericuetos un tanto alejados del tema. Permitásenos adelantarnos con una defensa previa: téngase presente que se ha tratado de una investigación en campo abierto, donde resultaba difícil determinar a priori cuál podía ser la relevancia de algún tema concreto con respecto a Bacon, pero donde se podía asegurar cuanto menos dos cosas: en primer lugar que eran relevantes -son relevantes- para la comprensión del autor en cuestión (ya sea el escepticismo griego, ya sea Erasmo, Montaigne, Sánchez o cualquier otro); en segundo lugar que eran y son relevantes para la caracterización global de la mentalidad escéptica del siglo XVI y de la problemática en que se insertaba esta mentalidad, así como para la caracterización global del marco en que se sitúa la reforma baconiana del saber. Pero además ¿quién se atrevería a decir

que aquél que sale a estudiar a campo abierto no puede tener derecho esporádicamente a detenerse un rato en el examen de un extraño o bello espécimen de una flora nueva y peculiar? Permitásenos decir también, para terminar con esta defensa previa, que en nuestro estudio del escepticismo griego hemos aspirado únicamente a efectuar una presentación del mismo a partir de las fuentes (escépticas y aristotélicas fundamentalmente) y de lo que la reflexión sobre las mismas, en unión de una literatura secundaria fundamental, pero sumaria, nos sugería. No creemos haber cometido errores de bulto, pero estamos dispuestos a reconocer que una mayor profundización en los problemas permitiría obtener una precisión y cualificación mayores en las afirmaciones que en el curso de la primera parte del trabajo se exponen.

Existe una historia del "baconismo", al igual que existe una historia del newtonianismo, y de otras muchas cosas. De dicha historia son responsables el mismo Newton, la Royal Society y sus historiadores, Voltaire y la Enciclopedia y los ideólogos "progresistas" del siglo XIX. No nos hemos preocupado de ella; hoy sabemos que es falsa. Ahora bien, no por ello desmerece la figura del canceller; incluso podemos decir que el cuadro ilustrado, cientifista e inductivista de Bacon ha deformado su verdadero rostro: su lugar en la compleja trama del proceso de revolución mental de los siglos XVI y XVII, la índole de

sus vinculaciones, sus limitaciones y su verdadera aportación a los dos últimos tercios del siglo XVII.

También existe otra historia del baconismo muy diferente: la representada por De Maistre, von Liebig y otros. Pero no es éste el momento de analizar la fortuna posterior de Bacon; en el curso del trabajo hemos hecho algunas consideraciones ocasionales sobre este tema cuando la materia concreta que era examinada hacía la referencia oportuna y clarificadora. Nuestro trabajo tiene que ver ante todo y sobre todo con la filosofía baconiana en su conexión con la crítica escéptica contemporánea e inmediatamente anterior y en su carácter de reforma del saber correspondiente a las necesidades y exigencias de la época (temporis partus masculus); las aportaciones del canciller a la revolución científica —que las hubo, pues hay quienes olvidan que ésta fue algo más que un cambio de teorías— son consignadas también cuando vienen provocadas por el tema concreto estudiado.

En fin: puede, quizá, servir de orientación al lector sobre el espíritu que ha presidido la realización del trabajo y que, en general, preside nuestros estudios sobre los siglos XV, XVI y XVII desde la perspectiva de la unidad subyacente a las distintas manifestaciones del trabajo humano en la historia, si señalamos aquellos investigadores sobrecuyas obras se ha pensado y construido este modesto esfuerzo nuestro. Nos consideramos deudores de Alexander Koyré, Lucien Febvre, Paul Oskar Kristeller,

Erwin Panofsky y el Warburg Institute, Eugenio Garin, Frances A. Yates, Walter J. Ong, Christopher Hill, Paolo Rossi, por citar a los más significativos y sin olvidar a los viejos Ernst Cassirer y Max Weber. Con respecto a algunos de ellos nuestra deuda es más grande de lo que las referencias en las notas y la bibliografía dejan traslucir.

Llegados ya al capítulo de reconocimientos más materiales, mi deuda y agradecimiento mayores es para con mi esposa e hija, que con su sacrificio, abnegación y comprensión no siempre correspondido ("esposa te doy, que no esclava") me han permitido concentrarme en el estudio, olvidando otro tipo de necesidades. Si algún valor tiene el presente trabajo, sea bienvenido para recompensar cuanto menos un poco su desprendimiento.

En segundo lugar, este trabajo debe más -en lo que pueda tener de provechoso- de lo que él mismo querría reconocer a la persona del Dr. Emilio Lledó. Si no ha figurado en la lista de patriarcas venerables consignada más arriba, es debido a que su insobornable modestia no lo consentiría. Su último libro y las tesis que lo abren deberían hacerle reflexionar sobre lo erróneo de su actitud.

En tercer lugar mi agradecimiento debe ir dirigido a mis amigos, compañeros y colegas del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia: Antonio Beltrán, José Manuel Bermudo, Rev. P. José Fortuny, y Jordi Marsal. Las sobremesas de té y café con diálogos de om-

ni scibile sacro et profano, liberale et mechanico como tema y sólo perturbadas por la terrible compulsión puritana al trabajo, actuaron sobre mí como un salutífero sedante. Alejado de ellas por los imperativos del mecanografiado, espero reintegrarme a ellas en el más breve plazo posible.

Ahora -amantes del lathe biosas más que de otra cosa- nos gustaría poder decir aquello del "ahora, buen amigo, huyo y me retiro", pero -ya que no es posible- permitásenos decir, tomando la voz de la gentil alma mantovana, lo que el héroe a quien los dioses (ojalá no nos castiguen por este doble exceso!) habían destinado a tan grandes empresas:

Infandum, regina, iubes, renouare dolorem,

et iam nox umida caelo

praecipitat suadentque cadentia sidera somnos.

sed si tantus amor casus cognoscere nostros

quamquam animus meminisse horret luctuque refugit,

incipiam.

NOTA PRELIMINAR

Todas las referencias a la obra de Francis Bacon se hacen a la edición canónica de sus escritos: The Works of Francis Bacon, collected and edited by R.L.Ellis, J.Spedding and D.D.Heath, London 1858 ss., 14 vols. (reimpresión en Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963; los últimos siete volúmenes recogen su correspondencia y escritos originales).

Nuestras referencias a esta edición se hacen mediante la inicial Sp. (=Spedding) seguida del número del volumen y la página correspondiente del mismo. Solamente hace excepción a esta regla el Novum Organum, citado siempre mediante la inicial N.O. seguida del libro (primero o segundo) de la obra y del aforismo correspondiente (así, N.O.II, 10 equivale al aforismo décimo del segundo libro del Novum Organum, mientras Sp.III, p.353 equivale a la página 353 del volumen tercero de las Obras).

Asimismo nos referimos a las diferentes obras baconianas usando las siguientes abreviaturas:

- | | |
|----------|---|
| Adv. | = <u>Advancement of Learning.</u> |
| Cog.hum. | = <u>Cogitationes de scientia humana.</u> |
| C.V. | = <u>Cogitata et Visa.</u> |
| D.I.S. | = <u>De interpretatione naturae sententiae XII.</u> |
| D.S.V. | = <u>De Sapientia Veterum.</u> |
| D.A. | = <u>De Dignitate et Augmentis Scientiarum.</u> |
| D.O. | = <u>Distributio Operis.</u> |

I.N.P.	= <u>De interpretatione naturae prooemium.</u>
N.A.	= <u>New Atlantis.</u>
N.O.	= <u>Novum Organum.</u>
P.I.D.	= <u>Partis Instaurationis Secundae Delineatio et Argumentum.</u>
<u>Praef.</u>	= <u>Praefatio generalis</u> (prefacio a la <u>Instauratio Magna</u>)
<u>Parascevo</u>	= <u>Parasceve ad Historiam Naturalem et Experimentalem.</u>
R.Ph.	= <u>Redargutio Philosophiarum.</u>
<u>Scal.Int.</u>	= <u>Scala Intellectus sive Filum Labyrinthi</u>
T.P.M.	= <u>Temporis Partus Masculus</u>
<u>Val.Term.</u>	= <u>Valerius Terminus. Of the Interpretation of Nature with the Annotations of Hermes Stella.</u>

Otras obras baconianas de las que se hace una mención menos frecuente son citadas por el título completo.

I N D I C E

INTRODUCCION	1
Nota preliminar	xvi
PRIMERA PARTE: EL ESCEPTICISMO GRIEGO	
1.1 Pirrón y los orígenes del escepticismo	2
1.2 El escepticismo de la Academia	12
1.2.1 Teoría estoica del conocimiento	15
1.2.2 Crítica de la Academia Nueva	
al estoicismo	20
1.2.2.1 Crítica de Arcesilao.....	22
1.2.2.2 Crítica de Carnéades	26
1.2.3 La solución de Carnéades frente a la	
<u>acatalepsia</u> : el probabilismo	34
1.3 El escepticismo nuevo	40
1.3.1 El escepticismo dialéctico: Enesidemo...	41
1.3.1.1 Los 10 tropos de la <u>epoché</u>	44
1.3.1.2 Los 8 tropos contra las	
explicaciones causales	54
1.3.1.3 Argumentación contra la teoría	
de los signos	58
1.3.1.4 Agripa: los cinco tropos	61
1.3.2 El escepticismo empírico: Menódoto	
y Sexto Empírico	65
1.3.2.1 Crítica de la teoría estoica	
de los signos	67
1.3.2.2 Crítica de la demostración	73

1.3.2.3	Crítica de la inducción.....	78
1.3.2.4	El fenómeno como criterio de conducta y base del arte.	80
1.4.	El escepticismo en el marco de la sociedad antigua:el escepticismo como filosofía ética de adaptación	85
1.5.	Escepticismo y ciencia antigua	106
1.5.1	La ciencia antigua como conocimiento de lo ultrafenoménico	107
1.5.2	La ciencia antigua como conocimiento verdadero y necesario	108
1.5.2.1	La teoría de la ciencia en los <u>Analytica Posteriora</u> ...	111
1.5.2.1.1	La naturaleza de los principios	119
1.5.2.1.2	La adquisición de los principios	122
1.5.3	La ciencia antigua como conocimiento esencialista y contemplativo	142
1.5.4	Relación del escepticismo con la or- ganización de la ciencia antigua y la falta de paradigmas	150
1.5.5.	La ciencia antigua y el problema de la técnica	158
1.6	Conclusión	173

SEGUNDA PARTE: EL ESCEPTICISMO EN EL SIGLO XVI

2.1	Ausencia del escepticismo en la Edad Media..	180
2.2	La reaparición del escepticismo en el siglo XVI	187
2.2.1	Creación de las condiciones de posibi- lidad:recuperación de las fuentes escépticas	187
2.2.2	La reaparición del escepticismo en el siglo XVI	196
2.3	El escepticismo en el frente religioso	217
2.3.1	El escepticismo en Erasmo: el <u>Morias Encomium</u>	218
2.3.1.1	La polémica entre Erasmo y Lutero	234
2.3.2	Gianfrancesco Pico della Mirandola y el <u>Examen Vanitatis</u>	277
2.3.3	Agrippa de Nettesheim y el <u>De incerti- tudine et vanitate scientiarum et artium</u>	310
2.3.4	El escepticismo en Montaigne	343
2.3.4.1	Dos elementos interesantes en Montaigne:preludio de los <u>idola</u> y crítica de la enseñanza tradicional .	405
2.4	El escepticismo en el frente filosófico- científico	423
2.4.1	Omer Talon: El escepticismo académico como fundamentación de la "libertas philosophandi".....	424

Nota:La expansión europea del ramismo y su presencia en la Inglaterra isabelina . . .	463
2.4.2 Francisco Sánchez y el <u>Quod Nihil Scitur</u> .	482
2.4.2.1 La alternativa de Sánchez y su concepción de la matemática	534
2.4.2.2 Sánchez y Bacon	563

TERCERA PARTE: BACON Y LA SUPERACION DEL ESCEPTICISMO

3.1 El marco de la reforma baconiana del saber.....	605
3.1.1 Fundamentación religiosa de la reforma del saber	611
3.1.2 La reforma del saber como "temporis partus (masculus)"	650
3.1.3 La reforma del saber como "filantropía" .	680
3.1.4 La concepción de la naturaleza como "sylva" y "labyrinthus"	699
3.2 La superación del fideísmo escéptico	729
3.2.1 Crítica de la tesis del conocimiento como "vanitas"	733
3.2.2 Separación teórica entre ciencia y religión	742
3.3 Hacia la superación del escepticismo en filosofía natural: la ciencia baconiana como conocimiento cierto de la realidad objetiva	758
3.3.1 Reformulación del concepto de verdad: "contemplatio vera"= "operatio libera" ..	781
3.3.2 Operacionalismo y utilidad como criterio demarcador entre el ámbito de la "antici- patio naturae" y la "interpretatio naturae"	810

3.4. La epistemología escéptica de Bacon: la	
mente humana como "espejo encantado"	831
3.4.1 La "pars destruens": crítica	
baconiana de la percepción sensible ..	850
3.4.2 La "pars destruens": Crítica	
baconiana del entendimiento. Los <u>idola</u> .	876
3.5 El método baconiano como posibilidad de una	
"interpretatio naturae" superadora del escep-	
ticismo de la "pars destruens"	919
3.5.1 Las ayudas a los sentidos (<u>auxilia</u>	
<u>sensuum</u>)	942
3.5.2 Las ayudas a la memoria (<u>auxilia</u>	
<u>memoria</u>)	977
3.5.3 Las ayudas al Entendimiento (<u>auxilia</u>	
<u>intellectus</u>)	1003
CONCLUSION	1033
Apéndice: El <u>De Sapientia Veterum</u> y la <u>New Atlantis</u> :	
imaginación, retórica y memoria al servicio	
de la <u>Instauratio Magna</u>	1045
Bibliografía	1071

PRIMERA PARTE

EL ESCEPTICISMO GRIEGO
=====

1.1 PIRRÓN Y LOS ORIGENES DEL ESCEPTICISMO

El escepticismo griego se extiende a lo largo de un período de seis siglos, desde Pirrón de Elis (ca. 365-275 a.C.) hasta Sexto Empírico y la escuela empírica de medicina en torno al siglo II d.C. En su desarrollo se distinguen dos líneas: por un lado la corriente "pirroniana", es decir, el grupo de escépticos que a lo largo de esos seis siglos se remite a Pirrón como fundador de la secta o primer exponente de sus posiciones; por otra lado nos encontramos con el escepticismo de la Academia Nueva, es decir, la vertiente del escepticismo elaborada en la Academia platónica en el plazo de tiempo comprendido entre Arcesilao y Filón de Larisa. Arcesilao y Carnéades son las dos personalidades importantes en esta fase de la historia de la escuela de Platón.

El primer formulador de la doctrina escéptica es Pirrón de Elis; escépticos como Timón, Enesidemo y Sexto Empírico lo reclaman como iniciador del movimiento y elaborador de las posiciones epistemológicas fundamentales. Estos autores se denominaban a sí mismos pirronianos e inscribían el nombre de Pirrón en el título de sus obras: una de las obras que nos han llegado de Sexto Empírico lleva por título Πυρρωνείαι ὑποτυπώσεις y, según testimonio de Diógenes Laercio (Vitae IX, 115), Enesidemo escribió unos Πυρρωνείου λόγοι en ocho libros.

Sin embargo, a pesar de su prestigio y de su importancia, Pirrón es, como dice Brochard, "un des philosophes les plus mal connus de l'antiquité. Nous avons sur lui peu de renseigne-

ments, et encore ces renseignements ne s'accordent pas très bien entre eux"⁽¹⁾. Este desconocimiento afecta tanto a su vida como a sus auténticas posiciones epistemológicas: Pirrón no escribió nada⁽²⁾ y para el conocimiento de su vida y doctrina dependemos de fuentes bastante tardías como Diógenes Laercio, Eusebio de Cesarea, Sexto Empírico y los escasos, breves y crípticos fragmentos que de su discípulo Pirrón han llegado hasta nosotros.

Diversas influencias se han puesto en los orígenes de la actitud ética y las posiciones epistemológicas de Pirrón: en primer lugar la escuela de Megara, con su cultivo de la dialéctica para defender alternativamente tesis contrapuestas e igualmente válidas, ilustrativas de la contradictoriedad del mundo fenoménico (los temas de la ἀντιλογία y la ἰσοθέτεια de la percepción sensible y el principio de que Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται ; la separación entre fenómeno y realidad). En segundo lugar se ha señalado la influencia de su amigo Anaxarco, a través del cual le habría llegado una versión de la filosofía de Demócrito que hacía hincapié en la subjetividad y relatividad de los sentidos humanos con la consiguiente ocultación de la verdadera realidad objetiva a la percepción sensorial. En tercer lugar estaría la influencia determinante que a nivel epistemológico, pero sobre todo ético habría representado el contacto con los "gimnosofistas" en el curso de la expedición de Alejandro a Oriente.⁽³⁾

(1) V. Brochard: Les Sceptiques grecs, París 1959, p. 51.

(2) Diógenes Laercio (en lo sucesivo nos referiremos a sus Vidas mediante las iniciales D.L.) IX, 102; Eusebio de Cesarea, Praeparatio Evangelica XIV, 18, 2.

(3) Sobre lo relativo a las influencias remitimos a Brochard, op. cit., pp. 45 ss. Véase también J.-P. Dumont: Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme, París 1972; M. Dal Pra: Lo scetticismo greco, Bari 1975. Sobre la dialéctica megárica remitimos a W. y M. Kneale, El desarrollo

Sin embargo la filosofía pirroniana no resulta de la simple combinación de las influencias antes mencionadas. El escepticismo pirroniano es el resultado de una evaluación y solución personal a la problemática epistemológica y ética planteada en los comienzos de la época helenística. La alternativa dada por Pirrón y sus sucesores en esos dos terrenos - el escepticismo- se inscribe en el marco de las nuevas perspectivas que para la conducta individual abría la sociedad helenística, donde a la degradación creciente de las condiciones generales devida se unía la desaparición de la polis como marco de la conducta y fuente de valores y la ausencia de una acción política colectiva tendente a mejorar la situación.⁽¹⁾

Entre las escasas referencias que nos han llegado de la filosofía de Pirrón sobresale un texto que pretende ser un compendio de la misma y que nos permite hacernos una idea clara de sus razones en contra de la posibilidad de conocer la realidad exterior e independiente del sujeto humano. El texto (conservado por Eusebio de Cesarea en su Praeparatio Evangelica XIV,18,2) dice así:

"Timón, que es discípulo de Pirrón, dice que quien desee ser feliz debe tener en cuenta tres cosas: en primer lugar cuál es la naturaleza de las co-

de la lógica, Madrid 1972, pp.107 ss. Diógenes Laercio (IX,61) recoge estas tres influencias al comienzo de su biografía de Pirrón.

(1) En un capítulo posterior (vid. infra, cap.1.5) nos ocuparemos de esta inserción del escepticismo en la sociedad antigua tardía.

sas; en segundo lugar qué actitud debemos adoptar respecto a ellas y finalmente qué resultará de tal actitud. Pues él dice que las cosas se manifiestan igualmente indiferentes, inciertas e indiscernibles: por ello las sensaciones y opiniones nuestras no son ni verdaderas ni falsas. Por tanto no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino permanecer sin opinión, no inclinándonos ni hacia una parte ni hacia la otra, impasibles, diciendo acerca de cada cosa particular que es no más que no es, o que tanto es como no es, o que ni es ni no es. Dice Timón que a los que se hallan en esta disposición resultará en primer lugar la renuncia a hacer aserciones y luego la imperturbabilidad".

Un rasgo de carácter general podemos observar de entrada: la orientación fundamentalmente moral de la filosofía pirroniana, de su escepticismo. En efecto, el texto se dirige a "quien desee ser feliz" (τὸν μέλλοντα εὐδαιμονύσειν). La investigación epistemológica surge dentro de esta orientación ética, subordinándose a ella. Esta subordinación aparece reflejada en el orden de las cuestiones que debe considerar aquél que busca la felicidad: la cuestión epistemológica de "cuál es la naturaleza de las cosas" (ὅποῖα πέφυκε τὰ πράγματα) es la primera, pero la indagación no aspira al conocimiento, sino a extraer una actitud ética ("qué actitud debemos tomar respecto a las cosas", τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακρίσθαι) que nos lleve a la imperturbabilidad (ἀταραξία). Puede parecer que en principio se confiere una gran importancia a la cuestión epistemo-

lógica, que es algo así como la llave del edificio. Es verdad, sin duda, pero hay que tener en cuenta que esta importancia no elimina el hecho de que se considera la indagación epistemológica como una perturbación inevitable, un mal menor inevitable, del que hay que huir lo más pronto posible; tan pronto como nos haya fundamentado la posición ética hacia la que nos inclinamos y que, por lo demás, determina la propia problemática epistemológica. La epistemología del escepticismo pirroniano se nos presenta así articulada con los condicionamientos éticos y sociales propios de la sociedad helenística; es éste un punto importante, puesto que si en la Europa del siglo XVI se estudia el pirronismo, éste se presentará como una doctrina contemporánea, destinada a intervenir en la problemática religiosa y epistemológica del momento.

Volviendo al fragmento conservado en Eusebio, nos encontramos con que la respuesta a la primera cuestión acerca de la naturaleza (φύσις) de las cosas nos dice que "las cosas se manifiestan igualmente indiferentes, inciertas e indiscernibles" (τὰ μὲν οὖν πράγματα γίγνιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσημα ἀδιόφορα καὶ ἀσάθηκτα καὶ ἀνεπίκριτα). A la pregunta por la naturaleza de las cosas responde Pirrón diciendo que éstas se manifiestan (ἀποφαίνειν). Nuestras sensaciones no son sensaciones de la realidad, sino de fenómenos. No tenemos acceso a la realidad, sino únicamente a apariencia o fenómenos. Pirrón plantea, por tanto, de manera clara y tajante la oposición entre apariencia o fenómeno y realidad o naturaleza exterior⁽¹⁾.

(1) Dos fragmentos de Timón confirman esta reducción fenomenal de la sensación y la inaccesibilidad de la naturaleza en sí: D.L. IX, 105: ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθένει ὁππερ ἐν ἑλθῇ. τὸ μέλι οἷ ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' οἷ φαίνεται ὁμολογῶ.

Ante esta oposición entre realidad y apariencia o fenómeno y el problema de en qué medida la percepción fenoménica coincide con la realidad exterior, la actitud de Pirrón y Timón es que nada se puede decir al respecto (el οὐ τίθῃμι de Timón en el testimonio de Diógenes Laercio). Si nada podemos decir porque carecemos de percepciones de la realidad, podemos comprender por qué en el fragmento de Eusebio se nos dice que las cosas "se manifiestan igualmente indiscernibles; inciertas e indiferentes". Propiamente hablando, las percepciones o apariencias son "diferentes, ciertas y discernibles"; ahora bien, las cosas reales (la φύσις) sí son indiferentes e indiscernibles, puesto que carecemos de información sobre ellas⁽¹⁾.

Sin embargo no termina aquí la primera cuestión que quien desee ser feliz debe considerar. De la indiferencia e indiscernibilidad de las cosas extrae Pirrón (o Timón) una conclusión: "por ello las sensaciones y las opiniones nuestras no son ni verdaderas ni falsas" (διὰ δὲ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι). Efectivamente, si carecemos de información acerca de la realidad, nuestras sensaciones —que no lo son de la realidad— y nuestras opiniones, que están construídas a partir de ellas, no pueden ser contrastadas con dicha realidad. La conclusión de Pirrón presupone la creencia de que la verdad o falsedad de una percepción o una opinión sólo puede determinarse por contrastación con la realidad. Al no poder contrastarlas se sigue que no son "ni verdaderas ni falsas", esto es, que no

(1) Que éste es el sentido del pasaje lo señala Dal Pra: Lo scetticismo greco, vol. I, pp. 62s.

podemos decir nada acerca de su valor de verdad⁽¹⁾.

Esta oposición entre apariencia o fenómeno y realidad, junto con la noción de que la sensación y la opinión se limitan al ámbito de lo fenoménico es tradicional en la filosofía griega. Sin embargo los filósofos griegos anteriores compartían el principio de que la razón puede por sí sola aprehender la realidad que se esconde tras el fenómeno⁽²⁾. Pirrón y Timón ya no confieren a la razón esta posibilidad. Con las restantes escuelas helenísticas son de la opinión de que la razón solamente puede operar a partir de los datos sensibles⁽³⁾. Simultáneamente, la afirmación de la indeterminabilidad de la verdad o falsedad de nuestras percepciones y creencias quedaba reforzada por otras dos consideraciones. En primer lugar la posibilidad de dar razones válidas en pro y contra de una misma cuestión⁽⁴⁾ y en segundo lugar las di-

(1) Este es el análisis de Ch. Stough en su obra Greek Skepticism, A Study in Epistemology, Berkeley-Los Angeles 1969, pp. 19s.

(2) "Parmenides, Democritus, Plato and others who drew the above distinction (i.e. la dicotomía apariencia realidad) held the view that, even though inaccessible to sense, the real world can be known by the intellect. The senses, it is true, are capable of grasping no more than sensible objects, but mind is competent to grasp intelligibles. Reality for those philosophers is intelligible to mind. Its apprehension is what is meant by knowledge, as contrasted with belief whose object is the phenomenal", Stough, op. cit., p. 32.

(3) Vid. Brochard, op. cit., pp. 109s. Stough sugiere que esta nueva concepción del papel de la razón podía ser una herencia del aristotelismo.

(4) Cfr. D.L. IX, 106: καὶ Ἀλευσίδημος ... οὐδὲν ψῆσι δρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν. Este es el origen de la expresión παρὰ λόγῳ λόγος ἀντίκειται como "fórmula" expresiva del πάθος subjetivo de ἐποχή. Vid. Sexto Empírico, Pyrrhōneiai Hypotyposesis, 202-205. En lo sucesivo nos referiremos a esta última obra mediante las iniciales P.H.

ferencias entre los seres y sociedades humanas en cuanto a las valoraciones éticas y estéticas⁽¹⁾.

La indiferencia de las percepciones, opiniones y valoraciones humanas y su inconmensurabilidad con la realidad determina la respuesta a la segunda cuestión. Recordemos que ésta se preguntaba por la actitud que se debía tomar ante las cosas. La respuesta de Pirrón es la siguiente: puesto que nuestras sensaciones y opiniones no son ni verdaderas ni falsas, "no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino permanecer sin opinión, no inclinándonos ni hacia una parte ni hacia otra, impasibles, diciendo acerca de cada particular que no es más que es, o que tanto es como no es, o que ni es ni no es".

La actitud a tomar ante las cosas es presentada como una consecuencia (διὰ τοῦτο) de la indiscernibilidad de nuestras percepciones y opiniones. Si no son ni verdaderas ni falsas, no debemos poner nuestra confianza en ellas (μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν). Como acertadamente dice Stough el resto de la respuesta es una aclaración a lo que significa esta retirada de confianza⁽²⁾. Del no poder confiar en nuestras percepciones y opiniones se sigue que debemos inevitablemente permanecer sin opinar, sin inclinarnos a ningún lado de las tesis contrapuestas, es decir, impasibles: ἀδοξάστοις καὶ ἀκλίνοις καὶ ἀκράδαντοις εἶναι. La incognoscibilidad de lo real impone como actitud consecuen-

(1) Cfr. D.L.IX, 61: οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν [Πιρρόν] οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ' ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τὰς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.

(2) Op. cit., p. 26.

te la negativa a opinar, es decir, la afasia (ἀφασία)⁽¹⁾.

Esta disposición de ánimo consistente en negarse a opinar con respecto a cuestiones relativas a la naturaleza de las cosas la ejemplifica el fragmento de Eusebio con una fórmula: acerca de cada cosa particular podemos decir que οὐ μᾶλλον ἔστι ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, ἢ οὐτ' ἔστι οὐτ' οὐκ ἔστιν. En suma cualquier afirmación acerca de la realidad tanto puede ser como no ser; podríamos decir que se pueden dar todas las combinaciones posibles de los valores de verdad y como eso no es posible, y nosotros no podemos determinar su valor, la fórmula equivale en rigor a una confesión de ignorancia y a la negativa a opinar.⁽²⁾

De la actitud de mantenernos sin opiniones resultaría para el sujeto que la ha adoptado, según nos dice el fragmento de Eusebio, en primer lugar la afasia y en segundo lugar la ataraxia (τοῖς μέντοι δοκούμεοις οὕτω περισσεύειν πρώτον μὲν ἀφασίαν, ἐπειτα δ' ἀταραξίαν).

(1) El término clásico del escepticismo para señalar la resistencia a pronunciarse sobre la naturaleza real de un objeto exterior, o a dar el asentimiento a alguno de los enunciados conflictivos que trascienden el campo de lo fenoménico, es ἐποχή (ἐποχή τῆς συγκαταθέσεως: suspensión de juicio o retención del asentimiento). Couissin ("L'origine et l'évolution de l'époché" *Revue des études grecques*, 1929) mostró que el término y el concepto de ἐποχή surgieron con Arcesilao a partir de la disputa con el estoicismo; sin embargo, Dumont (op. cit., pp. 145s.) señala que en la práctica ἐποχή y ἀφασία venían a significar lo mismo. Posteriormente el término ἀφασία se convertiría en una fórmula escéptica para significar la suspensión de juicio; cfr. P.H.I., 192: "afasia, por tanto, es abstinencia en el pronunciarse, en el sentido común en el que se incluye afirmación y negación: por eso la afasia es nuestra situación mental por la cual rehusamos afirmar o negar algo".

(2) La expresión οὐ μᾶλλον ἔστι ἢ οὐκ ἔστιν (reducida simplemente a οὐ μᾶλλον) se convirtió en proverbial para los escépticos, junto con otras como Πάντι λόγῳ λόγος ἀπικείται y Πάντα ἔστιν ἀκατάληπτα. Se trata de las "fórmulas" escépticas recogidas y comentadas por Diógenes Laercio (IX, 74-77) y Sexto Empírico (P.H.I., 187-209).

Esto nos permite ver que el objetivo final del pirronismo es un objetivo ético, práctico: la felicidad que se consigue a través de la ataraxia o es idéntica a ella. La filosofía, el análisis de la problemática epistemológica, es el medio que nos lleva a ella, pero no por el mero hecho de cultivarla, sino al darnos cuenta de su inutilidad y de la imposibilidad de encontrar un acceso a la verdadera naturaleza de las cosas⁽¹⁾.

(1) Stough (op. cit., p. 30) dice a este respecto: "He (i.e. Pirrón) is proposing, in effect, that the seeker of well-being philosophize in order to give up philosophy". Sexto Empírico señala a propósito de la finalidad del escepticismo: "También los escépticos esperaban alcanzar la felicidad por medio de la definición del contraste entre fenómenos y conceptos, y no logrando hacerlo, suspendieron el juicio; y de la suspensión de juicio, casi por azar, sobrevino para ellos la imperturbabilidad, del mismo modo que la sombra sigue al cuerpo", P.H. I, 29.

1.2 EL ESCEPTICISMO DE LA ACADEMIA

Cuando tras la muerte de Crates le sucede como escoliarea de la Academia Arcesilao (ca.315-ca.240a.C.) comienza la fase denominada Academia Nueva y que está caracterizada por la adopción de posiciones escépticas. El escepticismo se iba a mantener en el seno de la Academia hasta que en el siglo Ia.C. Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón dieron un viraje hacia el eclecticismo. Además de Arcesilao, la Academia escéptica solamente presenta otra figura filosóficamente relevante: Carnéades (ca.214-ca. 129 a.C.).

Ni Arcesilao ni Carnéades escribieron nada⁽¹⁾. Nuestras fuentes fundamentales son Diógenes Laercio y Sexto Empírico, a quienes se une en este caso Cicerón, cuyas Academicae Quaestiones (o simplemente Academica) nos proporcionan una abundante información sobre el escepticismo de las dos figuras de la Academia Nueva. Diógenes Laercio, sin embargo, apenas da información relevante filosóficamente, pues se limita a constatar detalles biográficos de ambos autores.

No están muy claras las razones de esta transformación escéptica de la Academia: se han señalado influencias del pirronismo y de la escuela de Megara; no obstante, Arcesilao interpretaba su actitud como un retorno a la auténtica investigación filosófica de corte socrático y platónico⁽²⁾.

(1) D.L. IV, 32 y 65.

(2) Vid. Brochard, op.cit., pp.96ss. y Stough, op.cit., p.7. Cicerón recoge la remisión a los orígenes auténticos de la escuela: "Arcesilas sibi omne certamen instituit... earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem... Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri

Sin embargo la influencia determinante en el escepticismo de la Academia es el dogmatismo estoico. Se trata de una influencia negativa, en el sentido de que el escepticismo de la Academia se desarrolla (al margen de los orígenes en la propia escuela, en Pirrón o en los megáricos) como crítica destructiva de las pretensiones estoicas de conocimiento verdadero e indudable. De esta manera Arce-silao construye su escepticismo a partir de la crítica de las tesis de Zenón de Citium y Carnéades a partir de la crítica de Crisipo⁽¹⁾. En ambos casos la crítica se efectúa a partir de las propias premisas estoicas, aceptadas por los académicos. El hecho de que el escepticismo de la Academia no tenga un origen (como en Pirrón) directa y primariamente práctico, sino que consista en la refutación de una doctrina concreta sólidamente constituida, le presta unos caracteres que estaban ausentes en Pirrón: una orientación mayor hacia la teoría, una mayor elaboración filosófica del escepticismo y una valoración positiva de la dialéctica.

Aquí nos encontramos con el primer rasgo peculiar del escepticismo académico: la valoración positiva de la dialéctica y el uso constante de la misma. No obstante los académicos

posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi relinqueret, ut nihil scire se sciret... Hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, si quidem Platonem ex illa veterem numeramus, cuius in libris nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur nihil certi dicitur", Academica Posteriora XII. Cfr. D.L. IV, 32s.

(1) De Carnéades testimonia Diógenes Laercio (IV, 62) su profundo conocimiento de los libros estoicos, sobre todo de las obras de Crisipo, y recoge su dicho de que el $\mu\eta\nu\ \gamma\alpha\rho\ \eta\nu\ \chi\rho\acute{o}\sigma\iota\nu\nu\omicron\varsigma$, οὐκ ἔν ην ἐγώ.

cos comparten el principio pirroniano del Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται ;pero mientras los escépticos antiguos pasaban de ahí directamente a la ἀψασία condenando las disputas lógicas, los académicos argumentaban en contra de un razonamiento dado probando la proposición contradictoria de la conclusión dada por el oponente, para de esta manera justificar la necesidad de suspender el juicio⁽¹⁾.

A la hora de pasar a la exposición de los resultados escépticos de la Academia se impone sin embargo hacer una breve presentación de aquellos elementos de la epistemología estoica sobre cuya crítica se desarrolló el escepticismo de Arcesilao y Carnéades.

(1) Diógenes Laercio lo señala claramente al propósito de Arcesilao (IV, 28): πρῶτος ἐπισχῶν τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητας τῶν λόγων. πρῶτος δὲ καὶ εἰς ἐκότερον ἐπεχείρησε.

1.2.1 TEORIA ESTOICA DEL CONOCIMIENTO

Los estoicos desarrollaron una teoría del conocimiento de orientación empirista, siguiendo la línea general de la filosofía helenística y, probablemente, por influencia peripatética. Según ellos la "parte regente del alma" (τὸ ἡγεμονικόν) es, en el momento del nacimiento, una "página en blanco"; en ella se imprimen las sensaciones procedentes de los objetos exteriores, a partir de las cuales se construye todo nuestro conocimiento⁽¹⁾. Este tiene, por tanto, su origen en la experiencia.

Los estoicos denominan a estas sensaciones *φαντασίαι* ("representaciones"). Nos encontramos aquí con un concepto fundamental del estoicismo, pues constituye la base de su teoría del conocimiento⁽²⁾. A partir de estas representaciones y por un proceso gradual se forman los conceptos.

Los estoicos distinguían varios tipos de "representaciones": unas son "probables" (πιθαναί), otras "improbables"

(1) Plutarco, Placita IV, 11: "Dicen los estoicos: cuando el hombre es engendrado, tiene una parte regente del alma, que es como una página preparada para recibir la escritura: sobre ella después se inscribe cada una de las ideas". Para Bacon, por el contrario, muy lejos de ser una "tabula rasa", el entendimiento humano es un "espejo encantado" deformador de la realidad; lo cual implica la necesidad de ayudas artificiales para el proceso de conocimiento: "Atque hujusmodi sunt ea quae ad lumen ipsum naturae ejusque accensionem et immissionem paramus: quae per se sufficere possent, si intellectus humanus aequus et instar tabulae abrasae esset. Sed cum mentes hominum miris modis adeo obsessae sint ut ad veros rerum radios excipiendos sincera et polita area prorsus desit, necessitas quaedam incumbit ut etiam huic rei remedium quaerendum esse putemus" (D.O., Sp. Ip. 139). En este párrafo podemos encontrar compendiada la compleja dialéctica baconiana con el escepticismo que desarrollaremos en la tercera parte del trabajo.

(2) Sobre diferentes definiciones estoicas de la vid. Sexto Empírico: P.H. II 70; A.M. VII 230-236.

(ἀνιθανοί), otras a la vez probables e improbables y otras ni probables ni improbables; dentro de las representaciones probables unas son verdaderas, otras falsas, otras verdaderas y falsas, y otras ni verdaderas ni falsas⁽¹⁾. Y dentro de las verdaderas unas son "comprehensivas o catalépticas" (καταληπτικαί) y otras no⁽²⁾.

La "representación comprehensiva o cataléptica" (φαντασία καταληπτική) es definida de la siguiente manera: "la representación comprehensiva es aquella que es causada por un objeto existente, y modelada y estampada en el sujeto conforme a este objeto existente, y de tal naturaleza que no podría proceder de un objeto no existente"⁽³⁾. Esta definición atribuye, pues, a la representación comprehensiva un origen en un objeto exterior y los caracteres de réplica exacta de dicho objeto por un lado y por otro de una especificidad tal que resulta ser una representación absolutamente inconfundible con las demás.⁽⁴⁾ La representación cataléptica tiene, por tanto, una naturaleza neta y precisa; es inconfundible y

(1) Sexto Empírico, A.M. VII 241-245, con ejemplos de los diferentes tipos.

(2) Ibidem, VII 247.

(3) Ibidem, VII 248: [φαντασία] καταληπτική ἐστὶν ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐκπορευομένη καὶ ἐκπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος

(4) "Los estoicos afirman que aquél que tiene una representación comprehensiva discierne con exactitud técnica (τεχνικῶς) la diferencia subsistente en los objetos, puesto que una impresión de este tipo, comparada con las otras impresiones, posee una característica especial de sí misma (ἰδίωμα), como las serpientes dotadas de cuernos con respecto a las demás", A.M., VII 252. Vid. también Stough, op. cit. p. 39.

produce en el alma un impacto muy diferente al de las otras impresiones: es una copia fiel del objeto; es, en suma, verdadera. De esta forma la "representación comprensiva" es el criterio de verdad (κριτήριον τῆς ἀληθείας) estoico, como dice Sexto Empírico: οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν στωικῶν κριτήριον φασιν τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν (1). Ahora bien, al hacer a la representación comprensiva el criterio de verdad, los estoicos hacían consistir el criterio en la reacción subjetiva del percipiente a la impresión. Son las propiedades o características de la representación cataléptica (su evidencia, su nitidez, su claridad, su impacto sobre el alma) quienes determinan su verdad.

Las notas que acompañan a esta representación impulsan al alma a darle su "asentimiento" (συγκατάθεσις). La adhesión es voluntaria, como corresponde a la libertad del alma, y a eso se debe que en ocasiones se dé el asentimiento a representaciones no catalépticas. Cicerón nos ofrece una exposición del desarrollo de este proceso:

"(Zenón) primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova; quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus: quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet... sed ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, ad sensum adiungit animorum: quam esse vult in nobis

(1) A.M. VII 253; cfr. D.L. VII 54. Este criterio de verdad fue restringido posteriormente a la "representación comprensiva" que no tenga ningún obstáculo en contra suya. Por eso Sexto continúa (*ibidem* VII 253 ss.): οἱ δὲ νεωτέροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μὴ δὲν ἔχουσιν ἔρσημα.

positam et voluntariam. Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile" (1).

El asentimiento a una representación comprensiva produce la "comprensión" (κατάληψις), o mejor dicho, es o supone la comprensión o el conocimiento del hecho u objeto al que se refiere la representación. En efecto, la definición estoica, conservada por Sexto, es la siguiente: [κατάληψις] ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις (2). La ciencia (ἐπιστήμη) o conocimiento en sentido fuerte era el paso superior a la comprensión y era definida como ἡν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετέθετον κατάληψιν (A.M. VII 151). La ciencia o el conocimiento estaba opuesta a la opinión (δόξα), siguiendo una noción tradicional en la filosofía griega. La dóxa es inferior a la epistémē y a la Katalēpsis, pues esta última ocupa un lugar intermedio entre las otras dos. La opinión es definida como τὴν ἰσθμυῇ καὶ ψευδῇ συγκατάθεσιν (3).

Según los estoicos el sabio (σοφός) no tenía opiniones, sino vertezas, es decir, daba únicamente su asentimiento a representaciones comprensivas. En los Academica de Cicerón aparece retratado con claridad el ideal estoico:

(1) Acad. Post. 11, 40-41; cfr. A.M. VII 397.

(2) A.M. VII 152; cfr. Acad. Post. 11, 41.

(3) A.M. VII 151. Cicerón dice lo siguiente: "Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et si erat ita comprehensum ut convelli ratione non possêt, scientiam; sin aliter, inscientiam nominabat: ex qua exsisteret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam, quam dixi, colloabat", Acad. Post. 11, 42.

"quin etiam concedam illum ipsum sapientem, de quo omnis hic sermo est, cum ei res similes occurrant quas non habeat dinotatas, retenturum assensum nec umquam ulli viso adsensurum nisi quod tale fuerit quale falso esse non possit"⁽¹⁾.

La crítica de la Academia Nueva -de Arcesilão y de Carnéades- se dirige contra esta teoría del conocimiento. Pasaremos, pues, ahora, a examinar esta crítica con la atención que merece.

(1) Acad. Pr. 18, 57; en 20, 26 nos dice: "sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam Zenoni adsentienti, cavere ne capiatur, ne fallatur videre; nihil est enim ab ea cognitione, quam habemus de gravitate sapientis, errore levitate temeritate diiunctius. Quid igitur loquar de firmitate sapientis? quem quidem nihil opinari tu quoque Luculle concedis".

1.2.2 CRITICA DE LA ACADEMIA NUEVA AL ESTOICISMO

Los académicos aceptan los principios generales de la epistemología estoica, concentrando su crítica sobre alguno de sus puntos. Así, aceptan el principio de que el conocimiento tiene su origen en los sentidos y la razón no posee una actividad autónoma, sino que se limita a elaborar el material que aquellos le proporcionan. Adoptan asimismo su concepto de "representación" y las diferentes clases de representaciones que habían distinguido los estoicos. Asumen también su teoría del "asentimiento" como adhesión a una representación comprehensiva y su definición de "comprehensión". Comparten, además, el postulado de que el conocimiento, opuesto a la opinión, es conocimiento verdadero e indudable, y que el sabio no opina nunca, sino que da su asentimiento únicamente a representaciones comprehensivas. Aceptando, por tanto, el marco general de la teoría estoica del conocimiento concentran su atención y su crítica en el punto o momento clave de la misma: la representación comprehensiva como "criterio de verdad".

Los estoicos afirmaban que las representaciones que nos daban una versión exacta de la realidad eran las representaciones comprehensivas. El problema era diferenciarlas de las restantes representaciones. Ahora bien, la diferencia en cuestión se encontraba en la reacción subjetiva del paciente: en su evidencia y su impacto sobre el alma. Por eso la crítica escéptica de la Academia se dirigió contra la representación comprehensiva y la reacción del sujeto a la misma como criterio de verdad. Intentaron demostrar que si el elemento deter-

minante de una representación comprehensiva era la reacción interna del sujeto que la experimenta, entonces no existe tal impresión (en cuanto criterio de verdad) ya que también hay impresiones falsas con las mismas cualidades. Veamos, pues, la crítica de Arcesilao y Carnéades.

1.2.2.1 CRITICA DE ARCESILAO'

Sexto Empírico nos ha transmitido la crítica de Arcesilao en su obra Adversus Mathematicos⁽¹⁾. Su razonamiento es el siguiente:

"Si la comprensión es asentimiento a una representación comprensiva, es inexistente: en primer lugar porque el asentimiento no afecta a la representación, sino a la razón (pues aquello a lo que se asiente son proposiciones); en segundo lugar porque no se encuentra ninguna representación verdadera de tales cualidades que no pueda ser falsa, como consta por muchos y variados ejemplos. Pero si no hay representación comprensiva tampoco habrá comprensión, pues ésta es el asentimiento a una representación comprensiva. Y si no hay recomprensión, todas las cosas serán incomprensibles" (A.M.VII 154-155).

El argumento nos permite ver que Arcesilao había detectado ya el punto flaco de la teoría estoica del conocimiento (su referencia a las cualidades subjetivas de la percepción) y que mostraba la existencia de contraejemplos que invalidaban la representación comprensiva como criterio de verdad. Sin embargo Sexto no nos hace mención de los mismos; podemos suponer que irían en la línea -si no eran ya los mismos- de los que la tradición -y con ella el mismo Sexto- atribuyen a Carnéades. En cualquier caso ya sean de Arcesilao o de Carnéades.

(1) VII 153-157. Vid. además Acad. Post. 12, 45 y Ac. Pr. 21, 67; 24, 76-77.

des, se trata de contraejemplos académicos recogidos y esgrimidos por la tradición escéptica griega y renacentista.

De su argumentación en contra del criterio de verdad estoico extrae Arcesilao la siguiente conclusión, siempre a partir de los principios estoicos previamente asumidos:

"Si todas las cosas son incomprendibles por la inexistencia del criterio estoico, si el sabio afirma, entonces opinará (pues no siendo nada comprensible, si afirma algo afirmará lo no comprendido y la afirmación de algo no comprendido es opinión). De suerte que si el sabio es de los que afirman será también de los que opinan. Sin embargo el sabio no pertenece en modo alguno a estos últimos (pues según ellos -i.e. los estoicos- la opinión es señal de insensatez y causa de errores); por tanto, el sabio no es de los que afirman. Pero si esto es así, entonces deberá no hacer ninguna afirmación acerca de nada. Pero el no afirmar no es otra cosa que suspender el juicio. Por tanto el sabio suspenderá el juicio todos los casos" (A.M.VII, 156-157).

Si no hay criterio de verdad ninguna de nuestras afirmaciones podrá ser considerada verdadera; si el sabio no puede opinar por definición, ya que sólo puede asentir a lo verdadero e indudable, entonces la única salida que resta abierta al pobre sabio es no afirmar nada, lo cual equivale a la suspensión de juicio. Vemos, por tanto, cómo Arcesilão (dentro de la ortodoxia estoica) llega a justificar la ἐνοχῆ. Si no hay un criterio de verdad no podemos determinar el valor de verdad de nuestras representaciones. Ni acerca de ellas ni acerca de las teorías

construídas a partir de ellas podremos efectuar ninguna determinación en cuanto a su verdad o falsedad. No podemos determinar si conocemos o no conocemos, puesto que bien podría ocurrir que nuestras impresiones y teorías fueran verdaderas. No hay medio de saberlo, pues el criterio estoico no es tal criterio. Ni siquiera podemos saber si conocemos o no conocemos. Es pues comprensible -valga la expresión- lo que de Arcesilao nos dice Cicerón: "itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret; sic omnia latere censebat in occulto neque esse quicquam quod cerni aut intellegi posset" (Ac. Post. 12, 45). Puede, por tanto, decir Arcesilao que las cosas son incomprensibles para nosotros, "que todo está oculto a nuestros ojos", ya que carecemos del criterio para determinar el valor de verdad de nuestras representaciones. Puede decir, además, que en consecuencia lo lógico es suspender el juicio y no hacer ninguna afirmación, pues el sabio no puede aspirar a la dóxa, sino a la epistémē. La conclusión, pues, de Arcesilao es la "incomprensibilidad", la akatalepsia (ἀκαταληψία) de la realidad exterior como consecuencia de la ausencia de criterio y la contradictoriedad irresoluble de las representaciones. En la tercera parte del trabajo veremos que Bacon se esfuerza por hacer ver que la crítica de las facultades cognoscitivas humanas que él mismo efectúa (y en la que reconoce explícitamente su coincidencia en muchos puntos con la escéptica) no lleva necesariamente a la acatalepsia: "neque propterea ad opinionem acatalepsiae deveniendum" (C.V., Sp. III p. 606), sino a la toma de conciencia

de la necesidad de articular el proceso teórico de descubrimiento sobre la base de unas ayudas artificiales a dichas facultades y un nuevo criterio de verdad; en suma Bacon encontrará una vía media entre el dogmatismo estéril y la acatalepsia desesperanzada en la que él denominará eucatalepsia o proceso de interpretación de la naturaleza sobre las pautas de un "ars inveniendi" y la operatividad como criterio de verdad.

1.2.2.2 CRITICA DE CARNEADES

Los argumentos de Carnéades contra la representación comprehensiva, es decir, contra el criterio de verdad nos han sido conservados por Sexto Empírico y Cicerón. Sexto nos dice además que sus argumentos no estaban dirigidos únicamente contra los estoicos, sino "contra todos sus predecesores"⁽¹⁾. En concretos nos menciona dos argumentos generales. El primero de ellos dice así:

"Su primer argumento, que está dirigido también contra todos, es aquel por el cual consta que no existe en absoluto un criterio de verdad: ni la razón, ni el sentido, ni la representación, ni ningún otro; pues todos ellos en general nos engañan" (A.M. VII, 159).

En esta argumentación falta la prueba de que razón, sentido y representación nos engañan. El segundo argumento que nos da Sexto es más completo; en sustancia viene a decir lo siguiente:⁽²⁾ en primer lugar Carnéades trata de asentar las condiciones que un criterio de verdad, si existe, debe reunir. Nos encontramos con una enumeración de las condiciones estoicas para que una representación sea comprehensiva. Según Carnéades las condiciones del criterio son:

1ª) Si existe un criterio de verdad ha de con-

(1) A.M. VII, 159: ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς στωικοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀνυδιεύσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου.

(2) El desarrollo del argumento ocupa en A.M. VII los párrafos 160-165.

sistir en la afección del alma producida por la evidencia⁽¹⁾.

2ª) Esta afección ha de ser indicativa de sí misma y del objeto que la produce, es decir, esta afección sólo puede ser una representación⁽²⁾.

3ª) El criterio no puede ser una impresión cualquiera, pues hay impresiones o representaciones que no reflejan la verdad de los objetos que las producen, sino únicamente la representación verdadera⁽³⁾.

Estas condiciones que debe reunir el criterio de verdad coinciden con las condiciones dadas por los estoicos para que una representación sea comprehensiva, es decir: el criterio de verdad es idéntico en Carnéades y los estoicos: la representación verdadera que reproduce el objeto de que procede. La cuestión se plantea a la hora de si Carnéades comparte la condición implícita en la definición estoica: la repre-

(1) A.M. VII 160-161: εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἀναρχείας πά-
θους ὑφίσταται (160); ἐν ᾧ τῷ ἀπὸ τῆς ἀναρχείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον ἔστι τὸ κρι-
τήριον (161).

(2) Ibidem, 161-163: τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν διφίλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμπούσαντος
αὐτὸ φαινόμενου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας. ὅθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ἡ-
οὐ αὐτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παρυστατικόν (161-162). Se ha de notar que Sexto
habla de que la afección ha de ser mostrativa de sí misma y
del fenómeno (φαινόμενου) que la causa. En este caso el término
parece usado como sinónimo de objeto exterior. En 167 se dice
que la impresión es del objeto (τοῦ ἐκτός ὑποκειμένου). Cfr. Stough,
op.cit., p.41.

(3) Ibidem 163: ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ κατ' ἀλήθειαν αἰεὶ ποτε ἐνδείκνυται, πόλλοκις δὲ δια-
ψεύδεται καὶ δωκωνεῖ τοῖς ἀναπέμψανσι αὐτὴν πράγμασι, ὥς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, κατ'
ἀνάγκην ἡκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ
μόνον, εἰ καὶ ἄρα, ἀληθῆ.

sentación cataléptica tiene tales cualidades que hacen que no pueda ser falsa, es decir, que no pueda proceder de lo no existente⁽¹⁾. Esto es precisamente lo que ataca Carnéades, al igual que anteriormente Arcesilao⁽²⁾. Después de asentar dichas condiciones del criterio de verdad (de la representación comprehensiva) pasa a refutar su posibilidad:

"...pues bien, puesto que no hay ninguna representación verdadera de cualidades tales que no pueda ser falsa, sino que para toda representación aparentemente verdadera se encuentra otra exactamente parecida que es falsa, el criterio consistirá en una representación que contiene lo verdadero y lo falso. Sin embargo la representación que contiene ambos no es comprehensiva y, al no serlo, no existirá criterio. Y si no existe una representación capaz de juzgar, tampoco la razón será el criterio, pues la razón ~~ja~~ deriva de la representación; y es natural, pues en primer lugar es necesario que lo juzgado se presente a la razón, pero nada puede presentarse fuera de la sensación irracional. Por tanto ni la sensación irra

(1) La condición estoica $\delta\pi\omicron\iota\omega\ \sigma\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\iota\tau\omicron\ \delta\pi\omicron\ \mu\grave{\eta}\ \delta\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\iota\tau\omicron\varsigma$ no refleja únicamente la realidad de la representación, puesto ya lo hace la condición primera ($\eta\ \delta\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\iota\tau\omicron\varsigma$), sino también - y por eso es una tercera condición- sus cualidades ($\delta\pi\omicron\iota\alpha$) intrínsecas que la hacen indubitavelmente verdadera y completamente distinguible de las falsas.

(2) Sexto, inmediatamente después de citar la definición estoica de la representación comprehensiva, nos dice (A.M.VII, 402):... λέγουσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην συγχωρήσειν τοῖς ἀπὸ τῆς στοῦς, τὸ δὲ «οἷον οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος» ἀσυγχώρητον εἶναι.

cional ni la razón constituyen el criterio"(A.M. VII,164-165).

La conclusión de Carnéades es que no existe la representación comprehensiva y,por tanto,tampoco hay criterio de verdad.No existe la representación comprehensiva porque las cualidades que a esta representación atribuye la tercera condición de los estoicos se encuentran también en representaciones falsas;y como la representación comprehensiva es por definición verdadera sólo quedan dos salidas:o negar su existencia o afirmar que puede ser tanto verdadera como falsa.En cualquiera de los dos casos no habrá criterio⁽¹⁾.

Carnéades y sus discípulos,siguiendo probablemente la línea trazada por Arcesilao,acumularon ejemplos de impresiones falsas con todas las cualidades que los estoicos atribuían a las representaciones catalépticas,es decir,a las verdaderas,como apoyo de su tesis de que la reacción subjetiva del paciente no es garantía de la verdad de la impresión.Estos contraejemplos nos han sido conservados tanto por Sexto Empírico como por Cicerón.A continuación hacemos una breve presentación de los mismos,agrupándolos por temas:

-las representaciones que experimenta un sujeto cuando se encuentra en estado de sueño,locura o embriaguez⁽²⁾

(1)Cicerón expone el segundo argumento de Carnéades en forma breve;cfr. Acad.Pr.13,40 ss. y 26,83.

(2) A.M.VII,403-407;Acad.Pr.27,88-28,90.

son -según los académicos- una clara muestra de que representaciones falsas se pueden aparecer al sujeto con la misma nitidez, claridad y fuerza que las verdaderas, impulsando al asentimiento y a la acción a partir de su valoración como verdaderas. El caso de Hércules es significativo: en estado de locura tuvo dos impresiones; una de su arco y flechas, otra de sus propios hijos como hijos de Euristeo. La primera era verdadera y la segunda falsa; sin embargo no vió entre ellas ninguna diferencia. Las dos se le aparecieron verdaderas y, en consecuencia, cogió arco y flechas y mató a sus propios hijos creyéndolos hijos de su rival. Tanto Sexto como Elicerón extraen la consecuencia de que a partir de la consideración interna del sujeto las impresiones verdaderas son indistinguibles de las falsas, es decir, no poseen una marca especial (ἰδίωμα) que las haga inconfundibles⁽¹⁾.

-Indistinguibilidad de objetos semejantes en forma y diferentes en esencia⁽²⁾: dados dos objetos muy semejantes en forma (por ejemplo, dos gemelos, dos estatuas idénticas de Lisipo o dos sellos de cera impresos por el mismo anillo) ante uno de ellos podemos tener dos representaciones distintas (una verdadera y la otra falsa), de las cuales la primera identifica al objeto y la segunda lo confunde con el otro. El caso muestra que entre las percepciones verdadera y falsa no hay diferencia alguna de tipo cualitativo; por eso Sexto nos dice: (A.M.VII, 411): οὐ τοῖνυν ἔχει τι ἰδίωμα ἢ καταληπτικὴ φαντασία ᾧ διαφέρει τῶν ψευδῶν τε καὶ ἀκατήληπτων φαντασιῶν.

(1) A.M.VII, 405; Acad.Pr. 28, 90.

(2) A.M.VII, 408-411; Acad.Pr. 26, 85-86.

-Limitaciones de los sentidos⁽¹⁾: Nuestros sentidos tienen un alcance limitado y están sujetos a error. Ejemplo de lo primero es el alcance limitado de la vista (Acad. Pr. 25,80-81) y de lo segundo casos como los siguientes; que representan instancias típicas del escepticismo griego y renacentista: una torre parece redonda de lejos y aristada de cerca; el remo aparece curvado bajo el agua; un barco parece moverse a aquellos que se hallan en la costa, pero los que están en el barco perciben el movimiento de la tierra; un mismo objeto parece cambiar de color. Cualquiera de estos ejemplos muestra que no hay diferencia cualitativa en el sujeto entre la impresión o representación verdadera y la falsa.⁽²⁾ Bacon recogerá en su crítica de los ~~santos~~ los dos defectos señalados por la crítica académica, lo que él llamará destitutiones y fallaciae:

"Duplex autem est sensus culpa: aut enim destituit nos aut decipit. Nam primo, plurimae sunt autem res quae sensum etiam recte dispositum nec ullo modo impeditum effugiunt... Neque rursus, ubi sensus rem tenet, prehensiones ejus admodum firmae sunt. Nam tes-

(1) A.M. VII, 411-415; Acad. Pr. 25, 79-26, 82.

(2) A estos argumentos las fuentes añaden otros como el del "sorites" o "montón" (A.M. VII, 416-421; Acad. Pr. 29, 92-94) y diversos argumentos contra la lógica, disciplina importantísima en la Stoa. Estos últimos argumentos aspiraban a hacer enmudecer a los estoicos recurriendo a problemas no resueltos todavía (p.ej. la paradoja del "mentiroso" que parecía refutar los fundamentos de la lógica estoica de enunciados y el principio de la bivalencia; cfr. Acad. Pr. 29, 95-30, 97) o a la denuncia del carácter formal de la lógica (Acad. Pr. 28, 91). Estos ejemplos nos muestran la incapacidad del escepticismo de comprender la posibilidad de una disciplina puramente formal y a priori; esta incapacidad reaparecerá en el libro Contra los geómetras de Sexto y la volveremos a encontrar en la crítica de la geometría efectuada en el renacimiento por Francisco Sánchez. Debemos tener presente, sin

timonium et informatio sensus semper est ex analogia hominis, non ex analogia universi: atque magno prorsus errore asseritur, sensum esse mensuram rerum" (D.O., Sp.I p.138).

Sin embargo, Bacon reprochará siempre a los escépticos el haber aniquilado la fe en los sentidos; su objetivo será el suplir dichos defectos con ayudas concretas dentro del proyecto general de un "ars inveniendi" que ha de producir una eucatalepsia:

"Itaque ut his occurratur (i.e. a la doble culpa que acaba de constatar), nos multo et fido ministerio auxilia sensui undique acquisivimus et contraximus, ut destitutioibus substitutiones, variationibus rectificationes suppeditentur" (ibidem).

Todo esto será objeto de nuestro estudio en la tercera parte del trabajo; de momento la conclusión de Carnéades es que no hay criterio de verdad, lo cual supone que carecemos de un medio para determinar si nuestras afirmaciones coinciden o no con la realidad objetiva. Podemos entonces decir que las cosas o los hechos son "incompreensibles" (acatálepta)⁽¹⁾ y que la postura coherente es, dado que el sabio sólo asiente a impresiones indubitablemente verdaderas, no dar nuestro asentimiento a ninguna impresión, es decir, suspender el juicio. Ahora

embargo, que la atribución de una realidad ontológica a los objetos de la lógica y de la geometría justificaba hasta cierto punto el reduccionismo empirista de la crítica escéptica.

(1) La conclusión de la acatalepsia, aunque explicable por los excesos del dogmatismo, representará para Bacon "una condena de la humanidad a las tinieblas sempiternas"; cfr. N.O.I 75: "Hinc schola Academiae Novae, quae Acatalepsiam ex professo tenuit, et homines ad sempiternas tenebras damnavit".

bien ¿adoptó Carnéades el principio de la epoché? Los estoicos acusaban a los escépticos (y consideraban de que ello era una prueba de la inconsistencia, y por tanto falsedad, de la posición escéptica) de que la suspensión de juicio llevaba a la inactividad y, por tanto, a la negación de la vida⁽¹⁾. Carnéades salvó la dificultad mediante una reevaluación de la teoría del sabio y del asentimiento. Según él (y puesto que el conocimiento es imposible) no se podía exigir del sabio el asentimiento a verdades indudables; tampoco, por necesidades prácticas, la epoché. La única salida consiste en que el sabio, aceptando la acatalepsia, dé su asentimiento a las impresiones o representaciones que a él le parecen más verosímiles o probables, sin olvidar que estas representaciones no son necesariamente verdaderas. El sabio, pues, se someterá a la dóxa y errará en ocasiones, abandonando las pretensiones de un saber indudable. Carnéades, pues, habría abandonado la epoché⁽²⁾.

(1) Ac.Pr., 7, 22; 12, 39.

(2) Sobre el problema de la epoché en Carnéades, los testimonios contradictorios de Cicerón y la plausibilidad de la actitud a que nos referimos, vid. Brochard, op.cit., pp. 132-135. En la tercera parte del trabajo analizaremos la compleja actitud baconiana ante la epoché en conexión con las anticipaciones de la mente humana por un lado y su programación de una interpretación de la naturaleza que, mediante una escala de grados sucesivos de certeza, persigue alcanzar un conocimiento rigurosamente cierto de la realidad objetiva, gracias a las ayudas artificiales del método y gracias al nuevo criterio de verdad de base operacional que permite testificar mediante la manipulación de la naturaleza la objetividad del conocimiento.

1.2.3 LA SOLUCION DE CARNEADES FRENTE A LA ACATALEPSIA; EL PROBABILISMO

Según Sexto Empírico, la palabra "criterio" (κρίριον) se usa en dos sentidos. En primer lugar en un sentido teórico, indicando el principio o la norma por la cual decimos que algo es verdadero o falso, que existe o no existe: es el criterio la verdad propiamente dicho. En segundo lugar se usa la expresión en un sentido práctico, indicando la norma de acción en virtud de la cual se regula la conducta, efectuando determinadas acciones u omitiendo otras⁽¹⁾.

La necesidad de dar una respuesta a la réplica estoica de dar un criterio de justificación y regulación de la conducta forzaron a Carnéades a buscar un criterio práctico de verdad, es decir, un criterio de verdad en la segunda acepción del término. Para ello partió de un análisis de las representaciones⁽²⁾. Toda representación lo es de algo, concretamente de dos cosas a la vez: representación de un objeto y representación de un sujeto que la experimenta⁽³⁾. Con respecto al objeto que la produce o según la primera relación, una representación es o verdadera o falsa, según coincida o no con el objeto de la percepción. En este caso Carnéades muestra como ya hemos visto -a partir de los presupuestos del estoicismo- que no hay criterio alguno que nos permita determinar la verdad o

1) P.H.I, 21 ss. y II, 14; A.M. VII, 29ss.

2) La elaboración positiva de este criterio nos la ha transmitido Sexto Empírico en P.H. I, 226-229 y A.M. VII, 166-189. Vid.

Simismo Stough, op. cit., pp. 50 ss.

3) A.M. VII, 167-168.

falsedad de una proposición y que, por tanto, las cosas son acatalepta. Con respecto al sujeto o según la segunda relación, una representación parece o aparece (φαίνεται) verdadera o falsa; Carnéades llama a la representación aparentemente verdadera "probable" (πιθανή φαντασία) y a la aparentemente falsa "improbable" (ἀπίθανος φαντασία)⁽¹⁾. Naturalmente puede ocurrir que una representación que es falsa se nos aparezca verdadera y una representación que es verdadera se nos aparezca falsa. Pero dado que su realidad de verdaderas o falsas es "incomprehensible" para nosotros, no tenemos otro remedio que basarnos en lo que nos aparece, es decir, en el fenómeno o en la probabilidad.

Así pues, el criterio residirá en la probabilidad de las apariencias o fenómenos. De esta manera Carnéades se acerca a la posición de los escépticos pirronianos al hacer criterio al fenómeno, pero se aleja de ellos en dos importantes aspectos: en primer lugar no es únicamente un criterio práctico, sino también un criterio teórico, ya que nos permite conferir más o menos confianza a una representación en cuanto a su carácter de realmente verdaderas; en segundo lugar todos los fenómenos o apariencias no están al mismo nivel, sino que hay grados de probabilidad. En suma: la probabilidad como criterio nos permite otorgar confianza a determinadas impresiones que se nos aparecen verdaderas y considerarlas realmente verdaderas, con la salvedad de que el conocimiento adquirido no es seguro e indudable como pretenden los estoicos, sino probable; con garantías de verdad, pero también con probabilidades de falsedad.

(1) A.M. VII 168-169.

La aportación de Carnéades consiste en haber elaborado una teoría de los grados de probabilidad de las representaciones como criterio que permite tanto tener mayor o menor confianza en que nuestras impresiones coinciden con la realidad (especto teórico del criterio) como una mayor o menor confianza en la corrección de nuestras acciones (especto práctico del criterio). Carnéades toma como punto de partida la representación aparentemente verdadera (φαινομένη ἀληθής), es decir, la representación probable, pero observa que no todas se nos presentan con la misma probabilidad, sino que unas son más probables que otras. Así, hace criterio a la impresión probable que se nos aparece en alto grado como verdadera, como más evidente⁽¹⁾. Este es el criterio de verdad primero y más general (πρῶτον καὶ κοινὸν κριτήριον) ya que, según Carnéades, el criterio puede tener diversos grados de rigurosidad, es decir, hay diferentes grados del criterio o diferentes criterios. A medida que el criterio se hace más riguroso el grado de probabilidad es mayor y tanta más confianza podemos tener en que la representación es realmente verdadera, dentro naturalmente de la limitación que supone el no poder tener una certeza absoluta. El que usemos de un grado u otro del criterio depende de las circunstancias.

Lo que permite a Carnéades elaborar grados superiores de probabilidad en el criterio es la observación de que las representaciones no están aisladas unas de otras, sino que por el contrario forman cadenas o asociaciones⁽²⁾. Podemos asentir

(1) A.M.VII, 170-175; cfr. ibid. 173: ἡ δὲ φαινομένη ἀληθής καὶ ἰκανῶς ἐμφαινόμενη κριτήριον ἐστὶ τῆς ἀληθείας κατὰ τοὺς περὶ τοῦ Καρνεάδου.

(2) Ibidem VII 176.

a una impresión y considerarla verdadera cuando se nos aparece -ella aislada- como probable, pero si todo el conjunto de representaciones conexas no la invalidan o contradicen, entonces el grado de confianza que nos merece e inspira es mayor y hay muchas más posibilidades de que sea realmente verdadera. Así el segundo grado del criterio es la "impresión probable y no contradicha" (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία) (1). Evidentemente una representación que se nos aparece probable aislada y que, examinada en conjunción con las representaciones conexas, encuentra una contradicción, pierde su probabilidad primera y pasa a merecer sospechas de falsedad.

Sin embargo, todavía existe un tercer grado del criterio, que de no invalidar la representación fortalece aun más nuestra confianza en ella y aumenta su grado de probabilidad: "la impresión probable, no contradicha y examinada en cada una de sus partes" (2). En este caso examinamos todos los elementos que componen una representación. las condiciones del sujeto (agudeza de sus órganos perceptivos, estado de conciencia), del objeto percibido (tamaño) y circunstancias de la percepción o de la representación (luz, distancia, tiempo). Este examen puede afectar tanto a la impresión cuya probabilidad nos interesa conocer como a las impresiones o representaciones conexas, Si nada habla en contra, y cuanto más amplio y preciso sea el examen, tanto mayor será la confianza que nos merezca la representación y, por ende, tanto mayor su po-

(1) A.M. VII, 176-181; cfr. ibidem 179: ὁ Ἀκαδημαϊκὸς τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμίαν δὲ τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περιστάσεων αὐτὸν ὥς ψευδοῦς λέγει ἀληθὲς εἶναι τὸ προσπίπτον.

(2) Ibidem VII, 181-183: ἡ πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη φαντασία.

babilidad de ser realmente verdadera. Este tercer grado del criterio nos proporciona el juicio más seguro y definitivo (τελειοτάτη κρίσις) (1).

Como ya hemos dicho, el que usemos de un grado u otro del criterio depende de las circunstancias, concretamente de la importancia de la materia que tratamos y de la urgencia o tiempo de que disponemos (2). En materias de escasa importancia nos podemos contentar con el primer grado, pero en materias más importantes podemos necesitar recurrir para aumentar nuestra seguridad al segundo e incluso al tercer grado, con una meticulosidad y amplitud incluso extremas. Esto se debe a que la certeza absoluta es inalcanzable, puesto que no hay representaciones catalépticas, pero un examen riguroso nos permite alcanzar cotas o grados muy elevados de seguridad. Por otra parte las circunstancias pueden obligarnos a tomar una decisión (esto es, a tomar una representación como verdadera o falsa) sin tiempo material para realizar un examen, incluso en materias muy importantes. En este caso hay que contentarse con la representación simplemente probable, pero teniendo conciencia de su débil grado de probabilidad. Con Carnéades el criterio de verdad ya no es un criterio de la representación realmente verdadera, sino un criterio de la representación aparentemente verdadera o pro-

(1) A.M. VII, 181. En P.H. I, 227-230 el orden de los grados es distinto, apareciendo invertidos los dos grados superiores.

(2) Ibidem VII, 182-189.

bable. En la tercera parte tendremos ocasión de comprobar el rechazo baconiano del probabilismo (y su inserción histórica), junto con su exigencia de un conocimiento absolutamente cierto e infalible y los medios arbitrados por el canciller para la consecución de este objetivo dentro de las concesiones efectuadas previamente al escepticismo.

1.3 EL ESCEPTICISMO NUEVO

El escepticismo de la Academia termina cuando con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón la escuela platónica se convierte al eclecticismo en la primera mitad del siglo Ia.C. Por otra parte, según Diógenes Laercio, la escuela pirroniana no encontró continuación tras la muerte de Timón⁽¹⁾. El pirronismo fue asumido de nuevo por Ptolomeo de Cirene para mantenerse ininterrumpidamente hasta el sigloIII d.C. Este movimiento neopirroniano es conocido como escepticismo nuevo.

Desde Brochard es usual distinguir en su desarrollo dos fases: en primer lugar el escepticismo dialéctico, cuyos representantes serían (según la lista de Hipóboto y Soción recogida por Diógenes Laercio) Ptolomeo de Cirene, Sarpedón, Heráclides, Enesidemo, Zeuxipo, Zeuxis y Antíoco; en segundo lugar el escepticismo empírico, que comienza con Menódoto (médico empírico, discípulo y sucesor de Antíoco) y continúa con Heródoto, Sexto Empírico y Saturnino⁽³⁾. En esta segunda fase el escepticismo se une con la escuela de medicina empírica.

De todos los representantes de la primera fase sólo poseemos referencias doctrinales de Enesidemo, quien -como veremos es una figura fundamental en el escepticismo griego-⁽⁴⁾.

(1) D.L.IX, 115. Cfr. Brochard, op. cit., pp. 228-230.

(2) La fecha es incierta; vid. Brochard, op. cit., p. 231.

(3) D.L.IX. 116 y sobre las dos fases Brochard, pp. 228 y 231ss.

(4) Sin embargo poseemos referencias de un escéptico no incluido en la lista de Soción: Agrippa. Por lo que sabemos de él hizo aportaciones muy importantes que estudiaremos en uno de los próximos capítulos.

Por lo que se refiere al escepticismo empírico conocemos sus posiciones gracias a las obras de Sexto Empírico. Vamos a examinar a continuación las posiciones fundamentales de las dos subcorrientes pirronianas⁽¹⁾.

1) Para una información sobre los representantes de ambas corrientes remitimos a la obra de Brochard, pp. 227-240 y 309-330.

1.3.1 EL ESCEPTICISMO DIALECTICO: ENESIDEMO

Tan escasos son los datos acerca de la vida de Enesidemo que ni siquiera es posible determinar con exactitud cuando vivió. Actualmente se admite con Brochard que su akmé se produjo entre el 80 y el 60a.C.⁽¹⁾ Ninguna de las obras que la tradición le atribuye ha llegado hasta nosotros⁽²⁾. Todo el conocimiento que poseemos de sus posiciones filosóficas nos viene dado por lo que nos transmiten Diógenes Laercio y Sexto Empírico. No son muchas las veces que estos autores atribuyen posiciones filosóficas a Enesidemo, pero siempre se trata de posiciones muy importantes en la historia del escepticismo y que suponen con respecto a Pirrón y Timón, una sistematización, agudización y ampliación muy considerables. Otro testimonio (Eusebio, Praep. Ev. XIV, 18) nos dice que Enesidemo es el primer hombre importante del escepticismo después de Pirrón y Timón. Hay, por tanto, base suficiente para decir con Brochard que "c'est lui qui a donné au pyrrhonisme une forme philosophique et scientifique; le scepticisme lui doit ses arguments les plus forts et les plus redoutables"⁽³⁾ y que muchos de los argumentos y críticas esgrimidos posteriormente por Sexto contra los dogmáticos proceden de él aunque no lo nombre.

Si recordamos por un momento la crítica epistemológica

(1) Cfr. Brochard, pp. 242-246.

(2) Vid. Sexto Empírico: A.M. VIII, 215 y Diógenes Laercio IX, 106 y 116. Para una discusión de los demás testimonios véase Brochard, pp. 247 ss.

(3) Op. cit., p. 241.

efectuada por Pirrón y Timón a las posibilidades humanas de obtener un conocimiento del mundo real, podemos observar varias cosas: la rapidez y el esquematismo de la crítica, motivados por el objetivo ético inmediato y el rechazo de la filosofía; podemos ver también que la crítica se dirige únicamente contra nuestras percepciones y la creencia de que informan de la naturaleza real de los objetos, estando ausente una crítica de las pretensiones cognoscitivas de la razón desde el momento en que se da por sentado que toda su actividad descansa en la información proporcionada por los sentidos.

En Enesidemo la posición es diferente, dentro naturalmente de su adhesión a los principios pirronianos: a pesar de seguir manteniendo que el fin es la ataraxia, alcanzable por medio de la epoché,⁽¹⁾ su crítica es más amplia, más sistemática, con pretensiones de exhaustividad, como corresponde a un mayor interés por las cuestiones estrictamente filosóficas; aunque la base de la crítica de Enesidemo sigue siendo la crítica de la sensación y su relación con la naturaleza real de los objetos, su mayor interés filosófico y dialéctico le lleva a buscar la mayor completitud posible para su crítica. Es lo que muestran sus "diez tropos". Este deseo de completitud le lleva a extender la crítica a la actividad cognoscitiva de la razón; de ahí su crítica de las explicaciones causales (los "ocho tropos") y su crítica de la teoría de los signos (sēmeia). A continuación examinaremos todos estos elementos de la crítica de Enesidemo a los filósofos dogmáticos.

(1) D.L. IX, 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιάς τρόπος ἐπακολουθεῖ ἢ ἀπαρξία, ὥς φασιν οἱ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Ἀλευσίδημον.

1.3.1.1 LOS 10 TROPOS DE LA ἐποχή

Siendo la finalidad del escepticismo la epoché, a la cual sigue la ataraxia como la sombra sigue al cuerpo, la cuestión que se planteaba era cómo alcanzar la suspensión de juicio. A este respecto Sexto Empírico nos dice en el prólogo que antecede a la exposición de los diez tropos: γινε-
ται τοῖνυν αὕτη [ἐποχή], ὥς ἂν ὁλοσχερέστερον εἴποιται, διὰ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πραγμάτων (1);
los escépticos oponen (ἀντιτίθεμεν) fenómenos a fenómenos,
pensamientos (noúmena) a pensamientos o alternativamente
y también cosas presentes a cosas presentes o cosas pre-
sentes a pasadas o futuras (2). Se trata, en suma, como mues-
tra inmediatamente después de la exposición particulariza-
da de los tropos, del clásico procedimiento escéptico pre-
sente ya en Pirrón y los académicos: la ἐποχή es la con-
secuencia de la ἀντιλογία (las oposiciones en nuestras per-
cepciones y pensamientos) y de la ἰσοθέεια (éle igual valor
o fuerza de las diferentes percepciones u opiniones) (3)

Los tropos (τρόποι) (4) proporcionan el material pa-
ra descybrir contradicciones o simplemente oposiciones en
nuestras percepciones, las cuales -siendo igualmente válidas-
no dejan otra salida que la suspensión de juicio.

[1] Sexto: P.H. I, 31.

[2] Ibidem I, 31-34.

[3] Cfr. D. Laercio IX 78-79, donde se menciona explícitamente

Enesidemo; v. d. supra, pp. 153-154.

[4] también se les daba el nombre de λόγοι o τόποι; cfr. P.H. I, 36

Es más: los 10 tropos vienen a ser la justificación teórica de esas contradicciones u oposiciones a nivel de percepción.

Aunque ni Sexto Empírico ni Diógenes Laercio atribuyen los tropos a Enesidemo en la exposición que de ellos hacen, no hay duda alguna de que ~~éste es~~ su autor. En primer lugar está el testimonio decisivo de Sexto, que en otro lugar (A.M. VII, 345) habla de τοὺς παρὰ τῷ Αἰνυσιδέμῳ δέκα τρόπους ; en segundo lugar está el hecho de que, si bien tanto el término "tropo" como el argumento general y muchos ejemplos están documentados anteriormente, lo decisivo es la sistematización, la agrupación y el deseo de exhaustividad en la crítica de las percepciones. Esto es lo que da su valor a los diez tropos y esto fue lo que realizó Enesidemo (1).

Los diez tropos han llegado hasta nosotros gracias a la breve exposición de Diógenes Laercio y a la mucho más larga de Sexto (2). Para valorarlos correctamente debemos tener en cuenta que se dirigen o afectan a nuestras percepciones y que su carácter de base general de la epoché viene dado porque el ejercicio cognoscitivo de la razón humana descansa en la percepción o experiencia sensible. Los tropos nos permiten ver que acerca de cualquier objeto o hecho hay percepciones divergentes e incluso contradictorias, lo cual implica que -dado que carecemos de un criterio que nos permita determinar cuál de esas percepciones expone la realidad del objeto o del hecho- debemos abstenernos de pronunciar aserciones acerca de la

(1) Brochard, pp. 253s.

(2) D.L. IX, 79-88; P.H. I, 36-163. El orden no es el mismo en ambos.

realidad. Solamente podemos describir cómo se nos aparece un objeto, pero nunca cómo es dicho objeto realmente. Vemos, pues, que Enesidemo reasume la distinción pirroniana entre naturaleza u objeto en sí y fenómeno o apariencia.

Vamos a exponer a continuación el contenido de los diferentes tropos:

Tropo 1: Diferencias entre los animales (D.L.IX, 79-80; P.H.I, 40-78). Los animales difieren extraordinariamente entre sí por su nacimiento, desarrollo y estructura corporal. Esta última es tan diferente que hace que los órganos de la percepción difieran extraordinariamente de unos a otros animales. Sabemos que las personas que padecen ictericia perciben amarillos los objetos que nosotros vemos blancos. Tenemos, por tanto, elementos para suponer que las diferencias en percepción serán mayores cuanto mayores sean las diferencias en la estructura de dichos órganos. Según esto podemos suponer que un mismo objeto es percibido de maneras muy distintas por los diferentes animales⁽¹⁾. Ahora bien, no tenemos ningún medio para determinar cuál de estas representaciones (φαντασίαι) describe la naturaleza del objeto exterior y cuál no; esto significa que no podemos afirmar que las impresiones humanas describan dicha naturaleza y las de los restantes animales no, ya que éstos parecen tener en algunos casos percepciones más agudas que los hombres⁽²⁾ y, en última instancia, la cuestión sólo se puede zanjar experimentalmen-

(1) Vid. P.H.I, 54: οὕτως εἰκὸς καὶ τὸ ἔκτος ὑποκείμενον διαφέρει θεωρεῖσθαι παρὰ τὴν διωφορὸν κατασκευῇ τῶν τὰς φαντασίαις ὑπομενόντων ἑψών.

(2) Según esto no es válido el argumento de la perfección del hombre; vid. P.H.I, 62ss. En la segunda parte veremos que éste es uno de los temas predilectos de Montaigne.

te. Pero lo último es imposible ya que nuestra experiencia está condicionada por la estructura de nuestros órganos de la percepción. En consecuencia podemos decir cómo se nos aparecen los objetos, pero no podemos hacer declaraciones sobre su naturaleza. En este punto debemos suspender el juicio⁽¹⁾.

Tropo 2: Diferencias entre los seres humanos (D.L. IX, 80-81; P.H. I, 79-91). Aun en el caso de que concediéramos que las impresiones humanas son superiores a las de los animales y que describen la naturaleza real del objeto, también entonces nos veríamos obligados a suspender el juicio. Los hombres difieren extraordinariamente entre sí, lo cual determina que hombres diferentes tengan impresiones diferentes de un mismo objeto exterior: una misma cosa sienta bien a unos y mal a otros; los dogmáticos y los hombres en general tienen grandes diferencias en lo relativo a las cosas que hay que buscar y evitar. No tenemos ningún medio para determinar cuál de las impresiones enfrentadas reproduce el objeto exterior: es imposible creer a todos y también creer a la mayoría, pues es imposible visitar a la humanidad y determinar la representación mayoritaria; tampoco es solución optar por una de las representaciones en conflicto, pues tanto nosotros como la impresión que podamos elegir somos partes del mismo. En consecuencia podemos decir cómo se nos aparecen los objetos, pero debemos suspender el juicio acerca de su verdadera naturaleza.

Tropo 3: Diferente estructura de los órganos de los sentidos (D.L. IX, 81; P.H. I, 91-100). Nuestros sentidos tienen estructuras diferentes, lo cual determina que un mismo objeto pro-

(1) Cfr. P.H. I, 88.

duzca representaciones diferentes. Así, por ejemplo, una manzana hace experimentar a la vista una impresión de amarillo, al gusto de dulce, al olfato de olorosa, al tacto de lisa. Incluso dos sentidos diferentes pueden tener representaciones contradictorias de un mismo objeto: una pintura parece tener profundidad a la vista y no tenerla al tacto. Puesto que es imposible que un objeto tenga cualidades contradictorias se sigue que no podemos determinar su naturaleza, aunque si podemos expresar cómo se nos aparece en un momento determinado.

Además, todo objeto percibido por los sentidos parece ser un complejo de cualidades. Sin embargo no podemos decir -es una cuestión de experiencia y nosotros somos parte de nuestra propia experiencia- que el objeto tenga todas y sólo todas las cualidades que percibimos. Podría ser que tuviera menos, incluso solamente una, y que la variedad de cualidades que percibimos fuera un añadido nuestro; podría ocurrir también que tuviera más, imperceptibles para nosotros por faltarnos los sentidos adecuados. Este tropo, por tanto, nos lleva también a suspender el juicio acerca de la naturaleza de las cosas.

Tropo 4: Las diferentes condiciones que afectan al sujeto (D.L.IX, 82; P.H.I, 100-117). Dado un objeto, las representaciones que los hombres experimentan varían también según las diferentes "circunstancias" o situaciones en que se halla el sujeto: vigilia, sueño; cordura, sobriedad, locura, ebriedad; reposo, movimiento; las diferentes edades y estados anímicos. Estos factores acarrean representaciones diferentes de un mismo objeto. Decir que la impresión experimentada en la condición normal

(1) D.L.IX, 82: ὁλοῖα οὐκ φαίνεται τὰ προσπίπτουσα παρὰ τὰς ποικίλς διαθέσεις.

(habitual o mayoritaria) es la real porque las demás proceden de una configuración no natural de los humores, no es válido, puesto que también la condición normal es una mezcla de humores y pudiera ser que fuera esta mezcla la que desfigura la realidad y no la de los estados no habituales (P.H.I, 102-103). Carecemos, por tanto, de un criterio que nos permita determinar qué representaciones describen la verdadera naturaleza del objeto. Esto implica que debemos abstenernos de emitir juicios acerca de su naturaleza y limitarnos a describir el contenido de nuestras percepciones, es decir, a manifestar cómo se nos aparece el objeto exterior⁽¹⁾.

Tropo 5: Posición, distancia, lugar del objeto (D.L.IX, 85-86; P.H.I, 118-123)⁽²⁾. Los tropos anteriores nos planteaban la cuestión de diferentes representaciones de un mismo objeto motivadas por situaciones o constituciones diferentes del sujeto de la percepción. En este tropo y en los dos siguientes nos encontramos con representaciones diferentes motivadas por la presentación propia o casual del objeto percibido. Todo objeto es percibido siempre a una cierta distancia, en un determinado lugar y en una determinada posición. Al cambiar ellas cambian también las representaciones. Como no poseemos ningún medio para determinar la impresión correcta⁽³⁾ se sigue que desconocemos la verdadera naturaleza del

(1) Cfr. P.H.I, 112: τοσαύτης οὖν οὐσίας ἀνωμαλίας καὶ παρὰ τὰς διαθέσεις, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐν ταῖς διαθέσεσι τῶν ἀνθρώπων γινόμενων, ὁποῖον μὲν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἐκάστῳ φαίνεται ὁδῶν ἴσως εἰπεῖν, ὁποῖον δὲ ἔστιν οὐκέτι, ἐπεὶ καὶ ἀνεπίκριτός ἐστιν ἡ ἀνωμαλία.

(2) En Diógenes este tropo es el séptimo ya que el décimo y el sexto de Sexto Empírico son expuestos después del cuarto.

(3) P.H.I, 121: καὶ γὰρ ὁ βουλόμενος πῶτιν τῶν φαντασιῶν προκρίνειν τινας ὁδούς τοὺς ἐπιχειρήσει.

objeto exterior y que solamente podemos hablar de cómo se nos aparece.

Tropo 6: las mezclas (D.L.IX,84-85;P.H.I,124-128). Los objetos exteriores nunca se presentan por sí mismos a nuestra percepción, sino siempre mezclados con alguna otra cosa. Por tanto no podemos saber cómo es el objeto realmente en sí, si-⁽¹⁾ notan sólo cómo se nos aparece mezclado en un momento dado.

Tropo 7: Cantidad y composición de los objetos (D.L.IX,86;P.H.I,129-134)⁽²⁾. Un mismo objeto produce representaciones diferentes según la cantidad o composición con que se nos presente. Así, por ejemplo, un hilo de plata se nos aparece negro, pero una masa de plata se nos aparece blanca. Otros casos similares nos muestran la necesidad de abstenernos de opinar acerca de la naturaleza real del objeto percibido.

Tropo 8: Relatividad (D.L.IX,87-88;P.H.I,135-140)⁽³⁾. Los objetos^{no} se nos aparecen en sí mismos, sino siempre en relación con otros elementos: el sujeto de la percepción u otros elementos exteriores que son percibidos junto con él (τὰ συνθεωρούμενα)⁽⁴⁾. Por tanto, no podemos saber cómo son las cosas en sí mismas.

Tropo 9: Abundancia y rareza de la aparición (D.L.IX,87 ; P.H.I,141-144). Nuestros juicios sobre los objetos

- (1) P.H.I,124: ὁποῖον μὲν ἔστι τὸ μῆμα ἐκ τε τοῦ ἑκτός καὶ τοῦ ὧ συνθεωρεῖται τάχα δύνατον εἰπεῖν, ὁποῖον δὲ ἔστι τὸ ἑκτός ὑποκείμενον ἐλίκρινως οὐκ ἂν ἔχοιμεν λέγειν.
 (2) En Diógenes Laercio este tropo es el octavo.
 (3) En Diógenes es el tropo décimo.
 (4) P.H.I,135: πρὸς τι πάντα φαίνεται.

vienen determinados por la mayor o menor frecuencia de su aparición. Así el sol no nos causa ninguna sensación porque lo vemos cada día; en cambio un terremoto o un eclipse nos causan una gran impresión. Un mismo objeto —el mar o el oro— nos produce distinta impresión o le conferimos distinto valor según estemos más o menos acostumbrados a él. Esto quiere decir que de las cosas hablamos según se nos aparecen, pero ignoramos su verdadera naturaleza.

Tropo 10: Modos de vida, normas morales, leyes (D.L. IX, 83-84; P.H.I, 145-163)⁽¹⁾. Un mismo objeto, hecho o acción es valorado de manera diferente por los individuos o sociedades. Así para los persas es bueno contraer matrimonio con las hijas, pero para los griegos es malo; unos pueblos creen en la providencia divina y otros no. Dicho de una manera más general: las mismas cosas son juzgadas de diferente manera por los individuos, los pueblos o incluso por las diferentes sectas dogmáticas, religiosas. Por tanto, no podemos decir cómo es cada cosa en sí o por su naturaleza, sino solamente cómo aparece o es juzgada por los diferentes modos de vida, leyes, normas morales y creencias dogmáticas o religiosas.

Todos los tropos conducen, pues, a la misma conclusión: la necesidad de suspender el juicio en lo relativo a la naturaleza del objeto exterior que es percibido y la limitación al ámbito estrictamente fenoménico⁽²⁾. Según Sexto Empírico, además,

(1) Este tropo es el quinto en Diógenes Laercio.

(2) P.H.I, 163: οὕτω μὲν οὖν διὰ τῶν δέκα τρόπων καταλήγομεν εἰς τὴν ἐποχὴν.

los diez tropos pueden ser reducidos a tres grupos principales (P.H.I, 38-39): 1ª) tropos en los que el fenómeno (la posible alteración del objeto exterior) es producido por el sujeto de la percepción: los cuatro primeros; 2ª) tropos en los que el fenómeno es producido en el exterior: el séptimo y el décimo; 3ª) tropos en los que el fenómeno es producido tanto por el sujeto como por el exterior: el cinco, el seis, el ocho y el nueve. Es más: todos los tropos pueden ser subsumidos en un tropo único: el de la relación (ὁ πρὸς τι), pues todos ellos tratan de la modificación experimentada por el objeto exterior con relación a un agente. De esta manera nos encontramos con que la base del escepticismo, lo que causa la deformación del objeto es la relatividad.

Estos tropos van a estar ampliamente presentes en los desarrollos escépticos del Renacimiento, singularmente en Gianfrancesco Pico della Mirandola, Montaigne y Sánchez. Podemos señalar con respecto a ellos que nos presentan una combinación no diferenciada de la problemática de la percepción del mundo físico con el ámbito axiológico, este último representado en el tropo décimo. Por otra parte los cinco sentidos humanos (como muestra sobre todo el tropo tercero) aparecen situados a un mismo nivel y a todos ellos se les plantea en principio la misma exigencia de objetividad. Los escépticos, pues, están completamente ajenos a la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Podemos comparar lo dicho por los escépticos en el tropo tercero con la famosa expresión de Galileo en Il Saggiatore: "...vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del suggeto

nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, sí che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sí come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti (las cualidades primarias que constituye el paradigma mecanicista), volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente e realmente da quelli diversi". La distinción entre cualidades primarias y secundarias representa una cierta concesión al escepticismo en la problemática de la percepción, pero en sustancia plantea la cuestión en un plano completamente diferente y presupone un paradigma o "naturaleza" que los escépticos cuestionarían en su exigencia de objetividad absoluta⁽¹⁾. Por lo que a Bacon se refiere veremos en la tercera parte del trabajo que ocupa una posición intermedia. El canceller ha establecido ya una neta separación de vista y tacto frente a los otros sentidos, pero se encuentra todavía lejos de plantear la distinción entre cualidades primarias y secundarias, como consecuencia a la vez de sus conexiones escépticas y de su adhesión al paradigma mágico-naturalista. El canceller va a reconocer además la relatividad de la percepción; ésta va a ser denominada por él la "magna fallacia sensuum": "nimirum quod constituent lineas rerum ex analogia hominis, non ex analogia universi" (N.O. I40; Sp. I, p. 315). Su objetivo será trascender este relativismo hacia una información "ex analogia universi" mediante las ayudas a los sentidos (auxilia sensuum). Debemos examinar en qué medida ha desarrollado su programa.

(1) Cfr. infra, pp. 541 s. nota.

1.3.1.2 LOS 8 TROPOS CONTRA LAS EXPLICACIONES CAUSALES

Los representantes anteriores del escepticismo no había rebasado la crítica de la percepción. Con ello sin embargo les bastaba para establecer la imposibilidad de cualquier tipo de conocimiento y a que partían del principio, común a toda la filosofía helenística, de que todo conocimiento parte de la sensación y, en consecuencia, la razón solamente elabora el material proporcionado por los sentidos. La crítica de la experiencia sensible era, pues, la crítica de toda posibilidad de conocimiento.

Aunque una crítica del ejercicio cognoscitivo de la razón no era, por tanto, necesaria estrictamente para imponer el escepticismo, sin embargo Enesidemo se dedicó a esta tarea como muestran las referencias de Sexto Empírico. El motivo de esta ampliación de la crítica reside, sin duda, en el deseo de exhaustividad en la misma, en el afán de no dejar al dogmático ninguna salida, sino refutarle en todas y cada una de sus pretensiones. De esta manera, si la actividad teórica de la razón consiste en la elaboración de la ciencia a partir de los materiales de la sensación y la ciencia a su vez es un conocimiento de las causas, no es extraño que Enesidemo pasara a abordar la crítica de la causa (y la teoría a ella conexas de los signos) para demostrar la imposibilidad de la ciencia. ⁽¹⁾

(1) Cfr. la definición de ciencia (*epistémē*) en Aristóteles, *An. post.* I 2, 71b 9-12: ἐπιστῆσθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅτι τῆς αἰτίας οὐκ ὀλέμεθα μινύσκειν δι' ἣν τὸ πρῶμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ εὐδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. La necesidad de la explicación causal viene dada según Aristóteles por la demostración mediante el silogismo a partir de los primeros principios ver-

Así Sexto Empírico nos ha conservado (P.H.I,180-185) como obra de Enesidemo una lista de ocho tropos contra las explicaciones causales dogmáticas⁽¹⁾. Estos tropos vienen a ser ejemplos de pseudoexplicaciones causales(o "etiologías" dogmáticas) y nos permiten descubrir la falacia o el sofisma oculto tras la pretendida explicación causal. A continuación exponemos los ocho tropos según la abreviada versión que de los mismos nos ofrece Sexto Empírico:

1. Hay toda una serie de explicaciones causales en las que se pone como causa una cosa no evidente con la consiguiente imposibilidad de una confirmación empírica aceptable⁽²⁾.

2. Dar o elegir una explicación causal cuando hay otras varias igualmente posibles.

3. Asignación de causas que no muestran ningún orden a sucesos que aparecen dotados de un orden

4. Explicar fenómenos o sucesos no evidentes de la misma manera que los evidentes, cuando es posible que puedan ocurrir de una manera diferente, es decir, peculiar a ellos mismos.

5. Las explicaciones de los fenómenos suelen ha-

daderos e inmediatos alcanzados mediante la inducción. Es lógico, pues, que los escépticos pasaran a criticar los conceptos de demostración, silogismo e inducción. Estos puntos serán objeto de nuestra atención en el estudio del escepticismo empírico.

(1) P.H.I,180: καὶ δὲ Αἰνσιδῆμος δὲ τῶν τρόπων παραδίδωσι καθ' οὓς οἷεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθερὴν ἐλέγχειν ἀποφύνασθαι.

(2) P.H.I,181: τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀρνήσειν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν.

cerse según las propias hipótesis acerca de los principios y no según procedimientos comunes y admitidos(1).

6. Muchas explicaciones admiten solamente aquellos hechos que se hallan en consonancia con las propias hipótesis y pasan por alto hechos que tienen la misma posibilidad y contradicen las propias hipótesis(2).

7. Muchas explicaciones dan causas que se hallan en conflicto tanto con los fenómenos como con las propias hipótesis.

8. Hay muchas explicaciones dudosas sobre fenómenos igualmente dudosos.

Estos son los ocho tropos que, según Sexto, permiten detectar pseudoexplicaciones causales. Evidentemente no están tan elaborados como los diez tropos contra la percepción. Es lo que parece indicar el mismo Sexto cuando nos dice que, según Anesidemo, puede haber pseudoexplicaciones causales cuya falacia se encuentre en una combinación de los modos indicados (P.H.I, 185). En la tercera parte del trabajo veremos también que algunos de estos tropos están asumidos por Bacon como ídolos (falacias, preconcepciones o pre-juicios) del entendimiento humano, concretamente dentro de la serie de ídolos de la tribu. Si la teoría de los ídolos -como elemento central dentro de la "pars destruens" baconiana- revela el impacto del excep-

(1) P.H.I, 183: πάντες ὡς ἔπος εἰπείν κατὰ τὰς ἰδίαις τῶν στοιχείων ὑποθέσεις ἀλλ' οὐ κατὰ τινὰς κοινὰς καὶ ὁμολογουμένας ἐφόδους αἰτιολογοῦσιν.

(2) P.H.I, 183: πόλλakis τὸ μὲν φωρατὰ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσει παραλαμβάνουσιν, τὸ δὲ ἀτυγχεύουσι καὶ τὴν ἕτην ἔχοντα πιθανότητα παραπέμπουσιν.

ticismo en Bacon, la nueva "ars inveniendi" persigue arrinconar y neutralizar estos obstáculos -que para Bacon son inherentes a la misma estructura de la mente como "espejo encantado"- mediante unas directrices metodológicas que imponen al entendimiento un curso artificial y "quasímecánico" en su tratamiento de la experiencia. Sólo mediante un procedimiento de este carácter es posible, pensará Bacon, proscribir la tendencia espontánea y natural del entendimiento humano a la abstracción rápida a partir de algunos pocos particulares, la reducción de la experiencia a lo familiar despreciando las instancias contradictorias y, en fin, la tendencia a anticipar la naturaleza "fingiendo" un orden natural en correspondencia a la igualdad y uniformidad de la mente humana. Si todos estos defectos o ídolos se manifiestan en la inducción tradicional, Bacon se esforzará por elaborar un nuevo procedimiento inductivo que resulte indemne a la crítica escéptica previamente asumida.

1.3.1.3 ARGUMENTACION CONTRA LA TEORIA DE LOS SIGNOS

Estoicos y epicureos daban explicaciones causales en las que se proponían como causas entidades no evidentes o no observables como por ejemplo el alma, los átomos o el vacío. Este tipo de causas constituía en principio un problema para estas escuelas, ya que según ellas la experiencia era el origen del conocimiento y tales causas son completamente inobservables. Ambas escuelas encontraron la superación de la dificultad en una teoría según la cual el efecto sensible y evidente era un signo (σημεῖον) de la causa no evidente. Así, Sexto nos dice que según ellos ὅψις τῶν ἀδύλων τῷ φαινόμενῳ. Las causas no evidentes se conocen, pues, a partir de sus efectos observables.

Fueron los estoicos quienes verdaderamente elaboraron la teoría de los signos incorporándola a la lógica y a la teoría de la demostración: la causa no evidente es el consecuente de un condicional verdadero cuyo antecedente es el signo evidente⁽²⁾. Es lógico, pues, que la crítica del signo se diera unida a una crítica de la lógica, de la demostración y de la inducción. Ahora bien, aunque es posible que buena parte de la crítica escéptica a estos capítulos de la filosofía dogmática que nos ha transmitido Sexto Empírico proceda de Enesidemo, lo cierto es que él sólo atribuye explícitamente a este autor un argumento contra la teoría de los signos. A continuación veremos dicho argumento, pero teniendo en cuenta que la crítica total a la

(1) P.H.I, 138. Cfr. D.L.IX, 97: διὸ γὰρ τῶν σημείων λέγεται τὰ ἀδύλα καταλαμβάνεσθαι.

(2) A.M.VIII, 245: φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὅψει συνημμένῳ καθυγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος.

teoría de los signos solamente la hallamos en Sexto Empírico y será, por tanto, objeto de nuestra consideración posterior.

El argumento dice así:

"Si los fenómenos aparecen de la misma manera a todos los que se hallan en la misma disposición y los signos son fenómenos, entonces los signos aparecen de la misma manera a todos aquellos que están en la misma disposición; los signos no aparecen de la misma manera a todos los que se hallan en la misma disposición; los fenómenos aparecen de la misma manera a todos aquellos que se encuentran en la misma disposición. Por tanto los signos no son fenómenos" (A.M.VIII, 215).

Como muestra Sexto Empírico, el argumento es válido según las reglas de inferencia estoicas⁽¹⁾. Ahora bien, las premisas son verdaderas, por lo cual la verdad de la conclusión no deja lugar a dudas⁽³⁾. La primera premisa (el condicional) es evidente; la tercera (los fenómenos aparecen iguales a los que están igualmente dispuestos) es confirmada, según dice Sexto, por la experiencia. La segunda la encuentra Sexto confirmada en la experiencia médica: un signo como el constituido por el cuadro médico que presenta un enfermo con fiebre -alta temperatura, pulso elevado, piel húmeda- no aparece igual a los médicos, esto es, a personas con la misma disposición. Unos lo hacen signo.

(1) A.M.VIII, 216 y 235 ss.

(2) Sexto muestra la verdad de las premisas en los párrafos 217-222.

de buena sangre, otros del paso de la sangre de las venas a las arterias, otros del alojamiento de moléculas inteligibles en intersticios inteligibles.

Es válida, pues, la conclusión de que los signos no son fenómenos. Para estoicos y epicúreos el signo era un fenómeno que mostraba indubitadamente su causa no evidente⁽¹⁾. Es imposible, según el argumento, que los signos sean fenómenos; además no es evidente cuál es la causa no evidente del signo, cuál es el objeto no evidente significado. Por tanto, no hay signos si los entendemos con referencia no evidente indudable.

(1) P.H.I, 138: ἔτι τῶν δοτῶν τῷ μὲν ἐστὶ πρόδηλα τὰ δὲ ἄδηλα, ὡς αὐτοὶ φασιν, καὶ σημαίνοντα μὲν τὰ φαινόμενα, σημαυόμενα δὲ διὰ τῶν φαινομένων τὰ ἄδηλα. ὅψις γὰρ κατὰ αὐτοὺς τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.

1.3.1.4 AGRIPA: LOS CINCO TROPOS

La lista que nos ha transmitido Diógenes Laercio de los jefes de la escuela escéptica (D.L.IX,115 s.) no incluye el nombre de Agripa. Sexto Empírico (ciertamente parco a la hora de nombrar los escépticos anteriores) ni siquiera lo menciona. Su nombre solamente es mencionado por Diógenes Laercio, si bien debió ser lo suficientemente famoso para que otro escéptico -Apeles- diera su nombre a una de sus obras (D.L. IX,106).

No sabemos absolutamente nada de su vida y por tanto resulta imposible atribuirle fechas con exactitud. Sin embargo su importancia dentro del escepticismo debió ser grande ya que Diógenes Laercio da una lista de cinco tropos inmediatamente después de los de Enesidemo y atribuye su formulación a οἱ περὶ Ἀγρίππης (IX,88). Estos tropos están también recogidos en Sexto, quien se limita a atribuirlos a οἱ νεώτεροι σκεπτικοί (P.H. I,164-167). Teniendo en cuenta que Sexto se refiere a Enesidemo usando la expresión ἀρχαιότεροι σκεπτικοί (P.H.I,36) podemos concluir que Agripa vivió en una época intermedia entre Enesidemo y el mismo Sexto, quizá en el siglo I d.C.

Sobre si Agripa es realmente el autor de los cinco tropos que llevan su nombre poco se puede decir dada la escasez de testimonios. Es muy probable que, al igual que ocurre con Enesidemo y el mismo Sexto, su tarea fuera la de recopilar y sistematizar procedimientos refutatorios usados ya por escépticos anteriores y contemporáneos. Sin embargo lo habitual en las exposiciones del escepticismo, aunque sólo sea para simpli-

ficar la cuestión, es atribuirlos a Agripa. Sumariamente el contenido de los tropos es el siguiente:

Tropo 1: de la discrepancia (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας). Ante cualquier materia propuesta a dictamen existe tanto entre la gente como entre los filósofos disputas innumerables (ἀντιλογίαι). Incapaces de elegir entre las diferentes posiciones nos vemos obligados a suspender el juicio (ἰσοσθένεια).

Tropo 2: el regreso ad infinitum (ὁ δ' εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων). Cualquier demostración o prueba dada para la materia propuesta necesita a su vez de prueba. Esta última debe ser probada también y así ad infinitum. Como no tenemos donde empezar debemos suspender el juicio⁽¹⁾.

Tropo 3: la relatividad (ὁ πρὸς τι). Ningún objeto es comprendido por sí mismo, sino que se nos aparece siempre de una manera u otra según el sujeto perceptor y el medio en que se manifiesta. Por ello debemos suspender el juicio acerca de su naturaleza.

Tropo 4: la hipótesis (ὁ ἐξ ὑποθέσεως). Partir para probar el tema de discusión, evitando el regreso al infinito, de un principio no cuestionado, admitido sindemostración, es un procedimiento absurdo, pues igualmente cabría suponer lo contrario⁽²⁾.

(1) P.H.I. 166: ὁ δὲ ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως ἔστιν ἐν ᾧ τὸ φερόμενον εἰς πίστιν τοῦ προτεθέντος πράγματος πίστεως ἑτέρας χρήζειν λέγομεν, καὶ κείνῳ ἄλλῃ, καὶ μέχρις ἀπείρου, ὥς μὴ ἔχοντων ἡμῶν πόθεν ἀρξόμεθα τῆς κατασκευῆς τῇ ἐποχῇ ἀκολουθεῖν.

(2) Vitae IX, 89: ὁ δ' ἐξ ὑποθέσεως τρόπος συνίσταται οἰόμενων τινῶν καὶ πρῶτα τῶν πραγμάτων αὐτόθεν δεῖν λαμβάνειν ὥς πιστὰ καὶ μὴ αἰτεῖσθαι. ὁ ἔστι μάταιον· τὸ ἐναντίον γὰρ τις ὑποθέσεται.

Tropo 5: razonamiento circular (ὁ δισύλλγλος τρόπος). Lo que se aduce como prueba de la materia en cuestión presupone o se basa a su vez en la misma materia que trata de probar. No pudiendo tomar como prueba ninguna de ellas se debe suspender el juicio.

Como podemos ver por su misma formulación la finalidad de estos tropos es producir la epoché⁽¹⁾. No hay duda alguna de que hicieron gran fortuna y fueron enormemente usados posteriormente para inducir a la suspensión de juicio. El ejemplo lo vemos en el mismo Sexto Empírico, quien recurre constantemente a ellos de manera escalonada para refutar las tesis y demostraciones dogmáticas⁽²⁾.

Según Sexto estos tropos no estaban destinados a sustituir a los diez de Enesidemo, sino a ser utilizados conjuntamente para hacer la refutación del dogmatismo más variada⁽³⁾. Sin embargo nos dice también que ellos solos bastan para la refutación⁽⁴⁾ y que con ellos se deshacen todas las explicaciones causales⁽⁵⁾. Nos encontramos, pues, ante unos argumentos escépticos que, con su alto grado de síntesis y exhaustividad,

(1) P.H.I, 164: οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόσκειν τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τοῦδε.

(2) Como un ejemplo entre muchos véase la misma justificación de estos cinco tropos en P.H.I, 169-177.

(3) P.H.I, 177.

(4) P.H.I, 169: ἥναι τὸ ζητούμενον εἰς τούτους ἀνάγειν τοὺς τρόπους ἐνδεχεται.

(5) P.H.I, 185 B.: τάχα δ' οὐ καὶ οἱ πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς ἀπαρκοῦσι πρὸς τὰς αἰτιολογίας.

presentan un considerable alcance epistemológico. Brochard dice que "les cinq tropes peuvent être considérés comme la formule la plus radicale et la plus précise qu'on ait jamais donnée du scepticisme"⁽¹⁾. Estos tropos nos volverán a aparecer en múltiples ocasiones en el escepticismo renacentista. La disputa del copernicanismo dará pie, por ejemplo, para un uso abundante del tropo de la hipótesis, como veremos en Montaigne, Sánchez y Bacon. Sánchez y Bacon recurrirán también abundantemente al tropo del infinito sobre todo a propósito de la crítica del lenguaje y de la correspondencia de éste con la realidad.

1.3.2 EL ESCEPTICISMO EMPÍRICO: MENODOTO Y SEXTO EMPÍRICO

Con el escepticismo empírico entramos en la última fase del escepticismo griego. La particularidad consiste en que el pirronismo se vincula con la escuela empírica de medicina, estableciendo una unión que durará hasta el siglo III d. C., momento en que el escepticismo desaparece de la escena filosófica e ideológica. Esta vinculación introduce en el pirronismo una serie de elementos nuevos. Los representantes más importantes de esta fase son Menódoto y Sexto Empírico. El primero fue probablemente el iniciador de las innovaciones que la medicina empírica introdujo en el pirronismo; el segundo es el único escéptico griego cuyas obras han llegado hasta nosotros y constituye, por tanto, la fuente fundamental de que disponemos para el estudio de la escuela.

En sus obras (las Hypotyposesis en tres libros y el Adversus mathematicos en once) Sexto Empírico nos recoge las diferentes líneas de argumentación que desde Pirrón se habían ido elaborando contra las filosofías dogmáticas en el seno de la corriente pirroniana, pero apenas nos da referencias de los escépticos que había ido elaborando las sucesivas posiciones. Es muy probable que gran parte de las críticas fundamentales de Menódoto y Enesidemo, pero carecemos de datos que nos permitan llegar a atribuciones concluyentes. Parte del material que Sexto nos aporta lo hemos utilizado ya en la exposición del escepticismo aléctico. A continuación pasamos a exponer los puntos de interés epistemológico que todavía quedan pendientes: hemos de com-

pletar la crítica de la teoría de los signos y examinar la crítica de la demostración y de la inducción. Finalmente haremos una breve recapitulación sobre la concepción del fenómeno como criterio de conducta y la ampliación que el escepticismo empírico le dió en conexión con la metodología fenomenalista que se seguía de la teoría de los signos⁽¹⁾.

1) Es lo que Brochard llama la "parte constructiva" del escepticismo empírico. Hay que tener en cuenta sin embargo que las dos obras que nos han llegado de Sexto, obras cuya tarea es la refutación del dogmatismo, no nos dan información sobre esta aportación de los médicos empíricos. Sobre este "arte médico" construido a partir de las conexiones entre fenómenos, nuestra fuente fundamental son dos escritos de Galeno: el De sectis y el De configuratione empirica.

1.3.2.1 CRITICA DE LA TEORIA ESTOICA DE LOS SIGNOS

Ya hemos estudiado anteriormente la crítica general de Enesidemo a los signos. Nos queda ahora por ver la crítica más detallada que Sexto nos presenta de la teoría estoica⁽¹⁾. Según los estoicos hay dos clases fundamentales de entidades: las cosas evidentes o manifiestas (πρόδηλα) y las cosas no evidentes (ἄδηλα). Las primeras son aquellas que se nos manifiestan de una manera inmediata por sí mismas (εἰς ἑαυτῶν), es decir, son aquellas de las que tenemos representaciones comprensivas. Las no evidentes son aquellas de las que no tenemos representaciones de este tipo y no se nos manifiestan directamente por sí mismas.

Hay, sin embargo, según los estoicos tres clases de cosas no evidentes: 1^a) absolutamente no evidentes (καθόλου ἄδηλα): son aquellas cosas de las que nunca alcanzamos conocimiento; p.ej. si el número de estrellas es par o impar; 2^a) ocasionalmente no evidentes (πρὸς καιρὸν ἄδηλα): son cosas evidentes o manifiestas de por sí, pero que por circunstancias diversas (distancia, tiempo) son temporalmente no evidentes; por ejemplo, la ciudad de Atenas en este momento; 3^a) no evidentes por naturaleza (φύσει ἄδηλα): son aquellas cosas que nunca se nos manifiestan por sí mismas, pero cuya existencia podemos inferir por medio de entidades evidentes; p.ej. los poros de la piel, el alma o el vacío.

Las cosas ocasionalmente no evidentes o por naturaleza no

(1) La crítica aparece en las dos obras de Sexto: P.H.II, 97-133; A.M.VIII, 141-299.

evidentes pueden, sin embargo, ser conocidas según los estoicos por medio de signos (σημεῖα). Estos son cosas evidentes (πρόδηλα) que señalan o nos manifiestan los dos tipos mencionados de cosas no evidentes⁽¹⁾. Según esto hay dos tipos de signos: 1º) el signo conmemorativo o asociativo (τὸ ὑπομνηστικὸν σημεῖον), que revela las entidades temporal u ocasionalmente no evidentes y 2º) el signo indicativo (τὸ ἐνδεικτικὸν σημεῖον), que revela las entidades no evidentes por naturaleza. Signos asociativos son, por ejemplo, las palabras, pues nos permiten evocar las cosas que designan y que ocasionalmente puedan hallarse fuera de nuestro marco conceptual; son también signos de este tipo aquellas cosas evidentes que, por estas asociadas en multitud de ocasiones con otras cosas evidentes, nos permiten conocer la presencia de estas últimas aunque no las percibamos: la visión del humo nos permite inferir, en base a instancias anteriores, la existencia de fuego aunque este no sea directamente perceptible. El signo indicativo es muy diferente, ya que no señala una cosa naturalmente evidente, sino una entidad por naturaleza imperceptible. Sin embargo los estoicos afirmaban que hay entidades evidentes que son signos indicativos de entidades no perceptibles, puesto que señalan la existencia de estas últimas ἀντικρυσ ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς μόνον οὐχὶ φωνῇ ἀφ' ἑνὸς (A.M. VIII, 154). La propia naturaleza del signo, de la cosa manifiesta, lleva necesariamente a afirmar la existencia de la entidad no manifiesta. Así el movimiento del cuerpo es un signo indicativo de la existencia del alma (cosa no eviden-

(1) A.M. VIII, 173.

te). Sexto Empírico dirige su crítica únicamente contra el signo indicativo. El signo asociativo no solamente no es objeto de crítica, sino que Sexto se cuida muy bien de dejar sentado que el escepticismo lo acepta⁽¹⁾.

La refutación del signo indicativo ocupa considerable espacio y argumentaciones de diferente tipo son acumuladas una tras otra⁽²⁾. Sexto nos recoge la definición estoica de este signo: "el signo indicativo es una proposición, antecedente en un condicional válido y que revela el consecuente"⁽³⁾. Así, por ejemplo, el sudor es un signo indicativo de la existencia de poros en la piel y el condicional "si existe el sudor, entonces hay poros en la piel" es válido (ὁ γὰρ). Ahora bien, como existe el sudor, podemos concluir en base a la primera regla estoica de inferencia con la verdad del consecuente⁽⁴⁾. De esta manera el signo indicativo se convierte en una pieza fundamental en la teoría estoica de la demostración y, por tanto, la crítica del signo era al mismo tiempo una crítica de esta última.

Solamente vamos a mencionar aquí el argumento decisivo de todos los expuestos por Sexto. Según nos dice este autor, los

(1) P.H.II, 102; A.M.VIII, 156-158. El signo asociativo fue introducido junto con el fenomenalismo como la base de la techné empeiriké. Este aspecto fue desarrollado, sin duda alguna, por los médicos empíricos y aplicado a la medicina. Más adelante volveremos sobre este tema.

(2) P.H.II, 104-133; A.M.VIII, 161-299.

(3) P.H.II, 104: σημεῖον ἐστὶν ἐνδεικτικὸν ὁρίσματος ἐν ὅψει συνημμένῳ προκωθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λόγοντος.

(4) Dicha regla es precisamente el "modus ponens". Cfr. Kneale, El desarrollo de la lógica, p.154 y Łukasiewicz: Para una historia de la lógica de enunciados, Valencia 1974, p.22.

estoicos consideraban verdadero el condicional que no empezara con una verdad y terminara con una falsedad⁽¹⁾. Si el signo indicativo es el antecedente de un condicional válido ("si hay sudor, entonces hay poros" y "hay sudor"), desde el momento en que el antecedente es verdadero, el condicional sólo será válido si el consecuente es verdadero. Ahora bien, como el consecuente (la cosa significada) es no evidente por naturaleza, se sigue que no podemos determinar si el condicional es verdadero o falso. Por tanto, aducir como prueba de la existencia de algo no evidente una premisa mayor cuyo antecedente es algo evidente y su consecuente la cosa no evidente que se desea probar, no es una prueba concluyente: por mucho que tengamos comprobado empíricamente el antecedente de la premisa mayor (el presunto signo indicativo), la misma premisa seguirá siendo indiscernible en cuanto a su verdad o falsedad, pues el consecuente (la cosa no evidente significada) no sabemos si es verdadero o falso⁽²⁾. Esto implica que no se puede inferir la existencia de entidades no observables por naturaleza a partir de cosas evidentes; así no se puede inferir la existencia del alma a partir de la evidencia del movimiento.

La tesis estoica de que el signo indicativo, como antece-

1) P.H.II, 104: ὅτις δὲ συνημμένον τὸ μὴ ὄρχόμενον ὑπὸ ἀληθείας καὶ λήγῃ ἐπὶ ψεύδος. Es la interpretación del condicional de Filón de Megara, adoptada por la lógica moderna. Sobre el condicional en la lógica estoica véase Kneale, *op.cit.*, pp.121-131 y Zukasiewicz, *op.cit.*, p.19ss.

2) P.H.II, 115-116; A.M.VIII, 265-268. Cfr. 268: τὸ οὖν περιεκτικὸν τοῦτε σημεῖου καὶ τοῦ σημειωτοῦ συνημμένον, λήγῃ ἐπὶ ἀδελφῶν, ἐξ ἀνάγκης, ἐστὶν ἀνεπίκριτον.

dente de un condicional, muestra (ἐκκαλυπτικόν) el consecuente, es decir, lo hace verdadero, descansa en la suposición de que el signo indicativo -la cosa evidente- postula por su propia naturaleza y estructura (ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς) la cosa o hecho significado. Esto significa que los estoicos establecen entre ambos una relación de necesidad, cuando el condicional filoniano solamente establece una relación de suficiencia, cuya existencia depende de la presencia o no presencia del consecuente. Lo que los estoicos dan como prueba de la existencia de una cosa no evidente, un condicional, presupone subrepticamente la existencia de lo que se quiere probar⁽¹⁾. Además, si la relación que una a signo y cosa significada fuera una relación de necesidad evidente, la cosa significada aparecería a todos los hombres de la misma manera. Sin embargo, vemos que no es así, sino que los hombres ven significadas en una misma cosa evidente cosas o hechos no evidentes distintos⁽²⁾.

Hay, pues, dice Sexto a modo de conclusión razones suficientes para negar la existencia de los signos indicativos. Aquello que por naturaleza es no evidente no puede ser conocido a partir de lo evidente ala manera de los estoicos. En la tercera parte del trabajo veremos cómo Bacon se esfuerza -tras la critica de los sentidos- por encontrar una vía de acceso, a través de las substitutiones, a los procesos y es-

(1) A.M.VIII, 374. Vid. Kneale, op. cit., pp.153 s.

(2) A.M.VIII, 274: οὐχὶ δ' ἐκεῖνο (el signo indicativo) φύσιν ἔχει ἐνδεικτικὴν τῶν ἀδύλων, ἔπει ὥφειλε πᾶσιν ἐπ' ἰσῆς ἐνδείκνυσθαι τὰ ἀδύλα, Véase el argumento de Enesidemo contra el signo citado anteriormente.

quematismos latentes, es decir, ocultos al sentido por las limitaciones o destitutiones de los mismos.

1.3.2.2 CRITICA DE LA DEMOSTRACION

Una critica particularizada de la demostración (ἀπόδειξις) es innecesaria, afirma Sexto Empírico, ya que, al ser la demostración una especie de signo, la refutación de este es al mismo tiempo la refutación de aquella⁽¹⁾. Una demostración consiste en obtener una conclusión no evidente a partir de premisas evidentes: las premisas serían, pues, signo indicativo de la conclusión. La definición de signo indicativo es adaptable perfectamente a la demostración, ya que las premisas (signo indicativo) forman el antecedente de un condicional válido cuyo consecuente es la conclusión no evidente manifestada por las premisas.

Sin embargo, Sexto acomete, "a modo de superadición", la crítica de la demostración. Esta crítica se presenta a varios niveles: en primer lugar asistimos a una refutación de la definición de demostración punto por punto, a la que acompañan argumentos generales contra la misma; en segundo lugar hay una refutación particular del silogismo categórico de Aristóteles y de los cinco modos indemostrables (reglas primitivas de inferencia) de los estoicos.

Sexto nos da la definición estoica de demostración: "la demostración es un razonamiento que revela por deducción una conclusión no evidente a partir de premisas admitidas"⁽²⁾. La demostración es un razonamiento válido (συνάκτικός), con premisas y conclusión verdaderas (ὀληθεῖς), demostrativo (ἀποδεικτικός), es

(1) P.H.II, 96, 124, 134; A.M.VIII, 227, 279s.

(2) P.H.II, 135: ἔστιν οὖν ἡ ἀπόδειξις λόγος δι' ὁμολογουμένων λεγμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἀδελφόν.

decir, que extrae una conclusión no evidente a partir de premisas evidentes y que revela (ἐκκαλύπτων) la conclusión por la fuerza de las premisas⁽¹⁾.

Sexto Empírico pretende refutar la definición punto por punto: 1^a) una demostración es un razonamiento (λόγος) y éste a su vez un conjunto de proposiciones (σύστημα ὑποθέσεων); ahora bien, para que exista demostración todas sus proposiciones deben darse simultáneamente. Sin embargo cuando se da una proposición las otras no están. Por tanto no hay demostración (P.H.II, 144). 2^a) el razonamiento válido es incomprensible, pues no hay diferencia entre razonamiento válido y no válido (P.H.II, 145 y 151-156). 3^a) el razonamiento verdadero es indistinguible (ἀνεύρετος), pues si la conclusión es evidente no necesita premisas y si no es evidente no se sabrá si es verdadera o falsa y por lo tanto no se podrá determinar la verdad del razonamiento (P.H.II, 167-168). 4^a) no existe un razonamiento que infiera lo no evidente a partir de lo evidente, pues siendo las premisas y la conclusión relativas entre sí, deben dprenderse al mismo tiempo (como "lo izquierdo" y "lo derecho"); ahora bien, en este caso la conclusión no necesita de la prueba a partir de las premisas (P.H.II, 169-170).

Más interesante es el argumento general. Sexto comienza afirmando lo que él cree ser constatación de un hecho: la demostración no es una cosa evidente, puesto que lo evidente es conocido de la misma manera por todos y acerca de la demostración en cambio hay una gran disputa, pues mientras unos afirman su existencia, otros la niegan y otros en fin suspenden el juicio. La

(1) A.M.VIII, 310-314.

demostraciones, pues, no evidente y -como todas las cosas no evidentes - necesita demostración (A.M.VIII,322 y 327-336). Pero ¿cómo demostramos la existencia de demostración? Cualquier demostración que demos supone un razonamiento circular (tropo 5 de Agripa), es decir, demostrar el objeto de la discusión por medio de dicho objeto, lo cual es inaceptable (A.M.VIII,340 ss.). Si admitimos que es posible demostrar la existencia de la demostración, la demostración que demos exigirá a su vez otra demostración y así ad infinitum, lo cual es también inadmisibles (tropo 2 de Agripa; A.M.VIII,347). Queda la solución de admitir por hipótesis (ἐξ ὑποθέσεως) unos principios a partir de los cuales construir las demostraciones, pero esto es también inadmisibles ya que cualquiera puede oponer con el mismo derecho hipótesis contrarias (tropo 4 de Agripa; A.M.VIII 367,370-371,374). Si la verdad de cualquier conclusión se basa en la verdad de las premisas, pero estas a su vez no dependen de otro razonamiento o se basan en principios establecidos por hipótesis, la demostración es imposible.⁽¹⁾

La crítica escéptica de la demostración (dejando aparte los argumentos de extracción sofística y aquellos emanados de la incompreensión de la problemática de la lógica) está fundada en la exigencia para el conocimiento de una fundamen-

(1) Como hemos dicho, Sexto acomete también (P.H.III156-162 y163-166) la crítica de la lógica estoica y de la silogística aristotélica. Para ello se apoya en la distinción estoica entre razonamientos válidos y no válidos, tratando de mostrar que los modelos básicos de inferencia de ambas escuelas son casos de razonamiento no válido, con lo cual toda la dialéctica quedaría anulada. Gracias a su exposición de los modos primitivos de inferencia de la lógica estoica Sexto se convierte en fuente básica para nuestro conocimiento de la misma. Para lo relativo a esta cuestión remitimos a las citadas obras de Łukasiewicz y Kneale.

tación in re objetiva, inmediata, directamente evidente al sentido y con ausencia de todo elemento arbitrario, convencional, hipotético o apriorístico. Sin embargo debemos tener en cuenta que esta concepción de la fundamentación del conocimiento era, en lo esencial, típica de la filosofía griega y de aquellas filosofías dogmáticas que el escepticismo criticaba, singularmente de la estoica. En capítulos posteriores de esta primera parte mostraremos que Platón y Aristóteles también compartían estas posiciones epistemológicas. Los escépticos consideran que sólo un conocimiento ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) que reúna tales características merece el nombre de tal; admitidas estas premisas pasan a examinar su posibilidad y de la evidencia de la inevitabilidad de una fundamentación arbitraria, convencional, hipotética o relativa al sujeto cognoscente concluyen con la imposibilidad de conocimiento.

De la crítica de la demostración resulta, por otra parte la renuncia de los escépticos a servirse de un método o cálculo deductivo. Para el escéptico sólo cuenta el fenómeno presente (la relatividad de la sensación implica la renuncia a pronunciarse sobre la naturaleza objetiva de las cosas) y las conexiones no deductivas que se puede establecer entre fenómenos. En la tercera parte del trabajo veremos que Bacon rechaza la deducción (el silogismo) como medio de descubrimiento de las ciencias -como método de la interpretación de la naturaleza-. Admitirá el silogismo en el marco de las relaciones humanas a través del lenguaje, donde lo que se persigue no es el conocimiento y dominio de la naturaleza, sino

la victoria en la disputa sobre el adversario; donde por otra parte el objetivo no es la certeza, sino la obtención del consenso en el marco de lo probable y la anticipación de la mente a la naturaleza. En el campo de la interpretación de la naturaleza el método de descubrimiento será para el canciller un procedimiento inductivo que tratará de inmunizar frente a las limitaciones de la inducción pueril tradicional señaladas por el escepticismo.

1.3.2.3 CRITICA DE LA INDUCCION

Es de sobras conocido el papel que juega la inducción (ἐπαγωγή) en la teoría aristotélica de la ciencia. En efecto, si la ciencia es un conocimiento de lo necesario y a partir de las causas, lo es porque es un conocimiento de lo universal (τὸ καθόλου). El universal es, al mismo tiempo, el objetivo final de la ciencia y su principio. El objetivo final porque la ciencia es el conocimiento de lo universal y el principio porque toda demostración parte del universal. Según Aristóteles el universal (principio de la ciencia) no es conocido por medio de la inducción a partir de la observación (αἰσθησις) de los particulares (τὰ κατὰ μέρος, τὰ καθ' ἕκαστον) (1).

Para Aristóteles la inducción es el método que permite pasar de lo que es primero para nosotros (πρὸς ἡμᾶς πρότερον) y más conocido para nosotros (ἡμῖν γνωριμώτερον), que es lo sensible y particular, a lo que es primero y más conocido por naturaleza (πρότερον καὶ γνωριμώτερον τῇ φύσει), que es siempre el universal. A partir de la observación de la repetición de hechos particulares inferimos por inducción el universal.

La crítica de Sexto a la inducción es muy breve (2). Dice que la inducción del universal puede estar basada o en el examen de todos los particulares (πάντα τὰ κατὰ μέρος) o de algunos (τινά). Lo primero es imposible porque el número de casos parti-

(1) An. Post. I 18, 81 a 37-b 9. Posteriormente estudiaremos el problema de la inducción y de los principios en Aristóteles.

(2) P.H. II.204.

culares es infinito (ὁπείρων οὐτῶν τῶν κατὰ μέρος), pero lo segundo hace a la inducción insegura y no concluyente (ἀβέβαιος εἶναι ἡ ἐπαγωγή), pues se podrán encontrar casos particulares no observados en la inducción que contradigan el universal inferido. Sexto aprecia, por tanto, en la inducción la presencia de un salto cualitativo, epistemológicamente injustificable, consistente en rebasar la base empírica de que se dispone para hacer una afirmación universal incluyendo todo un subconjunto de hechos sobre los que no se posee información.

El rechazo del método inductivo tiene su origen, sin duda, en la concepción de la ciencia o de la verdad como certeza absoluta, que los escépticos comparten. Por eso no ha de extrañarnos que, limitada la inducción a un enunciado acerca de conexiones entre los fenómenos observados hasta la fecha, la encontremos implícitamente presente en el escepticismo empírico, incluso con el carácter de predicción no dogmática acerca del futuro. Es lo que vamos a ver a continuación en nuestras consideraciones finales sobre el fenomenalismo del escepticismo empírico.

1.3.2.4 EL FENOMENO COMO CRITERIO DE CONDUCTA Y BASE DEL ARTE

La crítica escéptica tiene como objetivo fundamental mostrar que nuestras sensaciones no corresponden (o no podemos asegurar que correspondan) a los objetos reales, sino a fenómenos constituidos ya sea por la manifestación de dichos objetos en su medio, ya sea por nuestra propia estructura perceptiva, disposiciones o valores. Cumplido el objetivo fundamental el escéptico señala la necesidad de suspender el juicio sobre la naturaleza real de los objetos y en general sobre todo aquello que trasciende el marco de lo fenoménico u observable. Sin embargo al escéptico le queda, a pesar de su reduccionismo, el fenómeno. Este constituye su punto de referencia. Teniendo en cuenta que la propia naturaleza impulsa a actuar⁽¹⁾, el escéptico tiene el fenómeno como criterio, no en el sentido de criterio de verdad, sino en el de norma de conducta⁽²⁾. Sexto señala que el escéptico se comporta "de acuerdo con las costumbres de la comunidad, las leyes e instituciones y los sentimientos instintivos"⁽³⁾, sin afirmar que las cosas sean o deban ser realmente tal como aparecen.

No obstante, un poco más adelante nos dice que la regulación de la vida por el fenómeno tiene cuatro aspectos: la guía de la naturaleza, las necesidades instintivas, las costumbres y

(1) P.H.I, 9; II, 102. A.M.VIII, 157.

(2) P.H.I, 21 ss.

(3) Ibidem I, 17.

leyes de la sociedad y por último la enseñanza de las artes (διδασκαλία τεχνῶν)⁽¹⁾. Sin duda alguna este último punto es una innovación de escepticismo empírico y está íntimamente conectado con la práctica médica de los escépticos de la última fase. Constituye precisamente la teoría de esa práctica.

El arte a que aquí se hace referencia es un arte puramente empírico, fenomenalista; en él se proscribe toda aserción acerca de lo que no puede ser objeto de sensación. Se eliminan las afirmaciones sobre las cosas por naturaleza no evidentes y los enunciados universales. Los enunciados de este arte son puramente fenoménicos y no rebasan jamás el ámbito de lo observable. Para comprender como funcionaba este arte debemos examinar antes la posición escéptica ante el signo asociativo o conmemorativo.

Sabemos que el signo asociativo (ὑπομνηστικὸν σημεῖον) revela una cosa o un hecho evidente que por circunstancias ocasionales ha dejado de serlo; sabemos también que los escépticos lo admitían. Esto es debido a que tanto el signo como la cosa significada son, en primer lugar, evidentes por naturaleza y, además, han sido observados conjuntamente en múltiples ocasiones anteriores, ya sea en una relación de simultaneidad o de sucesión respectiva. Es esta base empírica, fenoménica, tan reiterada lo que permite inferir la presencia de uno ante la observación del otro:

"Habiendo observado muchas veces que estas dos cosas (el humo y el fuego) se dan conjuntamente, nada más ver a una de ellas, es decir, el humo re-

(1) P.H. I, 23 s.

cordamos la otra, es decir, el fuego no percibido. El mismo procedimiento se aplica a la cicatriz que sigue a la herida y a la herida en el corazón que precede a la muerte, pues viendo la cicatriz recordamos la herida que la precedió y viendo la herida en el corazón predecimos la muerte inmediata" (A.M.VIII, 153).

Esta conexión entre fenómenos es una práctica natural de los seres vivos⁽¹⁾ y en el hombre se manifiesta como memoria del pasado material fenoménico y ordenación del mismo según sus relaciones espacio-temporales⁽²⁾. Esta práctica natural permite -sin salirse de ella, esto es, sin trascender el marco fenoménico- construir un arte⁽³⁾ basado en la recopilación de observaciones como medio para establecer las conexiones aparentes entre los fenómenos y poder hacer así -en base a la repetición observada en el pasado- pronósticos acerca de la presencia futura del fenómeno a partir de la presencia actual de fenómenos con ellos relacionados.

La obra de Sexto, fundamentalmente refutativa, contiene escasa información sobre esta τέχνη ἐμπειρική que las sucesivas generaciones de médicos empíricos fueron elaborando a partir del fenomenismo escéptico. Se trata de un procedimiento inductivo que aspira a hacer pronósticos futuros en base a las recopilaciones de datos efectuadas hasta el presente

(1) A.M.VIII, 158: ὧ (del signo asociativo) χρήται ὁ βίος.
 (2) A.M.VIII, 288.
 (3) Ibidem VIII, 291: ἡ δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφόμενη τέχνη.

en un marco estrictamente fenomenalista. Se trata de un arte que no aspira a la certeza absoluta, ni pretende erigirse en una ciencia válida para siempre (epistēmē), sino que se conforma con un relativo margen de seguridad en la predicción. La escasa información que Sexto Empírico nos da sobre las reglas metodológicas de este arte empírico se puede suplir con dos escritos de Galeno: el De Sectis y el De subfiguratione empirica⁽¹⁾.

Como podemos ver el fenómeno es, en el escepticismo empírico, algo más que un principio regulador de la conducta. Aunque Sexto lo presente bajo esta concepción lo cierto es que los médicos escépticos lo convirtieron en el fundamento de un método que, sin aspirar a la ciencia, de hecho buscaba un conocimiento. A semejantes resultados había llegado Carnéades: lo probable, aun pensado fundamentalmente como criterio práctico, se convertía en la base de una metodología empiricista. Hay un gran parecido entre el arte empírico y el probabilismo de Carnéades; en ambos se pone especial acento en las observaciones falsadoras y en la conexión existente entre los fenómenos o impresiones. El criterio de Carnéades elabora únicamente nuestras impresiones de la misma manera que el arte empírico elabora únicamente nuestros fenómenos. En ambos casos la repetición y ordenación de los fenómenos permite hacer predicciones con un grado mayor o menor de probabilidad.

En nuestro estudio del escepticismo renacentista veremos que Francisco Sánchez, después de someter a crítica la concepción aristotélica de la ciencia y señalar su inviabilidad, pro-

(1) Para una breve exposición de los principios de esta téchnē véase Brochard, op. cit., pp. 364-368.

pone una alternativa no científica que vendría a coincidir con los principios de la téchnē empeiriké. Bacon verá en la experientia literata un procedimiento de manipulación de la experiencia capaz de producir ciertos resultados prácticos y comparable también a este arte, pero le negará también el título de scientia. Por el contrario se esforzará por conseguir elaborar una metodología capaz de llevar al entendimiento humano al conocimiento de las estructuras objetivas últimas de la naturaleza, obviando las limitaciones y errores de las facultades cognoscitivas humanas.

4 EL ESCEPTICISMO EN EL MARCO DE LA SOCIEDAD ANTIGUA: EL ESCEPTICISMO COMO FILOSOFIA ETICA DE ADAPTACION.

Escepticismo, estoicismo y epicureísmo constituyen las tres grandes corrientes filosóficas del período helenístico-romano, si bien el primero gozó de mucha menos popularidad que los dos restantes (1). Constituye un lugar común entre los historiadores en general y los historiadores de la filosofía en particular considerar que la filosofía de la última fase del mundo antiguo, representada por las tres corrientes mencionadas, viene a ser una especie de reacción, consecuencia o adaptación a las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas de dicha fase (2). La nueva situación social se manifiesta en una nueva orientación de la filosofía: abandono del interés científico y de las preocupaciones políticas; todo el interés se concentra en la ética con la perspectiva de dotar al individuo de un criterio para la obtención de la felicidad, que es vista como imperturbabilidad. La nueva filosofía es ética, individualista y está marcada por la renuncia y la adaptación. Aspira a proporcionar al individuo la felicidad en un mundo que se la niega, pero no median-

1) Esta menor popularidad tiene su correlato en el menor interés que su estudio merece a los modernos investigadores.

2) Cfr., por ejemplo, W. Tarn y G.T. Griffith, La civilización helenística, Méjico 1969, cap. X; J.D. Bernal, Historia social de la ciencia, vol. I, p. 177; P. Aubanque, "Les philosophies hellénistiques: stoïcisme, épicurisme, .../...

te una teoría y una práctica que le ayude a transformarlo, sino limitando al individuo a una esfera reducida e incontaminada en la que lo real es reducido a apariencia y engaño.

Decimos que la nueva filosofía corresponde a las nuevas condiciones sociales del helenismo. Ahora bien, nuestro objetivo concreto en el caso del escepticismo no es mostrar las mediaciones que a partir de esa determinación social con figuran la filosofía escéptica, sino sencillamente mostrar cuáles son las características generales de la última fase del modo de producción antiguo y cómo en lo fundamental el escepticismo es una filosofía ética que, aun conteniendo ele mentos y problemas de índole puramente teórica, responde a di cha situación social. Ello nos permitirá ver en primer lugar la profunda diferencia a nivel socioeconómico existente entre la época helenística y la Europa del siglo XVI, particu larmente la Inglaterra isabelina; en segundo lugar la diferente inserción y función del escepticismo europeo del si glo XVI.

Dado que Pirrón y Timón son los elaboradores de las posiciones fundamentales del escepticismo nos vamos a referir únicamente a las circunstancias económicas y políticas de los siglos IV y III a.C. La economía griega -sabido es tenía como pilar fundamental la agricultura y en medida menor la artesanía. La pobreza del suelo griego había forzado

.../... scepticisme", en Histoire de la Philosophie, edit. por F. Chatelet, vol. I, pp. 190 s.

tradicionalmente a la Grecia continental a importar gran cantidad de cereales para cuya compensación se había creado una vasta red comercial que permitía exportar los productos artesanales a las diferentes colonias griegas de las márgenes - del Mediterráneo y el hinterland con el que éstas se hallaban en contacto. La expansión de la artesanía y el comercio estaban en la base de la prosperidad y desarrollo político-cultural experimentado por la Grecia continental en la época clásica. Este desarrollo había permitido la constitución de un sector poderoso de comerciantes y empresarios artesanales, sobre todo en las grandes ciudades comerciales como Atenas y Corinto.

La clase trabajadora, el proletariado de la época, estaba constituido por una amalgama de elementos diversos, cuyo componente fundamental -el verdadero pilar de las estructuras productivas- estaba constituido por los esclavos, base esencial de la producción agrícola y artesanal. A ellos se unían los trabajadores libres de las ciudades y del campo, los campesinos y artesanos pobres, los expropietarios sin tierras y el lumpenproletariado urbano.

El desarrollo económico de los siglos IV y III a. C. está caracterizado, dentro de las oscilaciones naturales, por una degradación progresiva, sobre todo en Grecia continental. Escepticismo, epicureísmo y estoicismo se expanden, pues, en el marco de una economía en situación de marcada decadencia.

Así, con la guerra del Peloponeso y las guerras y revoluciones posteriores se inicia una crisis económica y social

cada vez más aguda. Los fenómenos más sobresalientes de esta crisis son por un lado la proletarización de la población con el consiguiente aumento del desempleo y por otro lado un déficit de productos alimenticios que a veces adquirió forma aguda y catastrófica: hubo una ola de hambre en Grecia que duró del 331 al 324 a.C. Los precios, tanto de los alimentos como de los productos industriales, experimentaban unas alzas constantes. La crisis tiene un reflejo, además, en el estancamiento de la población, en la frecuencia de suicidios y en el hecho -no totalmente comprobado- del abandono de recién nacidos (1).

Por lo que respecta a las causas de esta crisis Rostovtzeff resume los factores tradicionalmente asumidos: las guerras, las ruinas de los pequeños propietarios, la concentración de riqueza en un número cada vez más reducido de individuos, la acumulación de población en las ciudades, la competencia que la esclavitud representaba para los trabajadores libres (con la consiguiente tendencia al descenso de los salarios) y el descenso de la exportación. Estos factores explican los fenómenos señalados más arriba, así como los reflejos sociales de los mismos. No obstante, Rostovtzeff se inclina por una explicación en la que los factores señalados quedarían englobados: la ruptura del equilibrio entre la oferta

(1) Vid. M. Rostovtzeff, Historia social y económica del mundo helenístico, vol. I, pp. 88 ss. Sobre el reflejo social de la crisis Rostovtzeff habla del "ánimo deprimido de la población de Grecia", p. 123.

y la demanda (1). La economía griega estaba basada, sobre todo desde el siglo V, en la exportación de productos artesanales y agrícolas (vino y aceite) como medio de compensar las necesarias importaciones de cereales para una población creciente. El mercado para los productos de la Grecia continental estaba constituido, como hemos señalado, por las colonias griegas y su hinterland. Las grandes expectativas comerciales abiertas tras las guerras médicas impulsaron una expansión de la economía griega en esa dirección. Sin embargo en el siglo IV el mercado de los productos griegos se contrajo drásticamente. La causa se halla, según Rostovtzeff, en la emancipación económica de las colonias: éstas pasaron a producir sus propios productos y por lo tanto pudieron prescindir de las importaciones de Grecia continental. Rostovtzeff nos da toda una serie de testimonios arqueológicos que permiten afirmar la pérdida comercial (en gran medida) del sur de Rusia, Tracia, Egipto, Fenicia, Siria, Palestina, Iliria, Italia (2). Ahora bien, la Grecia continental seguía estando necesitada de importaciones de productos alimenticios. Esta ruptura del equilibrio explica la crisis económica, el desempleo, la proletarización de la población, el aumento de los precios, el déficit de productos alimenticios y el hambre. Rostovtzeff concluye con las siguientes palabras: "Su comercio exterior de Grecia) que pagaba el costo de los productos alimenticios

(1) Ibidem, pp. 93-114.

(2) Ibidem, pp. 96 ss.

y de las materias primas importadas, declinaba gradualmente y no había esperanza de restablecer el equilibrio. En mi opinión, fue esta crisis en el comercio exterior de Grecia, junto con las condiciones políticas generales, lo que produjo la difícil situación económica en que Grecia se encontraba a fines del siglo IV. La decadencia fue gradual, no catastrófica. Grecia se encontraba en la necesidad de reajustar de algún modo su vida económica" (1).

Tras la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) comienza un período que termina con la conquista de la Grecia continental por Roma (146 a.C.). Dentro de las oscilaciones momentáneas (la conquista de Oriente abrió a Grecia nuevos mercados que paliaron circunstancialmente la grave crisis comercial) la época se caracteriza por un desplazamiento de los centros comerciales hacia el Oriente Próximo con el consiguiente empobrecimiento de la Grecia continental (2). La muerte de Alejandro abrió además un largo período de guerras permanentes entre sus sucesores que mantuvo a todo el imperio, y particularmente a Grecia continental, en un estado de incertidumbre y tensión permanentes. La guerra ininterrumpida contribuyó a agravar el de por sí ya nada próspero estado económico de las ciudades griegas: éstas sufrieron la imposición de contribuciones de guerra destinadas a financiar el mantenimiento del

(1) Ibidem, p. 114.

(2) Vid. W. Tarn, "Macedonia and Greece", en The Cambridge Ancient History, vol. VII, p. 212 y Rostovtzeff, op.cit. vol. II, p. 1164.

ejército (1); los campos estaban en situación de devastación constante, con lo cual los propietarios rurales pasaron a encontrarse en una situación muy precaria, que en última instancia favoreció el incremento de la concentración de la propiedad rústica en pocas manos y la proletarización de amplios sectores de propietarios (2). En las ciudades -donde la guerra civil era endémica- la guerra entre los diádocos y las ciudades mismas se manifestaba en destrucciones, saqueos, asesinatos masivos y la esclavización de la población vencida (3). La vida estaba marcada por la incertidumbre y la precariedad de la libertad personal, de forma que "puede tomarse como un hecho demostrado que la vida era muy difícil en Grecia en el siglo III a. de C. y que la libertad personal era tan precaria como la vida. Muchos que fueron libres un día eran esclavos al día siguiente" (4).

El desplazamiento de los centros comerciales y la emancipación económica de Oriente volvieron a enfrentar a Grecia con el problema del desfase entre la oferta y la demanda tras el corto intervalo de la conquista de Oriente. La demanda exterior de los productos griegos se contrajo y lo mismo ocurrió con la interior como consecuencia del empobrecimiento gene-

(1) Rostovtzeff, op.cit., vol. I, pp. 141-142.

(2) Ibidem, pp. 218 s.

(3) Ibidem, pp. 144 ss. y 206 ss.

(4) Ibidem, pp. 215 ss.

ral. La crisis aceleró la concentración de la propiedad y la proletarización de grandes masas. De esta manera, al descenso en la demanda de trabajo originada por la crisis comercial y el deterioro general de la economía se unió el hecho de la creciente proletarización de productores hasta entonces independientes y el incremento del contingente de esclavos como consecuencia de las guerras y de la piratería. El índice de desocupación era, pues, muy elevado y el nivel de los salarios bajísimo, por debajo incluso del nivel de subsistencia (1). Los escasos y breves momentos de prosperidad económica no repercutían sobre los estratos inferiores de la sociedad helenística, sino únicamente sobre el reducido grupo de grandes propietarios y comerciantes. Son frecuentes en la época los casos de que un ciudadano acaudalado pagara con sus fondos importaciones de trigo para paliar el hambre general u obras sociales que la ciudad no podía costear (2).

Esta proletarización y pauperización crecientes, unida a la concentración de la riqueza, generó un constante malestar social y el temor obsesivo de los ricos a una inminente o amenazante revolución social. Ahora bien, los estratos desposeídos no aspiraban "al incremento de la producción por medio de la mejora de las condiciones de trabajo y de la propulsión y regulación de las relaciones entre el trabajo y el capital, sino la redistribución de la propiedad, fin que nor

(1) Ibidem, p. 219 y vol. II, pp. 1265 ss.

(2) Tarn-Griffith, op. cit., pp. 78 s.

malmente era alcanzado por medios revolucionarios violentos. Redistribución de las tierras y condonación de las deudas (gês anadasmòs kaì chreón apokopé) era el grito de guerra inmemorial" (1). Se trataba de consignas y movimientos que aspiraban únicamente a restaurar relaciones sociales y de producción ya superadas. Sin embargo los levantamientos populares lograron imponerse en ocasiones, generalmente en la forma de instauración de una tiranía apoyada en el proletariado, pero fueron éxitos de corta duración y, además, sin la realización de las anheladas reformas sociales (2).

Todos estos datos nos indican una situación que debía influir poderosamente en el curso y orientaciones del pensamiento filosófico de la época: degradación de la vida económica, pobreza creciente de sectores sociales cada vez más amplios, falta de perspectivas de una solución positiva, desesperación y angustia general. La filosofía -y nos parece que también la escéptica- era una respuesta a esta situación. Sin embargo, también desde el punto de vista de la evolución política, de la evolución de la pólis, la situación había cambiado radicalmente con respecto a la época clásica y las perspectivas eran marcadamente pesimistas.

Constituye también un tópico afirmar que la época helenística está caracterizada por el ocaso de la ciudad-esta-

(1) Gonzalo Puente Ojea, Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua, Madrid 1974, p. 76.

(2) Rostovtzeff, op.cit., vol. I, pp. 220 s. y vol. II, p.1257.

do. Como indica Puente Ojea el fin de la polis se retrotrae a la crisis social que acompaña a la guerra del Peloponeso (1); no obstante, el momento que señala explícitamente la pérdida de la autonomía de las polis es la batalla de Queronea y la constitución de la Liga de Corinto (337 a. C.), federación de ciudades bajo la égida de Macedonia: "sans doute la mort du régime s'annonçait depuis longtemps par la difficulté de vivre, et elle ne fut pas si complète qu'elle empêchât la survivance d'institutions séculaires dans le régime nouveau. Mais c'est bien à partir de 338 que les cités grecques ont cessé vraiment d'être libres et que la Grèce entière est devenue par la première fois une simple dépendence d'un pays étranger" (2).

Para los autores alemanes del siglo XIX y comienzos del actual la nueva configuración política de Grecia era un salto adelante, pues suponía la unificación política necesaria para desarrollar una política expansionista sobre Asia. Evidentemente esta interpretación era un reflejo de la ideología nacionalista e imperialista de la Alemania del segundo Reich en la cual los conflictos internos de la sociedad griega quedaban escamoteados (3). La unificación política y

(1) Op. cit., pp. 37 s.

(2) G. Glotz, La cité grecque, París 1968, p. 389.

(3) Glotz cita un texto de un autor alemán, Lenschau, clarificador: "Es natural que una época como la nuestra que admira la voluntad de poder, que justifica la violación del derecho político por un derecho mejor, que se esfuerza por ampliar la política nacional en política mundial, encuentre sus caracteres propios en la obra de Filipo y su glorioso hijo y se coloque sin reserva del lado de Macedonia", ibidem, pp. 389 s.

la expansión podían hacer esperar una solución de la crisis económica que afectaba a la Grecia continental desde comienzos del siglo IV, fundamentalmente por la posibilidad de conquistar nuevos mercados para los productos griegos. Para las clases populares las nuevas perspectivas podían representar una mejora (de hecho ya hemos visto que no fue así) por la ampliación del mercado de trabajo que pudiera acompañar a la recuperación económica y por la posibilidad de emigrar a los nuevos territorios conquistados. La mejora, pues, de la situación de las clases populares no sería el producto de una mutación de las relaciones de clase en la Grecia continental, sino ciertos beneficios derivados de la expansión de la clase dominante griega.

No obstante, la constitución de la Liga de Corinto y la unificación de Grecia bajo el dominio de Macedonia tienen también una explicación a partir de las contradicciones internas de la Grecia continental. Dejando a un lado el expansionismo macedónico, la unificación política y la constitución de una monarquía autocrática fueron admitidas y deseadas por la clase dominante griega como medio de perpetuar las relaciones de clase existentes. El acta de constitución de la Liga señalaba la oposición a todo intento de derogación de las constituciones existentes (oligárquicas en su mayor parte), prohibía las ejecuciones y destierros ilegítimos, las confiscaciones, el reparto de tierras, la abolición de las deudas, la liberación en masa de esclavos: "en un mot, elle

a le droit et le devoir d'intervenir partout où le besoin s'en fait sentir de protéger les classes possédantes contre la révolution" (1). En una palabra, la instauración de la monarquía macedónica era la victoria definitiva de las fuerzas oligárquicas que desde los siglos V y IV venían atacando a la democracia tanto en el terreno ideológico como en el terreno político; la diferencia era que se percataron de que su victoria sólo la podían conseguir bajo la forma de una sumisión política a la monarquía macedónica.

Siendo éstas las razones del hundimiento de la ciudad-estado, el fin de la polis acarreó una serie de consecuencias de primer orden. La polis era el elemento fundamental en la definición y en la identidad del hombre griego. Aristóteles definía al hombre como un ζῷον πολιτικόν; la actividad del hombre griego se desarrollaba en el marco de leyes, creencias y capacidad de intervención política que la constitución de su ciudad le otorgaba. No existía la ética en el sentido de un código personal de normas de conducta; ésta era una rama de la actividad política. La Liga de Corinto, la monarquía de Alejandro Magno y los reinos de los diádocos instauran una forma de Estado -la monarquía territorial- en la que el individuo se ve privado totalmente de lo que en la Grecia clásica era su característica fundamental: su capacidad de intervención política o de participar en el gobierno del Estado, y por tan-

(1) Ibidem, pp. 385 s.

to, imponer en la medida de lo posible sus intereses de clase o grupo. Como dicen Tarn y Griffith "como animal político, fracción de la polis o ciudad-estado que se gobernaba a sí misma, el hombre había terminado con Aristóteles; con Alejandro comienza el hombre como individuo" (1). Como individuo imposibilitado de acción política no tenía otro remedio que dotarse de unas normas de conducta de validez puramente personal o de referencia estrictamente personal. Es así como surge la ética en el sentido moderno del término. La ética, además, debía tener en cuenta en la elaboración de sus criterios la situación concreta del individuo a que iba referida: imposibilidad de transformar materialmente su situación, degradación de las condiciones materiales de vida de la mayoría de la población. Aparecieron así las filosofías de la conducta -estoicismo, epicureísmo, escepticismo- filosofías populares porque iban dirigidas a los sectores populares y por que sus elaboradores (por ejemplo Epicuro, Pirrón, Timón) pertenecían también a dichos sectores. Imposibilidad de una acción política, de una acción colectiva, degradación permanente de las condiciones materiales de vida e imposibilidad de una superación material de esa degradación: todos estos factores determinan los dos rasgos salientes de las filosofías de la conducta de esta época: individualismo e idealismo; individualismo porque no apelan a una clase o a un sector, sino a los particulares y no aspiran en ningún momento a acciones colec-

(1) Op. cit., p. 62.

tivas; idealismo porque no se aspira a una superación material y real de las condiciones de existencia, sino a una superación ideal, esto es, a una falsa superación en la que lo real es relegado a apariencia. Esto explica que las filosofías de la conducta pudieran penetrar en las clases dominantes, cumpliendo así plenamente el papel de ideologías integradoras.

Una de estas filosofías de la conducta es el escepticismo. Que se trata de una filosofía ética ya hemos tenido ocasión de comprobarlo anteriormente. El fragmento de Eusebio -que los críticos consideran exponente de las posiciones de Pirrón- afirma que la filosofía escéptica se dirige "al que quiera ser feliz" (τὸν μέλλοντα εὐδαιμονῆσαι) y señala que el resultado final del escepticismo es la "ataraxia" (1); el mismo Sexto Empírico, en la summa final del escepticismo, nos dice que éste es una agōgē o "actitud" que persigue la obtención de la ataraxia o "imperturbabilidad" (2). Vemos, pues, que el escepticismo mantuvo su carácter fundamental de filosofía ética a lo largo de todo su desarrollo. La felicidad e imperturbabilidad, no obstante, es el resultado ético anhelado al que se llega mediante la solución de unos determinados problemas teóricos de naturaleza estrictamente filosófica o epistemológica. Observamos así el fenómeno repetidamente constatado por los historiadores de la filo-

(1) Cfr. supra, pp. 4 ss.

(2) Cfr. Sexto Empírico, Pyr. Hyp., I 1 y 25.

sofía de que los planteamientos teóricos no son el fin de la filosofía helenística, sino un medio con el que fundamentar sus posiciones éticas. Sin embargo, aunque subordinados a la perspectiva ética, lo cierto es que hay unos problemas teóricos y unas soluciones a los mismos que debido a la autonomía relativa del pensamiento no sólo permitieron una renovación del escepticismo en épocas posteriores (por ejemplo en los siglos XVI y XVII) sin los determinantes sociales de la época helenística, sino también que, en la misma época helenística, los aspectos teóricos alcanzaran un gran desarrollo en cierto modo autónomo, aunque se siguiera concibiéndolos como base de una moral (como es el caso de la Academia y de Sexto Empírico).

Para valorar correctamente el escepticismo griego y poder confrontarlo con las versiones ulteriores hay que tener en cuenta dos aspectos diferentes, pero complementarios: en primer lugar las determinaciones sociales que lo configuran como una filosofía de la conducta; en segundo lugar la relativa autonomía de los problemas teórico-filosóficos. El escepticismo de una solución a estos problemas -solución posible a nivel teórico, pero en realidad mediada por los condicionamientos sociales y las necesidades prácticas. Sin embargo, incluso dentro de este marco los problemas teóricos pueden experimentar un desarrollo semiautónomo, hasta llegar a presentar el problema práctico como residual, como un simple

momento que se halla en una relación un tanto forzada con los problemas epistemológicos. Esto último es lo que nos sorprende en la Academia y en el escepticismo empírico. Por otra parte dicha autonomía relativa permite explicarnos la reaparición de las posiciones teóricas escépticas a partir del Renacimiento, pero evidentemente sus determinaciones sociales e incluso teóricas deben buscarse en las contradicciones propias de la sociedad europea del Renacimiento.

Una vez examinado el contenido teórico del escepticismo y la evolución político-económica de la sociedad helenística debemos pasar a mostrar de qué manera dicho contenido teórico, que como tal puede experimentar un desarrollo semiautónomo, fundamenta una conducta caracterizada por la integración social y la adaptación a las condiciones sociales existentes mediante un enmascaramiento y desvalorización de las mismas. Es relevante de la conciencia social -si bien la anécdota parece poco verosímil- el relato de Hecatón, según el cual el estóico Crisipo se había entregado a la filosofía como consecuencia de la confiscación de su fortuna por parte de uno de los Ptolomeos, y que la misma anécdota aparezca continuamente repetida en las biografías de los filósofos (1). La anécdota, aunque sea falsa, y la función edificante que se le atribuye es un fiel indicador de la función social de

(1) E. Bréhier: Chrysippe et l'ancien Stoïcisme, París 1971, p. 9. Según Bréhier la anécdota tenía como objetivo "la edificación".



las filosofías helenísticas. La conciencia de la época era la que la filosofía era una actividad a la que alguien se entregaba como consecuencia de la pobreza, un refugio ante la miseria, y que no se hubiera producido una dedicación a la filosofía (o se hubiera hecho una filosofía distinta, diríamos nosotros) de no haberse producido esta mutación en la fortuna. Era creencia de la época que la tarea de la filosofía era la "edificación".

Que la filosofía sea una actividad de pobres -pobres permanentes o pobres repentinos- y aspire a una edificación o confortación ante la pobreza nos indica algo que ya habíamos señalado: las filosofías helenísticas son filosofías populares, en el doble sentido de ir dirigidas al pueblo (proletariado y todo el amplio espectro de sectores proletarizados de la época) y de haber sido elaboradas por miembros de estas clases empobrecidas y sin perspectivas. Pirrón y Timón parecen encontrarse en este caso, según los escasos datos que sobre su vida nos han transmitido las fuentes antiguas. Diógenes Laercio -remitiéndose a la "Vida de Pirrón" de Antígono Caristio, la fuente más antigua y a la cual parecen remitirse por diferentes caminos todas las referencias posteriores- nos dice que Pirrón "era el principio desconocido, pobre y pintor" (1). Sobre Timón el propio Diógenes nos dice que "no teniendo de qué mantenerse partió al Helesponto y a la pro-

(1) Cfr. Vitae IX, 62.

póntide; y ejercitando la filosofía y oratoria en Calcedonia fue muy celebrado. De allí, habiendo acopiado un buen viático, se retiró a Atenas" (1).

El escepticismo, como filosofía de y para las clases populares en una situación de empobrecimiento paulatino e imposibilidad de acción política, trata de superar la situación existente. Pero como tal superación es imposible de una manera material y real se lleva a cabo de una manera ideal y subjetiva: no se cambia la realidad, sino que se la degrada al nivel de apariencia indiferente. De esta manera el individuo se alza por encima de ella olvidando su penuria. El escepticismo como filosofía práctica se articula sobre la base de una solución a un problema teórico, solución que viene pre determinada por las necesidades prácticas.

La necesidad práctica es la felicidad, entendida helenísticamente como ataraxia o indiferencia (ἀδιαφορία). El problema teórico cuya solución fundamenta la práctica es el problema de la dualidad apariencia/realidad. La solución -cuya fundamentación teórica hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores- es que nuestras percepciones y opiniones no rebasen el ámbito de lo fenoménico y por lo tanto no son ni verdaderas ni falsas ya que el criterio de verdad se basa en lo real. La clara comprensión de esta situación nos lleva a no opinar sobre nada real y, por tanto, a la indiferencia, es

(1) Ibidem IX, 110.W. Tarn dice que acumuló dinero "by preaching to men the worthlessness of wealth", The Cambridge Ancient History, vol. VII, p. 203.

decir, a la imperturbabilidad. Este es el planteamiento del escepticismo en Pirrón y en Timón, como muestra el fragmento de Eusebio, y éste es también el núcleo del escepticismo griego ulterior, tal como nos es presentado por Sexto Empírico (1), aunque la Academia y los escépticos posteriores desarrollaran considerablemente el aspecto teórico, tanto por la necesidad de justificar las aserciones básicas como por la propia dinámica interna del problema teórico.

Si el escéptico llega a la conclusión teórica de que no hay que opinar sobre la realidad porque ésta es incognoscible y que las leyes no son ni buenas ni malas, ni justas ni injustas (2), entonces comprendemos la actitud práctica de Pirrón, caracterizada por la "indiferencia" o imperturbabilidad, y de la que la tradición nos da una serie de anécdotas: su paso junto a Anaxarco -caído en un cenegal- sin prestarle auxilio (Vitae IX,63); el modo de vida sin prejuicios que llevaba en Elis junto a su hermana (Vitae IX,66); el haber soportado una penosa cura "sin hacer siquiera un movimiento de cejas" (Vitae IX,67); el haber conservado su "ataraxia" en medio de una tempestad cuando los demás estaban amedrentados (Vitae IX, 68). Comprendemos asimismo que el escéptico se guíe, según Sexto Empírico, por las leyes y costumbres de la comunidad (Pyr. Hyp. I,23). Las leyes y costumbres ni son buenas ni malas -co

(1) Cfr. Pyr.Hyp. I,21-30.

(2) Diógenes Laercio IX,61 (supra, p. 9) y tropo 10 de Enesídem (supra, p.51).

mo prueba la crítica teórica,- pero el escéptico las acepta de una manera no dogmática y modela su conducta en base a ellas.

Riqueza y pobreza, justicia e injusticia, la misma constitución política, son cosas relativas, es decir, apariencias o fenómenos en los que no podemos poner nuestra fe o confianza. Precisamente somos desgraciados y estamos supeditados a ellos en la medida en que lo hacemos (1). Ahora bien, el tomar conciencia de su carácter de fenómenos nos libera de nuestra dependencia con respecto a ellos y permite que superemos nuestras perturbaciones e infelicidad. De esta manera pasaba el escepticismo a proporcionar a los individuos de la época la actitud ética y el fundamento teórico de la misma que les permitiera adaptarse a la situación social imperante; decimos "adaptarse" porque la realidad negativa no es eliminada o superada, sino que queda mistificada en el carácter de "apariencial".

Nos parece que las consideraciones anteriores demuestran suficientemente la sobredeterminación ética del escepticismo griego, sobredeterminación impuesta por su función de filosofía popular en el marco de la sociedad helenística. Ahora bien, esto no puede hacernos olvidar que el escepticismo como ética se basa en unos planteamientos teóricos que, debido a la autonomía relativa de la esfera del pensamiento,

(1) Pyr. Hyp. I, 26 ss.

son en cierto modo autónomos y experimentaron un desarrollo autónomo en la Academia y escépticos posteriores. Este carácter autónomo explica que el problema teórico se desarrollará como tal en la antigüedad y que en el siglo XVI reapareciera como problema teórico. Evidentemente, como hemos dicho, las determinaciones concretas (teóricas y sociales) del escepticismo moderno han de ser buscadas en los problemas teóricos y sociales de la sociedad europea del siglo XVI y no en una arbitraria y espontánea moda de "zurück zur Antike".

1.5 ESCEPTICISMO Y CIENCIA ANTIGUA

En nuestro estudio de la epistemología escéptica hemos podido comprobar que el escepticismo afirmaba la imposibilidad de la ciencia (epistēmē), concediendo únicamente la posibilidad de una forma de conocimiento "no científico" de la cual sería un ejemplo la téchnē empeirikē de los médicos escépticos y el probabilismo de Carnéades. La ciencia que los escépticos rechazaban como inviable estaba caracterizada por una serie de rasgos muy definidos: se trata de un conocimiento de la realidad ultrafenoménica; un conocimiento seguro e indudable, adquirido para siempre; un conocimiento de la verdad cuya presencia en el sujeto aparece como un reflejo mental de la realidad en dicho sujeto. Hemos señalado también ocasionalmente que esta concepción de la ciencia no es una elaboración escéptica, sino una concepción dominante en el seno de la tradición filosófico-científica griega. Los escépticos admiten el modelo griego de ciencia y pasan a atacarlo y refutarlo, pero en la medida en que admiten dicho modelo de ciencia como la ciencia -es decir, no se concibe otro tipo de ciencia- la crítica epistemológica se siente como universal y absoluta.

1.5.1 La ciencia antigua como conocimiento de lo ultrafenoménico.

Cuando decimos que dicha concepción de la ciencia es típica del pensamiento y de la sociedad griega no queremos decir que sea única. Ahora bien, nos parece que es la concepción constante y dominante dentro de la filosofía griega. Así, que la ciencia es un conocimiento de la realidad ultrafenoménica es un principio presente en Parménides, Demócrito e incluso Heráclito. Para Platón la ἐπιστήμη, como opuesta a la δόξα que trataría de las cosas visibles (τὸ ὄρατόν o mundo fenoménico), estudiaría la realidad inteligible (τὸ νοητόν) (1). Aristóteles no se cansa nunca de repetir que la ciencia (epistēmē) tiene como objeto lo universal o es un conocimiento de lo universal (τὸ καθόλου) (2). Ahora bien, lo universal no puede ser nunca objeto de sensación o conocido por la sensación, ya que ésta (αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι) es siempre percepción de algo particular en un momento y un lugar determinado (3). La ciencia, pues, no consiste en percepciones o en apariencias (en los contenidos de la sensación), sino en el conocimiento de una realidad (τὸ καθόλου) que sólo por ser ultraempírica o ultrafenoménica puede ser universal y objeto de ciencia (4). El univer-

(1) Véase República VI 509 d- 511 e (símil de la línea).

(2) ἡ δ' ἐπιστήμη τὸ τὸ καθόλου γινώσκειν ἐστίν, Anal. Post. I 31, 87 b 38.

(3) Ibidem, I 31, 87 b 28 ss.

(4) τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσι δύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τὸδε οὐδὲ νῦν· οὐ γὰρ οὗτο καθόλου ibidem, I 31, 87 b 30 ss.

sal como tal realidad ultrafenoménica solamente es accesible al entendimiento (noûs); el objeto de la ciencia, el universal, es el reino de lo inteligible (τὸ νοητό).

2.6.2 La ciencia antigua como conocimiento verdadero y necesario.

El segundo rasgo de la concepción griega de la ciencia que los escépticos hacen suya para proceder a su crítica es el carácter de conocimiento seguro e indudable, inmutable y adquirido para siempre que la tradición griega atribuye a la epistēmē. En efecto, hay pocos presupuestos tan constantes en el pensamiento griego como el de la dicotomía opinión (dóxa) conocimiento o ciencia (epistēmē). La opinión es una forma de saber a la que el calificativo de conocimiento no es aplicable entendido éste en sentido estricto; la opinión se caracteriza por poder ser tanto verdadera como falsa, esto es, por su probabilidad mayor o menor. Por el contrario el conocimiento en sentido estricto, la ciencia o epistēmē, posee los rasgos de verdad, inmutabilidad y necesidad. La dicotomía aparece ya con toda su radicalidad en Parménides, en cuyo poema se establece la neta contraposición entre la vía de la verdad y la vía de la opinión, donde incluso se llega a negar a la opinión toda probabilidad de ser verdadera. En Parménides la vía de la verdad es el camino del análisis ra

cional cuyos resultados son necesarios e inmutables (1).

Para Platón la opinión es una forma de saber intermedia entre la ignorancia (el no ser, la falsedad) y la ciencia (el ser, la verdad); su objeto está constituido por todo aquellos que participa del ser y del no ser, que es tanto como que no es, en suma por todo aquello que es perecedero y se encuentra en cambio permanente. La opinión es el saber basado en las apariencias o fenómenos (2). Debido precisamente al carácter de su objeto, la opinión o creencia (πίστις) sólo alcanza un carácter probable, es decir, la opinión o creencia puede ser verdadera o falsa. Por el contrario la ciencia (ἐπιστήμη) no podría dejar de ser verdadera: a la afirmación de Sócrates "pero tú confesaste antes que la ciencia difería de la opinión", Glaucón responde: ὥς γὰρ οὐ τὸ γε ἀναμάρτητον τῷ μὲν ἀναμάρτητῳ ταυτοῦ ποτὶ τις νοῦν ἔχων τιθεῖν; (3). La ciencia para Platón es, por tanto, ἀναμάρτητον, es decir, infalible, necesariamente verdadera. ¿A qué se debe este rasgo de la ciencia? Creemos que viene dado en primer lugar por el objeto de la ciencia. En efecto, ésta tiene como objeto el ser y éste es inmutable, perfecto, eternamente idéntico a sí mismo. El ser está constituido por las ideas o las formas inmutables. Si el ser es la verdad y además es inmutable, la ciencia, en tanto que conocimiento del ser, será verdadera y necesariamente inmutable,

(1) Vid. Bernal, op. cit. vol. I, p.153 y E.J. Dijksterhuis, Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlín-Göttingen-Heidelberg 1956, p. 7.

(2) República V 477 d.

(3) Ibidem V 477 e; Gorgias 454 d.

esto es, adquirida para siempre. Podemos, pues, decir que el primer factor que hace a la ciencia necesariamente verdadera e inmutable es el carácter de verdadero y permanente de su objeto, así como la identidad que se postula entre ambos. El segundo factor es la estructura interna de la ciencia o el modo de proceder científico. La ciencia es un conocimiento del ser a partir del primer principio incondicionado o absoluto, desde el cual la razón -con exclusión total de la sensación- desciende deductivamente de unas ideas a otras (1). Platón distingue dentro de la ciencia dos grados de conocimiento en función precisamente de este primer principio: en primer lugar aquellas ciencias que tienen su punto de partida en hipótesis a partir de las cuales se extraen las conclusiones por un procedimiento deductivo (2). Según Platón son ciencias a las que sólo es posible dar este nombre por sumisión al uso habitual, "pero sería preciso darles otro nombre que ocupase un medio entre la oscuridad de la opinión y la evidencia de la ciencia" (3). Concretamente Platón denomina a estas ciencias con el término general de "razonamiento discursivo" (διάνοια) y comprenden la aritmética, la geometría, la astronomía, la astronomía y la música. La ciencia propiamente

(1) República VI 511b

(2) Ibidem VII 533d.

(3) Ibidem VII 533d.

dicha -"la primera y más perfecta forma de conocer" (1), "el estudio supremo" (2) -es la *δυναμὶς τοῦ διαλέγεσθαι* (3), ἡ διαλεκτική "el que se dedica a la dialéctica, renunciando completamente al uso de los sentidos, se eleva solamente mediante la razón, hasta la esencia de las cosas; y si continúa sus indagaciones hasta que haya percibido mediante el pensamiento la esencia del bien, ha llegado al término de los conocimientos inteligibles, así como el que ve el sol ha llegado al término del conocimiento de las cosas visibles (4).

1.5.21 La teoría de la ciencia en los *Analytica Posteriora*

En el caso de Aristóteles nos encontramos con una situación muy parecida a la de Platón, si bien están ausentes -o se hallan muy mitigados- los aspectos místicos y ascéticos de la concepción platónica de la ciencia. También para el filósofo de Estagira es la epistēmē un conocimiento verdadero e infalible, adquirido para siempre. A diferencia de la opinión, que puede ser verdadera o falsa y que no rebasa nunca el marco de lo probable (5), la ciencia tiene co

(1) Ibidem VII 533 e.

(2) Ibidem VI 504 e.

(3) Ibidem VI 511 b.

(4) Ibidem VII 532 a. La esencia del bien es precisamente el primer principio de la epistēmē platónica; cfr. VI 505 a y 508 e.

(5) Anal. Post. 133,89 a 2.

mo objeto lo verdadero y es necesariamente verdadera. No obstante, si para Platón la dialéctica era, como acabamos de ver, la epistémē en sentido estricto, cuya tarea es proporcionarnos el primer principio, en Aristóteles la dialéctica es un "método que nos pone en condiciones de extraer conclusiones sobre cualquier problema que se nos plantea, partiendo de opiniones probables (ἐξ ἑνδοξῶν) y no contradecirnos jamás cuando contendemos en una discusión" (1). Para Aristóteles, por tanto, la dialéctica se mueve en el ámbito de la dóxa, siendo un arte o método que nos permite obtener conclusiones probables a partir de premisas probables. En este sentido la dialéctica es ajena, e incluso opuesta, a la ciencia, donde "la conclusión se obtiene a partir de proporciones verdaderas y primeras o bien de proposiciones conocidas a partir de proposiciones verdaderas y primeras"(2).

(1) Top. I 1, 100 a 18-21.

(2) Ibidem I 1, 100 a 27 ss. Sin embargo se debe notar que, aun que ajena y distinta de la ciencia, la dialéctica puede servir a la ciencia en su fase de elaboración como instrumento útil para comprobar la validez de las distintas opiniones recibidas sobre la materia que se trata de conocer científicamente o para el conocimiento de los principios (ibid. I 2, 101 a 36 ss.). Cfr. J. Moreau, Aristóteles y su escuela, B. Aires 1972, pp. 42 ss. y J.M. Le Blond, Logique et méthode chez Aristote, París 1970, primera parte, cap. 1, sobre todo pp. 42 ss. Hay que tener en cuenta además que la teoría aristotélica de la ciencia es considerablemente más compleja que la platónica, debido tanto a una elaboración mucho más rigurosa como a la necesidad de conciliar sus dos tendencias: la del platónico y la del asclépiadas. Esta dualidad hace que, mientras en Platón la dialéctica obtiene el primer principio prescindiendo de todo contenido sensorial, en Aristóteles la obtención de los principios, la formación de la ciencia, se hace a partir de la sensación, de lo mejor conocido para nosotros (cfr. Phys. I 1, 184 a 16-26), lo cual explica el papel positivo de la dialéctica para Aristóteles en la fase de elaboración de la ciencia. Sin embargo, la teoría aristotélica de la ciencia ya elabo-

Para Aristóteles la ciencia es un conocimiento verdadero e infalible porque es necesario (*ἀναγκαῖον*). Esta necesidad viene dada, como en Platón, por dos razones: 1) el objeto de la ciencia (*τὸ ἐπιστητὸν*) es el ser necesario. En efecto, Aristóteles nos dice que "hay cosas que son verdaderas y reales, pero que pueden ser de otro modo (*ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν*), así pues, es evidente que no hay ciencia de estas cosas" (1). La ciencia no tiene como objeto lo contingente o accidental, sino lo necesario, es decir, aquello que no puede ser de otra manera (2). Aunque, como señala Le Blond (3), el término "necesario" tiene en Aristóteles varios significados que no siempre están suficientemente diferenciados, la necesidad de la ciencia está constituida por el Universal *καθ' αὐτό* , por la esencia (4). Que el objeto de la ciencia sea el ser necesario es lo que hace a la ciencia verdadera, pero tal objeto ne

.../...

rada (expuesta en el *Organon* y sobre todo en los *Segundos Analíticos*) es fundamentalmente platónica. Esta dualidad explica asimismo que las escuelas helenísticas partieran del principio de que el origen de la ciencia se halla en la sensación, a partir de la cual se consigue el conocimiento de lo ultrafenoménico, y que los escépticos (pirronianos y académicos) criticaran el supuesto de la posibilidad de una inferencia de lo ultrafenoménico a partir de los fenómenos.

(1) *Anal. Post.* I 33, 88 b 32 ss.

(2) *ἐπεὶ δ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ὃ ἔστιν ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην*, *ibidem* I 4, 73 a 21.

(3) *Op. cit.*, p. 84

(4) *Ibidem*, p. 91 Cfr. *Anal. Post.* 16, 74b 5:

cesario es el universal (1), y concretamente el universal καθ' αὐτό. Por este universal entiende Aristóteles "lo que pertenece a la esencia" (2). De esta manera la ciencia aristotélica es un conocimiento fundamentalmente abstracto: tiene por objeto esencias, leyes, ideas (3). Es más: es la comprensión del universal καθ' αὐτό lo que posibilita la afirmación del universal καθὰ παντός, es decir, la extensión de la afirmación a todos los miembros de una clase. En la medida en que no hemos aprehendido el universal καθ' αὐτό (la propiedad esencial) solamente tenemos un universal numérico (πῶς κατ' ἀριθμόν), una coincidencia casual que sólo se convierte en un rasgo necesario, en un universal completo (πῶς κατ' εἶδος) cuando se ha comprendido la propiedad esencial (4).

La segunda razón que lleva a Aristóteles a postular el carácter verdadero y necesario de la ciencia es la estructura interna de la misma. La ciencia es necesariamente verdadera porque es "demostrativa" o "explicativa": ἀναγκαῖον ὅν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην· ἀποδεικτικὴ δ' ἐστὶν ὅν ἔχομεν τῷ ἔχειν ἀπόδειξιν (5). La ciencia extrae estas cualidades que estamos comentando del hecho de estar fundamentada en la demos

(1) Cfr. supra, p. 78. El concepto de universal (τὸ καθόλου) en Aristóteles no se reduce a la extensión de una clase, sino que καθόλου δε λέγω δὲ ὅν κατὰ παντός τε ὑπάρχει καὶ καθ' αὐτό καὶ ὅν ὅτι. Anal. Post. I 4, 73 b 26. "Lo universal es lo que pertenece a todos y a cada uno de por sí y en cuanto tal".

(2) καθ' αὐτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστίν, Anal. Post. I 4, 73 a34.

(3) Le Blond, op.cit., p. 76.

(4) Cfr. Anal. Post. I 5, 74 a 31; cfr. Le Blond, pp. 77s.

(5) Anal. Post. I 4, 73 a22.

tración (ὑπόδειξις). Aristóteles llama demostración al "razonamiento científico" (1), a aquel razonamiento que -a diferencia del dialéctico, en el cual los principios son proposiciones probables- además de formalmente válido tiene como premisas principios verdaderos y primeros o proposiciones derivadas de ellos (2). La verdad y necesidad de la ciencia descansa, por tanto, en los dos pilares de la demostración: a) la necesidad derivada de la conclusión vinculada al punto de partida por un razonamiento riguroso y b) necesidad originaria, inmediata del punto de partida, es decir, de los principios (archai, tà prōta) (3).

Esta concepción aristotélica de la ciencia tiene otro rasgo más: es un conocimiento de la causa o por la causa: "de cada objeto estimamos tener la ciencia en sentido estricto y no a la manera de los sofistas, de una forma accidental, cuando creemos conocer la causa (tēn aitiān) en virtud de la cual la cosa es, sabiendo que ella es causa de dicha cosa y que no puede ser de otro modo" (4). La derivación de una conclusión a partir de sus principios es tanto como conocer la causa de la que dicha conclusión es el efecto; el orden descendente de

(1) ὑπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' οὗ τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα, Anal. Post. I 2, 71 b, 17.

(2) Top. I 1, 100 a 18.

(3) δυνάμει καὶ τὴν ὑποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνησιωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίαν τοῦ συμπέραςματος, Anal. Post. I 2, 71 b 20 s.
Cfr. Moreau, op.cit., pp. 47 22.

(4) Ibidem I 2, 71 b 9 ss.

la ciencia a partir de los principios expresa la concatenación causal necesaria del mundo real.

Todos estos rasgos de la ciencia aristotélica se hallan indisociablemente unidos, de forma que cada uno se infiere y explica por los demás. Podemos decir que nos encontramos con una concepción de la ciencia axiomático-deductiva, y no decimos hipotético-deductiva porque para Aristóteles los principios de la ciencia no son hipótesis, presupuestos empíricos, sino por el contrario "verdaderos, primeros, inmediatos, más conocidos, anteriores y causa de la conclusión" (1).

Para Aristóteles es evidente que la ciencia necesita partir de unos principios como los que acabamos de señalar, sobre los cuales ha de descansar toda demostración y que en sí mismos han de ser indemostrables (anapodeíktoi) por la imposibilidad tanto de un recurso al infinito (2) como de un razonamiento circular (3). Ahora bien, si la ciencia ha de ser necesaria es imposible que los principios (indemostrables) sean puras hipótesis probables (en ese caso estaríamos en el reino de la dialéctica y de la dóxa) ya que no se trata de que se afirme su verdad en las conclusiones obtenidas deductivamente a partir de ellos, sino que ellos mismos son la causa de la verdad de las conclusiones por su carácter de verdad, necesidad y mejor conocidos (γνωριμώτεροι ἀλητῶς), Los principios no pueden dejar de ser verdaderos. En este caso, la

(1) Ibid. 12, 71 b 21.

(2) ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀπειρὸν διελθεῖν , Ibidem, I 3, 72b 10.

(3) κύκλῳ τε ὅτι ἀδύνατον ἀποδείκνυσθαι ἀλητῶς, δῆλον , ibid. I 3, 72 b 25 ss.

pregunta obvia y necesaria es la siguiente: ¿qué principios son éstos?, ¿cómo se obtienen?, ¿cómo sabemos que son verdaderos?

(1). Para Aristóteles está claro que el conocimiento de los principios, anterior a la ciencia o conocimiento demostrativo por las causas, no forma parte de ésta. No se trata de un conocimiento científico, demostrativo, sino de un conocimiento precientífico, del "principio de la ciencia" (2). Aristóteles, pues, distingue con toda claridad entre lo que podríamos llamar "la génesis de la ciencia o de las teorías científicas" (la adquisición de la ciencia) y la ciencia como un sistema ordenado axiomático -deductivo, denominando ἐπιστήμη a lo segundo y ἀρχὴ τῆς ἐπιστήμης a lo primero (3). El punto de vista

(1) La fuente para el conocimiento de la teoría aristotélica de los principios está constituida fundamentalmente por el cap. 19 del libro segundo de los Anal.Post. Otros lugares son ibid., I 2, 71 b, 16 s. y I 3, 72b, 18-25. A ellos se pueden unir los textos relativos a la inducción.

(2) Anal.Post. I 3, 72 b 23-25.

(3) Es lo que señala Le Blond cuando dice que para Aristóteles "n'est elle pas (la ciencia) principalement recherche, mais possession", op. cit., p. 105. En este sentido los Analíticos no exponen el método de adquisición de la ciencia, sino la estructura de la ciencia ya elaborada, verdadera y necesaria. Si entendemos el término "método" en el sentido estricto de procedimiento o vía para la adquisición del conocimiento científico de la naturaleza, los Analíticos no nos lo proporcionan, no constituyen una teoría del método. En cambio entendiendo dicho concepto en un sentido más amplio, en el que se incluye la vía de presentación rigurosa y encadenada de los materiales ya elaborados o del conocimiento ya adquirido previamente, los Analíticos nos presentarían este tipo de método; cfr. J. Barnes, Aristotle's Posterior Analytics, translated with notes, Oxford 1975, p. X. Aristóteles, pues, señala implícitamente en esta distinción la diferenciación posterior de los lógicos renacentistas (p.ej. Zabarella) entre "methodus sensu stricto" (método de investigación) y "methodus sensu lato" que incluye el anterior y los llamados "ordines" o métodos de presentación del conocimiento existente. Cfr. N.W. Gilbert, Renaisance Concepts of Method, N. York 1960.

de Aristóteles resulta así considerablemente moderno, cuanto que viene a coincidir con la neta distinción establecida por Popper entre la "psicología del conocimiento" y la "lógica del conocimiento" (1). No obstante si contrastamos la tesis aristotélica con el texto de Popper veremos que tras la coincidencia formal se esconde una profunda divergencia que limita la concepción popperiana de no considerar la génesis de la teoría y que, en última instancia, revela una diferencia radical en la concepción de la ciencia. La diferencia consiste en que Popper menosprecia la "reconstrucción racional de los pasos que han llevado al científico al descubrimiento" (op.cit., p. 31) porque tal estudio es irrelevante a la hora de determinar la validez empírica de las teorías en cuestión, ya que dicha validez se determina por la contrastación empírica de los enunciados observacionales derivados de los axiomas o principios. Esto significa que para Popper los principios no son verdaderos, necesarios y mejor conocidos a prio

-
- (1) "Es necesario que ponga en claro primero la distinción entre la psicología del conocimiento y la lógica del conocimiento, que se ocupa exclusivamente de relaciones lógicas... la etapa inicial, el acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis lógico ni sea susceptible de él. La cuestión acerca de cómo se le ocurre una idea nueva a una persona... puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el análisis lógico del conocimiento científico... En cuanto a la lógica del conocimiento me basaré en el supuesto de que consiste pura y exclusivamente en la investigación de los métodos empleados en las contrastaciones sistemáticas a que debe someterse toda idea nueva antes de que se la pueda sostener seriamente", La lógica de la investigación científica, Madrid 1973, p. 30 s.

ri ($\delta\eta\lambda\omega\varsigma$), sino hipótesis empíricas que son susceptibles de falsación a partir de las consecuencias que de ellos se de rivan. Por el contrario, para Aristóteles los principios no pueden ser puestos en duda, sino que una vez establecidos sólo queda la tarea de deducir válidamente a partir de ellos to das sus consecuencias necesarias. De aquí que si podemos tran sigir con Popper en su desgana por investigar la génesis de las teorías, en el caso de Aristóteles el papel atribuido a los principios hace inevitables y cruciales las preguntas que antes formulábamos.

1.5.211 Naturaleza de los principios.

Los principios ($\tau\acute{\omega}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$, $\kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$) constituyen el conocimiento verdadero y necesario tanto en sí mismo como por relación a todo lo que se sigue de ellos. Conviene, pues, te ner muy presente que Aristóteles presupone un conocimiento previo a todo conocimiento científico, conocimiento previo no demostrativo, pero conocimiento (1). Con ello nos viene a decir que no hay percepciones puras de hechos ni elaboración de teorías a partir de hechos puros incontaminados por el teó rico, sino que toda percepción y toda teoría presuponen una interpretación (2). Este conocimiento previo necesario puede

(1) $\pi\acute{\omicron}\sigma\alpha\ \delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\omicron}\sigma\alpha\ \mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\sigma\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \epsilon\kappa\ \pi\rho\acute{\omicron}\upsilon\pi\alpha\rho\gamma\acute{\omicron}\upsilon\sigma\eta\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$
dice Aristóteles a modo de prólogo a los Anal. Post. (I 1, 72 a 1).

(2) Es lo que Feyerabend llama "interpretaciones naturales" señalando su carácter inevitable; cfr. Contra el método, Barcelona 1974. Conviene tener muy en cuenta este punto para hacer la valoración de la crítica escéptica.

ser diverso, es decir, hay diversas clases de principios, concretamente tres: 1ª) las θέσεις o más concretamente δρισμοί ("definiciones"), 2ª) los axiomas (ἀξιώματα) y 3ª) las ὑποθέσεις ("hipótesis"), una variante de las θέσεις , para cuya diferenciación de las otras introduce el término δρισμός (1) Por θέσεις en sentido estricto o "definiciones" entiende Aristóteles las definiciones nominales, es decir, aquellos principios en los que únicamente se fija el significado de un término (τί τὸ λεγόμενον ἔστι), sin hacer ninguna afirmación de existencia (2). Los axiomas son verdades, es decir, proposiciones que es necesario creer que son (οὐ ἔστιν) (3); para Aristóteles son principios comunes a todas las ciencias e incluso familiares a todo el mundo (4). Como ejemplo de axioma cita Aristóteles el principio de tercio excluso (5). Tal como nos plantea la cuestión, los axiomas parecen principios formales o leyes lógicas, es decir, verdades en todo caso analíticas, pero no empíricas (6). La tercera clase de principios, las "hipótesis", nos presentan simultáneamente una de-

(1) Anal. Post. I 2, 72 a 14 ss. Cfr. también I 1, 71 a 11 ss.

(2) Aristóteles da un ejemplo, como es habitual en él, de la geometría: τίθεται γὰρ ὁ ἀριθμητικὸς μονάδα τὸν ἀδιώρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑποθέσεις δ' οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ τί ἔστι μονάδα καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταυτὸν.

(3) οὐ ἔστι, προὑπολαμβάνειν ἀναγκαῖον , Ibidem, I 1, 71 a 12.

(4) Ibid. I 10, 76 a 37 ss. Vid. asimismo Top. I 11, 172 a 27-30.

(5) ἔσων ἢ ψῆσαι ἢ ἀποψῆσαι ἀληθές , Anal. Post. I 1, 71 a 13. Sin embargo en otro lugar da como ejemplo el principio de que "restar iguales de iguales da iguales" (I 10, 76 a 41), con lo que se plantea la cuestión de si los axiomas son efectivamente comunes a todas las ciencias; cfr. Barnes, op. cit., p. 103.

(6) Vid. Le Blond, op. cit., p. 112 y Barnes op. cit., p. 103. Cuando Aristóteles dice que los "axiomas" son comunes por
.../...

finición ($\tau\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\iota$) y una aserción de existencia ($\epsilon\sigma\tau\iota \epsilon\sigma\tau\iota$), esto es, no se limitan a dar el significado de un término, si no que afirman su existencia real (1). Ahora bien, no hay que entender el término aristotélico en sentido moderno (como supuesto existencial que pueda darse o no), sino como la afirmación de una existencia necesariamente verdadera, ya que nos lo impone la misma teoría aristotélica de la ciencia y de los principios. Aristóteles da como ejemplo de hipótesis la unidad, pues si bien es posible únicamente definirla, es necesario no obstante afirmar su existencia (2).

Si reparamos ahora en el carácter de los diferentes tipos de principios nos encontraremos con que tenemos definiciones nominales (simples elucidaciones de significado que no rebasen el marco del lenguaje) y principios lógicos (los axiomas) que son verdades formales o analíticas carentes de contenido empírico. A partir de ellos únicamente podemos construir una matemática en el sentido moderno de la misma, una ciencia a priori o formal, un cálculo deductivo sin componente semán-tico, pero no un discurso sobre la realidad (3). Pero es que,

.../...

analogía, puesto que evidentemente son útiles en la medida en que se aplican al género incluido bajo la ciencia particular" (Anal. Post. I 10,76 a 38) parece indicar, efectivamente, que se trata de principios formales universales a los que cada ciencia da una interpretación en su campo particular.

(1) Ibidem, I 1, 71 a 13.

(2) Ibid. Véase asimismo la nota 2 de la página anterior.

(3) Cfr. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 6.1, 6.11, 6.2.

además, están las ciencias empíricas. La ciencia, pues si versa sobre el mundo, tiene que tener como principios (verdaderos y necesarios) aserciones de existencia (1). De esta manera los verdaderos principios son para Aristóteles las hipótesis, el sujeto acerca del cual (περὶ ὅ) versa la demostración, el género sujeto (τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον) cuya definición nominal va acompañada de la afirmación necesaria de su existencia (2); las hipótesis son los universales (ἡ ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου), pero fundamentalmente los universales καθ' αὐτό , es decir, la esencia genérica.

De todo lo anterior nos resulta que la ciencia aristotélica es un conocimiento necesariamente verdadero, cuya necesidad proviene de un conocimiento anterior a la ciencia por el cual conocemos los principios inmediatos y verdaderos de la misma, fundamentalmente la existencia de esencias genéricas. Pasamos ahora a la cuestión relativa al conocimiento de los principios.

1.5.212 Adquisición de los principios

Aristóteles rechaza la tesis platónica de que los principios son innatos (3), pero -consciente de que todo co-

(1) Moreau, op.cit., pp. 51 s.

(2) Cfr. LeBlond, op.cit., pp. 112-114; la existencia de los términos que únicamente son objeto de definición nominal (τὸ ἔστι) es demostrada por derivación de las hipótesis (Anal. Post. I 10, 76 a 34 s.).

(3) Anal. Post. II 19, 99 b 25 ss. Aristóteles califica la tesis platónica de "absurda" (ὀρθον), "pues entonces ocurriría que tendríamos conocimientos más ciertos que la demostración de los cuales no tendríamos conciencia."

nocimiento presupone un marco cognoscitivo previo- afirma que solamente queda una posibilidad: "Es necesario, por consiguiente, que poseamos una facultad, pero no tal que sea superior a éstos (los principios) en claridad" (1). Esta facultad es la sensación (aísthēsis); a partir de ella y mediante la inducción (epagōgē) se alcanzan los principios inmediatos e indemostrables de la demostración (2), principios superiores en claridad a su base sensitiva e inductiva. Sensación e inducción llevan a la formación de un conocimiento (el de los principios) que no es epistēmē al no ser demostrativo, pero que sin embargo constituye el "conocimiento supremo" (κύριον πάντων, Anal. Post. I 9, 76 a 18) tanto por ser fundamento de la ciencia axiomático-deductiva como por su verdad y necesidad intrínsecas (3). Para distinguirlo de la epistēmē Aristóteles designa este conocimiento supremo con el nombre de νοῦς y para subrayar su carácter de conocimiento supremo por contener las verdades más necesarias nos dice: Ἀληθὺ δ' αὖ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς (4). ¿Cómo se llega, pues, a alcanzar este estadio supremo de conocimiento a partir de la sensación y mediante la inducción? ¿Cómo se forman

(1) Ibidem II 19, 99 b 32.

(2) Ibid. II 19, 99 b 34-35, 100 b 3-5; I 18

(3) Le Blond, op. cit., p. 121.

(4) Anal. Post. II 19, 100 b 7-9.

los principios?. Como hemos señalado, este punto es de una importancia capital, ya que no se trata tan sólo de los fundamentos de una ciencia axiomático-deductiva, de cuya verdad depende la verdad de las proposiciones y términos secundarios, sino -y esto es lo fundamental- que la verdad de esos fundamentos se da por necesaria y evidente. Pues bien, ya nos dice Le Blond que sobre este punto las indicaciones de Aristóteles, que nosotros esperaríamos contundentes e irrefutables, son escasas, vacilantes e incluso contradictorias (1).

En un primer acercamiento a ese proceso previo de conocimiento mediante el cual se forman los principios (Anal. Post. I, cap. 18), Aristóteles nos dice que éstos -los universales- tienen su origen en la sensación de lo particular (καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις), a partir de la cual la inducción (ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος; ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντι αἰσθησιν ἄδύνατον), proporciona el universal (ἄδύνατον δὲ τὸ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς). Aristóteles ve este proceso como necesario, inevitable y único; no se le ocurre ninguna objeción que pueda limitar la posibilidad de llevarlo a la práctica. El capítulo último de los Segundos Analíticos nos ofrece una descripción de lo que serían, en opinión del estagirita, los diferentes grados de este proceso de inducción del universal a partir de los particulares (2): estos grados son la sensación, la memoria (μνήμη οὐ μόνῃ τοῦ αἰσθημένου),

(1) Op. cit., pp. 121 ss., 137-139. Nos encontraríamos así con otro punto importante a la hora de hacer la valoración del escepticismo.

(2) Anal. Post., II 19, 99 b 32 - 100 b 5.

la experiencia (ἔμπειρία) y finalmente la ἐπιστήμη .
 Se trata de un proceso genético que tiene todos los caracte-
 res de un proceso mecánico (1), radicalmente sensualista, en
 el cual el alma es enteramente pasiva, pues se limita a su-
 frir o sentir la acción de las sensaciones involuntarias (2).
 Podríamos pensar que Aristóteles tiene en mientes un proce-
 so mecánico por el cual se avanzaría a grados de universali-
 dad creciente -de los individuos a las especies ínfimas y
 de éstas a géneros cada vez más extensos (3)-, un proceso
 del tipo de aquellos elaborados por diversos autores de Ba-
 con en adelante (4). No obstante nada sería más erróneo que
 una solución de este tipo. Como dice von Fritz: "Im Gegen-
 satz zu den meisten modernen Logikern geht Aristoteles nicht
 von dem Bestreben aus, die Induktion auf ihre Gültigkeit als
 Erkenntnismittel zu prüfen oder auf ihre Herkunft hin zu un-
 tersuchen, oder Methoden der Induktion zu entwickeln, wel-
 che zu unbedingt gesicherten Wahrheiten führen. Es findet
 sich in den erhaltenen Schriften des Aristoteles ja überhaupt
 keine Theorie der Induktion, und nach allem, was wir über des
 Verhältnis der erhaltenen zu den nicht erhaltenen Schriften

(1) Moreau, op.cit., p. 170

(2) Hay dos expresiones que lo señalan claramente: ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοι-
 οὔτη οὕτως ὥς δοκᾷ θάσιν πάσχειν τοῦτο (100 a 13) καὶ γὰρ ἡ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ
 (100b 4). Cfr. Le Blond, op. cit., pp. 131-135.

(3) Ibidem, 100a 15- b3

(4) Piénsese en Stuart Mill, Sigwart, Carnap, Stegmüller y Kne-
 ale.

des Aristoteles wissen, ist es äusserst un wahrscheinlich, dass Aristoteles in irgendeiner seiner nicht erhaltenen Schriften eine solche Theorie entwickelt haben sollte" (1). Aristoteles no puede pretender construir una teoría del proceso de inducción de principios universales a partir de los casos particulares porque tal proceso sólo permite obtener enunciados universales contingentes, no necesarios (hipótesis con un grado mayor o menor de probabilidad que el cálculo lógico puede determinar) cuya universalidad no es esencial, sino meramente numérica. Es esta imposibilidad de llegar al universal necesario por inducción a partir de enunciados singulares lo que está en la base, creemos, de la afirmación aristotélica de que οὐδὲ δὲ ἀποδείξεως ἔστιν ἐπιστάθαι (2).

Pero, en tal caso, todo parece indicar que nos encontramos en una contradicción insoluble. Se afirma que la universalidad y necesidad de la ciencia descansan en la universalidad y necesidad de los principios (concretamente de las "hipótesis" aristotélicas); se afirma también (Anal. Post. I 18 y II 19) con toda seguridad que los principios se conocen por inducción y resulta que Aristoteles no solamente no elabora, aunque parezca lo contrario a la luz de II 19, un cálculo inductivo, sino que además afirma rotundamente que de lo particu-

(1) K. von Fritz, Die ἐννομή bei Aristoteles, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1964, p. 51

(2) Anal. Post. I 31, 87 b 28; cfr. también 86 a 3 ss. y Le Blond, p. 123 s.

lar nunca se llega al universal. La contradicción, que Le Blond señala con toda claridad, sólo es soluble si nos remitimos al significado exacto de inducción en Aristóteles y tenemos en cuenta las diferentes clases que distingue dentro de ella (1)

Las exposiciones habituales de la teoría aristotélica de la inducción parten generalmente de la definición que de ella nos da Aristóteles en los Tópicos: ἐπαγωγή (ἐστὶν) ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος (2). En el ejemplo que nos da a continuación de la definición (véase la nota anterior) nos presenta una inducción universal sobre la base de dos casos singulares. En esta definición y su hincapié en el término ἔφοδος así como el ejemplo que le sigue y otras referencias como las ya citadas de los Anal. Post. lo que ha llevado a la tradición lógica posterior a considerar que Aristóteles pensaba en un proceso de inferencia de lo universal a partir de casos particulares. Ahora bien, tanto en la misma antigüedad (3) como

-
- (1) Para ello nos basamos en el trabajo anteriormente citado de von Fritz, el cual tiene el mérito de explicar las contradicciones que Le Blond constata sorprendido y poner en relación la inducción aristotélica con elaboraciones modernas de lógica inductiva, pero al que encontramos la limitación de no haber visto la diferencia epistemológica fundamental entre una inducción que aspira a una necesidad universal y la que aspira a elaborar hipótesis universales probables.
- (2) I 12, 105 a 11 ss.: "inducción es el tránsito de los casos particulares al caso universal. Por ejemplo, si el piloto mejor es el más experto, y lo mismo sucede con el auriga, puede decirse entonces, de forma general, que el hombre experto es el mejor en cada caso".
- (3) Vid. la crítica escéptica de la inducción, supra, p. 78s.

en la época moderna se ha observado que tal inferencia es lógicamente inválida cuando se pretende extraer a partir de enunciados singulares limitados un enunciado universal necesario. Tal inferencia presupone un salto imposible de justificar lógicamente mediante las premisas (1). Por esta razón los lógicos modernos han querido interpretar la inducción aristotélica no en el sentido indicado de inferencia de un enunciado universal a partir de enunciados singulares puros, sino como el paso de la especie al género, es decir, como la inferencia de un universal de rango superior a partir de enunciados universales de rango inferior cuya validez está garantizada (2).

Si por nuestra parte queremos penetrar con más exactitud en el sentido que tiene la inducción para Aristóteles, debemos partir de una observación de Le Blond: "Il est certainement curieux, ainsi que le remarque Eucken, qu'Aristote emploie le terme d' *ἐνσυναγωγή* sans explication, comme un terme technique de signification parfaitement définie et qu'il ne s'explique jamais bien nettement sur ses divers sens" (3).

Pues bien, por debajo de este término único, ambiguo, se esconden varios usos que conviene diferenciar: 1º) el uso de

(1) Von Fritz cita una observación de Sigwart: "Die Unmöglichkeit, aus dem Sandhaufen loser und vereinzelter Tatsachen... ein Gebäude, aus allgemeinen Sätzen zu errichten: es heisst den Bock melken, wenn man aus einer Summe von Tatsachen eine Notwendigkeit herauspressen will", loc. cit. p. 8 (el subrayado es nuestro).

(2) Le Blond, op. cit. pp. 31 ss. Sigwart (von Fritz, p. 10), Kneale (von Fritz, p. 44).

(3) Op. cit., p. 124 nota 1.

la inducción en los Tópicos, 2º) el uso en los Primeros Analíticos, concretamente el llamado "silogismo inductivo" y 3º) el uso de los Segundos Analíticos.

Por lo que se refiere al uso de la inducción en los Tópicos hay que tener en cuenta que se trata del tratado lógico más antiguo de Aristóteles, anterior a la elaboración de la teoría del silogismo y de la ciencia expuestos en los Analíticos. Hay que tener presente, además, el marco en el que se desarrolla esta obra, marco que no es otro que la esfera de lo probable (τὸ ἐνδοξόν), completamente diferente de la estricta necesidad de la epistēmē. Los Tópicos proporcionan el material formal adecuado para inferir conclusiones a partir de premisas aceptadas dentro del ámbito de la opinión. Puesto que la verdad de la conclusión depende de la verdad de las premisas, la otra tarea que los Tópicos deben realizar es proporcionar un método adecuado para imponer al contrincente y al auditorio (recuérdese que la dialéctica es el arte de convencer en el diálogo) las premisas que se han tomado como punto de partida para demostrar la conclusión que se desea establecer. En esta perspectiva se sitúa la inducción (1); ella fundamenta la universalidad de la premisa al aportar el mayor número posible de casos particulares en que dicha universalidad aparece manifiesta y, caso de no ser acep-

(1) "La inducción es más convincente, más clara, más comprensible por los sentidos y merece más confianza a la gente (que el silogismo)", Top. I 12, 105 a 16 s. La función estratégica de la inducción en la disputa está clara.

tada, se exige al contrincante que proporcione un contraejemplo: se debe afirmar lo que se da en muchos casos y contra lo cual o bien no hay objeción o bien no aparece a primera vista, pues si los oponentes no pueden ver en qué casos no debe ser así, aceptan que es verdadero" (Top. VIII 2, 158 a); "si el oponente, aunque se haya efectuado la inducción en muchos particulares, no admite la validez universal, se impone exigirle que indique un contraejemplo" (ibid., 156 a) (1). Está claro que Aristóteles entiende aquí una inducción, a partir de singulares que pueden ser infinitos, de un universal extensional (katà pántos) y que esta inducción sólo puede llevar a inferencias probables nunca necesarias. Sin embargo se trata de una inferencia suficiente dado el marco en el que se mueve la dialéctica -lo probable- y su uso -la discusión ebierta, no la ciencia rigurosa.

Ya hemos señalado con todo que para Aristóteles la dialéctica es útil para el conocimiento de los principios (2). Ahora bien, teniendo en cuenta las objeciones lógicas a que es tá sometido este tipo de inducción, lo único que puede proporcionarnos es unas hipótesis probables, nunca los principios ne cesarios de la ciencia aristotélica. Es evidente que si estas hipótesis se han de convertir en los principios se necesita la acción de un nuevo elemento que dé el paso de un extremo a otro.

(1) Cfr. Von Fritz, Op. cit., pp. 24 ss.

En los Analytica Priora (1) Aristóteles nos expone una inducción que ya no consiste simplemente en una acumulación de enunciados singulares como apoyo de un enunciado universal, sino un rudimento de lógica inductiva en el que nos indica cómo se produce la inferencia lógica. Se trata del llamado silogismo inductivo (ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός), del que nos da el siguiente ejemplo: "el hombre, el caballo, el asno son animales de larga vida; el hombre, el caballo, el asno, son animales sin hiel; luego todos los animales sin hiel son de larga vida". Según el filósofo "así hacemos las inducciones". Las interpretaciones dadas a esta variante de la inducción han sido muy diferentes. Le Blond ve en él "une inspiration très formelle, très logique" y piensa que no aspira a fundar el valor de la ciencia (?). Lógicos modernos ya mencionados como Sigwart y Kneale (partiendo de la insuficiencia de la inducción que opera sobre particulares infinitos o muy numerosos) consideran que ésta es la única inducción en que piensa Aristóteles, interpretándola como "inducción completa", en la que los particulares son las "especies ínfimas" y donde, por tanto, se pueden contrastar empíricamente todos los casos posibles (3).

Von Fritz señala ya los puntos débiles de la "inducción completa" en lo referente a la ampliación del cono-

(1) II 23, 68 b 15 ss.

(2) Op. cit., pp. 18 s.

(3) Vid. supra, p. 128

cimiento y a la validez lógica. La inducción sólo es válida lógicamente si es completa, es decir, si en las premisas es tán verdaderamente recogidos todos los casos posibles. Ahora bien, si es así, ocurre que "diese Induktion nichts neues lehrt... Dann ist der allgemeine Satz nur eine abgekürzte Formulierung der Gesamtheit der Einzelsätze" (1), Por el contrario, si la inducción no es completa hay ampliación del conocimiento, pero sólo a título de hipótesis probables necesita das de corroboración empírica. Finalmente la interpretación que da von Fritz de esta forma de inducción tampoco permite justificar la tesis aristotélica de que la inducción nos pro porciona un conocimiento inmediato de la necesidad de los principios. Según él "verhält es sich mit der Art von Induktion, von welcher Aristoteles an der betreffender Stelle der *Analytica Priora* spricht, gerade umgekehrt wie die modernen Logiker annehmen zu müssen glaubten. Weit entfernt davon, die einzige "volltätige" Induktion zu sein im Sinne der einzigen Induktion, welche zu unbezweifelbar sicheren Ergebnissen führt, aber zu Ergebnissen, die keinerlei neue Erkenntnis enthalten, führt diese Induktion, wenn sie... von natürlichen Spezies aus geht, nur zu Hypothesen, aber nur zu neuen un wissenschaftlich interessanten Hypothesen" (2). En cualquier caso tampoco esta forma de inducción nos proporciona los principios que necesita la ciencia aristotélica. Por lo tanto la única posibilidad

(1) Op. cit., p. 12

(2) Ibidem, p. 47.

de una fundamentación de la verdad necesaria de los principios (recordemos que los verdaderos principios son las *ἀποδείξεις*, es decir, los universales *καθ' αὐτό*) se halla en la teoría de la inducción del último capítulo de los Analytica Posteriora. De esta manera volvemos tras una larga digresión al punto de partida; digresión sin embargo necesaria y útil, pues nos ha llevado a constatar que otras alternativas posibles no llevan sino a resultados probables que no pueden satisfacer las condiciones impuestas por Aristóteles a la ciencia. De la solución que dé el filósofo a la cuestión de la inducción en el texto mencionado depende la posibilidad de su programa de una ciencia necesariamente verdadera.

El proceso de adquisición de los principios en una serie de grados sucesivos que Aristóteles nos ofrece en este capítulo (100 a3 - 100 b5) -proceso que es resumido como una inducción en la que el alma es pasiva, pues se limita a sufrir la acción de la sensación- nos presenta los universales, los principios, como el producto de una destilación mecánica de los singulares: "de la experiencia, o del universal que ha venido a descansar en el alma (lo uno en lo múltiple que permanece encerrado en cada objeto) se produce el principio del arte y de la ciencia... como cuando en una batalla, tras producirse la huida se detiene uno y luego otro, y otro, hasta que se recompone el frente" (1).

(1) Anal.Post. II,19, 100 a 6-13.

Sin embargo Aristóteles no se siente seguro; percibe que la exposición del proceso no es muy convincente o al menos muy clara y procede a mejorarla: "digamos de nuevo lo que acabamos de decir con no mucha claridad: cuando se detiene una de las cosas indiferenciadas (τῶν ἀδιαφόρων ἐνός), surge en el alma el primer universal (pues si bien es cierto que se percibe el particular, la sensación es del universal, por ejemplo del hombre y no del hombre Calias(. Una nueva detención se produce en éstas, hasta que se detienen los indivisibles (τὰ ἀμέρη) y los universales, como por ejemplo tal animal concreto, hasta que se detiene el animal, y así sucesivamente" (1).

En esta exposición podemos notar varias cosas de interés: en primer lugar la inseguridad de Aristóteles, que nos indica que no está muy seguro de la adecuación de su exposición; en segundo lugar que la inducción (la "detención") del universal se produce automáticamente, tanto a partir de la presencia de muchos particulares (ejemplo de la batalla) como de un solo particular (ejemplo de Calias y del animal), o lo que es lo mismo que no es necesaria la enumeración exhaustiva para inducir válidamente el universal. Ahora bien, ya sabemos por los resultados de la lógica moderna que la inducción incompleta lleva a inferencias únicamente probables en grado mayor o menor, y el mismo Aristóteles parece ser consciente de esto si tenemos en cuenta la función de la induc-

(1) Ibid. 100 a 14-100 b2.

ción en los tópicos y el papel del silogismo inductivo como hipótesis en el sentido de von Fritz. Por otra parte, y creemos que se trata de un punto decisivo, la inducción presentada por Aristóteles lleva únicamente a la agrupación de individuos en clases de extensión creciente, a la configuración de universales katà pantós. Sin embargo esta inducción mecánica no puede garantizar que esta universal katà pantós sea necesario, pues para ello sería preciso que la universalidad extensional viniera apoyada, previa o simultáneamente, en la percepción de la propiedad esencial (el κατ' αὐτό) que fundamenta la necesidad del κατὰ παντός . Puesto que este proceso inductivo no proporciona dicha percepción podemos decir en todo caso que "permet d'ordonner des images, mais non d'expliquer les choses... Et par suite il devient vraiment difficile de comprendre comment un tel processus peut aboutir à autre chose qu' une constatation empirique et peut être invoqué pour justifier des principes nécessaires" (1). En conclusión: la inducción sigue manteniéndonos en la esfera de lo probable y sigue mostrándose incapaz de fundamentar la necesidad de los principios. Para cumplir la función que le asigna Aristóteles la inducción tiene que llegar a establecer que la propiedad que atribuye al sujeto es esencial o le pertenece en sí (κατ' αὐτό). No obstante, parece que la esencialidad es imposible de establecer en base únicamente a un proceso mecánico en el que el alma se limita a sufrir (πάσχει) 2;

(1) Le Blond, op. cit., p. 135 s.

parece que se necesita la intervención de un elemento activo, que pueda dar la necesidad que no se halla en el material empírico.

Así llegamos al pasaje final de los Analytica Posteriora (1), pasaje que ha proporcionado grandes quebraderos de cabeza a los comentadores porque -como dice Le Blond- "on a l'impression de passer brusquement sur un tour autre plan de pensée" (2). Ahora nos dice Aristóteles que "de los principios hay $\nu\omicron\omicron\varsigma$ ("intuition" en Le Blond, "Einsicht" en von

(1) 100 b, 5-17.

(2) Op. cit., p. 136. Los quebraderos de cabeza surgen cuando se trata de vincular este pasaje con la exposición anterior de la inducción. Barnes -en su comentario de los Anal. Post. (op. cit., pp. 256 ss.) -resuelve la dificultad de comprensión afirmando que el pasaje final no trata de la adquisición de los principios, sino del estado o disposición ($\epsilon\acute{\gamma}\nu\alpha\iota$) que aprehende los principios. Este estado es designado por Aristóteles con el término $\nu\omicron\omicron\varsigma$ y Barnes lo traduce no por "intuition" -el término usual-, sino por "comprehensión". En este caso ya no queda más que concluir que la inducción fracasa como instrumento del conocimiento de los principios, pues la única salida que queda es la aportación que el $\nu\omicron\omicron\varsigma$ pueda hacer a su conocimiento y Barnes la elimina refiriendo el $\nu\omicron\omicron\varsigma$ a un problema distinto. La interpretación de Barnes -a la que el mismo califica de "unorthodox" (p. 257)- es sólida y resulta difícil no aceptar que Aristóteles está hablando de un problema distinto al de la adquisición de los principios. No obstante consideramos necesario seguir la interpretación ortodoxa por varias razones: 1º) porque es la interpretación seguida por la mayoría de los tratadistas del tema (p.ej. Le Blond y von Fritz); 2º) porque, aunque efectivamente resulte que el $\nu\omicron\omicron\varsigma$ sea el "estado en que consiste la comprensión de los principios", tal estado -en cuanto a su contenido- puede garantizar la verdad y necesidad de los principios, y éste es el problema que nos ocupa; y finalmente 3º) porque esta es la última alternativa que queda para la fundamentación como necesaria de la epistēmē aristotélica.

Fritz) y que "el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es el comienzo de la ciencia". Frente al carácter sensualista del proceso inductivo dada en el pasaje inmediatamente anterior, Aristóteles nos presenta ahora, cuanto menos, este proceso coronado por un elemento intelectual que introduce un principio activo dentro del proceso mecánico referido anteriormente (1). Aristóteles nos explica en qué consiste este noûs ni como funciona y en ello podemos ver una vez más sus vacilaciones e incapacidad para mostrar como se realiza este conocimiento del valor necesario de los principios (2). Sin embargo podemos pensar que Aristóteles entiende por la inducción mediante el noûs (la inducción intuitiva) la percepción inmediata y evidente por la inteligencia de la validez universal de los principios en base a un solo ejemplo"...Aristóteles in den *Analytica Posteriora* mit $\epsilon\nu\alpha\gamma\gamma\alpha\iota\varsigma$ wirklich gemeint hat, was er sagt: nämlich eine Einsicht in einen allgemeingültigen Zusammenhang, welcher durch Heranführen an einen einzigen Fall unmittelbar als allgemein gültig evident wird" (3).

El origen de esta concepción de la fundamentación de los principios se halla en la matemática. En esta esfera podemos tener una percepción intuitiva, en base a un solo ejemplo, de la verdad necesaria de las "hipótesis" (en sentido aristotélico)

(1) Ampliación que no deja de tener afinidad con el proceso dialéctico tal como lo concibe Platón. Cfr. von Fritz, op.cit. p. 39 y supra, pp.109-111.

(2) Cfr. Le Blond, op.cit., pp. 137-140: "la question du "comment" de l'apprehension des principes reste sans réponse claire" (p. 140).

(3) Von Fritz, op. cit., p. 42.

co) iniciales de la ciencia: la unidad, la magnitud, el punto. La inducción, por tanto, no sería un proceso de ascensión a lo universal, sino la verificación inmediata en la representación de la necesidad de un principio de la intuición" (1). Ahora bien ¿es posible admitir la inducción intuitiva como fundamento de la necesidad de los principios en todas las ciencias?

Una objeción desde los standards de la ciencia moderna es que la intuición tiene una referencia subjetiva que no puede rebasar. ¿Qué ocurre con la necesidad de los principios si los demás no tienen la misma intuición? La intuición parece llevar la ciencia, que paradójicamente se presenta como conocimiento de lo universal y de lo necesario, al terreno de lo subjetivo. Por el contrario, la teoría moderna de la ciencia considera como característica de la ciencia la intersubjetividad y rechaza la fundamentación de la ciencia en la intuición (2). Si las matemáticas puras no describen el mundo real, no son ciencias em

(1) Ibidem, pp. 35, 38.

(2) "La objetividad de los enunciados científico descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente", Popper, op.cit., p. 43. La intuición proporciona una confianza subjetiva, que puede llegar hasta la evidencia absoluta, en la propia creencia, pero por sí misma nunca puede garantizar un enunciado: "por intenso que sea un sentimiento de convicción nunca podrá justificar un enunciado. Por tanto puedo estar absolutamente convencido de la verdad de un enunciado, seguro de la evidencia de mis percepciones, abrumado por la intensidad de mi experiencia: puede parecerme absurda toda duda. Pero ¿aporta todo ello la más leve razón a la ciencia para aceptar mis enunciados? ¿Puede justificarse ningún enunciado por el hecho de que K.R.P. esté absolutamente seguro de su verdad? La única respuesta es que no, y cualquiera otra sería incompatible con la idea de la objetividad científica", ibidem, p. 45.

píricas, no hay razón para convertir a sus términos primitivos en "hipótesis", es decir, para postular su existencia con carácter de necesidad en base a la intuición. Los términos primitivos son simplemente definiciones arbitrarias de su significado y uso en la teoría.

Por otra parte tampoco es posible en las ciencias empíricas una fundamentación intuitiva de la necesidad ontológica de los principios, porque como dice Popper (vid. nota anterior) la evidencia subjetiva no es garantía de verdad empírica u objetiva. La intuición puede llevarnos a lo sumo a hipótesis (en sentido moderno) más o menos probables y más o menos fecundas. En esto consiste su gran utilidad y su limitación.

Creemos que de la exposición anterior podemos concluir con seguridad que Aristóteles concibe la ciencia como necesaria y verdadera para siempre, pero que fracasa en el intento de demostrar la necesidad de los principios en que la ciencia descansa. La inducción -el medio por el que según el filósofo se alcanza tal objetivo- sólo lleva en tanto que proceso de inferencia lógico-formal a conclusiones probables; en tanto que basada en la evidencia intuitiva puede aplicarse en todo caso a la matemática pura, pero en esta disciplina la necesidad que puede proporcionar la intuición es de carácter sintáctico, formal, en ningún caso una necesidad empírica y ontológica como pretende Aristóteles. En este último terreno la inducción, del tipo que sea, es incapaz de llegar a principios necesarios.

Podríamos plantearnos la cuestión de si, cuando Aristóteles vacila y no logra dar una explicación satisfactoria en el capítulo final de los Segundos Analíticos de la necesidad de los principios mediante la intuición, no tiene una cierta conciencia, siquiera soterrada, de la inviabilidad de su programa. Le Blond cita un pasaje del De Coelo, donde la posición del filósofo es bastante más modesta: "Filósofos llevados por el amor a sus prejuicios han llegado, parece, a hacer lo mismo que los dialécticos: defienden tesis. Tienen sus principios por verdaderos: admiten, pues, con confianza todo lo que se sigue de ellos. ¡Cómo si no fuera necesario juzgar de los principios, al menos algunos de ellos, por sus consecuencias y sobre todo por el principio final! Este término, en el caso de la ciencia productiva, es la obra; en el caso de la ciencia de la naturaleza es por encima de todo la evidencia sensible" (1).

Sin embargo esta afirmación modesta queda anulada por el proyecto de una ciencia verdadera y necesaria que -a partir del modelo mal comprendido de la matemática (2)- nos

1) III 7, 306 a 10-18; cfr. Le Blond, op. cit., p. 139

2) "The essential thesis of book A (de los Anal. Post) is simple and striking: the sciences are properly expounded in formal axiomatized systems. What Euclid later did, haltingly, for geometry, Aristotle wanted done for every branch of human knowledge", Barnes, op. cit. p. XI. No hay nada malo en pretender una axiomatización de las ciencias; Aristóteles pretende, además, que los principios de las ciencias que hoy llamamos empíricas son necesarios. Cfr. también Dijksterhuis, op. cit., pp. 46 s.

es expuesto en la obra que Aristóteles consagra a la teoría de la ciencia: los Segundos Analíticos. Como dice Barnes: "In a perfect Aristotelian world, the material gathered in the corpus will be systematically presented; and the logical structure of the system will follow the pattern of the Posterior Analytics" (1). Para Aristóteles la ciencia, al igual que todos los seres y el universo en su conjunto, está determinada por su causa final. La ciencia tiene un término, alcanzado el cual está definitivamente realizada como conocimiento necesario e inmutable (2).

(1) Ibidem, p. X

(2) En la época helenística, además de la teorización de Aristóteles y Platón, los escépticos tenían asimismo otro modelo de epistēmē con esas características: la katálēpsis estoica. Sobre el carácter de certeza absoluta de la misma ya hemos hablado en la exposición de la teoría estoica del conocimiento; vid. supra, pp. 15 ss.

1.5.3. La ciencia antigua como conocimiento esencialista y contemplativo.

Un último rasgo de la concepción griega de la ciencia que queríamos destacar es su carácter esencialista. La ciencia griega trata de conocer las cosas, las diferentes sustancias, y cuando su perspectiva es general, es decir, cuando trata de conocer o explicarse el universo, la naturaleza, se representa a ésta como un organismo, como una cosa u objeto

(1). Más concretamente, la ciencia griega se plantea como objetivo el conocimiento de aquellos elementos o aquellas propiedades que son necesarias y esenciales en los objetos, ya que de lo accidental o de lo no esencial no puede haber ciencia; ésta (conocimiento permanente y conocimiento de lo permanente) no puede tener como objeto lo arbitrario, contingente o accidental. Siendo así, y puesto que el contenido de las percepciones es siempre lo accidental y particular, los objetos y las propiedades esenciales que la ciencia estudia con sustancias y propiedades inteligibles, universales.

De esta manera nos encontramos con que para Platón la ciencia es el conocimiento de las formas, es decir, de entidades inteligibles, y cuando se plantea el problema de la

(1) Sobre este punto vid. F.M. Cornford, "La filosofía natural griega y la ciencia moderna" en La filosofía no escrita, Barcelona 1974, pp. 156 ss.

relación dentro de la esfera de lo inteligible es siempre como una relación entre entidades: la participación o interpretación de las formas. En el caso de Aristóteles podemos encontrar ya una concepción esencialista en la lógica. Para Aristóteles la proposición es siempre la atribución de un predicado a un sujeto (S es P), esto es, solamente concibe la posibilidad de sustancias y propiedades de las mismas, esenciales o accidentales (1). Es cierto que Aristóteles rechaza el dualismo platónico y considera que no hay otras sustancias que los particulares (2), y que la sensación es el único camino abierto a su conocimiento; pero, a pesar de todo, sigue considerando como objeto de la ciencia los universales (tà kathólou) subsistentes en los particulares, universales entendidos siempre como esencias y atributos esenciales (τὸ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό). Aunque en las Categorías denomina Aristóteles sustancia primera a los entes particulares, mientras la especie y el género son únicamente sustancias segundas (3), en la Metafísica llama "sustancia primera" y "esencia del particular" a la forma (4). De aquí que la epistēmē -conocimiento de los sujetos mediante la

(1) "Aristóteles trata de reducir a este modelo incluso problemas tales como la causa de un eclipse de Luna. Trata el "eclipse" no como un acontecimiento, que seguiría a algún otro anterior, el cual sería su causa, sino como un atributo de la Luna. La Luna es el sujeto y cuando se constata el hecho de que se ha eclipsado, se está diciendo que tiene el atributo "eclipse", Cornford, op. cit., pp. 159 s.

(2) ἄδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐδ' ἡ οὐσία , Metafísica A 9, 991b 1.

(3) Categorías 2 a 11.

(4) εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν , Metafísica Z 7, 1032 b 1-2.

determinación de su esencia y de sus atributos esenciales- sea para Aristóteles un conocimiento de formas (eídē), pues son éstas quienes constituyen la realidad última de los seres, su esencia, el universal (1).

Por otra parte lo accidental es lo contrario de la esencia y de la forma, pues son ellos quienes determinan la particularización de individuos dentro de una especie. Así los accidentes son ajenos a la ciencia como conocimiento de las formas inteligibles; esto origina un menosprecio de los aspectos de determinaciones cuantitativas de los fenómenos; se abandona la medición (2) y se considera la ciencia como un estudio de las cualidades inherentes a sujetos inteligibles, las formas.

Dada esta concepción de la ciencia como conocimiento de entidades determinadas por factores cualitativos, no puede extrañarnos que en la Grecia antigua predominara un procedimiento científico de carácter fundamentalmente intuitivo y que la ciencia misma fuera considerada como una contemplación intelectual e intuitiva de la realidad. En efecto, aunque como más adelante veremos este carácter contemplativo de la ciencia se halla en íntima relación con el pensamiento predominantemente aristocrático de los sectores intelectuales griegos, la concepción de la ciencia como estudio de las cualidades esenciales de los objetos con marginación de los aspectos y relaciones cuantitativas no permitía más que una actitud de con-

1) Cfr. Le Blond, op. cit., pp. 374-383.

2) Cfr. Le Blond, op. cit., p. 229 y Dijksterhuis, op. cit., p. 20. Más tarde volveremos sobre este mismo tema.

templación -serena o arrebatadoramente mística- de la realidad con el fin de reproducirla en el interior del hombre con ayuda del intelecto, pero nunca una aplicación tecnológica del conocimiento a los fines y necesidades de la industria y el esfuerzo humanos.

En Parménides la desvalorización de la experiencia como apariencia irreal no deja a la ciencia o al conocimiento otra vía que la determinación de los atributos del ser inmutable por medio de la razón, esto es, la contemplación del "corazón imperturbable de la Verdad bien redonda" (1). En la comunidad pitagórica el conocimiento es asimismo contemplación de la realidad ultrafenoménica, entendida por ellos como número y relaciones numéricas. Para los pitagóricos, además, esta contemplación de la realidad verdadera es un medio de purificación del alma, pues mediante ella se desprende de las ataduras del cuerpo y se prepara para retornar a su lugar de origen (2).

(1) Parménides, fr. 81, 29.

(2) Aunque el conjunto de creencias en que aparece integrada la ciencia en la comunidad pitagórica fuera de origen órfico (así el carácter catártico y demás rasgos), el concepto griego de ciencia o conocimiento con los caracteres de necesario, esencialista y contemplativo parece deber mucho a la influencia de la matemática. Los pitagóricos -la primera sociedad científica propiamente dicha y en la que la matemática era el núcleo central de sus investigaciones- quedaron impresionados por el grado de necesidad de las proposiciones matemáticas, por el carácter abstracto y puro de su contenido, que sólo permitía una elaboración y conocimiento intelectual y contemplativo. El que la matemática se ocupara asimismo del estudio de las propiedades esenciales de sus objetos (figuras geométricas, números), es otro elemento que permite explicar el esencialismo de la ciencia griega. Vid. Cornford, op. cit., pp. 158 s. y Bernal, Historia social de la ciencia, vol. I pp. 149-152.

En la filosofía platónica el carácter contemplativo de la ciencia se manifiesta según las líneas pitagóricas, pues no en vano el pitagorismo es uno de los elementos constituyentes del platonismo. Una anécdota que nos ha transmitido Plutarco nos señala ya la orientación contemplativa de Platón y su rechazo de una utilización empírica de la geometría. Después de señalar que Eudoxo y Arquitas habían recurrido a construcciones mecánicas para probar cuestiones matemáticas difícilmente inteligibles por el mero razonamiento, Plutarco nos relata la reacción de Platón en los siguientes términos: "Platón se indignó contra ellos y sostuvo enérgicamente que echaban a perder y corrompían lo que la geometría tiene de bueno (tò geometrías agathón), apartándola de las cosas incorpóreas e inteligibles y llevándola a los objetos sensibles utilizando cuerpos que requerían mucha vulgar mano de obra (banausourgía)" (1). Anécdotas aparte, lo cierto es que el carácter contemplativo de la ciencia es un rasgo fundamental de la filosofía platónica. El que la ciencia tenga como objeto el ser inmutable situado en un mundo superior y diferente, completamente ajeno a cualquier elemento empírico, unido a la consideración del mundo sensible como morada transitoria del alma (el destino de ésta es su incorporación al mundo inteligible), acarrea que Platón considere el conocimiento como aquel estado en el que el alma alcanza el reposo y la plenitud mediante la unión intelectual con el ser verdadero. La ciencia es en Platón no solamente contemplación, sino contemplación que en muchos pasa-

(1) Plutarco, Vita Marcelli, XIV 9-11.

jes alcanza todo el aspecto de una contemplación o comunión mística (1).

En Aristóteles aparece claramente explicitada la distinción entre tres tipos o clases de actividad: la actividad teórica (θεωρία), la actividad práctica (πράξις) y la actividad productiva (ποιησις) (2). Mientras la primera tiene como objetivo el conocimiento, las otras dos persiguen una determinada forma de acción. Ahora bien, la acción práctica -para Aristóteles el ámbito de la ética y de la política- tiene como fin la acción misma, esto es, viene caracterizada por la autarquía, la autosuficiencia y la autonomía; la acción productiva -el ámbito de las artes o de las técnicas; desde la creación artística propiamente dicha a la producción económica- tiene como finalidad, por el contrario, la producción de un objeto distinto de ella misma, es decir, la producción artificial, ya que tal objeto no tiene su origen en un principio interior del movimiento (φάσις), sino en un agente exterior: el artista o técnico (3). De esta manera resulta que, aunque en un principio el ámbito de la teoría se encuentra separado del de la acción, en última instancia la separación auténtica es la existente entre el ámbi-

(1) "Habiéndose acercado y unido al verdadero ser, engendrando razón y verdad, conoce y goza de verdadera vida y alimento, cesando así de sufrir, pero no antes", República VI 490 b. Cfr. el comentario de J. Adam al pasaje en The Republic of Plato, vol. II, Cambridge 1969, p. 15.

(2) Cfr. Top. VI 6, 145 a ; Et. Nic. VI 2, 1139 a 27 y Met. E 1, 1025 b 25.

(3) Cfr. Et. Nic. VI 4, 1140 a 1-22.

to de lo natural ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, $\eta\rho\acute{o}\theta\epsilon\tau\acute{\iota}\kappa\eta$) y el ámbito de lo artificial ($\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$): la teoría y la práctica tienen en común su carácter natural, pues su origen está en la physis humana, a la cual llevan a su cumplimiento o perfección puesto que mediante ellas la esencia o forma humana queda realizada plenamente (no hay que olvidar la identificación aristotélica de los conceptos de $\psi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ y $\tau\acute{o}\tau\acute{\iota}\ \eta\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) (1). Dado que la esencia humana, la forma específica, es el alma y concretamente la facultad superior de ésta -el entendimiento-, el ejercicio de este último (la teoría) o la contemplación) dentro de una perspectiva autárquica y autosuficiente constituye la plana realización humana, tanto porque supone la actividad (la actualización permanente) de la parte más noble o esencial del hombre como en el sentido de que se trata de una acción cuyo principio del movimiento es interno (2). Así pues, en la medida en que la teoría se puede consagrar a propósitos de tipo productivo (en la esfera de la poiēsis) pierde su carácter de natural, esencial y humano. De esta manera se sella en Aristóteles una doble oposición, o la cara y la cruz de una misma y única escisión: naturaleza y arte por un lado y ciencia o teoría y producción por otro. La ciencia aristotélica se encuentra así estructuralmente clausurada con respecto a una posible perspectiva o concepción tecnológico-operativa del saber

(1) Cfr. Met. Δ 4, y Phys. II 1, 192b 1-193 b 21.

(2) Cfr. Et. Nic. X 7, 1177 a 12 ss.

científico. Es, por tanto, completamente lógico -históricamente necesario- que una clase social emanada y vinculada directamente con la producción, cuyo desarrollo y ascenso social de penden de la expansión del sistema de producción, es decir, la burguesía europea, se viera obligada indefectiblemente a plantear una batalla frontal contra el aristotelismo como único me dio de afirmarse a sí mismo como clase y de afirmar e imponer su propio modo de producción.

El estudio realizado hasta aquí de la concepción de la ciencia en la tradición filosófica griega nos lleva, por tanto, a la conclusión de que la "ciencia" que los escépticos critican no es una invención suya, sino por el contrario una concepción tí picamente griega y muy asumida a lo largo de toda la tradición. De ahí que los escépticos planteen la crítica de una manera ab soluta, es decir, como crítica de la posibilidad de la ciencia, sin percatarse de que lo que tenían enfrente era un modelo con creto, histórica y materialmente determinado, de ciencia.

1.5.4 Relación del escepticismo con la organización de la ciencia antigua y la falta de paradigmas.

Otro de los elementos de la ciencia antigua que dió elementos de crítica al escepticismo y por tanto posibilitó su aparición y mantenimiento residía en las profundas divergencias existentes en el seno de la comunidad científica griega, y en la filosofía en general, en cuanto a los métodos, los principios de las diferentes disciplinas e incluso la presencia de teorías radicalmente distintas en un mismo campo. Podríamos decir, empleando la terminología de Kuhn, que la causa de esta situación residía en la ausencia de paradigmas universalmente aceptados y que permitieran concentrarse en el descubrimiento o explicitación de la riqueza en ellos contenida, es decir, en la elaboración de la ciencia normal (1). Ello tiene su origen evidentemente en el hecho de que la cultura griega representa los inicios de la ciencia y su tarea consistía precisamente en elaborar los paradigmas, tarea que exige tiempo y solamente se consigue tras la imposición de uno de los diferentes modelos de paradigmas propuestos (2).

(1) Th. S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, Méjico 1971, pp. 13,33.

(2) Precisamente en la antigüedad se constituyeron los paradigmas de geometría (gracias a los Elementos de Euclides, siglo III a.C.) y la astronomía (mediante la Sintaxis Matemática de Ptolomeo, siglo II d.C.). En el caso de estas dos disciplinas la crítica escéptica ya no recurre a la antología, sino a los procedimientos más refinados de la crítica de los principios, de las hipótesis y de la demostración; cfr. Sexto Empírico, Adv.Math. III, 1 ss., donde se hace la crítica de la geometría. En los otros campos

Estas profundas divergencias (piénsese en todas las respuestas dadas a la cuestión del arché, a la del criterio de verdad, o en las profundas divergencias doctrinales existentes entre Demócrito, Platón y Aristóteles) dieron pie al primer argumento escéptico contra la posibilidad de conocer: la antilogía o isostheneia, es decir, la igual fuerza o validez de tesis contrapuestas o cuanto menos diferentes. Este había sido el punto de partida de Pirrón (1) y constituye la base de los diez tropos de Enesidemo y el primer tropo de Agripa (2).

Hay que reconocer que los escépticos estaban justificados al afirmar la tesis de la antilogía e isostheneia, pues en ausencia de paradigmas, como era el caso de la situación científica, ante una misma gama de hechos surgen como intentos de explicación concepciones diferentes, cada una de las cuales puede pretender con razón que es compatible con la experiencia y con los patrones metodológicos al uso (3). La diferencia viene motivada por elementos apriorísticos -subjetivos- diversos, que Kuhn denomina los "modos incommensurables de ver el mundo y en él las ciencias (4). Lo característico del escepticismo es "tirar la toalla" ante esta dificultad y divergencia ini-

.../...

de la investigación (física, medicina, biología, etc.) la situación se caracterizaba por la ausencia de líneas directrices universalmente aceptadas por los investigadores.

(1) Cfr. supra, pp. 3 ss.

(2) Cfr. supra, pp. 44 ss., 62.

(3) Vid, Kuhn, op.cit., caps. I-II.

(4) Ibidem, p. 25.

ciales, basándose además en el principio de la necesaria objetividad del conocimiento. Frente a este principio los escépticos encuentran que toda percepción y toda explicación están impregnadas de subjetividad: desde las hipótesis arbitrarias hasta las valoraciones y la sensación condicionada por nuestra estrutura perceptiva. No otra cosa, en efecto, dicen los tropos de Agripa y Enesidemo. Dado, además, que todo paradigma que se impone para desarrollar la investigación supone unos elementos subjetivos y apriorísticos (1), el escéptico -partiendo del principio también apriorístico, pero tenido por natural y necesario por la tradición griega-, de la objetividad del saber, toma consciencia de una contradicción insoluble y proclama la akatalépsia o el oudén mállon.

Por otra parte, además de la ausencia de paradigmas o la necesidad de construirlos, las divergencias de principio en la ciencia y la filosofía griegas que daban pie a la crítica escéptica estaban potenciados por la organización misma de la ciencia antigua. Es necesario, por tanto, volvernos sobre este aspecto a fin de tener un punto más de referencia en lo relativo a las características de la ciencia antigua que construyeron a la génesis del escepticismo (2).

El desarrollo de la ciencia en el mundo antiguo era el resultado de la actividad puramente individual de aquellos

(1) Ibidem, p. 43.

(2) Sobre este punto nos basamos fundamentalmente en el artículo de L. Edelstein "Moderni indirizzi nell'interpretazione della scienza antica", publicado en Le radici del pensiero scientifico a cura de Ph. F. Wiener e A. Noland, Trad. italiana Milan 1974, pp. 91-130.

que, partiendo de su entusiasmo y de la libertad que les confería gozar de una situación económica desahogada, se dedicaron a la tarea de elaborar nuevos marcos conceptuales y nuevas teorías explicativas de los fenómenos que les sorprendían. Tales individuos se encontraban aislados frente a una inhibición total de los poderes públicos. Estos potenciaban, financiando premios y certámenes, actividades literarias (concursos y festivales de poesía y teatro) y deportivas, pero nada semejante se hizo con respecto a la filosofía y las ciencias hasta la época helenística (1). Ya Jenófanes se quejaba de que, frente a las recompensas ofrecidas a los vencedores en los juegos deportivos, su sabiduría -más digna y mejor- careciera de reconocimiento público (2); Platón, ante la queja de Glaucón de que los problemas de la estereometría todavía están sin resolver, da una explicación muy ilustrativa de la situación: "Dos son las cosas, dice, de esta situación: en primer lugar que ninguna ciudad hace aprecio de estas cuestiones y que, al ser difíciles, se investiga en ellas débilmente; en segundo lugar que los investigadores necesitan de un guía, sin el cual no pueden hacer ningún descubrimiento. Que surja un guía es difícil, pero, además, tal como ahora están las cosas, si surgiera uno, los que investigan estas cuestiones -orgullosos como son- no le

(1) "Nell'insieme, anche nei secoli classici, tutto veniva lasciato all'iniziativa; al coraggio e alla determinazione di individui che proseguivano gli studi a proprie spese e a proprio rischio. Atene obbligava i propri cittadini a pagare per far rappresentare le tragedie di Eschilo, di Sofocle e di Euripide. In tutte le grandi festività poeti e musicisti competeivano per premi e ricompense; nessuna occasione del genere era offerta allo scienziato", Edelstein, op.cit. pp. 121 s.

(2) Jenófanes fr. 82.

obedecerían. Ahora bien, si todo un Estado colaborara con el guía, dando honor a estos problemas, obedecerían, y mediante una investigación concertada y esforzada, no se tardaría en descubrir la verdad" (1). Vale la pena señalar que Platón pone aquí de manifiesto dos necesidades previas que deben ser satisfechas para que el desarrollo de la ciencia sea posible; la existencia de un paradigma admitido (personificado en el guía o epistates) y una organización social de la investigación.

La inhibición del Estado obstaculizaba el desarrollo de la ciencia, además, porque traía consigo la ausencia total de una educación pública orientada a formar a la generación joven (Bacon hablará de los filii scientiarum) de cara a su integración posterior en la comunidad de investigadores (2). La educación se concentraba únicamente en la gimnasia, la poesía y la música (3).

(1) República VII, 528 b-c. Adam, en su comentario a esta obra, señala que Platón nos ofrece en esta observación "perhaps the earliest demand in literature for the State-encouragement -we might almost say, the State-endowment-of pure science" op.cit. vol. II, p. 123. La alternativa platónica coincide con el proyecto baconiano de un opus regium, tal como el canceller lo formula a lo largo de toda su obra y lo ejemplifica en la "Casa de Salomón" de la New Atlantis; la diferencia reside en que Platón persigue el conocimiento de la verdad y para Bacon tal objetivo es indisociable del "endowment of man's life with new commodities".

(2) De nuevo Platón es consciente de este obstáculo y elabora, en el libro VII de la República, un programa estatal de educación científica escalonada. Edelstein refuta, en nuestra opinión de manera contundente, la tesis de Farrington de que el freno y la decadencia de la ciencia antigua tuviera como uno de sus agentes a la ingerencia del Estado en la investigación científica, cfr. loc.cit., pp. 112-120.

(3) Ibidem, pp. 122s.

Esta situación produjo una ausencia total de organizaciones científicas, así como la falta de comunicación (favorecida también por las condiciones de la época) entre los investigadores. Estos actuaban de manera puramente personal o agrupados en escuelas privadas (piénsese en las escuelas postsocráticas) dogmáticamente cerradas en muchos casos unas a otras y en disputa permanente. No otra cosa señala Platón, quien por cierto también se distinguió en este aspecto, cuando en el párrafo anteriormente citado de la República hablaba del "orgullo" de los investigadores que se resisten a admitir un guía en las investigaciones. Esta situación (1) traía consigo la multiplicación de doctrinas y la ausencia de acuerdos de principio universalmente aceptados, tanto en cuestión de métodos como de contenido, todo ello agudizado por los factores extracientíficos -factores personales, psicológicos- que llevaban consigo la adscripción a una escuela determinada: "La scienza non era ancora un insieme di opinioni sul quale tutti gli scienziati erano o doverano essere d'accordo... La scienza quale veniva elaborata dai vari filosofi o scienziati presocratici dell'età classica esprimeva i loro convincimenti individuali, che erano veri per i rispettivi sostenitori e allievi, ma di nessun valore per gli altri. L'evoluzione della natura quale la concepirono Anassimandro e Anassagora non aveva nessuna forza di persuasione per un democriteo. La fisica di Diogene di Apollonia era anatemata per un empedocleo. Esistevano tanti tipi di scienza quanti

(1) Inevitable en la fase previa a la imposición de un paradigma.

erano gli scienziati. Il Corpus Hippocraticum, l'unica grande raccolta di scritti scientifici che sia rimasta di quell'epoca, illustra l'infinita varietà di definizioni ritenute scientifiche su un concetto così fondamentale come l'etiologia delle malattie" (1).

Esta situación de divergencia total proporcionó al escepticismo, como hemos tenido ocasión de comprobar, la base fundamental de su crítica: la igual validez de posiciones contrapuestas implica la imposibilidad de conocer la realidad natural. Sexto Empírico se complace en exponer una tras otra las posiciones encontradas para concluir con la necesidad de suspender el juicio (2).

En la época helenística este cuadro de dispersión comenzó a cambiar. Coincidiendo con la aparición y desarrollo de centros de investigación impulsados y financiados por el Estado, de los cuales el Museo de Alejandría constituye el ejemplo más fructífero, se fue produciendo una paulatina unificación que en el caso de la matemática y de la astronomía llegó a la configuración de paradigmas (3). Sin embargo, aunque reducidas, todavía prosiguieron las diferencias tanto a nivel metodológico, como doctrinal e incluso de concepción de la ciencia, diferencias que no se daban tan sólo en el nivel estrictamente

(1) Edelstein, op.cit., p. 126. Lo mismo se puede decir de las escuelas postsocráticas y helenísticas; piénsese, por ejemplo, en las diferencias entre aristotelismo y platonismo o entre el primero y el estoicismo a propósito de la lógica.

(2) Véase la exposición de las diferentes doctrinas acerca del criterio de verdad, Pyr. Hyp., II, 18 ss.

(3) Edelstein, loc.cit., p. 127.

filosófico, sino también en las distintas disciplinas teóricas. Tenemos un ejemplo en Galeno, que en el siglo II d.C. exponía a los principiantes en su Introducción a la medicina las posiciones de las tres escuelas existentes (dogmática, empírica y metódica) para que ellos mismos hicieran la elección (1). Posteriormente, a partir del siglo II, y en conexión con la unificación política del mundo antiguo en el Imperio Romano, se produjo la unificación dentro de cada disciplina en una ciencia única. Este movimiento iba además en relación con la creación de escuelas públicas e institutos superiores, con profesores remunerados y exámenes para los alumnos. La enseñanza se unificó en todas las regiones del imperio y en cada disciplina se elaboraron los libros canónicos en que se exponían los resultados que había llegado la investigación. Podemos decir, pues, que a finales del mundo antiguo se había llegado en gran medida a una situación de ciencia normal (2).

Hemos visto así que la diversidad doctrinal, de la que los escépticos extranjeros el primer elemento para su crítica, estaba basado en el carácter individualista de la actividad científica griega, es decir, en la ausencia de una organización institucionalizada de la investigación científica y en la lógica competencia de teorías mutuamente excluyentes que es consustancial a la fase previa a la imposición de un paradigma.

(1) Ibidem, pp. 127s.

(2) "Le diverse democrazie dell' Antichità corrispondevano ai sistemi individualistici della scienza dell' Età classica; i vari regni ellenistici corrispondevano alle diverse scuole; l' Impero romano pervenne ad una scienza unica", ibid., p. 129. Este proceso de unificación se ha de diferenciar cuidadosamente del proceso paralelo, pero de causas mucho más complejas, de estancamiento y reiteración en la cultura clásica tardía. Cfr. H. I. Marrou, Historia de la educación de la antigüedad, Buenos Aires, 1955, pp. 364-401.

1.5.5. La ciencia antigua y el problema de la técnica

Nuestro análisis de la ciencia antigua quedaría, sin embargo, incompleto si no hiciéramos mención de los factores estructurales socioeconómicos que determinaban algunos de sus caracteres. Ya hemos visto que uno de sus rasgos es su carácter esencialista y contemplativo. La ciencia griega se plantea como objetivo conocer cómo son realmente las cosas, cuál es su esencia inteligible, con el fin de conseguir una reproducción en el intelecto de la estructura de la realidad. No entre dentro de las perspectivas de la ciencia griega la concepción del conocimiento científico como un descubrimiento de las leyes que rigen el comportamiento de la naturaleza y permiten, en consecuencia, el "regnum hominis", es decir, el sometimiento de la naturaleza a los intereses de la colectividad. La ciencia griega no se concibe a sí misma como parte de un proceso cuyo resultado final sería la formulación de una tecnología aplicable a la esfera de la producción con vistas a un desarrollo de las fuerzas productivas. Por el contrario, se concibe como un dominio autónomo (el bíos theōretikós), independiente e incluso incompatible con el ámbito productivo; un dominio cuyo objetivo es el goce o placer del conocimiento puro e incontaminado por las necesidades vitales.

No vamos a detenernos aquí en un examen prolijo de los condicionamientos socioeconómicos del carácter eminentemente contemplativo de la ciencia griega y de su fracaso en lo referente a la elaboración de una tecnología aplicable a la pro-

función. Simplemente nos limitaremos a enunciar y comentar brevemente los factores esenciales, factores que podríamos resumir diciendo que la antigüedad clásica no tenía ni la posibilidad ni la necesidad de una ciencia vinculada con la producción.

El primer punto -la falta de posibilidad- es un factor que conviene tener muy en cuenta porque de ordinario es olvidado en favor del segundo. Corresponde a Alexander Koyré el mérito de haber atraído sobre él la atención, si bien se trata de un factor teórico y no estrictamente socioeconómico: "La science grecque -nos dice Koyré- ne pouvait pas donner naissance à une technologie véritable. C'est qu'en l'absence d'une physique, une telle technologie est rigoureusement inconcevable" (1). La posibilidad de una tecnología presupone la existencia de una física, pero no de una física cualitativista y esencialista como la de Aristóteles, sino de una física basada en la matematización de la realidad, esto es, en la reducción de la realidad a estructuras y relaciones matemáticas cuantificables (2). Por el

(1) A. Koyré, "Du monde de l'"à-peu-près" à l'univers de la précision", Etudes d'histoire de la pensée philosophique, París 1971, p. 341.

(2) El único ejemplo griego de una física matemática es la estática de Arquímedes, construida según el modelo axiomático- deductivo de los Elementos de Euclides. Sin embargo, si tenemos en cuenta que la tecnología tiene su base en la dinámica, es decir, en la teoría del movimiento y que esta última, junto con la medida unitaria del tiempo, es el talón de Aquiles del pensamiento científico griego, podemos comprender que ni siquiera Arquímedes haya acometido la tarea de construir la teoría de los ingenios mecánicos bélicos que había inventado o perfeccionado. Además del menosprecio por la vertiente empírica y utilitaria de la ciencia que en él señala y alaba Plutarco (Vita Marcelli, XIV), la actitud de Arquímedes tendría como fundamento una limitación teórica decisiva de la física griega; cfr. Koyré, op.cit., p. 343s. y J-P. Vernant, "Observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento téc-

contrario, los filósofos y científicos de la antigüedad consideraban que la realidad inmediata -sobre la que tendría que actuar la tecnología- era inaccesible a las matemáticas, pues se trataba de un ámbito en el que la cuantificación rigurosa, la precisión, era imposible. Para los griegos la realidad inmediata (el mundo sublunar) era el ámbito del "à-peu-près", del "poco más o menos"; la determinación cuantitativa es totalmente irrelevante: "Vouloir appliquer les mathématiques à l'étude de la nature, c'est commettre une erreur et un contresens. Il n'y a pas dans la nature des cercles, d'ellipses ou de lignes droites. Il est ridicule de vouloir mesurer avec exactitude les dimensions d'un être naturel: le cheval est sans doute plus grand que le chien, et plus petit que l'éléphant, mais ni le chien, ni le cheval, ni l'éléphant n'ont des dimensions strictement et rigidelement déterminées; il y a partout une marge d'imprécision, de "jeu", de "plus ou moins" et d'"à-peu-près" (1). De aquí que las matemáticas, dentro de la tradición pitagórico-platónica, tengan por objeto un dominio ajeno a la realidad inmediata o mundo sublunar, un ámbito de entidades matemáticas puras e independientes o bien esas entidades divinas que constituyen el mundo supralunar; de aquí que para Aristóteles las matemáticas -aunque constituyen el modelo epistemológico para toda ciencia por su evidencia, certeza y su organización axiomático-deductiva- sean en sí mismas y por

.../...

nico en los griegos", Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Barcelona, 1973, p. 293.

(1) Koyré, op.cit., p. 342.

su objeto una ciencia secundaria y abstracta, pues la cantidad no deja de ser un accidente de la sustancia. Vemos por tanto la causa del menosprecio y desinterés por la medición precisa que anteriormente habíamos visto reflejada en el carácter esencialista de la ciencia griega (1).

Por eso en la medida en que los griegos (p.ej. los ingenieros alejandrinos) presentan ingenios mecánicos -más como thaúmata o prodigios que como útiles productivos- tales ingenios no están calculados; las medidas que se dan no son el resultado concreto de una deducción a partir de principios generales, sino que por el contrario o son arbitrarias o están obtenidas por tanteos empíricos sucesivos que pretenden obtener unos resultados precisos imposibles de obtener por la vía del cálculo (2). La ciencia y la técnica griegas podían ser, en el mejor de los casos, empíricas en la medida en que se apoyan en la experiencia, pero nunca experimentales, entendiendo por "experimentum" una experiencia preparada, artificial, en la que se espera la

(1) Vid supra; p.144ss. Sin embargo no deja de ser sorprendente que en materia de arquitectura los griegos consiguieran una precisión cuantitativa admirable, en lo relativo a las dimensiones y proporciones. Así P.-M. Schuhl señala ("Architecture et proportions", Etudes platoniciennes, París 1960, pp. 115-117) que en el "tesoro de Cirene" elevado en Delfos entre 360 y 330 a.C. las relaciones existentes entre las dimensiones de las diferentes partes del templo tienen muy a menudo por base "irrationnelles, telles que $\sqrt{2}$, $\sqrt{4}$, $\sqrt{6}$ ou de valeurs approchées de n ou de $\sqrt{n}$ " (p.115); Schuhl señala también que en el teatro de Epidauro la relación entre las dimensiones de las distintas secciones de las gradas da el "número áureo" $y = 1.618$ (p.117). No obstante, hay que notar que los griegos obtienen tal precisión en la medición en una materia absolutamente artificial o artística, en la que no intervienen para nada los procesos de la naturaleza.

(2) Vernant, op.cit., p. 288, 293.

presencia de unos determinados resultados cuantitativos que previamente se han establecido por cálculo: "este vacío entre una ciencia que se inspira de un ideal lógico y una empeiria reducida a los tanteos de observación no la ha podido llenar nunca el pensamiento griego" (1).

Lo anterior nos indica, por tanto, que era imposible en la sociedad antigua el desarrollo de una tecnología, es decir, de una práctica dirigida por la ciencia o de una ciencia aplicada; solamente era posible un perfeccionamiento en las técnicas existentes, o la aparición de técnicas nuevas, mediante la experiencia -empeiria- cotidiana de la práctica artesanal y con independencia de la ciencia (2).

El segundo punto -la falta de necesidad de una ciencia práctica- nos lleva de hecho a las verdaderas determinaciones sociales del carácter contemplativo de la ciencia antigua. Aristóteles nos escribe en la Política un párrafo sorprendente: "Si cada instrumento pudiera, por orden o por previsión, cumplir su trabajo propio, como las estatuas legendarias de Dédalo o los tripodes de Hefesto, que al decir del poeta entraban por sí mismos en la asamblea de los dioses, si las lanzaderas tejieran por sí mismas y los plectros tocaran la cítara, entonces los maestros no necesitarían mano de obra ni los señores esclavos" (3).

(1) Ibidem, p. 293.

(2) Sobre la distinción entre tecnología (epistème aplicada a las necesidades prácticas) y técnica (conocimiento precientífico e independiente de la ciencia, con base en la experiencia y sentido común) vid. A. Koyré, "Les philosophes et la machine" Etudes d'histoire de la pensée philosophique, pp. 337s.

(3) Política I 4, 1253b 34 ss.

Evidentemente, Aristóteles considera que tal evento es imposible, como lo muestra el uso gramatical del condicional; pero considera asimismo que tampoco hay necesidad de que ocurra. La falta de necesidad de una mecanización de la producción, de una tecnología o técnica científica, la podemos observar a dos niveles: en primer lugar al nivel mismo del modo de producción o estructura económica; en segundo lugar al nivel de representación consciente. En efecto, el párrafo aristotélico nos indica ya que el modo de producción antiguo no se ve impelido por su propia dinámica a una aplicación tecnológica creciente del conocimiento científico (tanto en el sentido de una mecanización como de una racionalización de la producción) con vistas a una disminución progresiva del costo de producción y el consiguiente incremento de beneficios, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que la tecnología permite (1). En el citado párrafo podemos ver también que no hay conciencia social -por lo menos a nivel de los científicos e intelectuales- de que una orientación en esa dirección sea necesaria o al menos deseable. Veamos cuáles son las determinaciones sociales de la falta o ausencia de necesidad a estos dos niveles.

(1) La ciencia, por tanto, no era en la sociedad antigua una fuerza productiva. A esta conclusión llega también Gustavo Eueno en su esclarecedor prólogo crítico a la traducción española de V. de Magalhaes-Vilhena, Desarrollo científico y técnico y obstáculos sociales al final de la antigüedad, Madrid 1971, pp. 17s. Por el contrario Magalhaes-Vilhena, esencializa e hipostatiza el carácter de fuerza productiva que la ciencia adquiere en el capitalismo como un rasgo fundamental y universal de la ciencia; cfr. pp. 31 ss.

Por lo que se refiere a la falta de necesidad a nivel de la estructura económica hay unanimidad general entre los investigadores a la hora de señalar que tal situación es el producto de un sistema de producción en el que la fuerza de trabajo estaba compuesta fundamentalmente por esclavos y en el que no hay un mercado real y potencias capaz de absorber un incremento de la producción como el producido por la mecanización (1). Sin embargo, la importancia de estos factores sobreestructurales no debe hacernos olvidar el papel desempeñado por toda una serie de elementos ideológicos que, en estrecha relación con ellos, determinaron la ausencia de una conciencia de la necesidad de una ciencia práctica y, por el contrario, la necesidad de una ciencia teórico-contemplativa. Podemos agrupar estos elementos ideológicos en dos bloques: 1º) desvalorización y menosprecio del trabajo; 2º) desvalorización y menosprecio de la actividad económica en cuanto destinada a la producción de mercancías o valores de cambio.

Con respecto al menosprecio del trabajo hay que tener en cuenta que en Grecia no existe el concepto de trabajo universal, abstracto e igual a pesar de sus multiformes concreciones,

(1) Téngase en cuenta lo que ya hemos dicho a propósito de la depauperación progresiva del mundo antiguo y el estancamiento, cuando no disminución, de la población. Vid. supra, pp. 85 ss. Sobre el papel jugado por la esclavitud y la limitación de mercados en la falta de necesidad del maquinismo vid. R.-M. Schuhl, Machinisme et philosophie, París 1947; B. Farrington, Ciencia y filosofía en la antigüedad, Barcelona 1972; F. Bourriot, El trabajo en el mundo helénico, Barcelona, 1976.

sino precisamente las múltiples actividades: el trabajo concreto, particular y desigual. Esta situación se corresponde con la ausencia de un término general equivalente a nuestro término "trabajo" (1). La actividad agrícola no es concebida por los griegos como una actividad profesional encaminada a la obtención de un beneficio, sino como una actividad religioso-moral (Hesíodo) o como el ejercicio de una virtud viril comparable y equivalente a la guerrera (Jenofonte) (2). El trabajo en sentido actual aparece vinculado al sector de los oficios artesanos, es decir, al dominio de las técnicas (téchnei), dominio que -como indica la raíz indoeuropea tek -se caracteriza por la producción de un objeto distinto de la actividad productiva misma (3).

Pues bien, sobre este sector de la práctica artesanal, sobre las artes mecánicas, se vierten los máximos desprecios. La desvalorización se aprecia incluso a nivel terminológico, pues los términos con que se designa a los artesanos (χειρτέχναι, ἐργασταί) funcionan normalmente en el lenguaje con un sentido peyorativo (4). Jenofonte se manifiesta con estas palabras fren-

(1) Vid. Vernant, op.cit., pp. 253-275. La ausencia del concepto universal de trabajo tras la plétora de los trabajos concretos (los árboles no dejan ver el bosque) testimonia el hecho de que la producción de mercancías no se ha impuesto -al menos a nivel de conciencia- como forma de producción dominante, ya que es el hecho de que toda producción vaya al mercado lo que permite la asimilación de todas las actividades laborales bajo la categoría común de trabajo universal; cfr. Marx, Contribución a la crítica de la economía política, Edic. Estudio, Buenos Aires 1970, p. 25

(2) Vernant, op.cit., pp. 254-260.

(3) Ibidem, p. 253

(4) Ibid., p. 297 con referencias a Platón y Aristóteles.

te al trabajo artesanal: "Las artes mecánicas son despreciadas con razón, y con razón los gobiernos hacen poco caso de ellas. Dichas artes minan los cuerpos de quienes las ejercen... obligándoles a permanecer sentados, a vivir en la sombra, y a veces aun a quedarse junto al fuego. Ahora bien cuando los cuerpos pierden su vigor, las almas pierden su energía" (1). Por lo que respecta a Platón, Schuhl ha señalado ya el gran interés que el filósofo experimenta por las técnicas, tomando de ellas ejemplos para la discusión filosófica y mostrando su gran conocimiento y familiaridad con ellas (2); sin embargo dicho interés corre parejo con un desprecio profundo hacia ellas, pues en el Gorgias, después de reconocer los útiles servicios que un ingeniero (mēchanopoiós) puede rendir al Estado, hace decir a Sócrates: "sin embargo no por eso lo desprecias menos, a él y a su arte; le llamarías ingeniero a modo de insulto y no consentirías ni dar tu hija a su hijo ni esposar tú mismo a la suya" (3). Plutarco, en su Vida de Marcelo, nos dice que Arquímedes no publicó sus tratados sobre mecánica porque "consideraba la mecánica y todas las disciplinas similares que tuviesen por objeto la satisfacción de las necesidades prácticas, como artes no liberales y sin gloria, dirigiendo su predilección hacia las ciencias en las que la belleza y la perfección no están ligadas a ninguna necesidad" (4).

(1) Económica IV, 2.

(2) "Remarques sur Platon et la technologie", Etudes platoniciennes, pp. 92-99.

(3) 512 b-c, A este respecto es interesante notar que los ingenieros alejandrinos (Herón, Filón, Ctesibio) no estaban integrados en el Museo.

(4) XIV.

Impresionante a todas luces es el testimonio de Cicerón. En un notable artículo Schuchl nos expone las posiciones del pensador y político romano: la agricultura es alabada como una ocupación digna del hombre libre; pero el artesanado, el pequeño comercio, el préstamo con interés y el trabajo asalariado son vituperados como actividades deshonorosas para el ciudadano libre, serviles, inmorales. Es alabado en cambio el gran comercio en la medida en que permite obtener unas riquezas rápidas y considerables que hacen posible al individuo retirarse a una vida ociosa (1).

Hemos dejado para el final de esta exposición a Aristóteles porque en él el menosprecio de la actividad artesanal encuentra una teorización muy desarrollada. Para él los artesanos (y con ellos los comerciantes, trabajadores asalariados e incluso agricultores) no pueden ser ciudadanos del Estado, pues la ciudadanía viene definida "por la facultad de participar en los tribunales y en el gobierno" (2), actividad que presupone el ocio (*δωχολία*, *otium*) y la incompatibilidad entre el trabajo o el ejercicio de una actividad económica y la categoría de hombre libre: "una ciudad perfecta jamás dará ciudadanía a un artesano... Pero si debe considerarse virtud del ciudadano la ya indicada, ella no es propia de cualquier individuo, ni de quien solamente es libre, sino de aquellos únicamente que están exentos de ganarse los medios de vida. Pero los que tie-

(1) "Gains honorables et gains sordides selon Ciceron, "De Officiis" I,42, en Etudes platoniciennes, pp. 138-142.

(2) Política III 1, 1275a.

que procurarse el sustento necesario son esclavos si trabajan para una persona, artesanos y asalariados si están al servicio del público" (1).

El menosprecio del trabajo artesanal, y en general de toda práctica productiva, viene además fundamentado en Aristóteles por otra razón en la que vale la pena detenerse. La actividad artesanal, las técnicas, forman parte del ámbito de la *ποίησις*, es decir, son actividades encaminadas a producir un objeto distinto de ellas mismas; no son actividades de tipo "práctico", del ámbito de la *πρᾶξις*, pues ésta consiste en el desarrollo de una actividad por sí misma, sin otra finalidad que su ejercicio y su cumplimiento (2). Ahora bien, Aristóteles valora la actividad de tipo "práctico" por encima de la actividad "poiética" (3), pues mientras la primera es natural (*κατὰ φύσιν*) por tener en sí misma el principio del movimiento, la segunda es artificial ya que el principio del movimiento es exterior. Este marco conceptual implica no sólo una minusvaloración de las técnicas con respecto a la *epistēmē* (actividad contemplativa perseguida por sí misma, como ya hemos visto (4), sino la imposibilidad total de una ciencia orientada hacia la produc-

(1) *Política* III 5, 1278 a. Ante la barrera que separa al ciudadano de los trabajadores libres, la frontera entre éstos y los esclavos se desvanece; cfr. también VII 9, 1328b.

(2) Vernant, *op.cit.*, p. 253-269 ss. *ἐπεὶ δὲ ποιήσις καὶ πρᾶξις ἕτερον, οὐδύνη τῆς τέχνης ποιήσεως ἀλλ' οὐ πρᾶξεως εἶναι... τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πρᾶξεως οὐκ ὅν ἐστι γὰρ αὐτῇ ἡ ἐπὶ πρᾶξιν τέλος* *Ética a Nicómaco* VI 4, 1140a-b.

(3) *Ética a Nicómaco* X 6

(4) Cfr. *supra*, pp. 144 ss.

ción, una episteme technologicke, ya que esto supondría que la ciencia se diera un objeto exterior a sí misma: supondría una contradictio in terminis.

El menosprecio del trabajo, particularmente del trabajo artesanal, como actividad poiética se halla en íntima relación con el menosprecio de la actividad económica en cuanto actividad orientada a la producción de valores de cambio. Para Aristóteles, y en esto se hace eco de un sentimiento general, la actividad económica tiene por objeto la satisfacción de las necesidades; éste es su objetivo natural. La división del trabajo y los procedimientos técnicos no aspiran a un desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, a un incremento de la producción, sino a producir los mismos productos con una calidad mayor (1). En cuanto la producción se orienta no ya a la satisfacción inmediata de las necesidades, sino a la venta y al mercado, la actividad económica se desnaturaliza y corrompe buscando un beneficio siempre incrementado (2). Aristóteles, por tanto, descalifica la economía mercantil y el valor de cambio, considerando la actividad económica como un proceso encaminado a la producción de valores de uso; lo que define a los productos en su valor de uso, no su valor de cambio, el cual es contranatural (οὐ κατὰ φύσιν). Hay, pues, en Aristóteles una inversión de la valoración propia de la moderna sociedad europea.

Partiendo de esta valoración de la actividad, Aristóte-

(1) Vernant, op.cit., p. 276

(2) Política I 9, 1257a 6 ss; 1258a 10.

les descalifica la producción artesanal. En efecto, en la medida en que el artesano produce su obra como objeto destinado a ser transformado en dinero en el mercado, la actividad artesanal forma parte de la función económica del cambio y de la actividad salarial (1). Sin embargo, cuando analiza la producción artesanal desde el punto de vista de la producción de valores de uso, el artesano no sale tampoco mejor librado. La actividad poiética del artesano es una simple fase intermedia entre una causa formal y una causa final. El artesano está determinado por un eidos que debe incorporar mediante su actividad eficiente en una causa material; pero el modelo formal es ajeno e independiente del artesano": Este eidos no es una "invención" humana que el obrero pudiera crear, o incluso modificar a capricho de su fantasía. El artesano debe, por el contrario, ceñirse, tanto como sea posible, a este modelo "necesario" (2). El artesano también está determinado por la causa final, por el producto, que no solamente es algo ajeno y distinto de la actividad eficiente del artesano, sino que viene determinado por el uso (chrêsis) a que va destinado. Y como el uso está fijado por el usuario, es éste -un individuo ajeno a la producción- quien es el verdadero protagonista de la producción misma, pues como tal usuario es capaz de determinar mejor que el artesano las características del modelo formal que se debe incorporar en la materia (3).

(1) Vernant, op.cit., p. 272.

(2) Ibidem, p. 272

(3) Ibidem, p. 299 s.

De esta manera el artesano se halla en una relación servil con respecto al usuario, y las técnicas que utiliza para incorporar a la materia el eidos deseado por el usuario son un mero expediente rutinario cuya teoría no comprende: "el artesano no comprende su método, no entiende lo que hace. Se contenta con aplicar servilmente las fórmulas que le han sido enseñadas en el curso de su aprendizaje; en la esfera de su profesión, las capacidades del artesano están rigurosamente sometidas a su obra, su obra rigurosamente sometida a la necesidad del usuario. El artesano y su arte existen "con vistas" al producto, al producto "con vistas" a la necesidad" (1).

Dada esta valoración del trabajo y de la actividad artesanal es lógico que la intelectualidad griega, los científicos griegos, no sintieran en modo alguno consciencia de la necesidad de una tecnología científica como medio de incrementar la producción. Sólo con la transformación del producto en valor de cambio (y la plena representación y admisión en la conciencia de esta transformación) consigue el artesano recuperar el dominio de su producto frente al usuario y se convierte en sujeto autónomo e independiente; solamente entonces la técnica recibe importancia como causa eficiente.

La visión peyorativa del trabajo se nos muestra así como una representación ideológica de origen aristocrático que impregnaba a los sectores intelectuales griegos; aristocratismos manifiesto en la glorificación de la agricultura como actividad semiguerrera, en el menosprecio del dinero y del comer-

(1) Ibidem, pp. 296, 276.

cio, en la perspectiva usuaria, consumista y hedonista que desprecia todo proceso de transformación encaminado a la obtención de un beneficio en pro de una actividad immanente e incontaminada por las necesidades materiales. Naturalmente esta representación ideológica no impidió que existiera una producción mercantil y unas representaciones ideológicas más acordes con ella, en las cuales el trabajo es valorado positivamente y la actividad artesanal ensalzada (1). Simplemente debemos ver que el desarrollo de las fuerzas productivas mediante una aplicación tecnológica de la ciencia estaba bloqueado como consecuencia de que los científicos -aquellos precisamente que debían proporcionar la tecnología- compartían representaciones ideológicas de tipo aristocrático que les impedían establecer una vinculación con los sectores artesanales, los cuales no podían dar por sí solos el paso de la técnica empírica a la tecnología. Los científicos (de origen aristócrata o impregnados de ideología aristocrática y desvinculados de todo contacto con el trabajo) conciben la ciencia como una actividad teórico-contemplativa que tiene su finalidad en sí misma, como una actividad, en suma, de carácter "ocioso".

(1) Ya Heródoto nos hace observar que la valoración del trabajo artesanal está en función de la estructura económica y de las clases dominantes. Mientras los estados aristocráticos y las economías agrarias menosprecian el trabajo artesanal, en aquellos estados en que predomina la producción artesanal (como Corinto) ésta es honrada y ensalzada. Cfr. M. Olmeda, Las fuerzas productivas y las relaciones de producción en la antigüedad grecorromana, Madrid, 1973, pp. 263. s. y Mapalhaes-Vilhena, op.cit., pp. 38 ss.

1.6. CONCLUSION

Del exámen efectuado hasta ahora del escepticismo y de la ciencia antigua podemos extraer una serie de conclusiones que resumimos a continuación:

1.- El escepticismo es una filosofía ética. Como se ve claramente en los pirronianos antiguos la problemática epistemológica es la base que permite extraer inmediatamente unas consecuencias éticas que fundamentan una acción moral en la que el individuo se adapte a las circunstancias ambientales. No obstante los escépticos antiguos dieron ya unas respuestas epistemológicas que, aunque destinadas a fundamentar la moral, tienen un carácter relativamente autónomo y pudieron ser objeto de discusión independiente entre los académicos y los escépticos empíricos. Sin embargo Sexto Empírico nos vuelve a recordar el carácter fundamental ético de la filosofía escéptica.

2.- El escepticismo es una filosofía popular. Los escépticos antiguos son griegos libres a quienes las condiciones políticas y económicas de finales del siglo IV y comienzos del siglo III a. C. llevaban a una situación social cada día más penosa y desesperada. La filosofía escéptica es, prescindiendo de su contenido teórico, un conjunto de creencias que posibilitaba una solución individual -por el camino de la indiferencia- a la situación de crisis, ante la imposibilidad de una

superación colectiva. No obstante, la problemática epistemológica del escepticismo -relativamente autónoma de su origen social y perspectiva ética- posibilitó la adopción del mismo por sectores no populares como los académicos y médicos empíricos.

3.- La problemática epistemológica de que parte el escepticismo antiguo es la de la ciencia y la filosofía griegas. El modelo de ciencia que los escépticos critican es el modelo concreto griego, pero al considerar que tal modelo es el único posible universalizan su crítica como crítica de toda posibilidad de ciencia. De ahí que las alternativas propugnadas -probabilismo de Carnéades o téchnē empeirikē de los médicos escépticos- no sean nunca consideradas por los escépticos como alternativas científicas. Hay que tener en cuenta además las características del modelo griego de ciencia y la práctica científica griega, pues nos descubren el fundamento (justificado o no) de las conclusiones epistemológicas del escepticismo. Podríamos resumir las características del modelo griego de ciencia y la práctica científica griega, pues nos descubren el fundamento (justificado o no) de las conclusiones epistemológicas del escepticismo. Podríamos resumir las características del modelo y de la práctica en los siguientes puntos:

a.- carácter individual y no institucionalizado de la práctica científica: esto posibilitaba la aparición de teorías distintas e incluso contradictorias en un mismo campo así como la agudización de las disensiones teóricas por motivos extra-científicos tales como la rivalidad entre escuelas.

b.- ausencia de paradigmas que posibilitarán una "ciencia normal": En una situación pre-paradigmática la práctica "científica" está marcada por la presencia de modelos "contrapuestos igualmente o, más bien, injustificados, justificados en principio. De este rasgo y del anterior, el escepticismo, que no hay que olvidar es una filosofía fundamentalmente ética, extrae por el principio de la antilogía y la isostheneia la conclusión de que la ciencia es imposible.

c.- El carácter contemplativo ("teórico") de la ciencia griega, desvinculada y escindida de la esfera de la poiesis, de la producción y de las técnicas, y en la cual la verdad de la teoría descansa en factores formales o en la evidencia intuitiva, privaba a la misma de la posibilidad de encontrar una vía de corroboración en la experimentación y en la manipulación de la naturaleza.

d.- El principio de que la ciencia es un conocimiento esencialista, de la esencia de las cosas (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον de Sexto Empírico), llevó a menospreciar como accidentales los factores cuantitativos -y a excluir la matematización de la naturaleza- en favor de una consideración de los elementos cualitativos. Este punto y el anterior llevaron a posiciones subjetivistas e intuitivas que, al no permitir una corroboración empírica, posibilitaron las conclusiones negativas del escepticismo.

e.- el carácter ultrafenoménico del objeto de la ciencia constituye una de las aportaciones fundamentales de la ciencia griega, pues con él se señala que el interés del cien-

tífico se orienta hacia la determinación del elemento constante y regular que subyace a la diversidad fenoménica. Sin embargo en la ciencia griega falla la articulación entre el ámbito de lo ultrafenoménico y lo fenoménico, pues en Platón aparecen como dos mundos separados y en Aristóteles y los estoicos el abandono de las matemáticas lleva a buscar la articulación en la certeza subjetiva (véase la teoría aristotélica de las *ἐπιστῆς* y la *φαντασία κατανηπτική* de los estóicos). Los escépticos, partiendo de un empirismo radical según el cual toda proposición científica debe consistir en o estar derivada de una percepción sensible, encuentran que la ciencia es imposible si admitimos la tesis -y los escépticos la admiten- ultrafenoménica.

f.- La teoría griega de la ciencia se caracteriza por describir a ésta una exigencia de objetividad, esto es, de conocimiento de la realidad sin interferencia o intromisión de factores subjetivos humanos. Frente a esta pretensión los escépticos plantean en los tropos todos los condicionamientos subjetivos de la percepción: la estructura perceptiva, los factores personales y sociales, etc. Como ellos también admiten el carácter totalmente objetivo del conocimiento científico concluyen con la afirmación de la imposibilidad del conocimiento.

g.- el carácter de certeza absoluta que los griegos prescribían al conocimiento científico nos permite encontrar el rasgo central del escepticismo. La otra gran aportación de los griegos a la teoría de la ciencia, junto con la ya expuesta de buscar la regularidad e inmutabilidad subyacente a los fenómenos,

es la concepción axiomático-deductiva de la misma que nos encontramos expuesta en los Analytica Posteriora de Aristóteles. En una ciencia estructurada de esta manera la certeza absoluta del conjunto viene dada por la certeza absoluta de los principios, la cual trata de establecer Aristóteles, con los resultados negativos que hemos visto, mediante la inducción y la referencia al noûs. También los escépticos son conscientes de la incapacidad de la inducción para proporcionar una certeza absoluta y por eso la ponen simplemente como base del signo conmemorativo y del arte empírico. Sin embargo los escépticos comparten el principio griego de la necesidad y certeza absoluta del conocimiento científico. Mientras Aristóteles y la tradición griega, confiados en el carácter necesario de los principios, pasan a deducir las consecuencias que se siguen de ellos, los escépticos por el contrario, al demostrar su carácter de arbitrarios, siguen preguntándose por el fundamento de la necesidad de los principios. En esto reside su error: ellos demuestran que todo conocimiento tiene unos presupuestos: ciertas hipótesis, nuestra estructura perceptiva; pero al mismo tiempo pretenden que la ciencia sólo es posible a partir de un fundamento incondicionado, objetivo y puramente teórico. Esto es lo que hace al escepticismo una forma de idealismo, pues pretende fundamentar teórica y objetivamente unos principios y un marco conceptual cuya fundamentación es subjetiva (intersubjetiva) y práctica, pues en última instancia descansan en unas decisiones conscientes o preconscientes de naturaleza metateórica. Es sorprendente que, mientras afirman que la actuación ética necesita de un principio y como tal imponen el fenómeno,

por lo que se refiere a la ciencia, no ven que en la base de la misma (no a nivel teórico, sino metateórico) hay unos imperativos prácticos y unas decisiones del mismo tipo que constituyen las condiciones de posibilidad de la ciencia y al mismo tiempo el marco paradigmático a partir del cual ésta va a desarrollarse y configurarse. La razón, por ejemplo, para partir de nuestra estructura perceptiva (asumiendo su objetividad) o de ciertas hipótesis no puede ser fundamentada teóricamente -como exigen los escépticos al mismo tiempo que demuestran su imposibilidad-, sino que es un imperativo práctico no sólo de la moral, sino también de la ciencia, como única forma posible al hombre de estar y actuar en el mundo. La escisión radical propia del pensamiento griego entre las esferas de la *εμπειρία* y de la *νόησις* muestra también sus consecuencias en esta tradición final en que descansa la crítica escéptica de la ciencia contemporánea.

SEGUNDA PARTE

EL ESCEPTICISMO EN EL SIGLO XVI

2.1. AUSENCIA DEL ESCEPTICISMO EN LA EDAD MEDIA

El escepticismo griego, es decir, las posiciones epistemológicas de corte pirroniano y neoacadémico cuyo estudio hemos efectuado anteriormente, fue desconocido a lo largo de la Edad Media. No podía ser de otra manera puesto que las fuentes para su conocimiento (Sexto Empírico, Diógenes, Laercio, los Academica) eran prácticamente desconocidas (1). Sin embargo, cierto conocimiento de la crítica escéptica griega pasó a la Edad Media a través de fuentes secundarias, concretamente Lactancio y San Agustín (2); pero su presentación del escepticismo -basada en los Academica- no es lo suficientemente profunda y precisa como para haber permitido una presencia importante del escepticismo en la filosofía medieval. Es importante, en cambio, tener en cuenta que ambos autores prefiguran ya lo que en el siglo XVI (y posteriormente) será la ambivalente actitud del cristianismo -del catolicismo- frente a la crítica escéptica: por un lado, en Lactancia, la valoración positiva del es-

(1) Sobre Sexto vid. Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, N. York 1968, p. 17; sobre Diógenes Laercio vid. Charles B. Schmitt, Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance, The Hague 1972, pp. 12 s.; sobre los Academica cfr. Schmitt, pp. 34 s. y 159.

(2) Lactancio: Divinae Institutiones, Libro III "De falsa sapientia"; S. Agustín: Contra Academicos.

cepticismo en tanto que refutación de toda filosofía y fundamen-
tación de unas posiciones fideístas en las que la religión que-
da a salvo, pues por principio no es objeto de dicha crítica;
por otro lado, en S. Agustín, una valoración negativa por con-
siderar al escepticismo un elemento destructor de todo saber y,
en última instancia, de las mismas verdades religiosas (1). En
el siglo XVI (e incluso posteriormente, como ya hemos dicho)
los cristianos en general -los que permanecen fieles a la Igle-
sia Católica en particular- se alinearán en uno u otro de los
dos bandos. Sin embargo, hasta ese momento, nos encontramos con
que estas fuentes secundarias solamente permiten, en ausencia
de las tres fuentes básicas, referencias de tipo retórico, or-
namental (p. ej. more Academicorum, Academici dicunt, etc.)
tras las cuales no se esconde en absoluto un conocimiento por-
menorizado del escepticismo ni por supuesto una intención de
hacerlo tomar parte en la problemática filosófica que el autor
esté tratando (2).

Por otra parte podemos notar la presencia en la Edad Me-
dia de desarrollos autónomos -es decir, independientes de las
fuentes clásicas- de tendencias intelectuales que podríamos lla-
mar escépticas con un uso lato y no muy riguroso del término.
Pues no se trata de una readopción de la línea crítica del es

(1) Cfr. Schmitt, op. cit., pp. 24 ss. y 158 ss.

(2) Ibidem, p. 33.

cepticismo antiguo ni el proceso de duda será abierto y se extenderá a todos los ámbitos. Nos referimos a tendencias desarrolladas por el averroísmo latino y el nominalismo. Ambos movimientos redujeron las verdades religiosas al ámbito de la fe, excluyendo su posible justificación o fundamentación racional, pero mantuvieron la posibilidad de un conocimiento racional de la realidad natural. La línea "escéptica" que de esta manera quedaba abierta, se reducía, por tanto, al ámbito de las verdades religiosas, pero no podemos hablar de escepticismo en el sentido estricto (en el sentido de escepticismo al modo griego), sino únicamente de afirmación de la imposibilidad de justificar racionalmente el conjunto de las verdades religiosas: actitud que, para una mayor diferenciación del escepticismo griego, no lleva a la epoché o abstención de juicio en dicha materia, sino a su aceptación puramente fideísta.

Además se puede observar ya en el seno del movimiento nominalista del siglo XIV una ampliación de la esfera de conocimientos cuya justificación racional es puesta en duda; esta esfera se extiende al terreno de la realidad natural, abriéndose paso en medida cada vez mayor una concepción probabilística o ficcionalista del conocimiento científico-natural (1). Ahora bien, si en un primer momento tal concepción fue

(1) Entendemos por ficcionalismo aquella concepción de las teorías científicas como sistemas de "hipótesis ficticias" (cfr. el "hypotheses non fingo" de Newton) cuyo objetivo es "salvar las apariencias" o explicar los fenómenos, bajo el principio de la imposibilidad de determinar la correspondencia de los fenómenos con la realidad; vid. P. Duhem Sozein ta phainomena. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris 1908.

unida a posiciones liberales y tolerantes con respecto a la actividad científica, muy pronto ocurrió que dicha concepción se puso al servicio de posiciones fideístas que (en su deseo de mantener incontaminadas, y más allá de todo posible ataque, las verdades religiosas) sancionaron negativamente el alcance y la credibilidad del conocimiento científico natural (1). En este caso -prescindiendo de la perspectiva fideísta, que por cierto veremos que es consustancial a los desarrollos más aparatosos del escepticismo renacentista- nos hallaríamos ya ante posiciones en el ámbito científico-natural semejantes a las del escepticismo griego: probabilismo, oposición fenómeno-realidad, desvalorización de una actividad teórica que sólo puede alcanzar resultados insuficientes. Sin embargo la información que sobre estos desarrollos poseemos actualmente parece indicar que carecen de vinculación con las fuentes escépticas antiguas (2).

(1) Es el caso de Nicolás d'Autrecourt y Pedro de Ailly. Vid. B. Nelson "Los comienzos de la moderna revolución científica y filosófica: ficcionalismo, probabilismo, fideísmo y "profetismo" católico", en Hanson-Nelson-Feyerabend, Filosofía de la ciencia y religión, Salamanca 1976, pp. 66s.

(2) Vid. Schmitt, op. cit., p. 42. No obstante creemos muy necesaria una investigación pormenorizada de las discusiones en el seno del movimiento nominalista acerca de la certeza en el conocimiento científico-natural, partiendo de una definición precisa del concepto de escepticismo, o al menos distinguiendo entre el sentido preciso y radical del "escepticismo" griego y los usos más ambiguos y sectoriales del término característicos de la filosofía posterior al siglo XVII. En este sentido las investigaciones clásicas de Michalsky (K. Michalsky, La Philosophie au XIV^e siècle: six études, Frankfurt 1969, reedición de artículos de los años 1922-1937 en torno a las corrientes "escépticas" del nominalismo) requieren una profunda revisión. No hay que olvidar que el término scepticus es desconocido hasta la traducción de Diógenes Laercio de 1430.

Este desarrollo hacia posiciones cercanas a las del escepticismo antiguo, obtenidas sin contacto con las fuentes escépticas, pudieron tener su origen en problemas epistemológicos suscitados por la teoría astronómica. El problema se había planteado ya en la antigüedad griega debido a la existencia de modelos matemáticos diferentes para explicar el movimiento aparente de los planetas, modelos formalmente distintos cuya equivalencia geométrica había sido no obstante demostrada: el modelo de Hiparco de la excéntrica sobre centro móvil y el modelo ptolemaico de deferentes y epiciclos (1). El problema epistemológico se agudizó además por el conflicto entre el sistema cosmológico aristotélico de esferas homocéntricas y el modelo astronómico puramente matemático de Ptolomeo, con los epiciclos girando no en torno al centro del mundo, sino del círculo deferente. De esta manera se planteó a la antigüedad el problema de la tarea del astrónomo y la realidad de la teoría astronómica. Y fue Simplicio quien en su comentario al De Caelo dió, remitiéndose a Platón, la solución que determinará el status epistemológico de la astronomía hasta la revolución científica y que los filósofos nominalistas harán suya: la tarea del astrónomo es construir

(1) Sobre el problema del status epistemológico de la teoría astronómica vid. P. Duhem, Sorein ta phainomena y Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, vol. II, cap. X. Acerca de la equivalencia matemática de las soluciones de Hiparco y Ptolomeo, vol. I, pp. 434-441.

modelos matemáticos, que "salven las apariencias" (o correctos accidentalmente, κατὰ συμβεβηκός), sin entrar en la cuestión física de cuál es el modelo astronómico que reproduce los movimientos reales de los astros, esto es, sin entrar en la cuestión de cuál es el modelo astronómico físicamente verdadero (verdadero κατὰ φύσιν) (1). Surgió así la concepción ficcionalista o fenomenalista de la ciencia.

En la Edad Media también este problema volvió a plantearse con mayor agudeza si cabe ante el hecho de la hegemonía aristotélica en el terreno de la filosofía en general y la física en particular: surgió de nuevo agudizado el problema de la conciliación del universo de esferas concéntricas a la tierra con el modelo matemático ptolemaico, cuya capacidad de "salvar las apariencias" era, como se veían obligados a reconocer todos los astrónomos, incomparablemente mayor. De ahí la reasunción de la concepción ficcionalista de la ciencia y de la astronomía por parte de los nominalistas del siglo XIV. Fue precisamente esta concepción lo que permitió a Buridán y Oresme la formulación como "hipótesis" (en la tradición ficcionalista hipótesis es sinónimo de supuesto ficticio, o simplemente probable, de cara a explicar los fenómenos sin presupuesto de realidad física) del movimiento diurno de la tierra, como principio que permite "salvare apparientia per pauciora" (2).

(1) Duhem, Le Système du monde, vol. II, pp. 75 ss.

(2) Bréhier, La Philosophie du Moyen Age, París 1971, pp. 369 ss., Kuhn, La révolution copernicienne (traducción francesa de The Copernican Revolution), París 1973, pp. 133 ss. Michalsky, "La physique nouvelle et les différents couvants philosophiques au XIV^e siècle", Bulletin de L'Académie Polonaise des Sciences et Lettres, Cracovia 1928, pp. 54 s.

Nos encontramos, por tanto, con que el "escepticismo" nominalista tendría su origen, además de en el fideísmo en materia de religión, en el problema epistemológico planteado por la teoría astronómica (1). Ahora bien, debemos tener presente este motivo favorable al desarrollo de posiciones escépticas porque los escépticos del siglo XVI -discípulos ya de Pirrón y Carnéades a través de Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Cicerón- encontrarán en él (expresado no en la pugna fraternal de aristotélicos y ptolemaicos, sino en la disputa a muerte de todos ellos como geocentristas con los partidarios del heliocentrismo copernicano) razones suficientes para reafirmar -ante la evidencia de la escisión científica contemporánea- sus tesis escépticas y justificar la necesidad de sostener la epoché en materias relativas al conocimiento de la realidad natural.

-
- (1) La condena de las tesis averroistas por Tempier, obispo de París, en 1.277 (donde Duhem vió el origen de la ciencia moderna por la concepción ficcionalista y probabilista de la ciencia que de ella siguió) estaba inspirada en posiciones fideístas e iluministas de vinculación franciscana (S. Buenaventura). Así, ficcionalismo y probabilismo -aun que en un principio pudieran funcionar como freno a posiciones dogmáticas en el marco interno de la filosofía y de la ciencia- están determinadas de hecho desde posiciones exteriores a la ciencia y funcionaban no como elementos estimuladores de la actividad científica, sino como freno de la misma a partir de un fideísmo omnipotente; vid. Nelson, loc.cit. pp. 62-67 y F. van Steenberghen, La Philosophie au XIII^e siècle, París-Lovaina 1966, pp. 472-474, 433-488. Este fideísmo, por otra parte, era un fideísmo ingenuo, escasamente fundamentado filosóficamente. Sólo encontrará fundamentación filosófica en la inyección del escepticismo griego del siglo XVI.

2.2 LA REAPARICION DEL ESCEPTICISMO EN EL SIGLO XVI

El escepticismo reaparece con su nombre antiguo y bajo la bandera de las fuentes clásicas en el siglo XVI. Toda una serie de autores en diversos países europeos (Italia, Francia, Alemania, Inglaterra) van a asumirlo -obligados y determinados a ello por las necesidades de la lucha filosófica y religiosa del momento-, adaptándolo (incluso a costa de la distorsión) a la situación contemporánea y desarrollándolo en direcciones diversas en virtud de su problemática e intereses particulares. El desmenuzamiento de todos estos procesos y avatares a través del estudio de sus representantes va a constituir nuestro trabajo en esta segunda parte, pero antes debemos dar cuenta de un requisito previo: la aparición de las condiciones de posibilidad de una presencia del escepticismo en el Renacimiento mediante el estudio del proceso de difusión de las fuentes antiguas a partir del siglo XV.

2.2.1 Creación de las condiciones de posibilidad: recuperación de las fuentes escépticas

La imposibilidad existente en la Edad Media de utilizar las fuentes escépticas en la lucha filosófica por la total desaparición de las mismas es superada en el siglo XV mediante su reaparición y difusión. Este proceso desarrollóse a dos niveles: por un lado el descubrimiento y multiplicación de manuscritos de Sexto Empírico, Diógenes Laercio y los Academica y

por otro las nuevas condiciones para la difusión de los textos surgidos de la invención de la imprenta en la segunda mitad del siglo. A su vez la difusión de los manuscritos obedeció tanto a la fiebre que se apoderó del movimiento humanista por recuperar los textos de la antigüedad grecolatina como al gran aporte de materiales efectuado por los sabios bizantinos, que en el siglo XV multiplicaron sus conexiones con Italia (1).

Así, por lo que se refiere a Sexto Empírico, nos encontramos con dos manuscritos latinos del siglo XV: una traducción del Adversus Mathematicos de Johannes Laurentius y una traducción de las Hypotyposesis con algunas partes del Adversus Mathematicos por Petrus de Montagnana (2). Ahora bien, a comienzos del siglo comenzaron a entrar en Italia, desde donde se diseminaron gradualmente por Europa, manuscritos griegos de sus obras: en 1427 se menciona un manuscrito de Sexto Empírico en la lista de Francesco Filelfo; en 1468 es mencionado otro en el catálogo de la biblioteca del cardenal Besazión; en 1475 ocurre lo mismo en el catálogo de la biblioteca de Sixto IV y antes de 1492 se mencionan tres manuscritos en

(1) Sobre este importante punto en cuanto creación de las condiciones de posibilidad véase F.O. Kristeller "Italian Humanism and Byzantium", en Renaissance Concepts of Man and other Essays, Nueva York, 1972, pp. 64-85.

(2) Ponkin, The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, New York, 1968, p. 17, nota.

el catálogo de la biblioteca de Lorenzo el Magnífico (1).

Manuscritos de Diógenes Laercio proliferan por Italia en el siglo XV: entre 1415 y 1490 tenemos mención de trece manuscritos griegos en manos de diferentes humanistas (2). Por otra parte la obra podía ser ya leída en latín gracias a la traducción efectuada por Ambrosio Traversari alrededor de 1435 en la que nos encontramos por primera vez en latín con el término "Scepticus" (3).

Universalmente conocida es la presencia determinante de Cicerón en el movimiento humanista y renacentista en general, no sólo en tanto que retórico (piénsese en el "ciceronianismo" y en su movimiento opuesto, el "anticiceronianismo") (4), sino como filósofo. Aunque en esta presencia de Cicerón los Academica constituyeron una obra secundaria, no obstante, experimentaron un considerable aumento en su grado de popularidad y difusión con respecto a la Edad Media (5). El interés

(1) Vid. R.R. Bolgar, The Classical Heritage and its Beneficiaries, Cambridge 1973, p. 489. Un estudio completo de la cuestión se puede encontrar en H. Mutschmann, "Die Uebersetzung der Schriften des Sextus Empiricus", Rheinisches Museum für Philologie LXIV (1909), pp. 244-283.

(2) Cfr. Bolgar, op.cit., p. 472. Uno de ellos contiene únicamente la Vita Platonis.

(3) Bolgar, pp. 278-435. Tomamos mención de Schmitt, Cicero Scepticus, p. 13 nota, que se halla en preparación a cargo del profesor G. Steiner el artículo Diógenes Laercio para el Catalogus translationum et commentariorum, el cual una vez terminado, ampliará nuestro conocimiento de la difusión de Diógenes Laercio.

(4) Sobre este punto puede verse Bolgar, op.cit., pp. 266-268.

(5) Nuestra exposición de la difusión de manuscritos y del interés inicial por la obra sigue a Schmitt, op.cit. pp. 43 ss

parece haberse iniciado ya en el siglo XIV con Petrarca, quien no sólo poseía la obra en su manuscrito de Cicerón, sino que además parece haberla incluido en el grupo de sus "libros favoritos" y haber hecho ocasionalmente uso de ella en algunos de sus escritos. La popularidad de la obra siguió aumentando en el curso del siglo XV en el seno del movimiento humanista, si bien parece haber quedado reducida al ámbito italiano. En el curso de este siglo, hasta la aparición de la imprenta, aumentó considerablemente el número de manuscritos de la obra y su presencia en bibliotecas; aunque falta un censo de todos los manuscritos ciceronianos y de los Academica en particular, Schmitt evalúa el número de manuscritos de esta obra en circulación por la Italia del cuatrocento en más de cincuenta y señala su presencia en la biblioteca de conocidos humanistas de la primera mitad del siglo (1). Los Academica constituyen así mismo objeto de frecuente mención en la correspondencia humanista, a menudo en conexión con el deseo de ver descubiertas las partes perdidas de la obra (2). Sin embargo, en este primer momento el interés por la obra no pasa de ser un interés erudito y superficial; todavía no se intenta extraer las implicaciones filosóficas contenidas en ella ni aplicarlas seriamente a la problemática filosófica del momento. Como vere

(1) Op. cit., pp. 47 s.

(2) Vid. Schmitt, op.cit., pp. 46, 48 ss. La obra de Cicerón tuvo además cierta presencia, evidentemente marginal, en la Academia florentina de Ficino y Pico della Mirandola.

mos posteriormente esto sólo ocurre -con todas las fuentes del escepticismo- en el siglo XVI. El siglo XV lo que hace es crear las condiciones de posibilidad para tal aplicación crítica mediante la más amplia difusión de las fuentes.

La difusión de las fuentes escépticas aumenta con la aparición de la imprenta. Se observa además un fenómeno curioso: el retraso en la impresión de Sexto Empírico con respecto a Diógenes Laercio y los Academica. Como veremos a continuación la primera edición de Sexto Empírico (una traducción latina de las Hypotyposeis) no se produjo hasta 1562, cuando las otras dos obras habían experimentado ya ediciones en el último cuarto de siglo XV. El fenómeno, además, tiene importantes consecuencias de tipo teórico, pues permite distinguir dos etapas o dos fases en el escepticismo renacentista: un escepticismo anterior a la publicación de Sexto Empírico y otro posterior.

Así, pues, la primera edición de Sexto Empírico es una traducción latina de las Hypotyposeis a cargo del conocido editor y humanista Henricus Stephanus (Henri Estienne), traducción publicada en París en 1562 (1). Siete años más tarde, en 1569, Gentian Hervet publica en París y Amberes una traducción latina propia del Adversus Mathematicos a la que hace acompañar la traducción anterior de Stephanus (2). La edición

(1) Sexti philosophi Hypotypweseiwn libri III. latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano.

(2) Adversus Mathematicos.... graece nunquam latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete. Ejusdem Sexti Pyrrhoniaron hypotypwsewn libri tres... interprete Henrico Stephano. Hubo una segunda edición en 1601.

del texto griego tuvo que esperar hasta 1621⁽¹⁾. Por otra parte no se efectuaron traducciones de Sexto a las lenguas vernaculas en el siglo XVI ni en vida de Bacon; sin embargo hay ciertas indicaciones o referencias a una edición inglesa de la Hypotyposeis en 1590 ó 1591, de la que no se ha encontrado ningún ejemplar. Dos poetas isabelinos (Thomas Nashe y Samuel Rolands) se refieren a dicha traducción como aparecida por esas fechas y citan párrafos de la misma. Aunque, como decimos, no se haya encontrado ningún ejemplar de la misma y, por otra parte el que tampoco haya referencias posteriores a ella son elementos que hacen dudar de la existencia real de tal edición, sin embargo el ejercicio de traducción efectuado por Sir Walter Raleigh de algunos tropos expuestos en las Hypotyposeis (el fragmento denominado The Skeptic no publicado hasta 1651) así como polémicas del momento, nos confirman la presencia de Sexto Empírico en la vida intelectual y las polémicas filosófico-religiosas de la Inglaterra isabelina⁽²⁾.

Por otra parte, si bien es cierto que la impresión de Sexto Empírico no tuvo lugar hasta 1562, la difusión de sus manuscritos posibilitó sin embargo que los humanistas italianos pudieran utilizar los materiales que contenía bien con pr

(1) Σέξτω Ἐμπερίκου το Σωζόμενα... graece nunc primum editi, P. y J. Chouet, París y otras ciudades. La edición iba acompañada de las traducciones de Stephanus y Hervet.

(2) Sobre estos puntos remitimos a E.A. Strathman, Sir Walter Raleigh. A Study in Elizabethan Skepticism, New York 1973, pp. 224 ss.

positos puramente eruditos (1) bien con el objetivo de utilizar sus tesis e implicaciones filosóficas en los problemas contemporáneos. Esto último llevó a cabo Gian Francesco Pico della Mirandola con su obra, publicada en 1520, Examen Vanitatis Doctrinae Gentium et Veritatis Christianae Disciplinae. La obra de Pico fue el medio que sirvió para el acceso y la utilización de los materiales de Sexto a autores que no tenían acceso a los manuscritos. Este pudo ser el caso de Agrippa de Nettesheim y su obra De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et excellentia Verbi Dei declamatio invectiva, obra escrita en 1526 y publicada en Amberes en 1530. De esta manera las fuentes escépticas comenzaban a propagarse, además, a través de obras contemporáneas que como veremos posteriormente encontraron en muchos casos traducciones a las lenguas vernáculas (2).

Las ediciones impresas de Diógenes Laercio fueron abundantes ya desde los primeros momentos, aunque evidentemente la utilidad e interés de la obra sobrepasara con mucho su carácter de fuente primordial para el escepticismo griego. Alrededor de 1472 se imprimió en Roma la traducción latina de

(1) En el caso de Francesco Robortello; vid. Schmitt, op.cit. pp. 69. s.

(2) Sobre Pico la obra fundamental es Ch. B. Schmitt, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle, The Hague 1967. Sobre el uso de la obra de Pico por Agrippa vid Ponkin, op.cit., p. 25 y Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 239-242.

Ambrosio Traversari, reimpresión de nuevo en Venecia (1475) y Nuremberg (1476), (1). El siglo XVI vió la edición del texto original griego publicado por primera vez en Basilea en 1533 y más tarde en Amberes. Una nueva edición vió la luz, en dos volúmenes, en París en el año 1570, a cargo de Henricus Stephanus, el editor ocho años antes de las Hypotyposes. Su edición iba acompañada de una revisión de la traducción de Traversari (2). La edición de Stephanus fue reimpresa en París en 1593 acompañada de notas de Casaubon. Al año siguiente apareció en Roma bajo los auspicios del Cardenal Aldobrandini una nueva edición con el texto griego revisado y una traducción latina muy mejorada.

La primera edición impresa de los Academica tuvo lugar en Roma en el año 1471, dentro del marco de las Opera Philosophica (3). Otras ediciones aparecieron con mucha rapidez y, aunque hubo bastantes ediciones de las obras filosóficas que no la incluían, a finales del siglo XV era accesible a todo aquel que tuviera interés por ella. Sin embargo la primera edición independiente se retrasó hasta 1533 (4). En 1542 se publicó en Lovaina una edición de los Academica

(1) R.D. Hicks hace notar en su prefacio a la edición de las Vitae de la Loeb Classical Library que hubo más ediciones posteriormente "with the alterations due to successive improvements in the Greek text", p. XXXII.

(2) Para lo relativo a las ediciones griegas vid. Hicks, pp. XXXIII s.

(3) Para las ediciones de los Academica vid. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 53 ss. y 190.

(4) Academicorum quaestionum libri primus et quartus, nam secundus et tertius desiderantur. Parissis: S. Colinaeus.

Posteriora y una más en París (1533) con un comentario del humanista francés Adrien Turnèbe (1). Aunque nunca se ha realizado la tarea de efectuar un censo completo de todas las ediciones de los Academica y aunque por otra parte es cierto que la obra no era de las más populares de Cicerón, sin embargo fue impresa al menos cien veces con anterioridad a 1600 (2). A estas ediciones hay que unir gran cantidad de comentarios, anotaciones y paráfrasis de la obra publicados en el curso del siglo XVI, en algunos casos partiendo de un interés puramente filológico, pero en otros presididos por un genuino interés filosófico. En cualquier caso la obra pasó ya desde comienzos del siglo XVI a ser utilizada y a aparecer en el marco de la disputa religiosa y filosófica: aparece en la disputa de Erasmo con Interio y Melanchton, en la disputa de Sebastián Castellion con Calvino y Teodoro de Beza, en la disputa en torno al ramismo.

Podemos concluir, por tanto, esta revisión con la constatación de que el siglo XV había creado las condiciones de posibilidad para una presencia del escepticismo en la lucha ideológica y teórica del siglo XVI, condiciones que a lo largo del siglo XVI continuaban manteniéndose y aumentando gracias a la constante reedición de las fuentes clásicas del escepticismo y la literatura secundaria que de ellas se originaba.

(1) Academicorum quaestionum liber I. In eundem commentarius Adriano Turnebo auctore. Parisiis: A. Turnebus.

(2) Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 53 s.

2.2.2 LA REAPARICION DEL ESCEPTICISMO EN EL SIGLO XVI

La expansión manuscrita o impresa de las fuentes escépticas que hemos ido siguiendo desde el siglo XV coincide con la fase de "crisis espiritual", de lucha y de transformación que designamos con el nombre de Renacimiento. Con todas las diferencias concretas en cuanto al desarrollo cronológico y en cuanto a las particularidades de la crisis según las diferentes áreas sociales europeas, el Renacimiento es la fase de transición a la sociedad burguesa moderna, que aparecerá ya con unos caracteres precisos en el siglo XVII en los países más avanzados: Inglaterra y los Países Bajos. En el siglo XVI nos encontramos con el momento álgido de esta transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista: es el momento en que se produce el asalto definitivo a las posiciones y a los fundamentos ideológicos y teóricos del feudalismo. La lucha en este ámbito es tanto más importante cuanto que es a través de la instancia ideológica y teórica como se reproducen las relaciones sociales propias del feudalismo (1). Este asalto a las posiciones ideológicas y teóricas medievales se produce siguiendo dos líneas: una línea negativa de Crítica o negación del marco teórico-ideológico tradicional y una línea positiva de elaboración de un nuevo marco, de nuevos conceptos, en suma, de la ciencia, la filosofía y el pen-

(1) Vid. Ch. Parain et al.: El feudalismo, Madrid 1976, pp. 31-51.

samiento burgueses. Naturalmente, la línea negativa domina en los momentos iniciales sobre la positiva, la cual encontrará su desarrollo pormenorizado en los siglos XVII y XVIII. Por otra parte debemos tener presente que esta fase de transición, como cualquier otra, se caracteriza por la rápida sucesión y sustitución de las posiciones ideológicas y teóricas, e incluso por el trasvase de las mismas de uno a otro de los dos campos en lucha con las consiguientes mutaciones en su configuración y en su función social.

De esta manera el desarrollo y la función social del escepticismo renacentista aparece en el siglo XVI -y continuará estándolo posteriormente en el siglo XVII- mediado y cruzado por todas estas determinaciones y por todos estos vaivenes. En el siglo XVI su función será predominantemente negativa, es decir, será un instrumental utilizado para desmontar y anular las posiciones del campo enemigo; como tal instrumental será utilizado, además, por los dos campos en liza. Sin embargo, de la crítica escéptica de las posiciones contrarias -regresivas o progresivas- surgirán una serie de elementos que, una vez purgados de los caracteres regresivos y de los errores epistemológicos presentes en el escepticismo, serán recogidos en el momento de la elaboración positiva de la filosofía y de la ciencia burguesas. En este sentido, Bacon tendrá -como veremos posteriormente- mucho que decir.

Para terminar en este boceto sumario de los caracteres invariantes o fundamentales de la crisis o revolución

renacentista hay que mencionar el hecho de que la ruptura con el marco del feudalismo se produce a través de dos frentes: por un lado el frente religioso a través de la Reforma y la dialéctica Reforma-Contrarreforma: por otro lado el frente filosófico-científico que tiene como núcleo central de la lucha el sistema aristotélico. La filosofía y la ciencia aristotélicas será el elemento a destruir para la elaboración e implantación del pensamiento burgués a lo largo de un proceso en el que el modelo alternativo nuevo en ciencia y filosofía sólo - quedará configurado tras una sucesión de modelos fallidos, insatisfactorios y contradictorios. Al mismo tiempo las posiciones tradicionales se metamorfosearán, cual nuevo Proteo, adoptando nuevas formas e incluso renegando del aristotelismo con vistas a mantener su presencia. El escepticismo se desarrollará en los dos frentes que hemos mencionado.

Antes esta caracterización del Renacimiento se nos plantea una pregunta: ¿qué papel juega entonces en el Renacimiento la vuelta a la Antigüedad? Sabido es que los humanistas se representaban su propia época y su propia actividad como la restauración y el "renacimiento" (el nombre con el que designamos a esta época procede de la conciencia humanista) de la Antigüedad clásica salvando el paréntesis oscurantista, barro y estéril de diez siglos de Edad Media (término a su vez forjado por los humanistas en la segunda mitad del siglo XV para designar un lapsus y un paréntesis entre ellos mismos y

el mundo clásico)⁽¹⁾. Esta concepción del Renacimiento, que de la mano de Jacob Burckhardt dará la pauta hasta entrado el siglo XX, ha sido revisada y corregida por una línea de investigadores que han puesto todo su afán en demostrar la continuidad del pensamiento europeo desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVII⁽²⁾. A estos reduccionistas del Renacimiento al Medievo y de la nueva ciencia a la escuela oxiniense de Grosseteste y los físicos parisinos del impetus se ha enfrentado con argumentos en nuestra opinión contundentes e irrefutables un grupo -a cuya cabeza destaca Alexander Koyré- que ha demostrado que, a despecho de ciertas líneas de continuidad evidentemente inevitables, la sociedad moderna y la nueva

(1) "En mi juventud, el tiempo era todavía de tinieblas y se experimentaba la infelicidad y calamidad de los godos, quienes destruyeron toda buena literatura; pero por la bondad divina, la luz y la dignidad fueron devueltas a las letras en mi madurez ... Ahora todas las disciplinas han sido restauradas: la lengua griega, sin cuyo conocimiento es vergonzoso que una persona se llame sabia; la hebrea, la latina; las ediciones en uso tan elegantes y correctas, que han sido inventadas en mi tiempo por inspiración divina", Rabelais, cit. en Historia General de las civilizaciones, dirigida por M. Crouzet, vol. IV: Los siglos XVI y XVII, Barcelona 1974, p. 16. Más testimonios en Panofsky: Renacimiento y renacimientos en el arte occidental, Madrid 1975, cap. I

(2) En el ámbito científico la tesis de la continuidad tiene como principales abogados después de Duhem a A.C. Crombie: Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, Oxford 1955 y Historia de la ciencia de S. Agustín a Galileo, 2 vols., Madrid 1974 y a M. Clagett: The Science of Mechanics in the Middle Ages, Madison 1959.

ciencia en particular son el producto de una revolución científica, metodológica e ideológica. (1)

Si es evidente, pues, el carácter de ruptura y de transición a la sociedad burguesa moderna que caracteriza y define al Renacimiento (lo cual no obsta para una "preparación" del mismo en la Baja Edad Media, pues es obvio que las condiciones materiales -el desarrollo en áreas sociales específicas de formas de producción y acumulación capitalistas- se preparan con anterioridad al inicio de la batalla ideológica y teórica que caracteriza al Renacimiento como transición), sin embargo todavía queda por aclarar la pregunta que nos habíamos planteado, es decir, el papel de la vuelta a la Antigüedad. Nosotros creemos que este elemento no es absoluto el determinante del Renacimiento (aunque sea como veremos a continuación muy importante), entre otras cosas porque una cierta presencia y un cultivo del mundo clásico latino se había mantenido a lo largo de todo el Medievo (2). La vuelta a la Antigüedad es el elemento determinante para los humanistas porque ellos lo viven así en su conciencia ante su enfrentamiento con el orden medieval: es una conciencia ideológica que no expresa los factores determinantes, mejor dicho que

(1) Véase sobre todo Koyré, Etudes d'Histoire de la pensée scientifique, París 1966, Th.S. Kuhn, La révolution copernicienne, París 1973 y P.O. Kristeller, "Renaissance Philosophy and the Medieval Tradition", en Renaissance Concepts of Man and other Essays, Nueva York 1972.

(2) Cfr. Ernst Curtius, Literatura europea y Edad Media Latina, Méjico 1976, passim. E. Panofsky: Renacimiento y renacimientos en el arte occidental, Madrid 1975.

pierde de vista los factores determinantes objetivos y reales ante la apariencia inmediata, más accesible a la conciencia, del fenómeno de la vuelta a la antigüedad determinado por dichos factores: necesidad de destruir la forma feudal de la Religión y necesidad de destruir el modelo aristotélico. La vuelta a la antigüedad, la recuperación de los ~~textos~~ clásicos y cristianos primitivos, es simplemente la táctica de la ruptura en los dos frentes señalados. El primer momento de la ruptura pasa en el Renacimiento por la revitalización del mundo antiguo como alternativa frente al mundo feudal.

La vuelta a la antigüedad grecolatina se manifiesta en el campo literario -~~estudio~~ (junto con la exigencia de restaurar el latín como lengua de comunicación en el ámbito intelectual y cultivado en su pureza clásica, ciceroniana, renegando del bárbaro latín escolástico) en la cuidada edición de los autores grecolatinos, pero sobre todo en el desarrollo de las técnicas filológicas de cara a la restitución del texto original en toda su pureza y en la adquisición de una perspectiva histórica, que, de la mano de la crítica textual, permite dar los diferentes estratos cronológicos de un texto literario transmitido por la Edad Media como un producto atemporal (1). Ejemplo de esta actividad son las Anotaciones de

(1) Las listas de autores latinos estudiados en las escuelas medievales carecen de perspectiva cronológica; al lado de Virgilio u Ovidio aparecen -con el mismo rango y valor- autores del siglo XII. Vid. Curtius, op.cit., pp. 79-85. Sobre la restitución del latín clásico y el desarrollo de la filología. vid. Bolgar, op.cit., cap. VII; sobre la influencia y el papel determinante jugado por los sabios bizantinos -herederos de una tradición filológica multiseular- en el desarrollo de la filología humanista véase el artículo citado de Kristeller, "Italian Humanism and Byzantium", pp. 72 ss.



Valla al Nuevo Testamento, editadas en 1505 por un Erasmo admirado, y toda la obra editorial y exegética del sabio de Rotterdam: la edición crítica del Nuevo Testamento (1.516) y sus cuidadas ediciones de los primitivos padres de la Iglesia.

En el ámbito filosófico el retorno al mundo clásico se manifiesta en el resurgimiento de filosofías griegas - no aristotélicas: resurge poderoso el platonismo, primero de la mano de los sabios bizantinos procedentes de Constantinopla (Platon, Besarión, Argirópulos), luego de la mano de Ficino y Pico en la Academia de Florencia; reaparecen el estoicismo y el epicureísmo con Salutati y Valla; renacen los presocráticos adoptados por la nueva filosofía natural renacentista. Reaparece, en fin, el escepticismo (1). En el otro frente de lucha, el campo religioso, también se da o se propugna una vuelta a la antigüedad, pero en este caso se trata, lógicamente, de la exigencia de un retorno a la primitiva Iglesia, de una restitución de la pureza del cristianismo primitivo frente a la degeneración política, administrativa, moral y religiosa, e incluso jerárquica, de la Iglesia cristiana medieval. Se trata, pues, de la declaración de guerra

(1) Sobre esta proliferación de filosofías no aristotélicas véase el libro de H. Védrine, Les Philosophies de la Renaissance, París 1971. La autora hace una cuidada descripción de la confusión filosófica renacentista sin elaborar una teoría explicativa de las causas de esta confusión en la dialéctica de la fase de transición. Es interesante hacer notar cómo Kristeller, una de las máximas autoridades en el campo del Renacimiento, señala esta proliferación de las filosofías no aristotélicas como signo de ruptura con el medievo, op.cit., pp. 89 s.

al carácter feudal de la Iglesia, como potencia feudal y como sostén del feudalismo. De ahí, en el campo intelectual, el rechazo humanista de la filosofía y la enseñanza escolástica, de ahí la revitalización de los primeros padres de la Iglesia como fuentes inspiradoras de un cristianismo auténtico y renovado.

Paladín de este movimiento de restauración de la pureza de los orígenes y del rechazo del estado contemporáneo de la Iglesia va a ser en un primer momento en el seno del movimiento humanista y renacentista Erasmo de Rotterdam. A esta política se aplicaban sus trabajos de exégesis neotestamentaria y patrística. Pero Erasmo hizo algo más que todo esto, pues no se quedó en la simple tarea de proporcionar, depuradas filológicamente, las fuentes para la restauración del cristianismo. Erasmo dió además un contenido concreto, aplicable ya en su momento, a este nuevo (y viejo a la vez) cristianismo: la philosophia Christi. (1) En su temprana obra de 1.503, el Enchiridion Militis Christiani, el sabio holandés presentaba a sus contemporáneos la alternativa práctica a oponer a la degeneración medieval del cristianismo mediante el retorno al cristianismo primitivo. Erasmo efectuaba una aguda crítica de la vida monástica, de la corrupción moral y material de la Iglesia y de los monjes y daba un modelo de soldado o caballero de Cristo -simplemente de hombre cristiano-

(1) Sobre la religión de Erasmo, es decir, la philosophia Christi véase L.-E. Halkin, Erasmo, Méjico 1971, pp. 145-176.

que rechazaba el culto exterior y ejercía su cristianismo como vida interior basada en la piedad y la virtud. El hombre cristiano de Erasmo rechazaba la teología dogmática y conceptual (la fe puramente abstracta) elaborada por la filosofía escolástica y vivía su militancia cristiana sobre la base del Evangelio, de la fe vivida en el mismo e informaba por la caridad o amor (fides charitate formata): el cristianismo de Erasmo era una religión sin teología, una religión fundamentalmente moral basada en la fe en el Evangelio: "Christum... nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit" (1). La religión erasmiana llega incluso a postular, aunque sólo sea a nivel ideológico, una igualación entre los cristianos, es decir, una abolición de la estructura piramidal, jerárquica y feudal de la Iglesia: el cristianismo "nihil aliud (est) quam vera perfectaque amicitia" (2). Estamos a un paso de la radical afirmación -tan radical que no pasará de ser una afirmación ideológica y que sólo será exigida en la práctica por las sectas

(1) Erasmo llega a decir que "Christus a nobis, praeter puram simplicemque vitam, nihil exigit". Tomamos estas dos citas de L. Febvre, Le problème de L'incroyance au 16^e siècle. La Religion de Rabelais, París 1968, p. 277 y nota.

(2) Opus Epistolarum Des. Erasmi, vol. I, ep. 187, citado de Febvre, p. 296. Como dice Halkin, sin por otra parte profundizar más en la cuestión: "De ninguna manera ve a la Iglesia como una sociedad jerarquizada, una pirámide de funciones y de grados. La Iglesia es la comunidad de los bautizados, el pueblo de Dios, el cuerpo místico de Cristo", op. cit. p. 159.

radicales de Míntzer- del sacerdocio de todos los cristianos, esto es, de la alternativa radical a la Iglesia feudal (1).

Hemos manifestado que la vuelta a la Antigüedad es la táctica de la ruptura con el medievo en los dos frentes de lucha y hemos visto cómo se efectuaba la ruptura en el frente religioso a través de la Philosophia Christi erasmiana. La restauración del cristianismo primitivo es de hecho la ruptura con la falsa religión medieval o lo que es lo mismo: bajo la capa de la restauración del pasado se está formulando de hecho la alternativa del momento para el futuro. Vemos así claramente que el retorno a los orígenes no es el factor desencadenante del Renacimiento, sino la forma de expresión mediada, determinada, del factor verdaderamente determinante: la necesidad de elaborar las nuevas formas ideológicas y teóricas, filosófico-científicas y religiosas, de la moderna sociedad burguesa. Ahora bien estas nuevas formas todavía no existen o están en un proceso de elaboración contradictorio. De esta manera la necesidad de oponer modelos ya elaborados a las formas institucionalizadas de la religión y de la filosofía es lo que lleva a retornar a modelos antiguos opuestos a dichas formas institucionalizadas o a buscar inspiración en ellos para elaborar los nuevos modelos.

(1) Lucien Febvre ha escrito hermosas páginas sobre este punto en su extraordinario libro Martín Lutero, trad. española, Méjico 1956, passim.

Por otra parte, debemos ser conscientes de la presencia de un elemento ideológico de notable incidencia en la época y secularmente a lo largo de toda la Edad Media: nos referimos al principio de autoridad y al prestigio de los orígenes. Este elemento ideológico pesaba sobre el Renacimiento y actuaba como presión a la hora de formular las nuevas alternativas. En suma, inducidos por el principio de autoridad tenían que buscar una sanción originaria a sus innovaciones. Este recurso a las fuentes grecolatinas era una forma de embellecimiento y fortificación de sus posiciones ante unos enemigos que participan del mismo principio ideológico. En el siglo XV y comienzos del siglo XVI todavía estamos lejos del afán ideológico de innovación y descubrimiento que caracterizará al siglo XVII, cuando la sociedad burguesa moderna tenga ya los instrumentales necesarios para acometer positivamente la elaboración de su filosofía y de su ciencia. Sólo entonces se dará la batalla, en gran escala, de los antiguos y los modernos. Como acertadamente dice Kristeller: "In the scientific disciplines it was necessary to absorb and digest the advanced mathematical, astronomical, and medical texts of ancient Greece before their conclusions could be surpassed. In these fields the quarrel of the ancients and moderns and the idea of progress could not have made their

appearance before the sixteenth century" (1).

Esta determinación contemporánea de la vuelta a la antigüedad clásica grecolatina como táctica para la ruptura con las formas de pensamiento institucionalizadas nos hace ya pensar en que los materiales antiguos van a ser adaptados a las necesidades de la lucha del momento. Va a tratarse de una reasunción de las fuentes clásicas interesada, selectiva, donde los viejos materiales van a ser sometidos a una exégesis y a una utilización en función de los problemas e intereses actuales. Veremos, por tanto, un renacimiento de las fuentes clásicas bajo el principio de la "libre interpretación".

La situación de enfrentamiento característica del Renacimiento entre las formas del pensamiento medieval y las nuevas formas que empiezan a elaborarse, o simplemente la necesidad de enfrentarse a las formas medievales, determina la necesidad de recurrir a modelos filosóficos griegos. Es también, por lo tanto, el elemento determinante de la necesidad de una presencia y de una utilización de las fuentes escépticas grecolatinas. La presencia escéptica es tan-

(1) Op. cit. p. 84. Nosotros creemos que se puede generalizar más. Como ha mostrado Lynn Thorndike la fiebre ideológica de innovación, aun existiendo ejemplos en el siglo XVI, es universal y típica en el siglo XVII. Véase su artículo "Novità e innovazione nel Seicento", en Le Radici del pensiero scientifico, a cura di Philip P. Wiener e Aaron Noland, trad. Italiana, Milán 1971, pp. 459-476. Sobre la polémica de los antiguos y los modernos la obra clásica es Richard F. Jones, Ancients and Moderns. A Study of the Background of the "Battle of the Books", St. Louis 1936. También P. Rossi, Los filósofos y las máquinas 1400-1700, Barcelona 1970, pp. 67-93.

to más necesaria, y tanto más útil, cuanto que en un primer momento (en el que predomina la línea negativa (1), esto es, la destrucción del marco teórico-ideológico tradicional e incluso la utilización y neutralización por vía puramente negativa de las posiciones modernas por parte de pensadores tradicionales) posibilitaba la obtención de victorias o refutaciones aparatosas y en apariencia definitivas del enemigo. Así nos encontramos con que las fuentes escépticas clásicas son utilizadas, y distorsionadas en virtud de sus intereses específicos, por las dos fracciones en conflicto.

Esta presencia del escepticismo (2) se va a manifestar en las dos frentes de lucha, en el frente religioso y en el frente filosófico-científico, si bien la incorporación a este último frente va a producirse con un cierto retraso con respecto al frente religioso. En efecto, en la década de 1.520 vemos ya la presencia de elementos escépticos en la controversia relativa a la Reforma luterana (la célebre polémica entre Erasmo y Lutero sobre el libre arbitrio), e incluso su aparición es anterior, pues ya encontramos su utilización por Erasmo en el Elogio de la locura (1511). Su aparición en el ámbito exclusivo filosófico-científico se hizo esperar hasta la mitad del siglo XVI (controversia entre

(1) Véase supra, p. 196 s.

(2) Llevamos a cabo a continuación una caracterización global del movimiento escéptico del siglo XVI con vistas a determinar sus campos, tendencias y determinaciones como paso previo al análisis más minucioso de los capítulos siguientes.

Omer Talon y Pierre Galland) y sólo producirá una obra importante en 1581, fecha de la publicación del Quod Nihil Scitur de Francisco Sánchez. Este retraso podemos ponerlo en relación con el hecho de que la fuente escéptica principal (Sexto Empírico), aquella en la que la crítica epistemológica es céptica aparece más explicitada y con todos sus argumentos en acción, no fue impresa por primera vez hasta 1562 y 1569 (1). Las dos fases de la presencia escéptica en el Renacimiento, las fases anterior y posterior a la publicación de Sexto Empírico, se diferencian por tanto también en la referencia fundamentalmente religiosa de la primera de ellas. Incluso las obras que en dicha primera fase extienden su crítica al ámbito filosófico-científico o bien ocurre que parten del conocimiento manuscrito de Sexto Empírico (es el caso del Examen Vanitatis de Gianfrancesco Pico) o bien la crítica filosófico-científica está subordinada estratégicamente a la lucha religiosa desde una perspectiva puramente fideista (es el caso del mismo Pico o del Invertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium de Agrippa de Nettesheim).

En el frente religioso la utilización del escepticismo en el terreno de la polémica en torno a la Reforma proviene exclusivamente del lado católico o tradicional. El escepticismo es un material crítico utilizado para la defen-

(1) Vid. supra. pp.191 s.

sa de las posiciones religiosas tradicionales, concretamente para la defensa de la sumisión tradicional al papado y a la Iglesia; de la misma manera que el escepticismo antiguo justificaba la sumisión práctica a las condiciones materiales de existencia y a las instituciones y creencias políticas y religiosas del Estado (1). Por el contrario la posición de los sectores protestantes ante esta introducción del escepticismo en materias de religión (ya se trate de Lutero y Melancthon o de Calvino y Teodoro de Beza, ya se trate de los reformistas ingleses) va a ser de oposición radical a la misma y de identificación del escepticismo con el ateísmo. Sin embargo esta utilización católica del escepticismo (utilización determinada por una estrategia dialéctica y política, utilización políticamente regresiva y teóricamente contradictoria porque no se piensa ni un momento en aplicar la crítica escéptica utilizada al análisis de las creencias católicas) producirá un efecto progresivo, que en última instancia se volverá también contra el catolicismo: la demostración de que las creencias protestantes, presentadas como interpretación objetiva del Evangelio o iluminación divina, no rebasan el marco o son simplemente creencias subjetivas, sin otro factor de legitimación que la propia certeza o la individual fe. Esta crítica escéptica posibilitará también más tarde la constitución de la ciencia natural como una esfera teórica autónoma.

(1) Cfr. supra, pp. 80, 103 s.

El elemento que posibilitó históricamente la aplicación del escepticismo a la esfera de la lucha religiosa e incluso hacía necesaria su presencia para la **solución** de la misma fue la aparición, en el comienzo de la disputa entre Lutero y Roma, del problema de dos certezas contrapuestas, de la duda entre ellas, del criterio en suma que permitiera discernir cuál de las dos creencias (interpretación literal de la Biblia o magisterio de la Iglesia y en última instancia dos lecturas o interpretaciones distintas de la Biblia) era la ortodoxa o verdadera. El problema religioso, por tanto, se reducía, a nivel puramente interno o religioso estrictamente, al problema de la determinación de un criterio que permitiera zanjar la disputa en favor de uno de los dos bandos. No es de extrañar, en consecuencia, que el escepticismo griego fuera introducido en la disputa, pues no en vano su tema fundamental era el del criterio de verdad. La utilización católica del escepticismo en la polémica con los reformadores iba encaminada a mostrar el carácter subjetivo e individual -no fundamenteable objetivamente en un criterio universal- de las posiciones reformistas; trataba de señalar el carácter de juez y parte que simultáneamente se arrogaban los reformistas para mostrar, en la ausencia de un juez humano, la necesidad de seguir el magisterio tradicional de la Iglesia.

En esta aplicación del escepticismo a la lucha religiosa por parte del bando católico podemos distinguir dos momentos. En un principio, en el momento en que se desata la

controversia, la aplicación del escepticismo obedece a una estrategia de conciliación entre los bandos opuestos, bajo el principio de que -ante la imposibilidad de discernir humanamente entre disputas teológicas- se ha de seguir el mandamiento de la Iglesia. Es esta la posición de Erasmo en su controversia con Lutero en los años 1524-1526, aunque Erasmo ya había utilizado previamente el escepticismo para fundamentar una religión de carácter moral, no teológica, con anterioridad al inicio del movimiento luterano. El segundo momento, cuyo desarrollo se produce en la segunda mitad del siglo XVI, va unido al impacto causado por la impresión de Sexto Empírico (Erasmo partía fundamentalmente del escepticismo académico) y obedece al contraataque católico al protestantismo manifestado en la Contrarreforma. Este segundo momento va unido, pues, a una posición de intransigencia belicos, no al espíritu de conciliación erasmista y la utilización del escepticismo es la táctica de combate utilizada por un importante sector de la Contrarreforma francesa, que ve en el fideísmo escéptico de impronta pirroniana la mejor vía de enfrentamiento dialéctico a la Reforma protestante. Nunca fue esta táctica la línea oficial de la Iglesia (que prefirió la línea racionalista y antiescéptica de la Compañía de Jesús), pues era consciente del temor de que el pirronismo podía volverse en cualquier momento contra las mismas posiciones dogmáticas del catolicismo. Esta línea fideista es la que desarrolla Montaigne en sus Ensayos, particu-

larmente en L'Apologie de Raymond Sebond, aunque como veremos en principio Montaigne se mueve en el marco de la crítica epistemológica general. Incluso la misma traducción y publicación de Sexto Empírico en Latín iba unida a esta táctica de la Contrarreforma francesa y venía determinada por ella: Gentian Hervet, traductor y editor de Sexto en 1569, era miembro activo de la Contrarreforma católica francesa y explícitamente declara en su epístola dedicatoria a su edición de Sexto Empírico que la razón de la edición es la utilidad que puede prestar a la lucha contra la herejía al mostrar la insuficiencia de los juicios humanos y que todo saber procede de la Revelación divina a través no de una interpretación humana y subjetiva - falibles, sino a través de la doctrina de la Iglesia.

En el frente estrictamente filosófico la utilización del escepticismo antiguo se manifiesta en la línea de crítica de la filosofía aristotélica. Ya vemos esta utilización para desmontar el aristotelismo en la temprana obra de Gianfrancesco Pico, que como sabemos utilizaba para ello a Sexto Empírico a través de manuscritos. No obstante en Pico -y después de él en Agrippa de Nettheim y Montaigne- la crítica del aristotelismo está orientada en una perspectiva fideísta de mostrar la imposibilidad de un conocimiento humano de la realidad de naturaleza filosófico-científica y la necesidad de que cualquier conocimiento humano debe proceder de revelación divina. Se trata, por tanto, de un escepticismo filosófico puramente destructivo que tras efectuar la críti-

ca del aristotelismo medieval no deja alternativa posible y desemboca en un callejón sin salida para el conocimiento científico-natural (1). No hay que olvidar, sin embargo, el determinante extrafilosófico, esto es, religioso o fideísta en última instancia, de estas críticas del aristotelismo. Solamente así podemos explicarnos los resultados de estas obras que trataban de deshacer el vínculo medieval entre religión y teología con el aristotelismo (2).

Una aplicación estricta del escepticismo a la esfera puramente filosófico-científica con el objetivo de fundamentar la libertad intelectual contra la hegemonía aristotélica o demostrar la inviabilidad de la ciencia bajo la concepción aristotélica de la misma la encontramos en Omer Talon y Francisco Sánchez. Talon, colaborador de Petrus Ramus en los esfuerzos de éste por una renovación pedagógica y por la exclusión del aristotelismo escolástico de sus posiciones dominantes o hegemónicas, publicó en 1548 y 1550 unos comentarios a los Academica en los cuales se servía del escepticismo académico (Talon no conocía a Sexto) con el objetivo de defender, en base a este principio de autoridad, la li-

(1) Adoptamos el término "escepticismo destructivo", como posteriormente el de "escepticismo constructivo", de Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, passim, Vid. igualmente el prefacio de Popkin a Henry G. van Leeuwen, The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690, The Hague, 1963, pp. V-XI.

(2) En el caso de Agrippa de Nettesheim hay variantes a tener en cuenta, como son el papel jugado en su orientación esceptica por la magia y el ocultismo. Vid. infra, cap. 2.3.3.

bertad de enseñanza y de investigación. De nuevo, pues, una utilización parcial, sectorial, de la crítica escéptica para los objetivos de la lucha personal en el bando en que el sujeto se hallaba alineado (1). Esta línea de utilización del escepticismo en el ámbito epistemológico-científico, obviando toda referencia religiosa, es lo que nos presenta Francisco Sánchez en su Quod Nihil Scitur de 1581. Sánchez efectúa una crítica de la filosofía y la ciencia aristotélicas utilizando los materiales escépticos -y como los escépticos partiendo del concepto aristotélico de ciencia como única ciencia posible- y mostrando su inviabilidad; esta crítica epistemológica solamente deja abierta la vía de un "conocimiento" más modesto, no científico, pero que señala el carácter "constructivo" que se puede conferir a la crítica escéptica de este autor. En cualquier caso es un escepticismo constructivo que presenta todos los defectos del escepticismo, pero que ha conseguido su objetivo de demostrar la imposibilidad de la ciencia aristotélica abriendo perspectivas nuevas que el escepticismo tradicional y sus supuestos violan y deforman.

De todo lo que acabamos de decir podemos concluir que se trataría de una simplificación errónea el adscribir rigidamente al escepticismo renacentista los caracte

(1) AUDOMARUS TALAEUS (Omer Talon): Academia, Eiusdem in Academicam Ciceronis fragmentum explicatio, París 1547 y Academia. Eiusdem in Academicam Ciceronis fragmentum explicatio. Item in Lucillum commentarii, París, 1550.

res de social o históricamente progresivo o regresivo. La dialéctica del escepticismo en este siglo es, de hecho, más com-
pleja. Si en el frente religioso el escepticismo va unido o
se encuentra incorporado a una táctica conservadora de defen-
sa de las posiciones tradicionales del catolicismo romano, sin
embargo a la larga este fideísmo escéptico contribuirá también
a fundamentar una reducción de la creencia religiosa a la es-
fera subjetiva indemostrable, traicionando así los propósitos
apologéticos y políticos de que partían. Por otra parte, en
el frente filosófico, el escepticismo, en la medida en que no
se halla predeterminado por objetivos fideístas y reduce su
acción a la esfera filosófico-científica, es progresivo y con
structivo al mostrar la insuficiencia e inconsistencia del con
cepto aristotélico de la ciencia y señalar otras vías; sin em
bargo estas vías sólo podrán desarrollarse cuando, a su vez,
se hayan mostrado los errores teóricos de las posiciones fun
damentales del escepticismo y la crítica de la teoría aristo-
tética de la ciencia -y las teorías particulares de Aristóte-
les- no sea un fin en sí mismo, sino que vaya unida a la for
mulación de una alternativa que la sustituya: una nueva con-
cepción de la ciencia y nuevas teorías científicas particu-
lares.

2.3 EL ESCEPTICISMO EN EL FRENTE RELIGIOSO

Procedemos a continuación al análisis pormenorizado de las tendencias y variantes del escepticismo del siglo XVI, cuyo marco general hemos delineado a guisa de esbozo en las páginas anteriores. Comenzamos por el frente religioso por ser aquí donde se inicia la aplicación del escepticismo a la problemática contemporánea. Sin embargo, aunque la orientación religiosa de este escepticismo sea el común de dominador, no podemos perder de vista los diferentes caracteres concretos que dicha orientación religiosa asume en los diferentes pensadores con el paso del tiempo. Nuestra atención se centrará sucesivamente en Erasmo de Rotterdam y su polémica con Lutero, en Gianfrancesco Pico y Agrippa de Nettesheim y, finalmente, en el pirronismo católico francés de la segunda mitad del siglo, que tras el impulso inicial dado por las ediciones de Sexto a cargo de Stephanus y Hervet alcanza su primera gran formulación en L'Apologie de Montaigne.

2.3.1 EL ESCEPTICISMO EN ERASMO: El "Morias Encomium"

Lo que debemos tener claro en primer lugar es que la religión erasmiana -la Philosophia Christi cuyas características ya hemos señalado (1)- no tiene su origen en el escepticismo antiguo. La religión de Erasmo, por el contrario, tiene un marcado entronque, al margen del tratamiento que de ella haya efectuado Erasmo, con la corriente religiosa del último período medieval conocida como Devotio Moderna, la -cual llegó a Erasmo a través de sus estudios con los Hermanos de la Vida Común (2).

El escepticismo juega en Erasmo el papel de corriente filosófica grecolatina que fundamenta esta actitud religiosa mediante un soporte filosófico y el prestigio de los orígenes clásicos. Este escepticismo es el de la Academia Nueva, pues el sabio humanista parece haber desconocido la obra de Sexto Empírico. El revestimiento mediante materia les escépticos de las propias posiciones religiosas es evidente e inmediatamente palpable en la polémica con Lutero iniciada a partir de 1524, pero puede descubrirse ya con anterioridad, aunque la integración no sea tan elaborada, en

(1) Vid. supra, pp. 203ss.

(2) "A pesar de todo lo malo que ha dicho, tanto de los canónigos de Steyn como de los Hermanos de la Vida Común, Erasmo les debe mucho. Se benefició casi sin saberlo, con esa corriente espiritual llamada de la Devoción Moderna, cuyo florón más glorioso sigue siendo la Imitación de Cristo. Su sentido de una religión interior, afectiva, simple, no intelectualista, no formalista, viene de ahí. De ahí también su formación de una teología alejada de la confusión escolástica", Halkin, op.cit. p. 24.

el Elogio de la locura de 1.511. Vamos, por tanto, a estudiar los dos momentos del escepticismo erasmiano así como a intentar desvelar el papel que dicho escepticismo juega en las peculiaridades posiciones adoptadas por Erasmo en el terreno de la controversia religiosa.

El Elogio de la locura vió la luz por primera vez en París en 1511, si bien la redacción se remonta a 1.509. La obra se hizo muy popular y experimentó gran número de reediciones y de traducciones a las lenguas vernáculas (1). Importa mucho reparar en la fecha porque en aquellos momentos Erasmo era el líder del movimiento reformista en el terreno religioso: Erasmo era la vanguardia de un movimiento de reforma de la Iglesia desde dentro de la Iglesia misma. En estos momentos sólo había un elemento a destruir: la configuración adquirida por la Iglesia a lo largo del medievo. A Erasmo se le atribuye un papel de portaestandarte y guía en este proceso de ruptura y, aunque Erasmo nunca fue amigo de lanzarse a la lucha política como protagonista, aceptó este papel que se le confería (2). La situación, como veremos después, cambió radicalmente con la irrupción en escena del movimiento luterano y la escisión de la Iglesia occidental. A partir de

(1) La primera traducción inglesa apareció en 1.549, a cargo de Sir Thomas Chaloner, acompañando al texto latino; sobre la fortuna de la obra en el siglo XVI véase J.-B. Pigneau Erasme. Se pensée religieuse. París 1923, p. 171 nota.

(2) Vid. Lucien Febvre: Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno, Barcelona 1970, pp. 91 ss.

este momento Erasmo se encontró cogido entre dos frentes y trató por todos los medios de abandonar el papel de protagonismo que se le había otorgado. Cuando, por presiones exteriores, se vea obligado a intervenir, su escepticismo (hasta entonces relativamente autónomo) mostrará unas claras determinaciones políticas conservadoras. En el momento de redacción y publicación del Elogio de la locura la reforma religiosa sigue siendo identificada con la philosophia Christi abogada ya por Erasmo en su Enchyridion en 1.502, religión interior, piadosa, antidogmática; religión basada en los Evangelios, que abomina la dogmática y las disputas teológicas para concebir el cristianismo como vida evangélica conciliable con una incertidumbre teológica o con interpretaciones teológicas distintas. Se trata, en suma, de una religión humanista, culta; una religión propia de los sectores intelectuales más cultivados, que por sus estudios filológicos conocen la dificultad de llegar a soluciones definitivas y evidentes de los problemas teológicos. Aunque apele a la devoción interior y a la dimensión moral de la religión, la Philosophia Christi es ajena a la religión popular, con sus exigencias de creencias dogmáticas y prácticas supersticiosas.

Es en la perspectiva de esta philosophia Christi como redactó Erasmo el Elogio de la locura. Esta obra debía servir para fundamentarla, por la vía de la ironía, la sutileza y la paradoja, al igual que desde otro planteamiento debía hacerlo el Enchyridion. El mismo Erasmo lo dice claramen

te: "nec aliud agitur in Moria sub specie lusus quam actus est in Enchyridio" (1). El Elogio a la Locura nos hace la autopresentación y autodefensa de la locura o ignorancia (Moria o Stultitia) en un juego o ficción (2), en el que, para mantener la estructura literaria de la sátira, las actividades y formas de vida examinadas son llevadas a un extremo tal que a primera vista resulta difícil dilucidar cuál es el objetivo de Erasmo.

La locura, o la ignorancia, pasa revista a toda una serie de disciplinas intelectuales y maneras de vivir el cristianismo que en unos casos se autodescalifican y refutan a sí mismas como productos de locura e ignorancia, pero en otros casos el tratamiento que de ellas hace Erasmo nos sugiere la existencia tras esa ignorancia o locura de una especie de "sapienza riposta" o de verdadera sabiduría, consistente precisamente en la conciencia de la ignorancia (3). El humanista holandés examina formas de saber aparente o enajenado en su uso contemporáneo y así desfilan sucesivamente an-

(1) Allen, Opus Epistolarum, II 93, ep. 337, carta a Martinus Dorpius, recogida También en Opera Omnia (1703-1706), vol. IX, p. 3

(2) Erasmo se pronuncia también sobre el carácter de "juego" o ficción del Elogio en la epístola dedicatoria a Tomas Moro: "ergo quoniam omnino aliquid agendum duxi et id tempus ad seriam commentationem parum videbatur accommodatum, visum est Moriae Encomium ludere", Opus Epistolarum I, 460 ep. 222.

(3) Vid. J. Huizinga, Erasmo, Barcelona 1946, p. 107: "Por toda la obra se entrelazan dos temas: el de la locura saludable, que es la verdadera sabiduría, y el de la alucinada sabiduría, que es mera locura".

te nosotros para ser condenados como locura negativa los gramáticos (1), los poetas (2), los oradores (3), los jurisconsultos (4) y finalmente los lógicos, los filósofos y los teólogos. La dialéctica -arte aristotélico- escolástico y por ende bárbara a los ojos de Erasmo- es condenada ridiculizando el afán únicamente disputatorio de sus valedores medievales: "feliciores [id est dialectici] tamen futuri, si tantum linguaces essent, non etiam rixosi, adeo ut de lana caprina pertinacissime digladiantur, et nimium altercando plerumque veritatem amittant. Hos tamen sua Philantia beatos reddit, dum tribus instructi syllogismis incunctanter audent quavis de re, cum quovis manum conserere. Caeterum pertinacia reddit invictos, etiamsi Stentorem opponas" (5).

Son, sin embargo, los filósofos y los teólogos aquellos sobre quienes se concentra el ataque de Erasmo. Acerca de la posibilidad de un conocimiento científico-natural, pues es en este sentido en que Erasmo utiliza el término filosofía (6), la actitud de Erasmo es contundentemente burlo-

(1) Morias Encomium, en Desiderii Erasmi Roterodami: Opera Omnia, Lugduni Batavorum, 1703-1706, vol. IV, col. 457-458.

(2) Ibidem; col. 458.

(3) Ibidem: col. 459-460.

(4) Ibidem: col. 461.

(5) Ibidem: col. 461.

(6) Ibidem. col. 462.

na y negativa: "Natura cum suis coniecturis, magnifice ridet. Nam nihil apud illos esse comperti, vel illud satis magnum est argumentum, quod singulis de rebus inexplicabilis inter ipsos est di: ladiatio. Ii cum nihil omnino sciant, tamen omnia se scire profitentur: cumque se ipsos ignorent" (1)

La teología, en su configuración contemporánea como conocimiento dogmático, especulativo y aristotélico-dialéctico, es el objeto central de las iras de Erasmo. Esta teología escolástica es caracterizada como locura negativa en su más alto grado (2): "Praeterea dum arcana mysteria suo explicant arbitrato, qua ratione conditus ac digestus sit mundus, Per quos canales labes illa peccati in posteritatem derivata sit: quibus modis, qua mensura, quantulo tempore in Virginis utero sit absolutus Christus... Iam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae, ut citius, e labyrinthis temet explices, quam ex involucris Realium, Nominalium, Thomistarum, Occanistarum, Scotistarum, et nondum omneis dixi, sed praecipuos dumtaxat" (3).

Esta crítica de la teología bárbara medieval va acompañada de la condena de la organización eclesiástica y

(1) Ibidem col. 462. Es de notar que la descalificación de la filosofía se hace a partir del argumento de la "disensión" entre los filósofos, así como la referencia al "conocerse a sí mismo", es decir, a la moral como tema prioritario. Sobre esto volveremos más tarde.

(2) Ibidem col. 463. Erasmo había sufrido personalmente dicha teología en sus años de estudiante en la Sorbona. Sobre este punto véase Huizinga, op. cit., cap. III

(3) Ibidem, col. 466-467.

de la concepción de la vida cristiana que la hacen posible: la vida monástica y la religión de los monjes por un lado y la pirávide feudal religioso-política constituida por los obispos, cardenales y papa. Sobre la concepción monástica de la religión Erasmo es contundente: "Quid autem iucundius, quam quod omnia faciunt ex praescripto, quasi Mathematicis utentes rationibus, quos praeterire, piaculum sit. Quot nodos habeat calceus, quo colore cingula, vestis quot discriminibus varie ganda, qua materia... quot dormiendum horas... Horum (i.e. monachorum) magna pars in tantum suis nititur cerimoniis, et hominum traditionibus, ut putet unum coelum parum dignum esse tantis praemium, haud cogitantes futurum, ut Christus contemtis his omnibus, suum illud sit exacturus praeceptum, nempe caritatis" (1). La extensa crítica de la organización eclesiástica feudal (2) llega a su punto culminante en la crítica del Papado: los Sumos Pontífices "huins" (i.e. Ecclesiae) matrimonium appellant agros, oppida, vectigalia. Pro quibus dum solo Christi accensi, ferro ignique dimicant, non absque plurimo Christianis sanguinis dispendio, tum demum Ecclesiam Christi sponsam sese credunt Apostolice defendere, fortiter profligatis, ut vocant, hostibus. Quasi vero ulli sint hostes Ecclesiae perniciosiores, quam impii pontifices, qui et silentio Christum sinunt abolescere et quaestuariis legibus alligant et coactis interpretationibus adulterant, et pestilente

(1) Ibidem, col. 471-473.

(2) Ibidem, col. 481-486.

vita iugulant" (1)

A esta situación de la religión cristiana y de la organización eclesiástica opone Erasmo en el Morias Encomium una alternativa explícita: la Philosophia Christi. Por eso puede decir Erasmo que "nec aliud agitur in Moria sub specie lusum quam actus et in Enchyridio" (2). Esta alternativa sigue siendo, en 1511, el proyecto de reforma religiosa y eclesial más elaborado intelectualmente existente y la base del prestigio erasmiano como líder del movimiento reformista en el seno de la Iglesia: La exposición y la fundamentación de esta philosophia Christi es puesta por Erasmo en el centro de la condena de la teología escolástica y de la vida religiosa contemporánea; en su exposición, la locura -que por lo demás hace suyas a las manifestaciones degeneradas de la religión- pasa a segundo término y parece ser el propio Erasmo quien nos da a conocer dicha alternativa: fundamento en la fe, abandonando las sutilezas teológicas estériles y engendradoras de división:

"Paulus fidem praestare potuit, ad idem cum ait: "Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium": parum magistraliter definiuit... Ac pie quidem illi (i.e. Apostoles) conserabant synaxim, et tamen rogati de termino a quo,

(1) Ibidem, col. 484.

(2) Cfr. supra, p. 221. También Pineau, op. cit. pp. 174 ss.

et termino ad quem: de transsubstantatione: de modo quo corpus idem sit in diversis locis... non pari, sicut opinor, respondissent acumine, quo Scotidae disserunt hae, ac definiunt" (1);

religión interior con proyección en una acción moral eliminando conceptualizaciones insolubles:

"Adorabant quidem illi (Apostoles), sed in Spiritu, nihil aliud sequentes, quam illud Evangelicum, spiritus est Deus, et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare... Hortantur ad bona opera, nec discernunt opus, opus operans et opus operatum. Passim inculcant caritatem, nec discernunt infusam ab acquisita, nec explicant, accidens ne sit, an substantia, creata res an increata" (2);

el testimonio cristiano no es la teología conceptual, sino la santidad:

"Et illi (Padres de la Iglesia) quidem confutarunt Ethnicos Philosophos ac Iudaeos, suapte natura pertinacissimos, sed vita magis ac miraculis quam sylogismis" (3);

conciencia de la existencia de misterios divinos insondables a la razón humana:

"sunt qui velut sacrilegii genus exsecrentur, summam

(1) Morias Encomium, col. 466

(2) Ibidem, col. 466-467.

(3) Ibidem, col. 467.

que ducant impietatem, de rebus tam arcanis et adorandis magis quam explicandis, tam illoto ore loqui, tam profanis Ethnicorum argutiis disputare, tam arroganter definire, ac divinae Theologiae maiestatem tam frigidis imo sordidis verbis simul et sententiis conspurcare" (1);

la caridad, base de la religión cristiana:

"At Christus... inquiet... unicam ego legem vere meam agnosco, de qua sola nihil audio. Et olim pallam nulloque parabolarum utens involucro, paternam haereditatem pollicitus sum, non cucullis, preculis, aut inediis, sed caritatis officiis" (2)

Esta nueva religión cristiana, o el retorno al cristianismo primitivo, no se concibe a sí misma como conocimiento, sino como acción. Tiene, además, como elemento básico la conciencia de una impenetrabilidad o incognoscibilidad teórica de sus fundamentos últimos: hay unos "arcana divina" que se debe adorar, pero no -sería vanidad- pretender conocerlos. Este carácter no cognoscitivo de la *Philosophia Christi* no está fundamentado en el *Morinus Encomium* a partir del escepticismo clásico, sino en la tradición antiintelectualista del cristianismo primitivo y medieval, y en última instancia en la Biblia. Será en su disputa posterior con Lutero y Melancton cuando Erasmo fundamenta sus posiciones religiosas mediante

(1) *Ibidem*, col. 468.

(2) *Ibidem*, col. 474.

el escepticismo, aunque -como hemos dicho repetidamente- se tratará siempre de un revestimiento filosófico de una posición religiosa elaborada a partir de otras fuentes. Lo que, sin embargo, vale la pena hacer notar ahora es que el anti-intelectualismo en materia religiosa se extiende a la esfera científico-natural, la cual (debido también al hecho de la orientación religiosa del pensamiento de Erasmo) es rechazada por él como esfera inútil e incognoscible. Ahora bien la incognoscibilidad en materia científico-natural, aunque determinada por la orientación religiosa, es justificada como veremos, mediante el escepticismo de la Academia Nueva. Antes de pasar al estudio de este punto consideramos necesario detenernos un momento en la desvalorización del conocimiento a partir de textos de las Sagradas Escrituras porque -aunque esta desvalorización sea referida en el contexto a las pretensiones de una religión conceptual- lo cierto es que desvalorizan asimismo el conocimiento a partir de la realidad natural en la medida en que este conocimiento hace posible un olvido por parte del hombre de su fin y dimensión última religiosa (1). Por otra parte Erasmo nos ofrece un repertorio de lugares bíblicos contrarios al conocimiento (y

(1) Hay que recordar que Erasmo afirma la necesidad de articular toda actividad intelectual (en su caso filología y estudio de las bonae litterae paganas) en el marco de la religión y vida cristianas; de ahí su ataque a los humanistas paganos franceses e italianos, en los que cree descubrir un desprecio apenas escondido hacia el cristianismo. Vid. Enchyridion, Opera, vol. V, col. 25 y Marcel Baillon, Erasmo y España, Méjico 1966, pp. 151 s.

por tanto a la filosofía natural) que van a reaparecer constantemente en la tradición escéptica y religiosa del siglo XVI como argumento de autoridad religiosa que desautoriza la ciencia como opuesta a la religión. En última instancia dicho repertorio es interesante porque Bacon va a desplegar una abundante dosis de ingenio, "exégesis bíblica" y retórica para refutarlos e invertirlos desde dentro mismo de la Sagrada Escritura con el fin de eliminar uno de los obstáculos que se oponen al saber.

El Elogio de la locura se cierra, por tanto, con una recopilación de textos bíblicos en los que se considera la locura y la ignorancia como el estado y la situación cristiana por excelencia: "doceamus et illud, felicitatem Christianorum, quam tot laboribus expetunt, nihil aliud esse, quam insanise stultitiaeque genus quiddam" (1). Citamos a continuación los lugares bíblicos más significativos aducidos por Erasmo:

- "Stultus factus est omnis homo a sapientia sua".

Soli Deo tribuit sapientiam universis hominibus stultitiam relinuens" (Jeremías 10,13; Elogio. col. 490).

- "Ne gloriatur homo in sapientia sua" (Jeremías 9,23 ibid.).

- "Vanitas vanitatum et omnia vanitas" (Eclesiastés 1,2, ibid.).

(1) col. 500. Cfr. col 488: "Proinde Sacrarum quoque Litterarum testimoniis laudes nostras fulciamus, sive ut docti solent, fundemus".

- "Qui apponit scientiam, apponit dolorem et in multo sensu, multa indignatio" (Eclesiastés 1,18; ibidem).

- "cor sapientium ubi tristitia est, et cor stultorum ubi laetitia" (Ed. 7,5; ibid.).

Esta concepción antiintelectualista o anticonceptual de la religión (que implica para Erasmo una desvalorización de la filosofía natural como actividad ajena a la religión) viene potenciada todavía más por la referencia efectuada, al final del Elogio, al carácter iluminista y místico del cristianismo. Erasmo, valiéndose del simil platónico de la caverna, interpreta la religión cristiana como unión iluminista del alma humana con Dios sólo alcanzable mediante el olvido y desprecio del mundo material (1).

El menosprecio del conocimiento científico-natural (determinado por la perspectiva religiosa, por la identificación de dicha actividad cognoscitiva con el aristotelismo, por el rechazo humanista a todo lo que no tenga una referencia inmediata al hombre individual) recibe, sin embargo, una

(1) Morinus Encomium IV, 500-504: "pii, quo quidquam proprius accedit ad corpus, hoc magis negligunt, totique ad invisibilium rerum contemplationem rapiuntur... Ergo quae-nam futura est illa coelitum vita, ad quam piaer mentes tanto studio suspirant? Nempe spiritus absorbebit corpus, utpote victior et fortior... Deinde spiritus a mente illa summa mire absorbebitur, quippe infinitis partibus potentior. Ita ut iam totus homo extra se futurus sit, nec alia ratione felix futurus, nisi quod extra sese positus, patietur quiddam ineffabile a sumo illo bono, omnia in se rapiente. Iam haec felicitas quamquam tum demum perfecta contingit, cum amimi receptis primis corporibus, immortalitate donabuntur: tamen quoniam piorum vita nihil aliud est, quam illius vitae meditatio, ac velut umbra quaedam, fit ut praemii quoque illius aliquando gustum aut ardorem aliquem sentiant...."

justificación filosófica -si bien no excesivamente pormenorizada ya que Erasmo considera que el tema no merece más atención- en el escepticismo académico. De esta manera a la refutación por factores externos, se une una refutación desde el interior de la misma esfera filosófica.

En la breve refutación de los filósofos que hemos mencionado anteriormente (1) Erasmo descalifica la filosofía natural sirviéndose del tan manido argumento escéptico de la "antilogía", es decir, de la disensión permanente e insoluble entre los filósofos acerca de cualquier cuestión: "quos (philosophos) interim Natura cum suis coniecturis, magnifice ridet. Nam nihil apud illos esse comperti, vel illud satis magnum est argumentum, quod singulis de rebus inexplicabilis inter ipsos est digladiatio. Ii cum nihil omnino sciant, tamen omnia se scire profitentur: cum se ipsos ignorent, neque fossam aliquoties, aut saxum obvium videant, vel quia lippiunt plerique, vel quia peregrinantur animi, tamen ideas, universalis, formas separatas, primas materias, quidditates, eccei tates videre se praedicant; res adeo tennes, ut neque Lynceus, opinor, possit perspicere" (2). Notemos que con esta descalificación basada en los "discursos contrapuestos", Erasmo hace referencia asimismo al carácter incognoscible, ultrafenoménico y puramente especulativo de la temática filosófica me

(1) Cfr. supra, p. 223.

(2) Morias Encomium, col. 462-463. No hay que olvidar que Erasmo, conocedor de los Academica, tradujo además el pequeño tratado de Galeno De optimo dicendi genere liber, fuente secundaria del escepticismo. Vid. Opera vol. I, pp. 1057-1061.

dieval (universales, formas, etc.); que la filosofía natural es condenada porque implica un abandono del conocimiento moral del individuo ("cum se insos ignorent").

Sin embargo, incluso en el terreno humano las posiciones de Erasmo son proclives al escepticismo académico: "Tam rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, ut nihil dilucide sciri possit, quemadmodum recte dictum est ab Academicis meis inter philosophos minime insolentibus... Postremo sic sculptus est hominis animus, ut longe magis fucis, quam veris capiatur" (1). Erasmo, pues, considera al hombre sumido en un mundo de apariencias e incapaz de atravesarlas para llegar al conocimiento de la verdadera realidad. Curiosamente, nos encontramos con que vuelve a recurrir ahora a la alegoría platónica de la caverna, pero en esta ocasión para afirmar que lo único dado al hombre -y la razón de su felicidad humana- es permanecer en el mundo apariencial, en la caverna (2). Así pues, sólo en el marco de la vida religiosa "iluminada" o mística es posible trascender el mundo fenoménico; para el hombre normal su felicidad reside en no trascender el ámbito del fenómeno y de la opinión (3).

(1) Morinus Encomium, col. 450.

(2) Ibidem, col. 451-452.

(3) "At omnino facillime sumitur, Quae tamen tantundem, aut amplius etiam ad felicitatem conducant" (ibid. col. 450). No nos atrevemos a pronunciarnos sobre la cuestión de si en el fondo el iluminismo que Erasmo proclama al final del Elogio como la forma suprema de cristianismo es un ejercicio retórico en el que en el fondo no cree. De hecho pensamos que la exposición erasmiana es demasiado irónica; al menos, cuando en el Elogio habla de la philosophia Christi no lo es tanto (comparar supra pp. 225 ss.). Si esto fuera cierto el Enchyridion debería ser revisado. Pineau y Huizinga se inclinan por un Erasmo antimístico (vid. Pineau, cap. 6 y Huizinga, p. 144), Bataillon no se pronunciaba, pero recuerda que en el siglo XVI el iluminismo católico se remitió a Erasmo (op.cit., pp. 206 ss.).

Tratando ya de reunir las posiciones de Erasmo en lo tocante al escepticismo en el momento de escribir el Eloio de la locura, es decir, antes de la polémica con Lutero, podemos señalar que se da en él la conciencia de la imposibilidad de un conocimiento en el ámbito religioso y científico natural, pero que tal conciencia no se halla articulada con el escepticismo griego. Su fundamentación es religiosa, de impronta medieval, y sólo en el caso del conocimiento científico-natural hay una apelación a la autoridad académica, pero nunca nos encontramos con un análisis o una justificación pormenorizada. Esta conciencia de incognoscibilidad produce una alternativa en el terreno religioso: la philosophia Christi, cuyas características ya hemos examinado. Sin embargo a la incognoscibilidad en materia científico-natural no se da ninguna alternativa: ni una vía modesta, probabilista, en el marco de la incognoscibilidad última ni una afirmación de la necesidad de romper con la práctica científica y filosófica que producía los resultados incognoscibles e indeterminables que censura Erasmo. Esta ausencia de alternativa es producto del hecho de que Erasmo no siente en absoluto conciencia de que haya necesidad de ella; el ámbito científico-natural carece de interés para un Erasmo concentrado exclusivamente en el culto de la verdadera religión cristiana y del humanismo cristiano. Para él la filosofía natural era sinónimo de la corrupción que el aristotelismo había introducido en el cristianismo. El escepticismo científico-natural de Erasmo es,

por tanto, negativo y regresivo; su posible papel positivo en la medida en que desprestigia la ciencia dominante queda anulado por el hecho de que las posiciones desde las cuales se hace la crítica son exteriores a la ciencia misma.

Sin embargo podemos señalar que el "escepticismo" religioso de Erasmo (todavía no fundamentado en el escepticismo triego y antes de que se reestructure su función con ocasión de la Reforma luterana) contiene unos elementos que se mostrarán positivos: hay en Erasmo una reducción de la religión a la esfera interior, una eliminación de su carácter dogmático y excluyente, así como la postulación de una desvinculación con la filosofía teórica (una exclusión de la teología natural) (1). Esta concepción de la religión se halla en la línea de la tolerancia y posibilita una demarcación entre lo religioso y lo filosófico-científico que hace posible el desarrollo autónomo de la ciencia. Esta será, como veremos, la línea seguida por Bacon. A continuación debemos pasar al cambio que el escepticismo religioso erasmiano sufre con la irrupción de Lutero y la escisión religiosa.

2.3.1 LA POLEMICA ENTRE ERASMO Y LUTERO

Con la entrada en escena de Lutero en 1.517 la situación, la polarización, en el frente religioso sufre una mutación radical: hasta ese momento los dos elementos en disputa eran la reforma en el seno de la Iglesia tal como la prego

(1) Vid. supra pp. 225 ss.

naba Erasmo con su Philosophia Christi y la Iglesia feudal, objeto de los más crueles ataques del humanista holandés. En 1517 aparece un tercer elemento -Lutero- a la izquierda de Erasmo. La presión de sus propios aliados y la intransigencia de la jerarquía eclesiástica obligarán a Lutero a inclinarse a posiciones cada vez más radicales; ello motivará que el erasmismo quede encajonado entre los dos polos de la contienda y pierda no sólo su protagonismo anterior, sino también su capacidad de iniciativa autónoma. Los dos antagonistas principales -Iglesia de Roma y movimiento luterano- considerarán al erasmismo como una posición ambigua e inconsecuente, cuando menos sospechosa y vacilante. Erasmo quedará muy pronto desbordado por la contienda (1); la reforma no se efectuará desde dentro de la Iglesia y de una forma pausada y pacífica, sino a través de la ruptura con Roma y en un proceso contradictorio y complejo. Su protagonista teórico no será Erasmo, sino Lutero. En suma, la irrupción de Lutero es, como señala agudamente Lucien Febvre, la muerte de la Philosophia Christi (2).

La actitud de Erasmo con respecto al problema se caracterizó desde el comienzo por la inhibición; el sabio humanista se retiró de la escena pública, replegándose sobre sí mismo, y trató por todos los medios de actuar como mediador y conciliador en el conflicto: proclama no haber leído a Lute-

(1) Idem, op. cit. n. 204.

(2) Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno, pp. 94 s.

ro y manifiesta su deseo de no adquirir un papel de protagonista: "Temo lo peor para el desgraciado Lutero... de tal modo que la conspiración por todas partes y de tal modo los príncipes se hallan enardecidos contra él, y más que todos el Papa León. ¡Ojalá hubiese Lutero seguido mis consejos y se hubiese abstenido de esas acciones hostiles y sediciosas!... No le causarán hasta haber arruinado completamente el estudio de las lenguas y de la buena ciencia... Esta tragedia se originó del odio hacia esto y la necesidad de los frailes... Yo no me quiero inmiscuir en ello. A pesar de que me espera un obispo do si me decido a escribir contra Lutero" (1).

Sin embargo la posición conciliadora adoptada por Erasmo recurriendo a todo tipo de medios, incluso intrigas y panfletos (2), se mostró insostenible: desde el lado luterano y desde el lado romano le urgían para que se definiera públicamente o para condenarle como traidor (3). Finalmente ce-

(1) Carta de septiembre de 1520, tomada de Huizinga, op.cit. p. 206. Véase para la actitud de Erasmo los capítulos XVI y XVII.

(2) Véase Bataillon, op.cit., p. 105.

(3) Vid. los capítulos mencionados de Huizinga; Bataillon pp. 91-103 y 145 ss. Véase también Halkin, op.cit., pp. 65-69 donde se reproducen documentos y cartas a Erasmo procedentes de ambas partes: Jorge de Sax (romano intransigente): "Si desde un principio hubieráis adoptado frente a Lutero vuestra actitud actual... sufriríamos menos hoy. Pero hasta ahora lo habéis combatido sin declararle nunca la guerra abierta... Algunos han podido tomaros por un adversario, otros han sospechado de connivencia vuestra; a sus ojos simuláis un desacuerdo que encubre un entendimiento..." Adriano VI: "Teméis que ciertas insinuaciones os hayan hecho sospechoso. Queremos que guardéis la confianza. Sin duda vuestro nombre ha podido ser pronunciado ante nos por ciertas personas que no os aman mucho... Sin embargo... os conjuramos a ejercer contra las nuevas herejías el feliz talento que habéis recibido de la bondad divina... Con esto impondréis finalmente silencio a los adversarios que se esfuerzan por haceros sospechoso..."; Capito (filorrefor-

derá a las presiones católicas y publicará, en septiembre de 1524, un ataque explícito y directo contra Lutero -el De libero arbitrio DIATRIBH-, al cual dará respuesta el líder de la Reforma sólo un año después con su De servo arbitrio. Erasmo volverá a escribir una contrarréplica en 1526 (Hyperaspistae diatribes adversus servum arbitrium Martini Lutheri). Más tarde todavía aparecerá un coletazo de esta polémica, en lo relativo al escepticismo, en la correspondencia de Erasmo con Melancthon y en las sucesivas ediciones de los Loci communes theologici de este último (1).

Con su ataque a Lutero mediante el De libero arbitrio Erasmo sigue teniendo como objetivo la conciliación entre las dos facciones opuestas (2). Aunque trata de mostrar los errores luteranos en el terreno de la libertad de la voluntad (3),

...
 dice: "Se dicen de ti cosas contradictorias. Ten cuidado al tratar de retener a las dos facciones para tu causa, de no provocar el odio de unos y otros"; finalmente Lutero: "No te culpo de haber adoptado contra nosotros una actitud malévolamente salvaguardar tus intereses amenazados por mis enemigos los papistas... Y si que vemos que el Señor no te ha dado suficiente valor y cólera santa para combatir la abominación con nosotros, libremente y en toda confianza, no podemos exigir de tí lo que es superior a tus fuerzas".

- (1) De Libero arbitrio, Erasmo: Opera Omnia (1703-1706) IX, col. 1211-1248; Hyperaspistae diatribes, ibidem X col. 1249-1536; De Servo Arbitrio, Lutero: Werke. Kritische Gesamtausgabe (1883 ff), Weimar, vol. XVIII, pp. 600-787, Loci Communes theologici, Melancthon: Opera quae supersunt omnia (1834-1860) Brunswick, vol. XXI.
- (2) "Poterat mea sententia, si statui liberum arbitrium, ut tamen vitaretur illa fiducia meritum nostrorum, caeteraque incommoda quae vitat Lutherus, similique ea incommoda, quae nos supra recensuimus, nec perirent ea commoda, quae vitatur Lutherus..." Opera Omnia, vol. IX, col. 1244; vid. también col. 1247 s.
- (3) En su respuesta a Erasmo, Lutero afirma que con este tema Erasmo ha tocado el punto nodal de la disputa religiosa y de la esencia del cristianismo: "Imo ut scias, hic est cardo nostrae disputationis, hic versatur status causae ejus... De servo arbitrio, p. 614.

la estrategia de Erasmo con vistas a la conciliación está basada en el escepticismo: escepticismo como técnica objetiva mediante la cual se intenta mostrar el carácter subjetivo e individual de la certeza luterana, y escepticismo como conciencia subjetiva de Erasmo, quien en el fondo no cree en la posibilidad de un criterio teológico indubitable o en la posibilidad de llegar a un desvelamiento definitivo y universalmente aceptable de los principios de la religión. Sin embargo, este escepticismo que en 1.524 pasa a un mayor primer plano y se hace más explícito tiene ahora una función muy distinta a la de 1.511 en el Morias Encomium. Entonces el escepticismo era secundario y se hallaba subordinado al elemento central constituido por el tradicional antiintelectualismo cristiano; pero su aparición y utilización servía para el ataque a la Iglesia y al cristianismo feudal desde unas posiciones ofensivas, reformistas. Era un escepticismo al servicio de la reforma y de la renovación representada por la Philosophia Christi frente a la Iglesia degenerada. Ahora este escepticismo consciente y más destacado se halla orientado a la defensa no de la reforma y de los cambios, sino de la tradición; es un instrumento para la defensa de la Iglesia de Roma y del Papado, pues de él se sirve Erasmo para justificar la sumisión a la Iglesia y el conservadurismo de la tradición (1).

(1) Incluso en el terreno de las prácticas externas y de las ceremonias del culto Erasmo, que antes negaba su valor, pasa ahora en un proceso de reconversión a justificar su mantenimiento; vid., Huizinga, op.cit., pp. 234, 265.

¿A qué se debe este acentuamiento en Erasmo del escepticismo? Acabamos de señalar que era un instrumento útil para la defensa de la tradición y de la sumisión a la Iglesia; correspondía además excelentemente al temple de ánimo erasmiano y a sus posiciones generales en el ámbito filosófico y religioso. Pero es que este paso a primer plano del escepticismo con presencia como protagonista en la lucha religiosa—venía impuesto exigido, podríamos decir, por un problema suscitado por la radicalización creciente de Lutero.

El reformador se había mantenido al comienzo de la polémica religiosa (el momento de las 95 tesis y de la carta al papa León X) fiel al criterio tradicional cristiano de la fe: tradición cristiana, concilios y decretos papales. Sin embargo, ya en la Disputatio de Leipzig de 1519 y en los escritos del año siguiente (Llamada a la nobleza alemana y la cautividad babilónica de la Iglesia), Lutero da el paso decisivo de dejar el criterio de fe tradicional, afirmando la posibilidad de error en las resoluciones conciliares y papales, y afirma un nuevo criterio de fe, la Escritura misma interpretada por cualquier cristiano o, más precisamente, la autopresentación de Dios en la conciencia a través de la Escritura (1). Con la

(1) Lutero expresó clara y dramáticamente su criterio en la dieta de Worms (abril de 1521): "Weil denn Eure aller gnädigste Majestät und fürstliche Gnaden eine einfache Antwort verlangen, will ich sie ohne Spitzfindigkeiten und unveriäglich erteilen, nämlich so: Wenn ich nicht mit dem Wissen der Schrift oder mit offenbaren Vernunftgründen besiegt werde, so bleibe ich von den Schriftstellen gebunden, die ich angeführt habe, und mein Gewissen bleibt gefangen in Gottes Wort. Denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es offenkundig ist, dass sie öfters geirrt und sich selbst widersprochen haben. Wiederrufen kann und will ich nichts, weil es weder sicher noch geraten ist, etwas gegen sein Gewissen zu tun", citado de Martin Luther, 450 Jahre Reformation, Inter Natio-
.../...

La negación del criterio tradicional de fe y la postulación de uno nuevo, con caracteres tan marcados de subjetivismo, Lutero planteaba en la base de la disputa religiosa el problema que Popkin llama de la "rule of faith" (la regla o criterio de la fe) (1). Efectivamente, si Lutero negaba el criterio tradicional se le podía preguntar en base a qué criterio lo hacía y según qué criterio sabía que el suyo propio era el criterio verdadero; se le podía seguir preguntando según qué criterio podía determinarse que la propia conciencia daba la verdadera interpretación de la Biblia en lugar de cualquier otra conciencia e incluso si la conciencia humana individual podía alcanzar la evidencia en materias de fe. Es decir, con la reforma luterana se planteaba a nivel religioso lo que los escépticos griegos habían planteado a nivel filosófico general: el problema del criterio de verdad (2). Ante esta situación no es de extrañar que Erasmo -y después de él la ortodoxia católica- recurriera a las fuentes escépticas antiguas para combatir el individualismo y dogmatismo luterano. Tal recurso parecía además una necesidad porque permitía atacar a los reformistas en el punto clave. No es de extrañar, pues, tampoco que la publicación y la difusión de Sexto Empírico fuera asu-

(.../...

nes 1967 Bad Godesberg, p. 58. Sobre la evolución de Lutero de 1517 a 1521 vid. Febvre, Martin Lutero, pp. 77-174. Sobre el criterio luterano de verdad religiosa, vid. Jean Boisset, Erasme et Luther, Libre ou serf-arbitre?, Paris 1962, cap. III.

(1) The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, pp. 1 ss.

(2) Cfr. nuestro análisis en la primera parte del escepticismo académico y pirroniano.

mida en gran parte por la contrarreforma católica de la segunda mitad del siglo XVI.

Se ha señalado muy a menudo la orientación medieval del pensamiento de Lutero y su retraso con respecto a Erasmo. El carácter angustiado de la relación con Dios por un lado y la dogmática conciencia subjetiva de tener dentro la "palabra" de Dios por otro, rasgos típicos de Lutero, parecen contrastar como síntomas de primitivismo con el escepticismo y la aproximación racionalista a lo religioso características de Erasmo. Lutero siempre experimentó un odio visceral, sólo contenido en un principio por razones diplomáticas y políticas, contra la manera erasmiana de abordar la religión: "no hay un solo artículo de fe, por muy confirmado que esté en el Evangelio, del que no sepa burlarse un Erasmo, quiero decir la Razón" (1).

Sin embargo, este Lutero, con todo su medievalismo, da un paso que no puede ser calificado sino de enorme progresivo; denuncia el carácter feudal de la Iglesia y se enfrenta con él en la práctica en primer lugar denunciando el asunto de las Indulgencias (2), en segundo lugar afirmando, frente a la jerar-

(1) Tomado de Febvre, Martín Lutero, p.238, Véase también pp. 119 ss.

(2) Sobre este problema véase Febvre, ibid, pp. 77-94, Febvre demuestra claramente que con las 95 tesis Lutero no se enfrenta primariamente con la ilicitud religiosa de las indulgencias, sino que por el contrario expone la solución que ha encontrado a su problema teológico personal. Sin embargo esta solución personal es una refutación del concepto y del uso material de las indulgencias que enlaza (aunque Lutero no lo pretenda) con los sentimientos populares de una Alemania que las denunciaba como vergonzosa prestación feudal y sumisión política a Roma: "El 1 de Noviembre de 1517, nadie se presentó para discutir (las 95 tesis) con el Hermano Martín. Pero en unos pocos días, las 95 tesis, reimpresas, traducidas al alemán, llevadas a todos los medios, traían al monje, para gran sorpresa suya .../...

quización de la Iglesia y la escisión entre ministros y fieles, el sacerdocio y la igualdad de todos los cristianos: "la afirmación de que todos los cristianos son, en realidad, del estado eclesiástico; que no hay entre ellos diferencias si no es de función; que todos son consagrados sacerdotes, obispos y Papa por el bautismo; que la ordenación no es un sacramento que confiera a los sacerdotes un carácter indeleble, sino simplemente una designación de empleo, revocable o voluntad por el poder civil: todo esto tenía que regocijar a los burgueses, tan orgullosos de su dignidad, tan impacientes de todo intermediario entre ellos y la divinidad... La Iglesia cuya noción, después de algunos tanteos previos, define en 1520, no es una vasta y poderosa organización como la Iglesia romana... A esta Iglesia visible y, valga la expresión, maciza Lutero opone su verdadera Iglesia: la Iglesia invisible... En el interior del pueblo, entre cristianos, ninguna distinción ni jerarquía. Todos iguales, todos los que por el bautismo, el Evangelio y la fe se han convertido en hijos de Dios. Todos sacerdotes" (1).

....
 Lecho de una voz cuya potencia y cuyo acento le turbaron profundamente. La voz de una Alemania inquieta, sordamente estruendosa de pasiones mal contenidas, y que no esperaba más que una señal, un hombre, para revelar públicamente sus deseos secretos", *ibidem*, p. 94. Ulrich von Hutten escribía a Lutero: "Ogo te, Martine, saepe Patrem Patriae soleo appellare", *ibidem*, p. 134.

(1) Febvre, *ibidem*, pp. 149, 154.

Finalmente, Lutero no sólo denuncia esta Iglesia feudal, sino que espoleado por sus partidarios, por la intransigencia de Roma y por su propio ímpetu, rompe con Roma ofreciendo una serie de principios históricamente progresivos. Niega -ya lo hemos visto- la autoridad papal y conciliar, es decir, el principio estamental de la verdad religiosa; la creencia de que el criterio de fe es monopolio de la cúspide de la jerarquía eclesiástica y que los fieles son incapaces de llegar a la verdad religiosa por sí mismos. Impone, por el contrario, como criterio único de fe la Escritura y la revelación de Dios en la conciencia individual. Lutero da así un protagonismo religioso a todos los cristianos; ya no hay intermediarios entre los cristianos y Dios, sino que cada individuo recibe directamente el testimonio de la Verdad divina a través de su contacto personal con ella mediante la Escritura (1).

Esta revolución en la vida religiosa (en el criterio de fe, en la anulación de la organización eclesiástica; la postulación, en suma, del contacto directo del cristiano con Dios), "todo esto" -repetimos la última cita de Febvre- "tenía que regocijar a los burgueses, tan orgullosos de su dig-

(1) Esta verdad no es, como en Erasmo, el resultado de una erégesis filológica racional, sino fundamentalmente "la revelación de Dios que se da por gracia al hombre" que la busca" (Boisset, *op.cit.* p. 82; pero véase todo el capítulo tercero). Podemos comprender a partir de aquí lo que ya mencionábamos del odio de Lutero al humanismo y racionalismo de Erasmo.

nidad". En efecto, esta reestructuración de las relaciones humanas con Dios recogía la insatisfacción y el descontento de las capas burguesas de Alemania con respecto a la religión medieval y, además, recogía en principio aunque, como veremos poco después, sólo en principio las aspiraciones religiosas de estas capas; por lo menos es una reestructuración que las satisface. Estas capas sociales que, con la acumulación de riqueza y la prosperidad de sus negocios mediante su trabajo adquieren conciencia de su dignidad e importancia social, están insatisfechos con la religión medieval que condena su actividad económica y menosprecia el trabajo creador de riqueza: "A todos les pesan las viejas prohibiciones con un peso inoportuno: las que dicta la Iglesia, guardiana de las tradiciones de la antigua moral. No les gusta la Iglesia. Les estorba, los frena, los señala como rebeldes y enemigos públicos. Tiene siempre fuerza para levantar contra ellos odios, reprobaciones, motines a veces... El mercader enriquecido de Augsburgo o de Nuremberg ya no entiende a los sacerdotes, los religiosos que se interponen entre el hombre y la divinidad, a los monjes, a las monjas que se separan del siglo para dedicarse a una vida llena de austeridades con el pensamiento de que Dios aplicará a los demás hombres el beneficio y los méritos de su sacrificio. ¿Para qué sirve ese celo? ¿Qué quieren de ellos ociosos cuya calma parece escarnecer sus agitaciones y que pretenden interponerse entre las criaturas y el Creador? In

discretos, inútiles, parásitos... Que trabajen en lugar de percibir el diezmo sobre los que laboran... Y que dejen de ofrecer una mediación que ya no se les pide. En pie frente a Dios, el hombre responderá de sus actos" (1). Esta era la conciencia más o menos explícita de la burguesía alemana y a esta conciencia respondía en principio un Lutero que no sólo establecía el contacto directo del hombre con Dios y anulaba la estructura jerárquica de la Iglesia, sino que afirmaba la impiedad de la huida del mundo (del monaquismo) como incumplimiento de los deberes dictados por Dios de actuación en esta vida terrena (2).

No nos ha de extrañar, por tanto, que las ciudades más ricas de Alemania, se adhieran a la reforma. Sin embargo esta asunción de las necesidades religiosas de las capas burguesas sólo es tal en un principio, como nos hemos cuidado de señalar. El antifeudalismo religioso y eclesiástico de Lutero quedaba reducido a sí mismo al cerrarse su expansión al ámbito social y económico. Lutero afirma una dicotomía radical entre la vida religiosa -caracterizada por la relación directa sin mediaciones entre individuo y Dios- y la vida terrenal, es decir, la sociedad y la actividad económica. En este terreno -marcado para Lutero con el es-

(1) Febvre, Martin Lutero, pp. 106 s.

(2) No podemos penetrar en la cuestión de la adhesión a la reforma de las masas campesinas. Sobre este punto véase Febvre, op.cit. pp. 205-233; E. Bloch, Thomas Münzer, teólogo de la revolución, Madrid 1968, *passim*.

igma del pecado— su pensamiento es enteramente medieval y feudal: hay un orden social (estamental) y una actividad económica que emanan de la voluntad eterna e inimitable de Dios y cuya transgresión es impía. La rebelión contra el orden estamental es una violación de la ley divina que ha querido que el mundo sea así; pero, además, la mentalidad económica de Lutero sigue siendo medieval, es decir, de orientación artesanal y agrícola: Lutero condena el lucro, el cobro de intereses y el gran comercio (1). Su afirmación de que la voluntad no es libre y de que la actividad práctica, la realización de obras emprendedoras, carece de valor, se enfrenta con el individualismo y la iniciativa emprendedora capitalista (2).

Es esta la razón de que en última instancia esta religión anticapitalista fuera abandonada por los sectores burgueses más avanzados (comercio y manufactura), los cuales se adscribieron al movimiento calvinista, que puede ser designado con toda razón como la religión del capitalismo en su fase de constitución y desarrollo. El calvinismo no sólo postulaba la relación directa del hombre con Dios, sino que además afirmaba la validez y la necesidad de la acción terrena humana (la acumulación de riqueza, el ahorro, la iniciativa económica creadora de riqueza, el trabajo) como

(1) Sobre estos puntos véase: Febvre, *op. cit.*, pp. 230 ss., 245 ss.; Bloch, *op. cit.*, pp. 152-166 y L. Kofler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Buenos Aires, 1974, pp. 197-213.

(2) Kofler, *op. cit.* p. 206 s.

manifestación de la gracia y de la santidad (1).

Recogiendo el tema de la polémica entre Erasmo y Lutero tras este paréntesis dedicado a las vinculaciones sociales del luteranismo, recordamos nuestra mención anterior de que el De libero arbitrio persigue de hecho mediar en el conflicto entre Roma y Lutero señalando una vía media que puede ser aceptable a los dos bandos (2). Esta mediación se realiza a través de un análisis del problema teológico de la libertad de la voluntad (3), pero también a través de un recurso explícito al escepticismo, el cual por otra parte, fundamenta la actitud teológica de Erasmo.

-
- (1) Sobre el papel del calvinismo en la constitución de la conciencia capitalista remitimos a los estudios clásicos de Max Weber: La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona 1969 y R.H. Tawney: Religion and the Rise of Capitalism, Harmondsworth 1938. Tocaremos este punto in extenso más tarde por su vinculación con la concepción baconiana de la ciencia y del trabajo científico. Según Kofler "la Reforma (luterana) se revela, en última instancia, como la ideología de una burguesía comercial débil y proclive a los pactos, acicateada por influencias ajenas, pero refrendada por las condiciones feudales; con más precisión: como una ideología de compromiso entre semejante burguesía y el feudalismo", op.cit. p. 20).
- (2) "Mihi placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum. Nec enim sic erat vitanda Scylla arrogantiae, ut feraris in Charybdis desperationis aut socordiae...", Opera Omnia IX, col. 1257 e. Vid. supra, p.237 y nota
- (3) No vamos a entrar aquí en la problemática teológica. Sobre este punto vid Boisset, op.cit., passim y H. Humbert-claude, Erasme et Luther, Leur polémique sur le libre arbitre, Paris 1909.

Ya de entrada podemos calificar de escéptica la estrategia adoptada por Erasmo en lo que se refiere a la disposición de la argumentación. En efecto, el gran humanista holandés comienza por una loa a la verdad-objetiva e independiente de intereses partidarios- como objetivo a conseguir:

"Experiar et ipse, num ex nostra quoque conflictarinnacula veritas reddi possit dilucidior... Proinde ne quis hanc pugnam interpreretur, qualis solet esse inter commissos gladiatores, cum unico illius dogmate conflictabor, non in aliud, nisi ut, si fieri queat hac collisione Scripturarum et argumentorum fiat evidetior veritas, cujus indagatio semper fuit honestissima studiosis" (Op. Omnia IX, col. 1915 b-c).

Ahora bien, es necesario reparar en el procedimiento por el que según Erasmo se ha de alcanzar esta verdad. Este procedimiento consiste en la colación de textos, de cuyo enfrentamiento desapasionado y objetivo brota la verdad. Se trata, pues, de un criterio filológico, pero además de un criterio racional y humano, en el sentido de que es la inteligencia humana la que por sí misma descubre mediante este criterio filológico la verdad (1):

"ad quam (i.e. argumentationem) nunc accingor, optans, ut superet ubique veritas, quae fortassis ex collatione Scripturarum, velut ignis ex collisione silicium emicabit. Principio negari non potest, in sa

(1) Boisset, op. cit., pp. 73 ss.

cris Litteris plurima esse loca, quae plane statuere videntur liberum hominis arbitrium. Rursus in iisdem esse nonnulla, quae videntur in totum tollere (col. 1220 f)... Non secum pugnat Spiritus Sanctus, cujus afflatu proditae sunt Canonicae Litterae. Utraque pars amplectitur et agnoscit inviolabilem Scripturae majestatem. Sed interpretatio quaerenda quae nodum explicet" (col. 1234 f).

Los resultados de esta exégesis filológica y racional o humana son, al menos en ciertos problemas, de carácter probable:

"Haec interpretatio, si meum esset commentum, certe probabilior esse, quam istorum, qui, quo convincant hominis voluntatem nihil agere, porrige manum ad quod voles, interpretantur, gratia porrigit manum tuam ad quod ipsa volet (col. 1240 f)... Itaque qui sic colligunt, nihil potest homo nisi auxiliante gratia Dei, igitur nulla sunt hominis opera bona, his opponemus collectionem magis, ut arbitror, probabilem; homo nihil non potest auxiliante Dei gratia, igitur omnia opera hominis possunt esse bona. Quot igitur sunt in Scripturis divinis loca, quae meminerunt auxilii, tot sunt quae statuunt liberum arbitrium; atque ea sunt innumerabilia. Itaque, vicero si res aestimatur ex testimoniorum numero" (col. 1241 c-d).

Siguiendo en esta estrategia que señalábamos, Erasmo presenta su actitud ante el conflicto entre Lutero y la Iglesia como una actitud independiente: él asiste a la disputa desde afue

ra, sin tomar partido previamente, con la verdad como único interés, confesando su ignorancia y desconfiando de sí mismo:

"Attamen fieri potest, ut me mea fallat opinio, eo-
que disputatorem agam, non iudicem: inquisitorem,
non dogmatisten, paratus a quocunque discere, si quid
adferatur rectius aut compertius" (col. 1216 b)

"Quid alii sibi arrogant, ipsi viderint: ego mihi nec
doctrinam arrogo, nec sanctimoniam, nec fido spiritui
meo: simplici tamen sedulitate proferam in medium,
quae movent animum meum. Si quis docere conabitur,
sciens non reluctabor veritati... Illum licet crassum
sed discendi avidum, non repulit Dominus: hunc suspen-
dentem sententiam, donec exitus rei doceret... disci-
puli non sunt adspersati" (col. 1220 d-e)

A esta actitud que se confiesa independiente y objetiva, deseo-
sa de ser ilustrada, añade Erasmo su disgusto e insatisfacción
ante las polémicas".

"Res sine conviciis agetur, sive quia sic magis decet
Christianos, sive quia sic certius invenitur veritas,
quae saepe numero nimium altercando amittitur. Equidem
non ignorabam, quam non essem ad hanc appositus pala-
estram: certe vix alius quisquam minus exercitatus,
ut qui semper arcano quodam naturae sensu abhorruerim
a pugnis: eoque semper habui prius in liberioribus
Misarum campis ludere, quam ferro comminus congregi"
(col. 1215 c-d) (1),

(1) Vid. también 1247 c-d.

una insatisfacción, decimos, ante las polémicas, que se extiende también a las actitudes radicales; el moderado talante de Erasmo ve en lo radical un alejamiento de la verdad, pues ésta parece ser más bien conciliación, centro ecuaníme. Como radical, en suma, antes que como verdadera o falsa, interpreta Erasmo la posición de Interio, a quien ve obligado a ello por la actitud radical en sentido contrario de la Iglesia:

"Ac vulgo quidem ajunt, baculum curvum ut rectum facias, in diversam partem inflectendum esse: id fortasse consultum fuerit in corrigendis moribus, in dogmatibus an ferendum sit nescio... Verum ubi in disquisitione veri proponuntur ἀξιώματα, non arbitror utendum hujusmodi paradoxis, quae non multum absunt ab aenigmatibus, mihi quidem in his placet moderatio. Pelagius libero arbitrio visus est tribuere plus satis, Scotus tribuit affatim. Latherus primum mutilabat tantum amputato dextro brachio: mox nec hoc contentus, prorsus jugulavit liberum arbitrium, et a medio sustulit. Mihi placet illorum sententia, qui non nihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum, Nec enim sic erat vitanda Scylla arrogantiae, ut feraris in Charybdim desperationis aut socordiae: neque sic medendum membro luxato, ut in diversam partem detorqueas, sed in suum locum erat reponendum: nec sic erat a fronte pugnandum cum hoste ut a tergo vulnus accinias inacutus" (col. 1247 c-d) (1).

(1) Cfr. 1247 f.

Esta estrategia escéptica cuyos primeros rasgos acabamos de ver sube un escalón más con la manifestación erasmiana de que hay en Dios y en las Escrituras aspectos o lugares inaccesibles a la razón humana (siempre es la razón el instrumento de Erasmo) y en los que la actitud más santa y piadosa por parte del hombre es adorarlos sin pretender conocerlos:

"Sunt enim in divinis Litteris adyta quaedam, in quae Deus noluit nos altius penetrare, et si penetrare conemur, quo fuerimus altius ingressi, hoc magis ac magis caligamus, quo vel sic agnosceremus et divinae sapientiae majestatem impervestigabilem et humanae mentis imbecilitatem" (col. 1216 c) (1).

Precisamente el tema del libre arbitrio o libertad de la voluntad ("porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere" 1220 f-1221 a) es, según Erasmo, uno de estos temas "difíciles" o "laberínticos". Con estas palabras comienza Erasmo la obra que estamos analizando:

"Inter difficultates, quae non paucae occurrunt in divinis de Libero Arbitrio. Nam haec materia jam olim Philosophorum, deinde Theologorum etiam, tum veterum, tum recentium ingenia mirum in modum exercuit, sed majore, sicut opinor, negotio quam fructu" (col. 1215 a).

(1) Cfr. 1217 b, 1242 e, 1246 b.

Erasmus se inclina a pensar que esta es una de las cues tiones cuyo conocimiento perfecto nos está vedado por Dios en este mundo y cuya intelección debe proponer la razón humana para el momento del Paraíso:

"Multa servantur ei tempori, cum jam non videbimus per speculum et in aenigmate, sed revelata facie Domini, gloriam contemplabimur. Ergo meo quidem iudicio, quod ad Liberum Arbitrium attinet, quae didicimus e sacris Litteris, si in via pietatis sumus, ut alacriter proficiamus ad meliora, relictorum obliti: si peccatis involuti, ut totis viribus enitamur, adeamus remedium poenitentiae, ac Domini misericordiam modis omnibus ambiamus... Haec, inquam, temere, meo iudicio, satis erat ad Christianam pietatem, nec erat irreligiosa cu riositate irrumpendum ad illa retrusa, ne dicam super vacanea: An Deus contingenter praesciat aliquid? Utrum nostra voluntas aliquid agat in his quae pertinent ad aeternam salutem?... Sunt quaedam quae Deus omnino vo luit nobis esse ignota" (1216 d-1217 a).

Así pues, para Erasmus es vanidad y curiosidad irreligiosa pre tender conocer humanamente el fondo de la cuestión de la liber tad de la voluntad. Para la salvación no es necesario, pues -como ya sabemos también- la religión de Erasmus (la philoso phia Christi) es ante todo un modo cristiano de vivir y se-
gún Erasmus el Evangelio tiene ante todo un carácter de ense ñanza moral (1). Es lógico que, ante esta situación en la que

(1) Cfr. supra, p. 203 s. Vid, también 1217 a-b.

el instrumento de verdad es la razón humana individual que debe ejercer su juicio sobre materias oscuras y situadas más allá de sus posibilidades, Erasmo concluya con la manifestación explícita de su escepticismo:

"Et adeo non delector assertionibus, ut facile in Sceticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubi cumque per divinarum Scripturarum inviolabilem auctoritatem et Ecclesiae decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto, sive assequor quod praescribit, sive non assequor" (col. 1215 b).

A esta conclusión, con todas sus implicaciones, va dirigida esta estrategia escéptica cuyo desarrollo hemos seguido, y con esta conclusión se articula la teoría erasmiana del libre arbitrio. Vale la pena que nos paremos un momento a considerar qué nos dice Erasmo en estas breves líneas. En primer lugar nos señala que hasta tal punto es enemigo de las afirmaciones que fácilmente adoptaría la sentencia escéptica; evidentemente no puede referirse sino a la abstención de juicio (epoché) en cuestiones acerca de las que es imposible determinar de manera absoluta o con certeza total dónde se encuentra la verdad. Erasmo mismo nos ha confesado que tal carácter tienen muchas cuestiones planteadas por la Escritura y, en particular, la del libre arbitrio. En situaciones de este tipo la propensión de Erasmo es a "no afirmar" (1). Se trata de la misma actitud que ya hemos visto

(1) Cfr. Boisset, op. cit. pp. 79 s.

manifiesta en el Morias Encomium: no hay posibilidad humana, racional, de llegar a resultados concluyentes en ciertas cuestiones teológicas y religiosas. Sin embargo el lugar concreto de este escepticismo ha cambiado, ha sufrido un desplazamiento, como consecuencia de que la situación concreta sobre la cual actuaba ha sufrido asimismo un cambio o dislocación debido a la irrupción del fenómeno luterano; hasta 1517 el lugar que ocupaba este escepticismo era sencillo: frente a la Iglesia medieval y su teología conceptual-dormática era la base de una alternativa reformista y progresiva llamada philosophia Christi; el enemigo de este escepticismo, esto es, el objetivo contra el cual se dirigía desde posiciones innovadoras, era la Iglesia y su teología escolástica o, invirtiendo la relación, una religión de prácticas externas que permitía una Iglesia jerarquizada, feudal y de costumbres depravadas. La irrupción de Lutero ha alterado esencialmente la situación real, creando una nueva en la que a la Iglesia y a la religión medieval se le oponía una alternativa reformista más radical que la erasmiana (a la izquierda de Erasmo podríamos decir) y basada no en el escepticismo, sino en la fe ciega en la Palabra que iluminaba la conciencia individual de los Reformados. En esta nueva situación, Erasmo quedaba situado en el centro de la disputa (1), sin capacidad de iniciativa y, en última instancia, obligado a tomar partido por

(1) A esta situación de "centro" responde la apelación erasmiana que hemos señalado a la "moderatio". Cfr. n. 251s.

uno u otro de los dos bandos en disputa (1). Y en esta nueva situación la orientación del escepticismo erasmiano no sólo cambia, sino que se invierte: el objetivo o enemigo del escepticismo ya no es la Iglesia y la religión medieval, sino Lutero y la reforma luterana; es a la Iglesia medieval y a la tradición a quienes el escepticismo con su abstención de juicio pretende salvar: "fácilmente me inclino a la sentencia de los escépticos allí donde lo permiten la inviolable autoridad de las divinas Escrituras y los decretos de la Iglesia, a quienes voluntariamente siempre someto mi juicio, ya sea que entienda lo que prescribe ya sea que no lo entienda". Este escepticismo conservador que, ante la duda razonable, se inclina ahora por la sumisión a la tradición y a la Iglesia frente a la reforma, poco puede hacer ya por buscar o reclamar, en aquel momento y en aquella situación, un lugar para su philosophia Christi. Esta -ya lo hemos señalado- ha muerto con la Reforma y por mucho que pretenda Erasmo afirmarla, su sumisión escéptica a la Iglesia es el reconocimiento de la propia derrota.

Hemos podido ver ya que Erasmo basa su escepticismo y su sumisión a la Iglesia en la oscuridad del tema, en la existencia de unos "arcanos divinos", en los que la razón humana es incapaz de penetrar y cuya dilucidación por medios humanos es vano pretender. Sin embargo, este escepticismo procede también según una línea cuyo desarrollo vamos a seguir

(1) Cfr. supra, pp. 234ss.

a continuación con cierto detenimiento porque presenta dos puntos de interés: por un lado Erasmo detecta el problema clave de la fe reformada, por otro prefigura la línea de argumentación del fideísmo católico posterior (1).

El problema tiene su origen en un enfrentamiento entre Lutero y la tradición cristiana secular (2). Erasmo señala con profusión de documentos el consenso unánime desde los primeros tiempos de la Iglesia en la afirmación del libre arbitrio:

"A temporibus Apostolorum ad hunc diem, nullus adhuc Scriptor exstitit, qui in totum tolleret vim Liberi Arbitrii, praeter unum Manicheum et Joannem Wiclevum" (1218 e)

Sin embargo, ya sabemos que Lutero rechaza la doctrina tradicional y, siguiendo a Wiclef, niega el libre arbitrio (3). ¿Quién tiene razón en este punto? Erasmo, se inclina por optar ante esta ἀντιλογία por la tradición.

"Si Lector meae disputationis apparatus ex aequo pugnare cum parte diversa, tum illud secum expendat,

(1) Nos referimos a la estrategia de la contrarreforma francesa tal como aparece expuesta en Gentian Hervet y en forma menos beligerante en Montaigne. Cfr. infra, pp. 350 ss.

(2) "Certe Lutherum ipsum non arbitror indigne latitum, sicuti quis ab ipso dissentiat, cum ipse sibi permittat, non solum ab omnium Ecclesiae doctorum, verum etiam ab omnium Gymnasiorum, Conciliorum, Pontificum decretis appellare" 1215 b-c

(3) Vid. col. 1247 c-d, citado supra pp 251s.

utrum plus tribuendum esse iudicet tot eruditorum, tot orthodoxorum, tot sanctorum, tot veterum ac recentium Theologorum, tot Academiarum, tot Conciliorum, tot Episcoporum et Summorum Pontificum praedictis, an unius ~~qui~~ alterius privato iudicio" (col. 1219 a)

No obstante, el mismo Erasmo reconoce que el consenso secular mayoritario no es garantía de verdad absoluta (1); reconoce asimismo que el problema no consiste en una simple divergencia sobre un punto determinado por muy importante que éste sea, sino en el hecho de que Lutero ha trastocado completamente el criterio tradicional de fe a partir del cual se juzgaban las cuestiones religiosas: "Lutherus non recipit auctoritatem ullius scriptoris, quantumvis approbati, sed tantum audit Scripturas canonicas" (2). Erasmo admite también que el testimonio de la Escritura es el factor decisivo en cuestiones de fe:

"Fateor par esse, ut sola divinae Scripturae auctoritas superet omnia mortalium omnium suffragia. Verum hic de Scripturis non est controversia. Utraque pars eandem Scripturam amplectitur et veneratur: de sensu Scripturae pugna est" (1219 b).

(1) "...Non quod, ut fit in humanis consensibus, ex numero suffragiorum, aut ex dignitate dicentium metiar sententiam. Scio frequenter usu venire, ut major pars vincat meliorem: scio non semper esse optima, quae plurimis probatur" (1219 a)

(2) col. 1219 c. Sobre el criterio de fe luterano. Cfr. supra, p. 239s.

En estas breves frases ha planteado Erasmo el nudo del problema: las dos facciones en conflicto se remiten por igual a la Escritura, pero Lutero niega la necesidad de someterse a la exégesis tradicional y postula la libre "interpretación", estos es, la manifestación a la conciencia creyente de la Palabra. Cuando se dan dos interpretaciones distintas de la escritura -como es el caso de la cuestión del libre arbitrio- ¿cómo determinar cuál de las dos interpretaciones en conflicto es la verdadera? Hasta Lutero todo era bastante sencillo, pues se atribuía a la autoridad de los concilios y a los Papas la "clavis interpretationis". Sin embargo Lutero ha negado este principio de autoridad, este criterio de fe, postulando como única autoridad la misma Escritura tal como se revela al creyente. Pero en esta acción liberadora, antifeudal, de Lutero ve Erasmo una serie de problemas; podemos percibir claramente el alcance de esta problemática porque presenta un estricto paralelismo con las discusiones que hemos analizado en el escepticismo griego con respecto a la cuestión de la relación entre nuestras percepciones o enunciados fenoménicos y la realidad objetiva o independiente de nosotros.

En efecto el problema en el escepticismo -desde Pirrón hasta Sexto Empírico- presentaba un alcance general y era el siguiente: ante una realidad ultrafenoménica sobre cuya estructura carecemos de un criterio de verdad que nos permita juzgar, porque todo criterio que podamos determinar está vicia-

do, por su referencia humana (esto es, por la distorsión fenoménica que nuestra percepción humana introduce) ¿cómo determinar si nuestra interpretación de la realidad es correcta o incorrecta? Ante el carácter "dudoso" de nuestras interpretaciones, el escepticismo se refugiaba en el probabilismo de Carnéades y en la téchnē empeirikē de los médicos escépticos o bien en el respeto y la obediencia a la tradición. De manera semejante late en Erasmo una problemática parecida, pero esta vez restringida al ámbito de lo religioso: se enfrenta por un lado una realidad oculta, difícil de asir, que está constituida por Dios y su Escritura, llenos de "arcana" y de "adyta impervestigabilia"; por otro lado una razón humana débil, "imbecillis", que trata de orientarse en un medio "laberíntico" mediante el cotejo y el enfrentamiento de textos cuyo sentido o significado trascendente (ultrafenoménico) es difícil de asir. Ya hemos tenido ocasión de constatar el refugio erasmiano en el probabilismo (1). Sin embargo, hay todavía mucho más: hasta Lutero el refugio en la tradición y el principio jerárquico de autoridad garantizaba una certeza: con Lutero y la afirmación de que todo cristiano tiene la "clavis interpretationis", porque a todos por igual se revela directamente Dios con su Escritura clara y patente, surgen infinitos problemas: ¿qué hacer cuando surgen dos testimonios distintos de la Escritura en boca de dos sinceros

(1) Cfr. supra, pp. 248 s.

creyentes? ¿Cómo determinar a quién de ellos se revela la Palabra? ¿con qué criterio si ambos se remiten a la Escritura y hacen de ella lecturas diferentes? Esto es lo que nos está ya señalando Erasmo cuando nos dice de los reformados:

"illi non solum inter sese varient, verum etiam ip si sibi non satis constant aliquoties" (col. 1218 d).

En unos momentos en que "quilibet sibi postulat credi, quod affirmet se habere Spiritum Evangelicum" (col. 1219 f) y en que la afirmación luterana del nuevo criterio de fe -la revelación de la Escritura a todo creyente- lleva a preguntar "Quid opus est interprete, ubi dilucida est Scriptura?" (1219 c), Erasmo plantea, como decíamos, el nudo del problema siguiendo una línea de argumentación equivalente a la refutación escéptica de las escuelas dogmáticas de la antigüedad.

1) Si la Escritura se manifiesta claramente a todo el mundo: "cur tot seculis viri tam excellentes hic caecutierunt idque in re tanti momenti (libertad de la voluntad), ut isti volunt videre? Si Scriptura nihil habet caliginis, quid opus erat Apostolorum temporibus prophetia?" (1219 c).

2) Supongamos que la Escritura manifiesta su verdadero sentido a quien está iluminado por el Espíritu y que esta iluminación no ha cesado desde los Apóstoles: "quod si non cessavit, quaerendum est, in quos derivatus sit. Si in quoslibet, incerta erit omnis interpretatio. Si in nullos... nulla erit interpretatio certa" (*ibidem*).

3) Supongamos, no obstante, dice Erasmo que haya pasado el Espíritu a algunos: "Unde igitur explorabimus spiri-

tus? Ex Eruditione? Utrunque Rabini sunt. Ex vita? Utrunque peccatores. (...) Audio: Quid multitudo facit ad sensum Spiritus? Respondeo: Quid facit paucitas? (...) Audio: Quid facit ad intellectum Scripturae congregata Synodus, in qua fieri potest, ut nullus habeat Spiritum? Respondeo: Quid faciunt conventicula privata paucorum, in quibus verosimilius est neminem esse, qui habeat Spiritus" (1219 e-f).

En suma, vemos que Erasmo, con su aproximación racional y humana a la exégesis escriturística, exige de Lutero una prueba racional de que su interpretación es la correcta; exige una prueba racional de que el criterio de fe luterano es el criterio universal de fe. Y demuestra que este criterio (la pretendida revelación de la Palabra al creyente) es siempre, a pesar de su pretensión de universalidad, subjetivo e individual, pues no hay ninguna garantía de que la pretendida iluminación del Espíritu se dé de hecho y no sea para ilusión personal:

"Rogantibus quonam argumento sciri possit quae sit vera interpretatio Scripturae, cum utrinque sint homines, respondent, indicio Spiritus... Jam ut demus eum, qui Spiritum habet certum esse de sensu Scripturae, quomodo mihi constabit, quod ille sibi sumit? Quid faciam, ubi multi diversos sensus afferunt, quorum unusquisque se jurat habere Spiritum?... Haec adversus illos, qui tam facile rejiciunt Veterum interpretationem in sacris Libris, ac suam nobis sic opponunt, velut ex oraculo proditam" (1220 b-c).

Podemos concluir, pues, nuestro análisis del De libero arbitrio señalando que mediante su argumentación escéptica Erasmo ha conseguido demostrar que el criterio luterano de fe es puramente subjetivo e individual, que es imposible establecer por vía racional un criterio universal infalible en materias religiosas, pues éstas escapan a la razón humana. Ahora bien, Erasmo no lleva más allá su análisis, evitando sacar otras consecuencias que no sean las de la necesidad de someterse a la tradición y a la Iglesia como forma única de evitar la disputa y el enfrentamiento de opiniones religiosas divergentes. Se trata, pues, de un escepticismo que, ante la duda religiosa, no rompe con la religión, sino que -como en el caso de los escépticos griegos- adopta sin cuestionarlas ("sive assequor quod praescribit, sive non assequor"), la doctrina y la tradición de la Iglesia. Es un escepticismo que ha abandonado las posiciones progresivas anteriores para hacerse conservador.

La respuesta luterana se retrasó un año. En 1.525 publicó Lutero una extensa réplica -el De servo arbitrio-, donde abordaba tanto la problemática teológica de la libertad de la voluntad como la estrategia escéptica adoptada por Erasmo (1).

Frente a las manifestaciones erasmianas de ignorancia, en las cuales se expresa la conciencia de la indetermina-

(1) Para una información sobre la doctrina luterana en el ámbito teológico remitimos a las obras ya citadas de Boisset y Humbertdaude. Cfr. supra, p.247 n. 3.

bilidad del sentido último de ciertos paisajes escriturísticos y ciertos problemas teológicos, Lutero se presenta de entrada en su réplica como sabedor o portador de la verdad:

"Si sermone sum imperitus, rerum tamen scientia non sum imperitus gratia Dei. Sic enim cum Paulo audeo mihi arrogare et tibi cum fiducia derogare scientiam, licet eloquentiam et ingenium tibi arrogem ac mihi derogem libens ac debens" (1).

Esta conciencia luterana de ser portador de la verdad va unida a la afirmación de que el problema de la libertad de la voluntad no es un problema secundario e irrelevante para la salvación, como pretendía Erasmo (2), sino por el contrario de una importancia decisiva para el cristiano:

(1) De servo arbitrio, en Werke, Weimarer Ausgabe (1883 ss), vol. XVIII, p. 601. Con esta frase Lutero reconoce a Erasmo su ciencia humana, pero le niega la ciencia divina, esto es, el conocimiento de las Escrituras, cosa que por otra parte el mismo Erasmo admitía. Hay que tener en cuenta que con ello Lutero indica sobre todo que Erasmo se aproxima a la Escritura con un criterio racional, humano, y con el objetivo de desvelarla racionalmente, en tanto que él parte de una Escritura cuyo sentido está desvelado por la fe y la gracia divinas. Es en virtud de esto que Lutero puede decir poco después: "Et quis scit, si Deus etiam te visitare dignabitur Optime Erasme, per me miserum et fragile vasculum suum, ut foelice hora (quod ex corde rogo patrem missericordiarum per Christum Dominum nostrum) hoc libello ad te veniam, et charissimum fratrem lucrifaciam" (ibidem, p. 602).

(2) Vid. supra, p. 252a.

"Sed illud magis est intolerabile, quod causam hanc liberi arbitrii inter ea numeras, quae sunt inutilia et non necessaria, Et loco eius nobis recenses, quae ad pietatem Christianam satis esse iudices, qualem formam certe describeret facile quilibet Iudaeus aut gentilis Christi prorsus ignarus, nam Christi ne uno quidem iota mentionem facis... Quid hic dicam, Erasme? Totus Lucianum spiras, et inhalas mihi grandem Epicuri crapulam. Si tu hanc causam non necessariam ducis Christianis, cede quaeso ex harena, nihil tibi et nobis. Nos necessariam ducimus. Si est irreligiosum, si est curiosum, si supervacaneum, ut tu dicis, scire, An Deus contingenter praesciat aliquid, An voluntas nostra aliquid agat in his quae pertinent ad aeternam salutem... quid rogo erit tum religiosum? quid grave? quid utile scitu? Hoc prorsus mihi valet Erasme, das ist zu viel" (p. 609 s.).

Cuestión, pues, decisiva la del libre arbitrio; en absoluto "supervacanea" como afirmaba Erasmo, sino básica para nuestra salvación y definitoria de la religión cristiana:

"Igitur non est irreligiosum, curiosum aut supervacaneum, sed imprimis salutare et necessarium Christiano, nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem. Imo ut scias, hic est cardo nostrae disputationis, hic versatur status causae ejus. Nam hoc agimus, ut disquiramus, quid nam possit

liberum arbitrium, quid patiatur, quo modo se habeat ad gratiam Dei. Haec si ignoraverimus, prorsus nihil Christianarum rerum noscemus, erimusque omnibus gentibus peiores. Qui hoc non sentit fateatur sese non esse Christianum. Qui vero reprehendit vel contemnit, sciat sese esse summum Christianorum hostem" (p. 614).

Pero la cuestión del libero arbitrio era para Erasmo, además, una de aquellas cuestiones sobre las cuales no es posible alcanzar una certeza absoluta; era uno de aquellos "arcanos divinos" que el hombre debe adorar sin pretender comprender (1). Lutero tampoco puede aceptar este punto; para él la Escritura es clara y transparente.

"Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt, Creator et Creatura Dei. In Deo esse multa abscondita, quae ignoremus, nemo dubitat... Sed esse in Scriptura quaedam obstrusa et non omnia exposita, invulgatum est quidem per impios Sophistas, quorum ore et tu loqueris hic Erasme, sed nunquam unum articulum produxerunt, nec producere possunt, quo suam hanc insaniam probarent... Hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis obscura et obstrusa, non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impendant scientiam omnium rerum in scripturis... Christus enim ape-

(1) Cfr. supra, p. 252

ruit nobis sensum ut intelligamus scripturas. Et Evangelion predicatum est omni creaturae... Quod vero multis multa manent abstrusa, non hoc fit scripturae obscuritate, sed illorum caecitate vel socordia, qui non agunt, ut clarissimam veritatem videant... Desinant ergo miseri homines, tenebras et obscuritatem cordis sui blasphema perversitate scripturis Dei clarissimis imputare" (pp. 606 s.).

Esta situación de claridad meridiana de la Escritura para el creyente a quien "Cristo abre el sentido para la comprensión de la escritura" no hay, evidentemente, lugar para la predisposición que Erasmo reconoce en sí mismo a "no hacer afirmaciones siguiendo la sentencia de los escépticos"

(1). Tal actitud solamente es posible en un marco de incertidumbre y, según Lutero, no es este el caso ante unas "Escrituras perfectamente claras". Sin embargo, hay todavía mucho más: Lutero afirma que en cualquier caso la suspensión de juicio escéptica es radicalmente inconciliable con el cristianismo. Ser escéptico es negar el cristianismo; el cristiano debe afirmar rotundamente, dogmáticamente, su creencia:

"Non est enim hoc Christiani pectoris, non delectari assertionibus, imo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit. Assertionem autem voco (ne verbis ludamur) constanter adherere, affirmare, confiteri, tueri atque invictum perseverare, nec aliud credo,

(1) Vid. supra, p. 254. Lutero responde directamente al pasaje erasmiano de 1.215 d.

vox ea latinis vel nostro usu et saeculo significat. Deinde loquor de rebus illis asserendis, quae nobis traditae sunt divinitus in sacris literis... Absint a nobis Christianis Sceptici et Academici... Nihil apud Christianos notius et coelebratius, quam assertio. Tolle assertio, et Christianismum tulisti" (p. 603).

"Sed ego longe stultissimus qui in re clariore quam sol est, verba et tempus perdo. Quis Christianorum ferat, Assertiones esse contemnendas? hoc esset aliud nihil, quam semel totam religionem ac pietatem negasse; ~~aut~~ ^{aut} asseruisse, nihil esse religionem, aut pietatem, aut ullum dogma" (p. 604).

Pero Erasmo no señalaba únicamente su predisposición a seguir la sentencia escéptica, indicaba también que en casos de incertidumbre "se sometía libremente a la autoridad de la Iglesia, ya comprendiera sus prescripciones o no". Hemos puesto ya de manifiesto la gran inflexión que esto supone en la orientación previa del escepticismo erasmiano, el carácter conservador de esta profesión escéptica. Evidentemente Lutero no contempla este punto, pero sí pone el acento en dos de sus características: 1º) es una sumisión sin entender, lo cual es impío; 2º) no quiere dar la razón a un juicio humano privado, pero al someterse a la Iglesia se somete y da la razón -sin entender- a un juicio privado. A la sumisión erasmiana a la Iglesia contesta Lutero con las siguientes palabras:

"Quid eis Erasme? Non satis est submisisse sensum scripturis? Etiam Ecclesiae decretis submittis? Quid illa potest decernere, non decretum in scripturis?... Non placet tibi esse iudicem in decretis Ecclesiae, quod Paulus tamen praecipit? Quae ista nova religio et humilitas, ut nobis tuo exemplo potestatem adimas iudicandi decreta hominum, et subiicias sine iudicio hominibus? Ubi hoc nobis mandat scriptura Dei? Deinde quis Christianorum sic vento mandet praescripta scripturae et Ecclesiae, et dicat, sive assequor sive non assequor. Submittis te, et tamen nihil curas, an assequaris nec ne... Sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, Donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus Sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores" (pp. 604 s.)

En suma, no se puede ser cristiano por mor de escéptico pues "Spiritus Sanctus non est Scepticus". El cristiano debe afirmar, pues si no lo hace deja de ser cristiano. Y puede afirmar porque la Escritura es "clarísima"; pero esta perfecta claridad no emana de la penetración de la razón personal, la cual en virtud de una exégesis puramente humana llega a establecer las verdades de fe; esta es la concepción erasmiana de la verdad en general, y de la verdad evangélica en particular, y a ello se debe su resultado escéptico (1). Para Lu-

(1) Lutero decía: "no hay un sólo artículo de fe, por muy confirmado que esté en el Evangelio, del que no seña burlarse un Erasmo, quiero decir la razón". Cfr. supra, p. 241.

tero, la claridad emana de la conciencia iluminada por el Espíritu (no de la razón, cuya obra empieza acaso a partir de esta iluminación): "Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam" (1).

La divergencia entre Erasmo y Lutero es, por tanto, total. Nosotros somos de la opinión de que ambos tienen razón. ¿Cómo es posible esto? La solución, creemos, reside en el hecho de que ambos hablan lenguajes diferentes o dicho con más precisión: ambos analizan el problema a partir de planos distintos o desde dos concepciones de la religión radicalmente diferentes. Esta divergencia en el punto de partida o este uso de dos lenguajes distintos (con los mismos términos, pero con significados diferentes) es reconocido implícitamente por Lutero cuando, ante el problema de la importancia del libre arbitrio para el cristiano, replica a Erasmo con las siguientes palabras: "Si tu hanc causam non necessariam ducis Christianis, ceda quales ex harena, nihil tibi et nobis" (2). Desde esta perspectiva de ausencia de puntos de contacto -y por tanto de fricción- en las concepciones de la religión respectivas, Lutero puede caracterizar indirectamente a Erasmo -partiendo de su propia concepción del cristianismo- como "sofista impío" (p. 606, supra, p.266; "no-cristiano" y "enemigo de los cristianos" (p. 614; supra p.266), "ciego" y "perverso blasfemo" (p. 607); supra, p.267). En suma, Lutero puede de-

(1) De servo arbitrio, p. 609

(2) Cfr. supra, p.266.

dir con perfecta razón, desde su perspectiva religiosa, que Erasmo -en tanto que escéptico- anula la religión, su religión: "Quis Christianorum ferat, Assertiones esse contemnendas? hoc esset aliud nihil, quam semel totam religionem ac pietatem negasse, aut asseruisse, nihil esse religionem, aut pietatem aut ullum dogma" (p. 604; supra p. 258, "tolle assertiones, et Christianismum tulisti" (p. 603; supra p. 258).

Decimos: ambos tienen razón; Lutero tiene razón y, desde sus posiciones, Erasmo no es cristiano. Decimos también: el mudo se explica porque sus concepciones de la religión, su punto de partida, es radicalmente diferente. Precisemos ahora con más detalle este punto. (1)

Para Lutero la religión es un hecho sobrenatural, pues descendiendo de Dios al hombre, el cual la recibe en la Escritura divina. Esta Escritura que descende de Dios a la conciencia humana es un mensaje cuyo contenido es perfectamente claro porque el Espíritu ilumina la conciencia del creyente. Se trata también de una religión que exige del cristiano la afirmación personal, esto es, la certeza absoluta y sin dudas del sujeto: esta afirmación es, además, posible porque la iluminación del Espíritu garantiza a la conciencia la recta percepción y es asimismo necesaria porque sólo se es cristiano si se cree firmemente en la conciencia personal y porque la salvación sólo es posible si se cree. Por eso puede remitir Lu-

(1) Para una exposición más amplia vid, Boisset, op. cit., cap. IV "La religión chez Erasme et chez Luther".

tero a Erasmo al juicio final: "sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, Donec te Christus quoque vocaverit, Spiritus Sanctus non est Scepticus" (p. 605; supra, p.269).

En Erasmo en cambio la religión es un hecho natural. No se trata, por supuesto, de que Erasmo no piense que la religión es un dictado divino: sin embargo en concreto y en la práctica el enfrentamiento erasmiano ante la religión concibe a ésta como un conjunto a describir o construir por el hombre. El proceso religioso en Erasmo es inverso al de Lutero: éste la concibe como un descenso de Dios al hombre mediante la escritura; Erasmo, por el contrario, como un ascenso del hombre a Dios a partir de la Escritura como material primario que contiene la religión y mediante un instrumento -la razón humana- que procede por vía de exégesis escriturística. En Erasmo se da, pues, en esta construcción racional de la doctrina religiosa una exclusión del elemento decisivo en Lutero: la iluminación por el Espíritu (1). La conclusión a la que llega Erasmo es que este proceso no permite conseguir en ciertos temas una certeza absoluta, que la razón debe afirmar su impotencia y reconocer la existencia de "arcana divina" en la Escritura, adoptando la posición escéptica de no afirmar. Sin embargo, Lutero coincidirá en esto con Erasmo, en tanto que construcción racional, pero no vería en ello la

(1) Recordemos que Lutero decía: "Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam", p. 609.

religión, sino la impotencia última de la razón en la esfera religiosa y la evidencia de que la religión es fe. Pero Erasmo -cuya perspectiva de análisis está basada en la construcción racional -encuentra que no se puede demostrar mediante el criterio de la evidencia racional objetiva las pretensiones subjetivas de que la certeza absoluta personal revela la inspiración evangélica y la comprensión del verdadero contenido de la Escritura. En este punto la crítica escéptica es demoledora (1).

Se trata, pues, de dos planteamientos distintos de la verdad religiosa y los dos antagonistas descalifican desde sus posiciones respectivas las conclusiones del contrario. Sin embargo, en la realidad histórica concreta de aquel momento, las dos actitudes se articulan de manera muy diferente con los elementos en conflicto en aquella compleja correlación de fuerzas que constituye la transición al mundo burgués moderno. En Lutero la afirmación de que la Iglesia (Papas y Concilios) no es más que juicios humanos y la exigencia de que todo cristiano debe -y puede- establecer en su conciencia, mediante el auxilio de la iluminación divina, la doctrina cristiana, es la refutación práctica del principio de autoridad religiosa, de la sumisión religiosa (es decir, intelectual) a la jerarquía feudal; Lutero rompe, pues, con el feudalismo en el ámbito religioso, haciendo así posible la liberación de la conciencia individual en materia religiosa de todo tipo de subordinaciones terrenas.

(1) Cfr. supra, pp. 262 ss.

Por el contrario en Erasmo la crítica racional, la reducción escéptica de la certeza religiosa, actúa en concreto en aquel momento histórico como un fortalecimiento del principio de autoridad religiosa y de la subordinación feudal a la cúspide de una estructura jerárquica a la que se atribuye dogmáticamente la verdad: "et adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicunque per divinarum Scripturarum inviolabilem auctoritatem et Ecclesiae decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto, sive assequor quod praescribit sive non assequor" (De libero arbitrio 1215 d).

Es cierto, no obstante, que la actitud erasmiana ante la religión y su crítica de Lutero se nos aparece extraordinariamente modernas por su racionalismo, por su antidogmatismo, por su escepticismo: en suma por haberse percatado de que la mayor certeza subjetiva no puede garantizar el mínimo de verdad objetiva. Esto es, sin duda alguna, incontrovertible, pero va unido al hecho de que, con posterioridad a Erasmo, se ha impuesto históricamente la razón como criterio supremo en el ámbito del pensamiento, y el área religiosa no sólo ha perdido su dominancia sobre las áreas filosóficas y científicas, sino que ha sido desde éstas cómo se ha evaluado y analizado el hecho religioso. Es, por tanto, desde estos resultados históricos como a posteriori se nos aparece como vencedor en la disputa el sabio humanista holandés. Debemos ser, sin embargo, conscientes de que esta evaluación de la polémica es una simplificación abstracta. En concreto y en su situación his-

tórica el escepticismo racionalista erasmiano -aunque manifieste actitudes y métodos críticos posteriormente aceptados universalmente- se halla al servicio del tradicionalismo católico feudal en su manifestación más imponente: el monopolio de la verdad por la jerarquía de la pirámide feudal.

Ante esta amalgama en Erasmo de criterios y métodos modernos con posiciones tradicionales, no deja de ser curioso cómo el propio Lutero señala en su perspectiva religiosa tradicional (pero revolucionaria) la contradicción en que se mueve Erasmo: "Quae ista nova religio et humilitas, ut nobis tuo exemplo potestatem adimas indicandi decreta hominum, et subicias sine iudicio hominibus?" (De servo arbitrio, p. 605; p. 269). Es curioso que Lutero, cuya mentalidad representa de manera fiel la dominancia de las formas religiosas de pensar sobre los criterios filosóficos y racionales, señale a Erasmo cuáles son las consecuencias de su racionalismo escéptico: "Quis Christianorum ferat, Assertionem esse contemnendas? hoc esset aliud nihil, quam semel totam religionem ac pietatem ne casse, aut asseruisse, nihil esse religionem aut pietatem, aut ullum dogma" (Ibidem, p. 604, supra p. 268). Lutero se percata con toda claridad de que tal es la consecuencia lógica del racionalismo escéptico en materia religiosa; éste ha sido por lo demás el desarrollo histórico de la problemática. Tal hubiera tenido que ser la actitud erasmiana en un planteamiento abstracto y aislado de la cuestión. Pero ni el conservadurismo de Erasmo podía concebir una alternativa como ésta, superrevolu-

cionaria en aquel momento, ni el tiempo era maduro para concebirla, ni Erasmo pensó de hecho en ella. Los elementos racionales y críticos de su forma de pensar y abordar los problemas se aliaron de hecho en la práctica a la opción conservadora de someterse a la tradición reafirmando el principio religioso de autoridad.

Sin embargo, tal opción conservadora no puede impedirnos ver y aislar los caracteres positivos de este racionalismo erasmiano en materia religiosa. En primer lugar, el fortalecimiento de la razón como criterio frente al hábito religioso de pensar; en segundo lugar el hecho de que las conclusiones escépticas de este racionalismo predisponen a un aislamiento y marginación de la esfera religiosa en el conjunto del área del pensamiento posibilitando el paso a primer plano de otras problemáticas abordables por la razón: el ámbito de lo específicamente humano, esto es, la sociedad humana y la naturaleza. Todos estos elementos los encontramos recogidos -y debidamente matizados por la religión reformada- en la filosofía de Francis Bacon, quien por otra parte tenía como uno de los lemas de su pensamiento el principio tan demarcador de "dentur Fidei quae Fidei sunt" (1).

(1) Ya hemos señalado anteriormente (cfr. pp. 236 s.) que la polémica entre Erasmo y Lutero tuvo todavía un coletazo en la relación epistolar del primero con Melancthon. Las sucesivas ediciones de los Loci communes theologici del último son un testimonio de la creciente atención dedicada por el "praeceptor Germaniae" al tema del escepticismo. Sobre este tema y para ulteriores referencias véase Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 59-62.

2.32 GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA y el Examen Vanitatis

Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), sobrino del gran humanista Giovanni Pico della Mirandola, es el autor de una obra importante en el desarrollo del escepticismo renacentista: el Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae: distinctum in libros sex, quorum tres omnem philosophorum sectam universim: reliqui Aristoteleam et Aristoteleis armis particulatim impugnant: Ubicunque autem Christiana et asseritur et celebratur disciplina (1). La obra fue publicada en 1520, en las prensas de Mirandola y dedicada al pontífice León X. Su fortuna editorial no fue muy grande, pues sólo fue reeditada con posterioridad en dos ocasiones: la primera en 1573 y la segunda en 1601; en ambos casos en Basilea ("ex Henricopetreia officina") y en el marco de una publicación conjunta de las Opera Omnia de ambos Picos (2).

Como claramente resalta del largo título de la obra, el Examen Vanitatis tiene como objetivo demostrar la falsedad (que al presentarse como verdad se convierte en "vanitas") de la filosofía -por definición gentil, es decir, pagana- y la verdad de la religión o "disciplina" cristiana, la cual carece o debe carecer de todo contacto con el discurso filosófico. Pico

(1) Nuestra exposición del escepticismo de Pico se basa en el Examen Vanitatis, de cuya edición original de 1520 hay un ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, y en la obra de Charles B. Schmitt: Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his critique of Aristotle, The Hague 1967. Este amplio y documentado estudio sobre la vida y obra del joven Pico, particularmente del Examen, elimina con creces la dificultad representada por la falta de estudios sobre Gianfrancesco Pico.

(2) Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 193, 210. Sobre el resto de la obra de Pico véanse los apéndices del trabajo de Schmitt.

desarrolla y corrobora su tesis mediante un "examen" de la tradición filosófica anterior dispuesto a lo largo de seis libros, de los cuales los tres primeros llevan a cabo dicha revisión sobre el conjunto de la tradición y los tres últimos se concentran en la filosofía aristotélica. La razón de esta atención primordial al aristotelismo no es otra, como tendremos ocasión de comprobar, que el papel dominante del aristotelismo en la escena filosófica del momento, singularmente el hecho de su vinculación con el cristianismo en tanto que base de una teología natural o fundamentación de los principios de la fe cristiana. El objetivo último de la obra de Pico es destruir esta vinculación.

Penetrando un poco más en la estructura de la obra podemos decir que el libro primero lleva a cabo una refutación del saber filosófico en general mediante el recurso a las contradicciones y disputas insolubles que desde sus comienzos han caracterizado a la filosofía hasta el presente. Pico recurre, por tanto, en este libro a los principios ya conocidos por nosotros de la ἀντιλογία y la ἰσοσθένεια para demostrar la inconsistencia o "vanidad" de las pretensiones filosóficas de un conocimiento de la realidad.

Los libros segundo y tercero profundizan aun más en esta descalificación de toda la filosofía tradicional mediante la apelación a los clásicos temas del escepticismo griego: la teoría del "criterio de verdad", los tropos "ad assensum cohibendum" y la crítica de la teoría de la definición. Todos estos elementos son usados ya allí mismo tanto para señalar la injustificabilidad última de las diferentes doctrinas sostenidas por las ciencias o artes liberales como para descalificar las pretensiones de un conocimiento verdadero sostenidas por las artes liberales. Por otra parte constituyen la base para la crítica posterior de la filosofía aristotélica.

Esta crítica aristotélica es la que desarrolla Pico en la segunda parte de la obra, es decir, en los libros cuarto, quinto y sexto. En el libro cuarto la perspectiva de la crítica es fundamentalmente filológica e histórica; el quinto se centra en

la crítica de la teoría aristotélica de la demostración, es decir, en la concepción de la ciencia como ἐπιστήμη (ἀποδεικτική) tal como está formulada en los Analytica Posteriora. Finalmente el libro sexto abandona este nivel metateórico o metacientífico para pasar al nivel ya puramente teórico, en el que Pico efectúa una crítica de una serie de conceptos centrales de la física de Aristóteles: movimiento, tiempo, espacio y vacío.

Lo que da fundamentalmente el carácter de importancia que anteriormente señalábamos a esta obra de Pico es el hecho de que en ella el escepticismo antiguo se halla incorporado hasta tal punto que la disposición adoptada de los materiales sigue con fiel obediencia la distribución estratégica de las fuentes clásicas. Con Pico nos encontramos, pues, con una crítica escéptica en el pleno sentido de la palabra. Esto es posible fundamentalmente porque Pico tiene a su disposición y consecuentemente utiliza en profundidad la obra manuscrita de Sexto Empírico, cuya primera traducción latina se retrasó como sabemos hasta 1562. Nuestro autor parece haber sido el primero no sólo en estudiar minuciosamente la obra de Sexto, sino, además, en haber reconocido toda su utilidad para la fundamentación de tesis filosóficas propias y en aplicarlo decididamente con todas sus consecuencias. Así, la exposición que Pico efectúa de la teoría escéptica del criterio, de los tropos, de la definición y de la inducción sigue con toda minuciosidad la exposición de Sexto; la misma crítica de la filosofía tradicional y de las artes liberales es llevada a cabo siguiendo las líneas trazadas por Sexto Empírico(1).

(1) Sobre este punto véase Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp.49ss. En la crítica de los conceptos clave de la física aristotélica que Pico lleva a cabo en el último libro, se sirve de fuentes hasta entonces también desconocidas: el filósofo judío Hasdai Crescas (1340-1410) y el comentador griego de Aristóteles Juan Filópono (siglo VI d.C.). Sobre esto vid. Schmitt, ibidem, pp. 128-131.

A pesar de la fecha de la publicación de la obra -1520- la problemática de la Reforma está ausente del Examen. No ocurre, por tanto, en Pico lo que habíamos observado en Erasmo: una acentuación de las posiciones escépticas como consecuencia del impacto originado por la reforma luterana. El nivel en el que se desarrolla la discusión sobre la posibilidad de un conocimiento tampoco es, como en la política de Erasmo y Lutero, el nivel religioso; por el contrario, nos encontramos con que la discusión se desarrolla al nivel del conocimiento filosófico-científico y, además, con una gran extensión. Habría, por lo tanto, una cierta razón para asignar la crítica de Pico a lo que hemos llamado frente filosófico-científico en la lucha contra el aristotelismo; sin embargo pensamos que el hacerlo sería en última instancia dejarse llevar por una apariencia superficial: es cierto que la obra de Pico, en la medida en que se mueve a nivel estrictamente filosófico, efectúa una crítica de la teoría aristotélica de la ciencia y de la física aristotélica en particular; es cierto, además, que en virtud de todo ello, y gracias a los materiales de que le provee la tradición escéptica griega y Sexto Empírico en primer lugar, Pico della Mirandola puede poner de manifiesto los puntos débiles del aristotelismo, tanto a nivel metateórico como teórico. Todo esto es cierto y tendremos ocasión de señalarlo a continuación. No obstante, hay que tener muy presente que -aunque el análisis de Pico no se mueva en la esfera religiosa- tal análisis parte de una petitio principii o de unos fundamentos religiosos, y que además la perspectiva o finalidad que preside el análisis es una perspectiva religiosa. En este sentido se trata por tanto de un análisis a nivel filosófico sobredeterminado religiosamente y en absoluto de un análisis, por muy escéptico que sea, autónomo, es decir, determinado únicamente por la problemática filosófico-científica. Por esta razón es en el frente religioso donde debe ser aliñado el escepticismo de Gianfrancesco Pico, si bien podremos y deberemos tener presentes - y matizarlos convenientemente - los resultados de su crítica al nivel estrictamente filosófico.

El escepticismo es el elemento central en el Examen Vanitatis de Pico, en una medida incomparablemente mayor a la que hemos podido encontrar en Erasmo. Esta presencia constante del escepticismo es posibilitada tanto por el nivel (filosófico) en que se desarrolla la obra como por el hecho de que Pico dispone de la gran "summa" del escepticismo antiguo que es la obra de Sexto Empírico. El mismo Pico nos señala el papel central que en su Examen juega esta corriente de pensamiento:

"Quos quidem Philosophos Scepticos tametsi in plerisque non probo, eatenus tamen non improbo, quatenus eorum qui vel omnia vel plurima scire se tenereque profitebantur, arrogantiam obtunderent... Improbant alios philosophos sceptici, qui scire quicquam profitentur vi humanae philosophiae" (Examen Vanitatis III, 14, CVIII^v)

"Apud antiquiores scepticos, decem sive modi sive loci sive typi, ad assensum cohibendum custodiebantur, de quibus mentionem facit in Pyrrhone Diogenes, sed nec explicat eos, nec eo utitur ordine quo Sextus in primo πυρρωνικῶν ὑποτυπώσεων quem nos magna ex parte, quantum ad hoc praesertim attinet, secuti et ex Graecis ipsius libris transferemus; et aliis ex authoribus addemus, quae opportuna et consentanea rei, de qua agimus, videbuntur" (Examen Vanitatis II, 21, LI^v)

Ahora bien, no se trata de que Gianfrancesco haya adoptado posiciones contrarias al conocimiento científico y filosófico como consecuencia de la lectura de Sexto Empírico y de las fuentes escépticas, sino de que estas posiciones -ya presentes anteriormente y basadas exclusivamente en un antiintellectualismo de extracción religiosa (1)- reciben gracias a la ayuda que el escepticismo antiguo proporciona, una fundamentación filosófica; esta fundamentación es por otra parte tanto

(1) Es lo que muestra una obra tan temprana como el De Studio humanae et divinae philosophiae libri duo, publicada en 1497; cfr. Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 37-43

más importante cuanto que da más solidez a las posiciones básicas religiosas (fideístas) frente al enemigo filosófico: la crítica filosófica de base escéptica posibilita a un pensamiento religioso como el del joven Pico señalar que la filosofía se destruye a si misma (1). El escepticismo actúa, por tanto, en Pico -y en general en todo el frente religioso- como un instrumento táctico perfectamente útil para destruir el conocimiento científico-natural; éste es su papel objetivo, si bien puede desempeñar este papel instrumental por su fácil adaptación a posiciones antifilosóficas previas emanadas de planteamientos exclusivamente religiosos. En otras palabras, la conciencia subjetiva antiintelectualista de Pico, y de los demás escépticos católicos del siglo XVI, los predisponía a aceptar una corriente filosófica que les parecía comulgaba con sus propias posiciones, perdiendo así de vista el uso instrumental que de la misma hacían (2).

Lo que hemos denominado sobredeterminación religiosa del escepticismo de Pico o perspectiva e interés fideísta desde el que se lleva a cabo la crítica filosófica de la posibilidad de un conocimiento filosófico-científico se nos muestra con toda claridad si atendemos al desarrollo intelectual del joven

(1) "... quod equidem non difficulter posse fieri arbitror, si universam gentium doctrinam, superstitione, incertitudine, falsitate, labare, hoc ipso quod in manibus habemus opere monstraverimus; ut enim veritas est religionis, ita superstitionis est vanitas, et si verum dixisse probamur, cum certo a nobis ea patefiunt quae certa esse nos ostensuros recepimus, ita vanitatis arguemur si et pro certis incerta, et pro veris falsa tradidisse deprehendamus" (Ex.Van., prooemium I^o)

(2) "Neque enim nostrae principia fidei pendent ab homine, sed ab ipso Deo, nec sensu habentur aut phantasia aut humana inventione, sed revelatione divina; nec experimentis artium sensibilibus, sed fidei lumine stabiliuntur et prodigiis atque miraculis, in quae nec argumentari valide possent, aut Pyrrhon aut Sextus aut quivis alius philosophorum, quantovis ingenio, quantavis copia literarum. Tan-

Pico. Así nos resulta que en sus años de juventud y formación Gianfrancesco Pico estuvo sometido a la influencia y orientación de su tío, el famoso Giovanni Pico, cuyos últimos años (1492-1494) se caracterizaron por una reorientación de sus posiciones filosóficas en el sentido de un abandono, o cuanto menos de una fuerte debilitación, de su interés por la cultura filosófica secular y el acentuamiento de la importancia de la vida ascética y del estudio de la Escritura (1).

Sin embargo la influencia decisiva en el desarrollo intelectual de Gianfrancesco Pico -influencia también presente en Giovanni Pico- estuvo constituida por la figura, personalidad y actividad de Girolamo Savonarola (1452-1498), el enérgico predicador dominico -valga la redundancia- que en la Florencia secularizada, pagana y filosófica de los Médici condenó toda mezcla de la religión con la filosofía y exigió una vuelta a la vida ascética del cristianismo más puro. Savonarola subrayaba el carácter no cognoscitivo de la religión y señalaba el origen divino de la fe; punto central asimismo de su concepción religiosa era la negación de que la filosofía pagana fuera no ya sólo conciliable con el cristianismo, sino que éste pudiera encontrar un apoyo en ella (2).

ta enim divinae veritatis vis, ut quaecunque in eam oppug-
nandam parentur arma retundantur atque resiliant, quare
non ad nostram doctrinam, hac est, Christianam, quae praes-
tantior et modis omnibus sublimior est, sed ad gentium phi-
losophiam quae humanitus inventa est vel demoliendam vel
infirmendam, Sceptica consideratio potest conducere, quo-
rum finis erat ex suspensione iudicii nullo pacto pertur-
bari" (Ex. Van. II, 20, LI^v)

- (1) Sobre la relación entre los dos Pico cfr. Schmitt: Gianfrancesco Pico, pp. 32-34. Sobre la evolución intelectual de Giovanni Pico véase la obra fundamental de Eugenio Garín: Giovanni Pico della Mirandola: Vita e dottrina, Florencia, 1973.
- (2) Sobre Savonarola véase Pasquale Vilari: La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, Florencia 1930. Más in-

Gianfrancesco Pico recibió la influencia determinante de Savonarola no sólo como lector de sus obras o espectador de su actitud en unos años en que el monje dominico ejercía una presencia decisiva en la vida de Florencia, sino además a un nivel de contacto personal. En efecto, además de conexiones familiares, ambos mantuvieron correspondencia personal y Pico dedicó a Savonarola una de sus obras más tempranas, en la cual se manifestaba claramente el influjo del dominico: De morte Christi et propria cogitanda libri tres, redactada en 1496 y publicada al año siguiente. En la corta dedicatoria Pico se dirigía a Savonarola como "pater religiosissime". La dependencia del joven Pico con respecto a Savonarola es evidenciada asimismo por el hecho de haber escrito Pico una biografía del monje: Vita R.P.Fr.Hieronymi Savonarolae (1), y varios escritos polémicos en defensa de su figura, incluso después de su condena y ejecución en 1498: Defensio Hieronymi Savonarolae adversus Samuelem Cassinensem (1497), Opusculum de sententia excommunicationis iniusta pro Hieronymi Savonarolae prophetae innocentia (1497), Epistola del conte Zoanfrancesco de la Mirandula in favore de fra Hieronymo da Ferrara dappoi la sua captura (1498) (2). Mencionamos con todos estos detalles la conexión entre Gianfrancesco Pico y el monje dominico con el objetivo de dejar manifiesto que la orientación fideísta y antiintelectualista del joven Pico es anterior a su conocimiento de la tradición

dicaciones bibliográficas en Mario Ferrara: Bibliografia savonarolaniana, Biblioteca di Bibliografia Italiana, XXXI, Florencia 1958.

- (1) Aunque no publicada hasta 1674 esta biografía fue muy popular y circuló abundantemente en manuscritos. Pico mismo ^{la} sometió a revisión varias veces a lo largo de su vida. Una versión manuscrita se halla en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona. Para más detalles véase a Schmitt, Gianfrancesco Pico, p. 196.
- (2) Sobre las relaciones entre Pico y Savonarola, véase Schmitt *ibidem*, pp. 15 s., 34-37.

escéptica griega. Esta última, singularmente la asimilación de la obra de Sexto Empírico, posibilitó una fundamentación filosófica de dichas posiciones fideístas originales en el sentido que hemos señalado más arriba. Queda, pues, claro que no se trata de un escepticismo filosófico-científico autónomo-y todavía menos que se trate de una crítica escéptica que se articule con el desarrollo de una alternativa en el ámbito filosófico-científico sobre el que se desarrolla la discusión-, sino de una instrumentalización del escepticismo antiguo sobredeterminada religiosamente y con una finalidad exclusivamente religiosa.

El objetivo que Pico va a tratar de conseguir en su Examen Vanitatis es llana y simplemente romper toda conexión o vinculación entre filosofía y religión, ensalzar la última como única dimensión humana mediante la caracterización de la primera como empresa vana y estéril. Pero si este era el objetivo de la tradición fideísta (y por tanto de Savonarola), objetivo que se intentaba conseguir mediante el uso de invectivas y la emisión de juicios de valor desde el área de la religión, Gianfrancesco Pico va a intentar conseguirlo de una manera que se presenta más rigurosa y objetiva: la propia filosofía en su expresión escéptica demuestra que el conocimiento científico-filosófico, el conocimiento racional o por la luz natural, es imposible. De esta manera Pico va a fundamentar la ruptura entre religión y filosofía mediante el aparato filosófico del escepticismo, el cual le posibilita demostrar que la filosofía o la ciencia no es otra cosa que error o vanidad:

"Ego vero, non solum contra gentium religionem pravam superstitutionemve, sed contra doctrinam, cuius ambitu illa ipsa etiam clauditur supertitio, disserere institui, et omnes philosophiae sectas sub examen revocare, et tanquam in libra appendere, ut omnem omnino radicem, fibras omneis huiusce vanitatis, quae nostra aetate plus nimio pullulavit, quibus potero viribus excindam" (Ex.Van., prooemium I^V).

Las "fuerzas" con que intenta destruir la filosofía, doctrina pagana que no es otra cosa que vanidad, está claro cuáles son:

"philosophos Scepticos... eatenus tamen non improbo, quatenus eorum qui vel omnia vel plurima scire se temereque profitebantur, arrogantiam obtunderent... Improbant alios philosophos sceptici, qui scire quicquam profitentur vi humanae philosophiae" (Ex.Van. III, 14, CVIII^r).

El Examen Vanitatis, o la destrucción de la vinculación de la filosofía con la religión mediante la refutación de toda la filosofía, se abre con un apasionado canto al deseo humano de alcanzar la verdad: "humanum ipsum genus ad hanc veri notitiam natum, eiusque capessendi suapte natura desiderio exaequant..." (1). Ahora bien el concepto de verdad en Pico es el concepto de verdad de los escépticos griegos, los cuales -como ya hemos tenido ocasión de comprobar (2)- habían adoptado en su crítica el concepto de verdad y de ciencia de las filosofías cuyas pretensiones cognoscitivas sometían a revisión: verdad entendida como contemplación o reflejo mental de una realidad ontológica o esencialista exterior; ciencia como conocimiento verdadero, necesario y definitivo de esta realidad esencialista. Pico hace lo mismo que los escépticos antiguos: considera que los conceptos de verdad y de ciencia de la tradición platónico-aristotélico-estoica son los únicos posibles:

(1) Examen Vanitatis, prooemium I^r

(2) Véase en la primera parte del presente trabajo, pp.106 ss. La apología de Pico de la verdad en contra de la sumisión ciega a Aristóteles, su intento de mostrar que no hay razón teórica para esta autoridad omnímoda de Aristóteles, es positiva a un nivel abstracto, en la medida en que niega un principio de autoridad definitivo en materia filosófico-científica y afirma que la validez depende en cualquier caso de la confirmación empírica. Sin embargo, en su aplicación concreta, esta apología de la verdad actúa como táctica al servicio de una finalidad religiosa y se halla desvinculada de una alternativa en el terreno filosófico-científico. Podemos considerar, pues, que en la práctica es un elemento regresivo. Muy diferente será la crítica del principio de autoridad en pensadores como Copérnico, Bruno, Bacon o Galileo.

"Ut enim veritas est religionis, ita superstitionis est vanitas, et si verum dixisse probamur, cum certo a nobis ea patefiunt quae certa esse nos ostensuros recepimus, ita vanitatis arguemur si et pro certis incerta et pro veris falsa tradidisse deprendamur. Quare quod attinet ad religionem, vanum id appellabimus quod primum habet initium, vana et fallacia media, finemque minime consequitur. Quo ad alia etiam vanum et dici et haberi potest, id quod non stat promissis et pro certo praebet ambiguum. Vanum iter quod veri specie praetenta, falsum inducit" (Ex.Van. Prooemium I^r).

Ante esta formulación tan fuerte de los conceptos de verdad y de ciencia -y la asunción implícita de que no hay sustituto posible- la conclusión de Pico es idéntica a la de los escépticos griegos: la razón humana sólo puede producir "vanitas", esto es, resultados dudosos, inciertos, probables, que son presentados orgullosamente como la verdad. A lo sumo, el único resultado positivo a que puede llegar la razón humana, la filosofía, es reconocer su propia impotencia y "suspender el juicio". La verdad, esto es, la certeza necesaria, es inaccesible a la filosofía. Pero aquí deja Pico ya de seguir sus fuentes escépticas e introduce su fideísmo -la causa por la cual había recurrido al escepticismo-: la "veritas" se halla en la religión cristiana; la Escritura como revelación divina, los principios de la fe cristiana como producto de una inspiración divina, constituyen la verdad necesaria e inmutable a que aspira el hombre porque al tener un origen divino son intacables por las armas con que el escepticismo anula toda pretensión de conocer por medios puramente humanos:

"Neque enim nostrae principia fidei pendent ab homine, sed ab ipso Deo, nec sensu habentur aut phantasia aut humana inventionem, sed revelatione divina; nec experimentis artium sensibilibus, sed fidei lumine stabiliuntur et prodigiis atque miraculis, in quae nec argumentari valide possent, aut Pyrrhon aut Sextus aut quivis alius philosophorum, quantovis ingenio, quantavis copia literarum" (Ex.Van.II, 20, LI^r).

Vemos, pues, que el objetivo al que tiende la obra de Pico es a la destrucción de la unión entre filosofía y religión que

el pensamiento cristiano y la Iglesia habían intentado en la Edad Media y cuya expresión más elaborada estaba constituida por la síntesis tomista (1). Sin embargo podríamos preguntarnos por la causa de esta destrucción de lo que había costado tanto ingenio y tanto esfuerzo construir. El sentido o la finalidad del objetivo de Pico no es otro que, ante los ataques y el descrédito de que es objeto el aristotelismo en la época y la revitalización contemporánea de diferentes filosofías paganas, defender la religión cristiana negando cualquier relación de la misma con estas filosofías (2). Se trata, pues, de una táctica o una actitud diferentes a la adoptada por Marsilio Ficino o Giovanni Pico, quienes habían optado por la solución de postular la identidad entre las diferentes filosofías, singularmente entre Platón y Aristóteles, y de estas con el cristianismo. El resultado de todo ello era una mezcla sincrética en la que el cristianismo se daba la mano con Platón y Aristóteles, con el pitagorismo, la magia, la cábala y el "corpus hermeticum". Esta conciliación universal en el seno del cristianismo era denominada por Giovanni Pico Pax Philosophica. La actitud de Gianfrancesco Pico ante el proyecto de su tío y la vía que él en cambio adopta (la demarcación total) están claramente expuestas en el Examen:

"... in quo interpretando diversae sectae, diversae duces, quanquam extitit Ioannes Picus Galeotti patris mei frater, qui et ingenio et memoria et indefesso studio et doctrina singulari et praecellenti inter scribendum de rebus maximis facundia, nostri temporis hominibus et admirationi fuit et stupori. Hic quod ab aliis fieri posse creditum est magis quam probatum et pollicitus fuerat et servasset, hoc est, Aristotelis et Platonis dogmata conciliare, quod negotium ad praesentem usque diem multis difficillimum, nonnullis etiam supra humani captum

(1) Sobre este punto véase Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 122ss

(2) Ibidem, p. 30.

ingenii creditum esse. Mihi autem venit in mentem consentaneum magis incerta reddere philosophorum dogmata, quam conciliare, ut patruus volebat. Sequi enim in hac re malo antiquos illos ex nostra fide theologos qui in gentium philosophos potius agendum duxere et eorum excindenda dogmata, quam ipsorum ex dogmatis philosophari nonnullorum more, qui seculis posterioribus doctrinae studia percoluerunt, quanquam et inter hos fuerunt, qui prioribus illis accesserint" (Ex. Van. I,2, VIII^r).

Este cambio de actitud o de táctica ante las relaciones entre religión y filosofía -diferente no sólo de la adoptada por la Academia florentina, sino también por la tradición cristiana desde el siglo XIII- es una actitud defensiva radical que denota cómo ciertos sectores del catolicismo rechazan el aristotelismo y la filosofía como fundamentación de la fe religiosa ante el ataque filosófico al aristotelismo (a lo cual se une su rechazo subjetivo del mismo) y la proliferación de alternativas filosóficas contradictorias entre sí. Se trata, por tanto de una actitud y una táctica al servicio de posiciones tradicionales y regresivas:

"Propterea illud ego ab Aristotelis nimis amatoribus et laudatoribus qui nunc in Ecclesia nostra vivunt libenter impetrarem, ut me qui ab Aristotele multa didicisse et viginti circiter annos eius volumina comperendiae gratia veritatis versasse non diffiteor, si eius doctrinam quasi libra appensam et diutius in examine versatam, non id habere ponderis quod plerique existimarunt assevero, si frustrari fine philosophiae, si incertam, si plerisque in locis falsam monstravero, pariter excusent, potiusque id amori ascribant veritatis et pietatis cultui" (Ex. Van. IV, prooemium^r)

El objetivo de Pico es, pues, destruir la filosofía para salvar la fe. Para este objetivo se sirve de los materiales que pone en su mano el escepticismo antiguo. Como hemos señalado anteriormente la crítica escéptica adopta los criterios de verdad y científicidad propios de la filosofía cuya vanidad se trata de demostrar; más concretamente, la crítica procede

asumiendo los principios epistemológicos del aristotelismo. El sometimiento del aristotelismo a la crítica escéptica da ocasión a Pico de señalar y poner de manifiesto los puntos débiles de la teoría aristotélica de la ciencia, puntos débiles que a su vez serán señalados por los creadores de la nueva ciencia y de la nueva concepción de la ciencia en el siglo XVII. Según esto podríamos pensar que Gianfrancesco Pico abre la puerta en cierto sentido a la filosofía moderna y que su posición general regresiva sería digna de una reconsideración.⁽¹⁾ En la primera parte de este trabajo ya hemos podido ver que idénticos resultados positivos se podían extraer de la crítica destructiva de los escépticos griegos; pero al igual que ellos no los extrajeron tampoco Pico lo hace. Tampoco Pico propone una alternativa al modelo tradicional de ciencia, y ello es debido a dos razones: en primer lugar porque no ve la posibilidad de una alternativa, pues para él la ciencia tradicional es la única ciencia posible; en esto coincide con los escépticos antiguos y su actitud es una consecuencia de la adopción acrítica del concepto tradicional de ciencia y verdad. Pero, en segundo lugar, la ausencia de alternativa se debe a que Pico no tiene en absoluto conciencia de la necesidad de tal alternativa: la sobredeterminación fideísta de su crítica impide tener conciencia de tal necesidad, pero solamente puede

(1) Esta es la posición de Schmitt: "the questions which Pico raised regarding the validity of ^{the} then -accepted principles of Peripatetic philosophy were reformulated by others in what ultimately proved to be a much more advantageous way.. Telesio, Bruno, Galileo and others also employed the same arguments which Pico had brought to the consciousness of the Renaissance Europe. Gianfrancesco Pico's sceptical techniques did not die with him, but lived on to produce a tangible, recognizable influence on the intellectual ambience of early modern Europe. The scepticism, which in the Examen Vanitatis was wholly destructive, became in later centuries largely constructive" (op. cit., p. 7).

sostenerse sobre la base de la negación de la filosofía y de la ciencia (1). Sólo en la medida en que la crítica destructiva va unida a la formulación de una alternativa teórica y meta-teórica puede ocurrir que los elementos positivos que, en principio, contiene dicha crítica negativa se expliciten y hagan conscientes posibilitando así un uso positivo o constructivo del escepticismo. Esto a su vez sólo será posible cuando el ámbito de la crítica sea puramente científico-filosófico, sin sobredeterminaciones extrañas, o bien la sobredeterminación religiosa fideísta ceda el paso a otra sobredeterminación: las exigencias y las posibilidades abiertas a la ciencia por el modo de producción capitalista.

Son estos los puntos que vamos a constatar a continuación en nuestro análisis de la crítica de Pico a la filosofía y la ciencia tradicionales. Conviene, sin embargo, tener presente que la crítica nunca se aplicará al contenido de la religión. Vemos en ello una vez más como las filosofías antiguas - en este caso el escepticismo - son revitalizadas, pero su uso se hace en función de los intereses del momento. En el caso presente el escepticismo es un útil instrumento para la fundamentación del fideísmo, pero deja intacta la esfera religiosa, en contra así del carácter universal y no selectivo del escepticismo griego.

La crítica de la filosofía y de la ciencia comienza recurriendo a la primera arma de que dota a Pico el arsenal esceptico, la más ruda y aparatosa: el tema de la ἀντιλογία y la ὑποθέμενα, es decir, el hecho de que en cualquier ámbito de la actividad teórica racional lo característico es el enfrentamiento entre tesis contrapuestas igualmente válidas y

(1) Parejamente la sobredeterminación ética del escepticismo antiguo hacía imposible la conciencia de la necesidad de una alternativa. Vid. supra pp. 85-105. No obstante, véase lo dicho sobre la "téchnē empeirikē" de los médicos empíricos conectados con el escepticismo, supra pp. 80ss.

aceptables. Si la conclusión de los escépticos griegos era la necesidad de suspender el juicio, la conclusión de Pico es idéntica: la filosofía y las ciencias no llegan a resultados definitivos e inatacables; es necesario y consecuente, por tanto, abandonar dicha actividad y refugiarse en el único conocimiento seguro e indudable que poseemos: la revelación divina a través de la Escritura. Aunque el tema de la ἀντιλογία es utilizado a lo largo de toda la obra allí donde se presenta la posibilidad, sin embargo ocupa un lugar preferente en los tres primeros libros, esto es, en la crítica general de la filosofía. El libro primero del Examen está dedicado exclusivamente al desarrollo de este tema; en el libro segundo la ἀντιλογία entre las diferentes escuelas filosóficas en lo referente al criterio de verdad es utilizada para concluir en una exposición que sigue fielmente el texto de Sexto Empírico que no hay tal criterio (1). Finalmente, el libro tercero expone las discusiones y los enfrentamientos en el ámbito de las artes liberales (2) para extraer la conclusión cara a Pico: la razón no puede llegar a resultados concluyentes; sólo cabe refugiarse en la fe.

Frente a la concordia y la pax philosophica pregonada por Ficino y Giovanni Pico, Gianfrancesco Pico señala, por tanto, las disensiones y contradicciones entre las diferentes escuelas filosóficas. Estas contradicciones son, según el joven Pico, seculares y permanentes, sin síntomas de que vayan a cesar; por el contrario, la historia atestigua un enfrentamiento creciente entre las doctrinas contrapuestas, enfrentamiento que pasa de los maestros a los discípulos y que es característico de todas las ramas del saber:

(1) Examen Vanitatis II, cap. 1 - 20.

(2) gramática (III, 3), retórica (III,4), geometría (III,5-6), aritmética (III,7), astrología (III,8), música (III,9), dialéctica (III,10), física (III, 12), moral (III,13), metafísica (III, 11).

"At quanta illa quaeso et quam multiplex et quam interminata discordia? Vidimus enim quamquam nec omnes dissensiones collegisse fateamur, nec ipsis in dissensionibus enarrandis uno modo scribant authores, quam et magna est, et quam multiplex variarumque ambiguitatum foeta dissensio. Vidimus sectarum principes et consectaneos et in universum, et per partes dissidisse" (Ex.Van.I,20, XXXVI^r)

La conclusión que de esta situación (1) cabe sacar está clara para Pico. Consiste en abandonar la "vanidad" de un conocimiento racional y la sumisión a la Revelación:

"Sine lite autem sacrae utriusque divini testamenti litterae, ex quibus nostram idest christianam disciplinam petimus, ubi sine dissensione veritas, sine vago et anxio discursu et unius dei cognitio et plurium abdicatae superstitiones deorum et vana pugnanciae quibus ad foelicitatem existimabant philosophi iter patere dogmata refutata" (Ex.Van. II,37,LXXIII^v).

El rechazo de la filosofía como "vanitas" y la demarcación absoluta entre ésta y la religión basada exclusivamente en la fe es llevada por Pico hasta el punto de señalar que las disensiones y disputas surgidas en el cristianismo sobre puntos doctrinales -incluso la aparición de herejías- no tienen otro origen que la mezcla de la religión con la filosofía (pagana por definición), singularmente con el aristotelismo. En el ámbito puramente religioso, esto es, fideísta, no puede surgir disensión. Vemos así una vez más como el escepticismo de Pico es un instrumento destinado a proteger la religión mediante la creación de un sistema defensivo y de un aislamiento que la conviertan en inexpugnable e inatacable:

(1) Una muestra del uso que Pico hace del tema de la ἀντιλογία puede verse examinando el título de los diferentes capítulos del libro primero del Examen en el índice general, que comienza con estas palabras: "summatim primo libro continentur initia et progressus doctrinae gentium. Item varietas sectarum et sententiarum discordiae super unaquaque re tam maioris quam minoris mundi. Unde multiplex eius vanitas depraehendi potest et postea veritas sacrarum litterarum

"Sed unde nam hae manarunt discordiae (sobre la creación del mundo)? Certe non ex Moyse aut duodecim Prophetis ^{quod} meminerim, nec quod sciam ex Evangelio; at ex philosophis gentium prodire praesertim de Peripateticorum doctrina fluxere, qui adeo locuti sunt ambigue, ut eorum ex dictis quisque propriam confirmare sententiam sategerit" (Ex. Van. I, 11, XVII^V)

Llegados a este punto consideramos que puede ser interesante constatar, a modo de anticipo, que los dos elementos que ha señalado Pico (la ἀντιλογία como síntoma de ausencia de conocimientos efectivos y la vinculación de la filosofía con la religión como elemento perturbador de esta última que puede llegar hasta la herejía) los volvemos a encontrar en Sir Francis Bacon; sin embargo -evidentemente- el tratamiento y las consecuencias que de ellos extrae el filósofo inglés son radicalmente diferentes, como consecuencia -ya tendremos ocasión de comprobarlo -de una sobredeterminación radicalmente distinta y de que en Bacon se parte de la necesidad y de la posibilidad de elaborar una alternativa científica positiva.

En efecto, Bacon reconoce la tendencia contemporánea a construir una religión filosófica o a mezclar filosofía y religión; al igual que Pico, condena esta actitud y considera que produce una religión herética:

"Quin et duriozem (ut nunc sunt res) conditionem sermonum de Natura effectam ex temeritate Theologorum Scholasticorum et eorum clientelis, qui cum Theologiam (satis pro potestate) in ordinem redegerint et in artis fabricam effinxerint, hoc insuper ausi sunt, ut contentiosam et tumultuariam Aristotelis Philosophiam corpori religionis inseruerint. Eodem spectare etiam, quod hoc saeculo haud alias opiniones magis secundis ventis ferri reperies, quam eorum qui Theologiae et Philosophiae, (id est) fidei et sensus, conjugium veluti legitimum multa pompa et sollemnitate celebrant, et grata rerum varietate animos hominum permulcentes, interim divina et humana inauspicato permiscent" (Cogitata et Visa, Sp. III, p. 596).

"Tantoque magis haec vanitas inhibenda venit et coer-
cenda, quia ex divinatorum et humanorum malesana ad-
mistione non solum educitur philosophia phantastica,
sed etiam religio haeretica. Itaque salutare admodum
est, si mente sobria fidei tantum dentur quae fidei
sunt" (Novum Organum I, 65; el subrayado es nuestro).

Si Pico postulaba una demarcación radical entre filosofía
y religión como defensa de la última, y negaba la posibilidad
de un conocimiento filosófico, en Bacon nos encontramos también
con una demarcación radical a nivel teórico (no hay contacto
entre los dos lenguajes o entre sus campos de actividad propios:
"fidei dentur quae fidei sunt"). Sin embargo en el canciller de
Inglaterra esta demarcación tiene como objetivo la defensa de
un espacio de libre desarrollo para la filosofía natural, cuya
mezcla con la religión es perniciosa también para ella. De ahí
que inmediatamente después del párrafo citado de los Cogitata
et Visa Bacon añade:

"Revera autem si quis diligentius animum advertat,
non minus periculi Naturali Philosophiae ex istius-
modi fallaci et iniquo foedere, quam ex apertis ini-
mititiis imminere. Tali emin foedere et societate,
recepta in Philosophia tantum comprehendere: aucta au-
tem, vel addita, vel in melius mutata, etiam seve-
rius et pertinacius excludi. Denique versus incre-
menta, et novas veluti oras et regiones philosophiae,
omnia ex parte religionis pravarum suspicionum et
impotentis fastidii plena esse" (Sp. III, p.596).

"Interim minus mirum est si Naturalis Philosophiae
incrementa cohibita sint, cum religio, quae plurimum
apud animos hominum pollet, per quorundam imperitiam
et zelum incautum in partem contrariam transierit et
abrepta fuerit" (Novum Organum I, 89))

Por lo que se refiere al segundo punto, la ἀντιλογία, tam-
bién ve en ello Bacon una muestra de error:

"de istis vero sectarum ducibus, quos nominasti, et compluribus aliis id genus, facilis sententia est. Errori varietas, veritati unitas competit" (Temporis Partus Masculus, Sp. III, p.535)

Ahora bien, si en ello Pico y los escépticos veían ya una refutación de la posibilidad de un conocimiento natural (hemos visto que sus sobredeterminaciones religiosas y éticas así como su dependencia absoluta de la concepción tradicional de la ciencia les forzaban a ello), Bacon -quien por el contrario es consciente de la necesidad y de la posibilidad de una alternativa teórica y metateórica- ve en ello una consecuencia de un concepto histórico de verdad, de una concepción histórica de la ciencia y de sus fines, de la falta de método, de una concepción histórica, en fin, de la organización del trabajo científico y de la enseñanza académica, etc. Veamos lo que dice Bacon sobre alguno de estos puntos:

"quae de hominum tum desperatione tum fastu dicta sunt, quod ad plerosque scientiarum sectatores attinet, nimis alte petita esse. Turbam enim longe maximam prorsus aliud agere: Doctrinam siquidem vel animi, et delectationis causa petere, vel ad usum et emolumentum professorium, vel etiam ad ornamentum et existimationis suae adminiculum: Quae si ut fines scientiarum proponantur, tantum abest ut homines id velint, ut ipsa doctrinarum massa augmentum sumat; ut ex ea quae praesto est massa, nil amplius quaerant quam quantum ad usum destinatum ^{et}vertere decoquere possint" (Cogitata et Visa, Sp. III, p.594)

"In moribus et institutis Academiarum, Collegiorum, et similium conventuum, quae ad doctorum hominum sedes et operas mutuas destinata sunt, omnia progressui Scientiarum in ulterius adversa inveniri. Frequentiam enim multo maximam professoriam primo, ac subinde meritariam esse: Lectiones autem et exercitia ita disposita, ut aliud a consuetis ne facile cuiquam in mentem veniat cogitare" (Ibidem, p. 597).

Tras la destrucción de la filosofía humana tras el recurso a la *δυνάμις* Pico avanza un paso más y aporta un nuevo elemento destructor de mayor peso y fundamento, pues en última instancia la proliferación de filosofías contrapuestas e indecibles está basada en él: la cuestión del "criterio de verdad" (1), esto es, la ausencia de un instrumento o un medio capaz de determinar la verdad o falsedad de las teorías filosófico-científicas. Esta es la tarea acometida por Pico en el libro II del Examen siguiendo paso a paso la exposición de Sexto Empírico en el libro primero de las Hypotyposesis. El objetivo de Pico es hacer una refutación general de todo intento posible de filosofía o ciencia racional y al mismo tiempo sentar las bases críticas para el ataque posterior contra la teoría aristotélica de la ciencia.

Así, tras exponer siguiendo a Sexto la *δυνάμις* de las diferentes corrientes filosóficas griegas acerca de la cuestión de en dónde reside el criterio de verdad (2), Gianfrancesco Pico nos expone la tesis escéptica de la ausencia de dicho criterio y la fundamentación de la misma en base a la teoría de los tropos, es decir, "de locis quos et ad assensum cohibendum et ad opponendum sceptici custodierunt" (3). De esta manera, siempre siguiendo a Sexto Empírico, el joven Pico nos expone sucesivamente los diez tropos de Enesidemo contra la percepción sensible (4)

(1) "Ita et criterion, indicatorium vertamus, et instrumentum indicandi sive locum iudicii. Quare semper cum criterio erit mentio indicatorii utemur nomine et instrumentum quo fit aliquod iudicium dabitur intelligi et etiam locus quoque modo, in quo causa sive lis iudicatur", Ex.Van.II,1,XXXVIII^V; Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 50 s.

(2) Examen Vanitatis II, 1-19

(3) Ibidem II, 20-21

(4) Ibidem II, 22-29. Pico pone especial énfasis en los dos primeros tropos (diferencias entre los animales a nivel de órganos de percepción y diferencias humanas en cuanto a naturaleza y costumbre), porque más tarde serán arma decisiva de su ataque contra Aristóteles. Puesto que la exposición de Pico sigue fielmente el texto de Sexto omitimos una exposición por nuestra parte y remitimos al estudio que hemos efectuado de los tropos en la primera parte del trabajo. Sobre los diez tropos,

cinco tropos de Agripa (1), los ocho tropos del mismo Enesio contra las explicaciones causales (2), para terminar con la conclusión de que, en la ausencia de criterio, solamente cabe la suspensión de juicio, lo cual para Pico significa la imposibilidad de una filosofía y de una ciencia entendidas como esfuerzo humano por conocer la realidad en base a sus posibilidades naturales: "Iis enim qui affirmant, si sine demonstratione affirmant fides non habebitur; tenui enim et sine viribus affirmationi, tenui et infirma negatio debetur quia iam controversum est verum et varia sententia distractum. Si vero demonstrationem attulerint, eam si falsam fatebuntur, sibi ipsis ipsimet abrogabunt assensum. Si veram dixerint, in locum promiscuum incident et demonstratione vera opus erit, atque et haec vera probetur alia, itemque alia, ut nullus tandem terminus inveniatur. Infinita vera demonstrari non posse quis ambigat?" (3)

Ante este estado de la cuestión sólo cabe la renuncia a la filosofía y la ciencia como síntomas de orgullo y "vanitas" y el retorno a la Escritura como fuente única de conocimiento seguro e infalible, ya que al ser emanación de la divinidad está libre de limitaciones humanas y es inatacable por la crítica escéptica (4)

Sin embargo Pico es consciente de que la crítica general -por aparatosos que sean sus resultados- es insuficiente; es consciente de que, si quiere conseguir su objetivo de divorciar la filosofía de la religión mediante la destrucción de la primera y configuración del fideísmo como único conocimiento posible, debe efectuar una aplicación de la misma a la filosofía dominante, es decir, a la filosofía aristotélica, y mostrar la vanidad de la misma. Solamente en la medida en que lo consiga puede considerar que ha alcanzado su objetivo. Y esta es precisamente la finalidad de los tres últimos libros del Examen Vanitatis. Como hemos señalado al comienzo de este capítulo el libro IV trata de conseguir

(1) Examen II, 30; supra, pp.61-64.

(2) Examen II, 31; supra, pp.54-57.

(3) Examen II, 35, LXIX^v. Sobre la destrucción escéptica del criterio, vid. Examen II, 31-36.

(4) Vid. supra, p.282 nota 2 y p.287.

una descalificación general del aristotelismo, en tanto que los dos últimos se concentran en puntos específicos de importancia capital en el aristotelismo: el quinto aborda la crítica de la teoría aristotélica de la demostración -el concepto aristotélico de *ἐπιστήμη* - con vistas a concluir que el aristotelismo no puede ser esa ciencia demostrativa y necesaria (que no puede haber absolutamente esa ciencia, pues Pico parte o acepta los presupuestos aristotélicos); el sexto aborda la crítica de conceptos claves de la física aristotélica con el objeto de mostrar que sus fundamentos -y, por tanto, los fundamentos de la física aristotélica y de la física en general- no son seguros e indudables. Ahora bien, en nuestro análisis de la crítica del aristotelismo no podemos perder de vista los elementos que hemos mencionado ya anteriormente: sobredeterminación religiosa de la crítica; ausencia de una alternativa a nivel filosófico-científico. Sin embargo, deberemos también cuidarnos de señalar los resultados positivos obtenidos por Pico en el sentido de que -con una perspectiva final religiosa y ajena a la problemática científico-filosófica- consigue señalar los puntos débiles del aristotelismo tanto a nivel metateórico (concepción de la ciencia) como a nivel teórico (teoría física en concreto), que determinan su inviabilidad e insuficiencia en ambos terrenos.

En el libro cuarto del Examen Pico trata de conseguir una descalificación general del aristotelismo. Este objetivo es buscado en primer lugar a partir de una debilitación de la autoridad reconocida a Aristóteles mediante una crítica filológica e histórica. En efecto, Pico señala que no hay razón para una veneración acrítica de la autoridad de Aristóteles desde el momento en que no hay seguridad sobre la autoría del corpus aristotélico, es imposible distinguir los textos auténticos de los espúreos, determinar las interpolaciones y, en última instancia, dado que en las obras atribuidas a Aristóteles predomina en muchos casos la ambigüedad (1). Por su parte la crítica histórica trata de

(1) Ex.Van. IV, 4-5y7. Vid. Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 63-73. Esta crítica filológica de Aristóteles, es una aplicación al corpus aristotélico de las técnicas exegéticas de Valla y Erasmo; con todo su contenido ideológico (decimos "ideológico"

eliminar la base sobre la que descansa la veneración de la filosofía de Aristóteles señalando que a lo largo de los siglos ha tenido considerables detractores: en otras escuelas filosóficas, en teólogos cristianos antiguos y modernos e incluso en el seno de la misma tradición aristotélica (1). Claramente vemos, así, que la crítica filológica e histórica es una debilitación ideológica de Aristóteles. No se trata en ningún caso de una crítica teórica, pues bien podría ocurrir que a pesar de su fortuna histórica, y con independencia de la autoría, el corpus aristotélico contuviera una filosofía natural empíricamente aceptable.

A este nivel de crítica teórica desciende Pico cuando en los últimos capítulos del libro IV (2) señala que la filosofía aristotélica es inaceptable porque, al reconocer ella misma que la

en oposición a la crítica filológica y exégetica de autores modernos como Ross, Jaeger o Nuyens) era valiosa cuanto menos porque llamaba la atención frente a lecturas ideológicas y acríticas del corpus como la que nos pone Galileo en boca de Simplicio: "Aristotile non si è acquistata sì grande autorità se non per la forza delle sue dimostrazione e della profondità de i suoi discorsi: ma bisogna intenderlo, e non solamente intenderlo, ma aver tanta gran pratica ne' suoi libri, che ne sia formata un' idea perfettissima, in modo che ogni suo detto vi sia sempre innanzi alla mente; perche e' non ha scritto per il volgo, né si è obligato a infilzare i suoi silogismi col metodo triviale ordinato, anzi, servendosi del perturbato, ha messo talvolta la prova di una proposizione fra testi che par che trattino di ogni altra cosa: e però bisogna aver tutta quella grande idea, e saper combinar questo passo con quello, accozzar questo testo con un altro remotissimo, ch' e' non è dubbio che chi averà questa pratica, saprà cavar da' suoi libri le dimostrazione di ogni scibile, perchè in essi è ogni cosa", Dialogo dei massimi sistemi, giornata seconda, en Galileo Galilei: Opere, a cura di Ferdinando Flora, Milán-Nápoles 1953, pp. 467 s.

(1) Ex. Vanitatis IV; 2-3, 6-10. Cfr. Schmitt, op. cit. pp.73-75.

(2) Ex. Van. IV, 12-13.

base de la filosofía reside en la experiencia sensible ("nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" (1)), se halla expuesta a todas las objeciones insuperables de la crítica escéptica de la percepción sensible. Así tras aplicar a Aristóteles todos los elementos escépticos que ha desarrollado previamente al exponer los tropos escépticos (2), Gianfrancesco Pico concluye:

"Verum enimvero cum Aristotelis doctrina fundetur in sensu, ideo facile convincetur incerta, quia non incertus modo plurimum sensus sed saepenumero fallax ac pluribus modis aliis quam putaverit Aristoteles et decipere potest et decipi. Est enim sensus suapte natura verus ni sit varius, varius autem in diversis hominibus, et quandoque in eodem... unde nec generalis regula sensilis veritatis quae et universis et singulis hominibus et semper aptari queat (ni ego quidem fallor) invenietur" (Ex.Van. IV, 12, CXXVIII^r)

Debido, pues, a las limitaciones de la percepción sensible que constituye el initium y el fundamentum de la filosofía y de la ciencia, según se reconoce en el mismo aristotelismo, éste no puede en modo alguno proporcionar la certeza y necesidad que prescribe al conocimiento y que la tradición escéptica -junto con Pico- consideran asimismo consustanciales al conocimiento empírico. Pico extrae de esta situación la misma conclusión que los escépticos antiguos:

"An homini plerisque erranti assentiemur? Ita ut quemadmodum nos fefellit in illis, fallere quoque possit in aliis? Annon magis suspendemus iudicium et incertum quod relinquitur habebimus?" (Ex.Van. IV, 11, CXXVII^r).

(1) "Est itaque apud Aristotelem ubique videre hoc sensus fundamentum magna cura iaci solere; atque ut ab Analyticis logicae libris posterioribus fiat exordium, quibus omnis nititur aristotelica doctrina, quibusque reliqua reddere certa magna cura molitur, sensum unicum esse totius aedificii fundamentum committimus, totiusque demonstrationis initium. Eam enim demonstrationem ex propositionibus universalibus communit, propositionibus propositiones universales ex singularibus per inductionem colligit, singularia sensu deprehendit" (Ex.V. IV12CXXVIII)

(2) Cfr. supra p.297y n.4 con la ref. a la 1a.parte del presente

Con el libro V entramos en el campo de la crítica dirigida ya contra puntos concretos del aristotelismo, en este caso contra la teoría aristotélica de la ciencia, es decir, contra la ἐπιστήμη ἀποδεικτική : una ciencia demostrativa con caracteres de necesidad y perfección (porque sus objetos son necesarios y esenciales) a partir de unos principios primitivos (ἀρχαί), inmediatos (ἀμεσολα) y más conocidos y ciertos por naturaleza, cuya adquisición es producto en última instancia de la sensación (αἰσθησις), inducción (ἐπαγωγή) e intuición (νοῦς) (1). Al abordar la crítica de este punto como medio para destruir la autoridad de Aristóteles (y la posibilidad de un conocimiento natural) Pico ataca un elemento clave del aristotelismo, es decir, acierta plenamente en la elección de su objetivo para lograr sus propósitos de una destrucción general de la filosofía. La crítica se estructura y dispone en cinco "vías", cuyo resultado es que Aristóteles no consigue los resultados de certeza y necesidad que nos promete o bien que la ciencia aristotélica es imposible, lo cual implica que -puesto que también Pico acepta el modelo aristotélico de ciencia como la ciencia en sentido absoluto- la ciencia es imposible y no hay otra forma posible de conocimiento que la verdad revelada. Sin embargo, a través o por debajo de esta sobredeterminación religiosa se manifiesta -es el aspecto constructivo, en abstracto, del escepticismo de Pico- la inviabilidad del modelo aristotélico de ciencia o la incapacidad del aristotelismo para satisfacer tal modelo (2).

Las dos primeras vías son una profundización y ampliación de la crítica dirigida al final del libro anterior contra la percepción sensible apoyándose en los tropos escépticos. En efecto, la primera vía muestra que la ciencia es imposible porque, al estar basada en los sentidos, éstos son susceptibles de error en muchas maneras no reconocidas por Aristóteles (3); la segunda señala que,

(1) Sobre la teoría aristotélica de la ciencia y el problema de los principios, videre supra en la primera parte pp.111-141

(2) "Pico's arguments against Aristotelian "science" form the basis of his entire critique and are perhaps his most original and significant contribution to the philosophy of the sixteenth century", Schmitt, Gianfrancesco Pico, p. 84.

(3) Ex. Van. V, 2-4; Schmitt, op.cit., pp. 86-96.

aunque las posibilidades de error en la percepción sólo fueran las reconocidas por aristóteles, esto bastaría para hacer imposible la ἐπιστήμη (1). El procedimiento de la crítica es siempre el mismo: se subraya, siguiendo fielmente a Sexto Empírico, el carácter subjetivo y relativo de la percepción sensible; se insiste en las diferentes percepciones de un mismo objeto por diferentes individuos, en nuestro desconocimiento de los sentidos mismos y su forma de operar; se señala en fin los cambios mismos que se producen en el objeto de la percepción según su situación y su entorno; en definitiva se repiten todos los argumentos contra la identidad entre percepción individual humana y situación real de hecho que ya conocemos a partir de los diez tropos de Enesidemo (2). La conclusión de Pico es que, dada esta situación a nivel de las fuentes del conocimiento, es absurdo y muestra de "vanidad" el pretender construir una ἐπιστήμη necesaria y verdadera que describa y explique la estructura real del mundo exterior:

"... reliquas omnes quae a sensu oriuntur et de quibus proprie conficit artem Aristoteles, quo pacto defendes? Quomodo certam dices artem quae incertis principiis ~~stat~~atur? Incertis nitatur fundamentis? Contendes fortasse non semper decipi sensum, quid tum? Nam etsi quandoque non decipitur, tamen et quandoque etiam ^{sive in indicando sive in inducendo} decipitur, sive in utroque. Ideoque incertus. Dices corrigi errorem altis postea sensationibus sensationibusve, ut dici plerisque solet. Dicam ego te semper incertum, an in hac an in illa videlicet sensone fueris deceptus, nam sensus ipse ut diximus... in se ipso, quanquam verus esse potest, varius tamen et ambiguus dubiusque et est et habetur saepenumero ipsa experientia, cum suo officio defungitur" (Ex.Van. V, 2, CXXXIII^V).

(1) Ex.Van. V, 5-6; Schmitt, *ibidem*, pp. 96-101.

(2) Remitimos de nuevo a nuestra exposición de los diez tropos en la primera parte, pp.44-53. Véase además Schmitt, *op.cit.*, p.90ss para la utilización de Pico de la teoría fisiológica de los "cuatro humores" con un fin escéptico.

Las vías tercera y cuarta abordan otro punto capital en la teoría aristotélica de la ciencia o de la demostración: la definición. Ya hemos visto (1) que la teoría aristotélica de la ciencia tiene como premisa necesaria y fundamental la posibilidad de definiciones esenciales de los objetos de la ciencia, en las cuales se afirma además su existencia (2). A partir de ellas -que con los *ἀρχαί* y los *ἐξισώματα* constituyen los principios- se sigue la demostración científica. Las dos vías que hemos mencionado (3) niegan la posibilidad de tales definiciones o la capacidad de Aristóteles para producirlas; y como, de nuevo, tales definiciones son consideradas como fundamentales e imprescindibles para la ciencia al adoptar Pico el modelo aristotélico, se vuelve a concluir por otra vía que la ciencia es imposible ("vanitas") y sólo queda la fe revelada como conocimiento verdadero.

La crítica de Pico a la posibilidad de una definición esencial procede siempre a partir de la base sensualista del aristotelismo. Aun en el caso de que la argumentación escéptica de las dos primeras vías -la crítica de la percepción- fuera evitable, todavía quedaría como objeción insalvable el hecho de que a partir de los sentidos, cuya información es de los accidentes o de lo que es "más conocido para nosotros", nunca se puede dar el salto al terreno de lo esencial o "lo primero por naturaleza". Pico se apoya para fortalecer esta conclusión escéptica en la autoridad de Santo Tomás: "in rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentielles nobis ignotae sunt" (4). De esta manera Pico se enfrenta a las diferentes formas de demostración elaboradas por la tradición aristotélica: la demostración a priori o por la causa (*διότι*, propter quid) es rechazada por presuponer la causa, pues ésta solo puede ser conocida en una demostración a posteriori o por el efecto (*ὅτι*, quia), la cual es imposible por el

(1) Cfr. supra, pp. 119 ss.

(2) Son las "hypotheseis"; cfr. supra p. 120s.

(3) Vía tercera: Ex.Van.V, 7-9; Schmitt, op.cit., pp. 101-110.

Vía cuarta: Ex.Van.V, 10-11; Schmitt, pp. 110-117.

(4) En el De Ente et essentia; cfr. Schmitt, op.cit., p. 103.

salto lógico existente entre lo accidental y lo esencial. En este procedimiento demostrativo -señala Pico- hay una circularidad que lo invalida completamente al quedar sometido al tropo de Agripa del "dialele" (1). Es lo que evidencia claramente el procedimiento del regressus, caracterizado como un proceso por el que del efecto se asciende a la causa para descender posteriormente al efecto. Pico señala, pues, claramente lo que hemos de considerar como uno de los resultados más notables de su crítica: el aristotelismo no puede conseguir un conocimiento necesario, verdadero y esencial; a lo sumo solamente puede aspirar a un conocimiento probable y accidental. Concluye, además, que la ciencia prescrita por el aristotelismo (necesaria y definitiva) es imposible, lo cual implica siempre para Pico el abandono del terreno científico-filosófico para volver a la religión revelada:

"vidimus fundamentum initiumque demonstrandi hoc est sensum non constare; id ipsum de medio et causa videndum est. Nam si non est reperire veram definitionem, fieri neutiquam poterit, ut quicquam vere demonstretur, quomodo in posterioribus Analyticis demonstrandum Aristoteles docuit" (Ex.Van.V, 7, CL^V)

Finalmente, la quinta vía invalida la teoría aristotélica de la ciencia demostrativa al señalar que la inducción -procedimiento de adquisición de los principios según Aristóteles- es absolutamente insuficiente porque nunca puede llegar a resultados universales ni necesarios (2): la inducción no exhaustiva solamente proporciona resultados probables que están sometidos a la posibilidad de una instancia contradictoria (3). Las proposiciones universales

(1) Cfr. supra, p. 63

(2) Examen Vanitatis V, 12-13, Schmitt, op.cit. pp. 118-122. Sobre la crítica de Sexto a la inducción vid. supra, pp. 78s. Sobre la teoría aristotélica de la inducción y sus limitaciones, supra, pp. 122-141.

(3) Pico cita como ejemplo el conocido caso de la proposición universal "todos los cuervos son negros" falsado por el descubrimiento de instancias de cuervos blancos; Ex.Van.V, 12, CLXVI^r.

necesarias de que debe partir la demostración son imposibles y, en consecuencia, no puede haber ciencia en el sentido aristotélico del término:

"At quo pacto certam universalem probationem habebimus, cum incerta sit ars inductionis, sine qua incerta est universalis propositio?" (Ex.Van. V, 12 CLXIV^r).

Las armas del escepticismo han posibilitado a Pico el conseguir sus objetivos: en primer lugar han hecho posible esta destrucción de la confianza en un conocimiento filosófico-científico al mostrar que éste no puede llegar a resultados ciertos e incontrovertibles ni siquiera en la formulación dominante en el momento, el modelo aristotélico; en segundo lugar ha posibilitado la demarcación radical entre filosofía y fe, pues al ámbito de la religión es inaplicable la duda escéptica. Sin embargo, hemos tenido ocasión de comprobar que, por realizarse la crítica escéptica a nivel filosófico sometiendo a un examen interno la concepción tradicional de ciencia, Pico ha podido señalar los puntos débiles de esta última: en primer lugar que el aristotelismo no puede elaborar la ciencia necesaria, cierta y verdadera que él mismo prescribe; en segundo lugar la crítica de los sentidos, de la definición y de la inducción evidencia que el conocimiento humano no puede alcanzar estos objetivos. De ahí la conclusión de que la ciencia es imposible.

Todos estos puntos muestran con claridad que el campo de acción de la crítica escéptica es el ámbito metateórico: el problema de la certeza, el criterio de verdad, el carácter de la definición, el problema de la inducción, la relatividad de la percepción. La crítica metateórica efectuada por el escepticismo concluye -según nos muestra Pico- afirmando que las condiciones puestas por Aristóteles a la ciencia en los Analytica Posteriora no pueden ser satisfechas. Esta refutación metateórica de Aristóteles podría dar paso, en principio, a una alternativa metateórica en la que, ante la inviabilidad del modelo aristotélico, se formulara una nueva concepción de la ciencia satisfacible: concepción hipotético-probabilista de las teorías científicas; experimentación como criterio de verdad de teorías científicas necesitadas de una contrastación permanente; aceptación por necesidad práctica ineludible de

la percepción sensible humana aun reconociendo la posibilidad teórica de su correspondencia con la realidad exterior, ya que una percepción pura es imposible (1). Sin embargo tal alternativa no es contemplada por Pico, pues, como hemos tenido ya ocasión de constatar, su perspectiva exclusivamente religiosa le hace ver innecesaria cualquier alternativa, mientras que la aceptación del modelo aristotélico de ciencia lo hace imposible.

Que de hecho no hay una alternativa en el escepticismo de Pico -ni a nivel metateórico ni a nivel teórico- lo muestra la discusión de determinados conceptos clave de la física aristotélica que Pico desarrolla en el libro sexto del Examen: los conceptos de movimiento, tiempo, espacio y vacío. En este caso la insuficiencia de las fuentes escépticas es suplida por otras fuentes más apropiadas: Hasdai Crescas y, sobre todo, el comentador griego de Aristóteles Juan Filópono (2). El ámbito de la polémica con Aristóteles se ha desplazado: ya no es la problemática metateórica de la certeza y de las posibilidades de conseguirla, sino la problemática teórica de la corrección o incorrección empírica de los mencionados conceptos en su formulación aristotélica. Mediante esta discusión Pico socava la base de la confianza en Aristóteles al mostrar que son posibles, e incluso más probables, otras formulaciones de dichos conceptos. En este sentido parece formular otras alternativas: es posible que el espacio sea tridimensional,

(1) Es la nueva concepción de la ciencia que, como "constructive or mitigated scepticism", elaborarán en el siglo XVII Mersenne y Gassendi, y se incorporará definitivamente a la filosofía natural de la Royal Society. Cfr. Popkin, The history of Scepticism from Erasmus to Descartes, cap.VII y Henry von Leeuwen, The Problem of certainty in English Thought 1630-1680, passim.

Es importante tener en cuenta el carácter metateórico de la discusión para comprender que la revolución científica de los siglos XVI y XVII, es decir, la elaboración de una nueva teoría física y astronómica, pudiera correr a cargo de pensadores no escépticos, e incluso dogmáticos, como Copérnico, Kepler, Descartes o Galileo. Este punto, olvidado por Popkin y von Leeuwen, es puesto de manifiesto por Benjamín Nelson, op. cit., passim.

(2) Sobre el libro VI del Examen y las fuentes de los argumentos de Pico, cfr. Schmitt, Gianfrancesco Pico, cap. V.

independiente de la materia e incorpóreo; es posible el vacío porque no solamente no es incompatible con el movimiento, como pretendía Aristóteles, sino condición necesaria del mismo:

"et vacuum sine altitudine, latitudine, et profunditate nequeat intelligi; quod et ab ipso etiam Aristotele, vel aliquando est admissum; sed et admitti videtur necessario illis quibus mens non adempta est, cogitantibus si elementa recederent divino nutu, relinquere spatium, quo illa continebantur oportere" (Ex. Van. VI, 4, CXXXVII^V).

Las alternativas que parece señalar Pico con respecto a estos conceptos se encuentran en la línea de la cual surgirá la nueva imagen del mundo elaborada en el curso de la revolución científica del siglo XVII (1). Nos encontraríamos, pues, según toda apariencia con el hecho de que Pico da alternativas teóricas en el campo de la física y que, además, estas alternativas se encuentran en la línea innovadora que lleva a la imagen moderna del mundo. Es esta situación lo que hace afirmar a Schmitt que "Pico achieved a role -one which would have doubtlessly displeased him greatly- in the establishment of the "new science", which was to eventually replace that of Aristotle" (2). Sin embargo, pensamos que un análisis más preciso del papel concreto que esta discusión de los conceptos físicos juega en Pico nos depara unas conclusiones sustancialmente diferentes. Pico no sostiene estas alternativas como tales alternativas teóricas destinadas a fundamentar una nueva imagen de la naturaleza, como es el caso de un Giordano Bruno o un Galileo -por citar dos ejemplos- sino que funcionan simplemente como descrédito de Aristóteles con vistas a fundamentar la aserción de que -puesto que Aristóteles no es irrefutable y completamente seguro, puesto que en el ámbito de la teoría física son posibles posiciones teóricas contrapuestas- no hay otra salida que

(1) Vid. A. Koyré: Du monde clos à l'univers infini, Paris 1962, sobre los conceptos de espacio vacío, así como los Etudes Galiléennes, Paris 1966 sobre el concepto de movimiento. Véase asimismo Schmitt, op.cit. cap.V para más abundantes referencias y un estudio más detallado de las elaboraciones de Pico.

(2) Op.cit., p. 159.

la vuelta a la religión y a la fe. Se trata por tanto de pseudo-alternativas que lo único que pretenden es afirmar la presencia una vez más de la *ἀντιλογία* y caracterizar de nuevo la actividad científico-filosófica como "vanitas". La sobredeterminación religiosa omnipresente impide siempre cualquier formulación de una alternativa.

Creemos que del análisis que acabamos de efectuar del escepticismo de Gianfrancesco Pico podemos extraer una conclusión de alcance general: no podemos valorar positivamente el escepticismo por el hecho de que al demostrar la injustificabilidad del modelo aristotélico de ciencia propiciara una alternativa metateórica de tipo hipotético-probabilista, ya que esto último parece ser la concepción de la ciencia universalmente aceptada en la actualidad. La valoración debe hacerse en función del papel concreto que el escepticismo juega en el contexto de la problemática o problemáticas en que se desarrolla y sobre las que actúa. En este caso, si bien es cierto que en términos globales la crítica escéptica mina la fortaleza del aristotelismo como filosofía dominante y favorece su aislamiento y marginación en el seno de la clase intelectual, deberemos tener en cuenta también el resto de sus conexiones, que son precisamente las que determinan su función concreta. En Pico nos encontramos, por debajo de lo demoledora que pueda ser su crítica de Aristóteles, con un escepticismo cuya sobredeterminación religiosa lo convierte en conservador y regresivo, en enemigo de la ciencia y de la razón.

Sin embargo, aunque sean puntos positivos en abstracto (porque su carácter de tales viene dado si los aislamos de su concreción ideológica), consideramos que el escepticismo de Pico tiene dos puntos positivos más, junto con la crítica aristotélica: uno de ellos es la demarcación entre religión y filosofía natural; el otro la crítica del principio de autoridad en materia de filosofía natural, o más concretamente que no hay otra autoridad que la realidad objetiva misma: "nihil enim apud me potius fuit quam veritas, quae maioris apud omnes momenti debet esse quam caetera, pro qua non modo contra Aristotelem, sed contra mea opera scribere me paratum profiteor, si quando me deerrasse deprehenderem" (Ex. Van. IV, prooem., CXI^r).

2.3.3. AGRIPPA DE NETTESHEIM Y EL De incertitudine et vanitate scientiarum et artium

Heinrich Cornelius Agrippa de Nettesheim (1486-1535) es una figura clave -aunque su nombre ya no despierte hoy excesivos ecos-en el desarrollo de la filosofía y la cultura europeas del siglo XVI. Tal lugar le viene conferido por diversos aspectos de su producción literaria y de su figura personal, aspectos por otra parte íntimamente articulados en una mezcla un tanto sorprendente, pero asimismo típica de ciertos sectores de la intelectualidad europea de la época. Un primer aspecto (el que aquí nos interesa de manera especial) está constituido por su aportación a la consolidación y al desarrollo del escepticismo renacentista a través de su obra -redactada en 1526, pero no publicada hasta 1530- De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et excellentia Verbi Dei declamatio invectiva. Pero Agrippa de Nettesheim debe también su amplia fama en todo este siglo y en el siguiente, así como su profunda influencia, a otros factores: en primer lugar su obra De occulta philosophia libri tres (redactada ya en lo fundamental en 1510, pero no publicada hasta 1533) se convirtió en obra de consulta y de referencia obligada, para todos los cultivadores de la tradición mágica, pues como ha señalado Frances Yates esta obra proporcionaba "per la prima volta una utile e, per quanto lo consente l'astrusità della materia trattata, chiara rassegna dell'intero campo della ^{magia} Grinescimentale"⁽¹⁾. La magia de Agrippa funde -continuando los desarrollos

(1) Giordano Bruno e la tradizione ermetica, trad. italiana Bari 1969, p. 149. La autora ha demostrado el profundo uso que de esta obra hicieron los autores del siglo XVI interesados por estas cuestiones, particularmente Giordano Bruno. Sobre la magia de Agrippa vid. además: D.P. Walker, Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella, Notre Dame-London 1975 y Ch.G. Nauert Jr., Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana Illinois 1965.

de Ficino, Giovanni Pico, Ludovico Lazzarelli- con la tradición medieval las nuevas tradiciones italianas del neoplatonismo, hermetismo, pitagorismo, orfismo, cabala, poniendo además énfasis especial en la matematización de la magia⁽¹⁾.

La aportación de Agrippa a la magia renacentista reviste asimismo una importancia especial en el proceso de rehabilitación de la magia de las acusaciones medievales de vinculación satánica; nuestro autor contribuye en muy buena medida a la valoración positiva del control de la naturaleza a través de la magia y a la desvinculación de la misma con respecto a la esfera de lo milagroso: Agrippa es uno de las autoridades que más contribuyeron en el curso del siglo XVI a caracterizar la magia como explicitación y manifestación de los procesos naturales.⁽²⁾

Su obra -redactada hacia 1517- In artem brevem Raymundi Lullii commentaria supuso también una gran aportación al proceso de difusión de la combinatoria y la mnemotécnica luliana en los ámbitos intelectuales europeos del siglo XVI, así como a la conexión del lulismo con la magia platónica, conexión ya iniciada en los círculos platónicos del quattrocento italiano

(1) Sobre la presencia de la matemática en la magia renacentista remitimos a la mencionada obra de Yates, cap. VIII: "Magia e scienza nel Rinascimento", pp. 164-177 y a Garin: Medioevo e rinascimento, Bari 1973, pp. 159-178. Precisamente esta conexión cabalística de la magia, completamente carente de fundamento, será una de las bases del antimatematicismo de Bacon.

(2) Cfr. De vanitate, cap. XLII: "Naturalem Magiam non aliud putant, quam naturalium scientiarum summam potestatem, quam idcirco summum Philosophiae naturalis apicem, eiusque absolutissimam consummationem vocant: et quae sit activa portio Philosophiae naturalis, quae naturalium virtutum adminiculo, ex mutua earum et opportuna applicatione opera edit, supra omnem admirationis centum... Magia itaque naturalis ea est, quae rerum omnium naturalium atque coelestium vires contemplata, earundemque sympathiam curiosa indagine scrutata, reconditas ac latentes potestates ita in apertum producit... ut exinde stupenda saepe consurgant miracula, non tam arte, quam natura, cui se ars ista ministram exhibet haec operanti". Este fragmento despierta inmediatamente ecos baconianos, y con toda razón. La caracterización baconiana del hombre como "minister et interpret naturae", la caracterización de la ciencia como dominio humano sobre la naturaleza a través del conocimiento de sus mecanismos profundos, la caracterización de la "Magia

y que iba a encontrar su expresión más elaborada en la síntesis de Giordano Bruno. Agrippa de Nettesheim se nos manifiesta así como un personaje clave en el proceso de circulación de ideas y tradiciones en el seno de los ambientes iluministas del siglo XVI europeo.⁽¹⁾

La importancia y la fama de Agrippa como teórico de la magia y como mago practicante, así como los detalles reales y deformados de su azarosa existencia, convirtieron a nuestro autor en una de las fuentes constituyentes de la figura popular de Fausto, personalidad literario-mitológica que por aquellos años se configura en Alemania. Rasgos esenciales de la figura de Fausto (la entrega a la magia tras el fracaso y el desencanto de la razón y de las ciencias "ortodoxas", la alianza con el demonio encarnado en principio en forma de perro, por no mencionar más rasgos) coinciden con la leyenda que se apoderó de la figura de Agrippa.⁽²⁾

Todos estos factores nos llevan a comprender la amplia popularidad de la figura de Agrippa en el siglo XVI y la gran difusión de su obra. Además de la errante figura de Bruno, Rabelais, Calvino, Bodino y Montaigne constituyen ejemplos que desde perspectivas y valoraciones diferentes muestran la presencia de su obra en Francia.⁽³⁾ Por lo que respecta a

"*Naturalis*" como parte activa de la metafísica (de la filosofía natural superior) son temas centrales de la reforma baconiana del saber que el canciller hereda de la tradición mágica y particularmente de Agrippa, pues (como dice Rossi a propósito del texto que acabamos de citar) Bacon "había meditado sin duda alguna el *De vanitate*". Cfr. Rossi, *Francesco Bacon. Dalla magia alla scienza*, Bari 1967, pp. 49-78; cfr. asimismo *infra* pp. 684-686 y cap. 3.1.4. "La concepción de la naturaleza como *"sylva"* y *"labyrinthus"* ".

(1) Sobre Agrippa y el lulismo remitimos a la obra de P. Rossi *Clavis Universalis*, Milán-Nápoles 1960, cap. II y a F. Yates *El arte de la memoria* Madrid 1974, cap. VIII. Tengamos presente que Bacon (como Descartes) aunque rechaza violentamente el "ars luliana" como un "método de impostura" (*Adv.*, Sp. IIIP. 408; D.A., Sp. I p. 669) revela un buen conocimiento del mismo.

(2) Sobre la conexión Agrippa-Fausto hasta Goethe remitimos a K. Völker: *Faust. Ein deutscher Mann*, Berlín 1975. Interesantes son también A. Reichl, "Goethes Faust und Agrippa de Nettesheim" *Euphorion* IV (1897), pp. 389-403; G. Ritter, "Ein historisches Urbild zu Goethes Faust (Agrippa von Nettesheim)" *Preussische Jahrbücher* CXLI (1910), pp. 300-305; H. S. Jantz, *Goethe's*

Inglaterra, aunque la presencia de Agrippa sea a partir de 1583 difícilmente separable de los ecos dejados por la estancia de Bruno en la isla, sin embargo el filósofo y mago alemán ejerció una notable influencia sobre John Dee y su círculo mágico-cebalista-matemático, sobre el círculo de Sir Philip Sidney (la Apologie for Poetry de este último parece presentar notables ecos de Agrippa) y asimismo sobre el grupo de Sir Walter Raleigh(1).. No obstante, el hecho de que Marlowe -conectado por otra parte con Raleigh y una misteriosa asociación esotérica denominada "school of Night", de la cual sabemos muy pocas cosas- en su obra teatral Doctor Faustus (escrita hacia 1593) anelara explícitamente a la figura de Agrippa al referir la adhesión de Fausto a la magia tras su decepción con respecto a los saberes académicos, constituye una expresión clara y evidente de la presencia de Agrippa en la cultura inglesa del siglo XVI.⁽²⁾

La popularidad e influencia del De incertitudine et vanitate scientiarum et artium no fue a la zaga de la restante obra de Agrippa, a pesar

Faust as a Renaissance Mann: Parallels and Prototypes, Princeton 1951 y Ch. G. Nauert jr., op. cit., cap. 12: "Fact and Fantasy: Agrippa's Position in intellectual History".

(3) Vid. Nauert, op. cit., pp. 322 ss. También de alguna información L. Febvre en su obra Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais.

(1) Vid. Nauert, pp. 325 ss.; Yates: Giordano Bruno, pp. 169 ss. y El arte de la memoria, pp. 307 ss.; E.A. Strathmann, Sir Walter Raleigh. A study in Elizabethan Skepticism, N. York 1973, pp. 228, 234.

(2) "Philosophy is odious and obscure/ Both Law and Physic are for petty wits;/ Divinity is basest of the three,/ Unpleasant, harsh, contemptible, and vild;/ 'Tis Magic, Magic that hath ravished me./ Then, gentle friends, aid me in this attempt;/ And I that have with concise syllogisms/ Gravelled the pastors of the German Church/ ... Will be as cunning as Agrippa was,/ Whose shadow made all Europe honour him", escena II, versos 104-116.

de su orientación escéptica y la condena allí efectuada de las disciplinas esotéricas. Tras la primera edición de Amberes del año 1530 la obra fue reeditada sucesivamente en 1531, 1537, 1544 y 1564. Una traducción francesa apareció en 1582⁽¹⁾, cuando ya había aparecido en 1569 una traducción inglesa a cargo de J. Sandford con el título de Of the Vanitie and uncertaintie of artes and sciences, traducción que fue reeditada en 1575.

Hay además toda una serie de razones que manifiestan -más allá del hecho de que Agrippa constituya uno de los enlaces que conectan a Bacon con la tradición mágica- la profunda familiaridad del canciller con una obra como el De vanitate, tan representativa del complejo carácter del escepticismo contemporáneo contra el que Bacon se ve obligado a enfrentarse como tarea necesaria para llevar a cabo la reforma del saber. En su obra temprana de 1604, el Temporis Partus Masculus (primer intento baconiano de refutar la filosofía y la ciencia tradicionales señalando su esterilidad y su incapacidad para alcanzar resultados positivos), Bacon pide a sus interlocutores que no confunda su crítica de la tradición con la efectuada por Agrippa en el De vanitate (la refutación puntual de todas las ciencias y artes heredadas de la tradición como "inciertas" y "venas"), referencia que trata de conseguir la necesaria clarificación ante el peligro de que una cierta coincidencia en la condena de la tradición haga olvidar la inmensa diferencia existente en los objetivos y en las perspectivas. El pasaje en cuestión (que se corresponde con el

(1) Hemos obtenido estos datos de P. Villey: Ces sources et l'évolution des Essais de Montaigne, París 1908, vol. I pp. 61s. Según Nauert (*op. cit.* p. 98) es quizá "the most frequently printed of all his works". En adelante nos referiremos a esta obra como De vanitate y citaremos a partir de la edición de las obras completas de Agrippa: Opera, Lugduni, per Beringos fratres, n.d. (reproducción fotomecánica en Olms Verlag, Hildesheim-New York 1970).

estilo general de la obra: estilo más bien indicativo e insinuativo que plenamente mostrativo) dice así:

"Tu tamen fortasse minus istam redargutionem intelligis. Nam pro certo habebas (fili) sententias istas quas adversos istos (i.e. Platón, Aristóteles, Galeno, Telesio, Paracelso, etc.) tuli, nihil minus esse quam contumeliam. Ego enim non ... ut Agrippa, neotericus homo, in istiusmodi sermone ne nominandus quidem, sed trivialis scurra, et singula distortuens et lusui propinans (me miserum, qui hominum defectu cum brutis me conferre necesse habeam!)"⁽¹⁾.

Además de esta referencia, solamente en otro pasaje menciona Bacon explícitamente a Agrippa de Nettesheim y al De vanitate. El pasaje en cuestión aparece en A Letter and Discourse to Henry Savill, touching helps for the Intellectual powers y la valoración de Agrippa es ciertamente distinta⁽²⁾.

Así Bacon menciona expresamente Agrippa y el De vanitate como un autor y una obra que se debe estudiar con atención. Tal divergencia de actitud puede tener una doble explicación: o bien ha habido un cambio de actitud en Bacon con respecto a Agrippa⁽³⁾ o bien tal divergencia se explica por la tesis implícita de que según la situación o las necesidades del discurso

(1) T.P.M., Sp. III p.536. La exclamación baconiana final constituye -creemos- una burla (ante el hecho de que Bacon carece de otra compañía a su lado que la coincidencia inicial y puramente superficial con Agrippa) del "elogio del asno" con que Agrippa concluye el De vanitate (cap. CII; Opera II, pp. 307 ss.) presentándose el asno -i.e. el cristiano ideal- como modelo, por su autoconfesada ignorancia, por la renuncia al conocimiento adquirido por medios humanos y por su sumisión absoluta a la iluminación divina.

(2) Sp. VII, pp.97-103. Este breve fragmento no puede ser posterior a 1604, pues en este año Savill recibió el título de Sir y en el texto Bacon nunca le aplica dicho tratamiento.

(3) El Tamooris Partus Masculus es sin duda alguna posterior a agosto de 1602 y no posterior a 1603 (Cfr. P.Rossi: "Note baconiane", Rivista critica di storia della filosofia 29(1974), pp.35s.) mientras que la carta y el discurso dirigidos a Henry Savill han podido ser redactados entre 1596 y 1604 (Cfr. F.H.Anderson: The Philosophy of Francis Bacon, N.York 1975, p.49s.). El cambio de actitud podría ser favorable a Agrippa (favorecería esta posibilidad el hecho de que Ramus -autor condenado en el T.P.M.- es valorado co-

una obra como el De vanitate puede ser igualmente útil o contraproducente (1). En cualquier caso los dos testimonios nos confirman el conocimiento por parte de Bacon de esta obra.

Finalmente hay razones para considerar la primera obra filosófica publicada por Bacon (el Of the Proficiency and Advancement of Learning de 1605, traducido con grandes ampliaciones al latín en 1623 con el título de De dignitate et augmentis scientiarum) como una respuesta al De incertitudine et vanitate scientiarum et artium de Agrippa y, en general, a la corriente de pensamiento que Agrippa representaba. El mismo título de la obra nos expresa esta intención baconiana de respuesta y refutación de la condena escéptica y fideísta del saber: a la condena del saber como "vanitas" responde Bacon con una defensa de la dignidad del saber (contenido del libro primero) y a la reducción de las ciencias y las artes al ámbito de la "incertidumbre" y la "acatalepsia" responde el canciller mediante un examen de las diferentes ciencias en el curso del cual se señalan las lagunas existentes y se dan directrices para su desarrollo y perfeccionamiento (contenido del segundo libro del Advancement y de los ocho libros restantes del De augmentis)⁽²⁾. De esta manera la actitud baconiana ante la tesis de la "incertidumbre" de Agrippa y de la tradición escéptica es una actitud matizada: se admite en principio la incerteza de la ciencia natural tradicional, pero se ve en tal situación no una consecuencia inevitable de la incapacidad de las facultades

no digno de estudio en la carta a Savill y es un autor con fuerte huella en el Bacon maduro) si consideremos la carta a Savill posterior o desfavorable en caso contrario.

(1) Bacon postula ya en 1605 la pluralidad de métodos expositivos en función de la materia, el público y los fines perseguidos.

(2) Vid. A. Crescini: Il problema metodologico alle origini della scienza moderna, Roma 1972, pp. 117s. Cfr. las notas de Ellis a T.P.M., Sp. III, p. 536 y D. A., Sp. I p. 542.

inhumanas, sino la consecuencia de errores y limitaciones históricas por una parte y de la ausencia de unas correctas directrices metodológicas por otra.

A diferencia del estilo refutatorio que hemos analizado en Gianfrancesco Pico, el De vanitate constituye fundamentalmente -como ya señala el mismo título- una "declamación investiva". No nos encontramos con una línea argumentativa de carácter filosófico; no se centra la cuestión en el debate de la problemática epistemológica de la certeza. La obra tiene el carácter de una pieza retórica con una gran dosis de ironía: "declamatio cynica" la llama también Agrippa en la epístola dedicatoria⁽¹⁾. Por su forma expositiva es comparable en muchos aspectos al estilo utilizado por Erasmo en el Elogio de la locura y, aunque la expresión irónica y retórica haya inducido a lectores de la época y a intérpretes actuales a reducirla al papel de un mero ejercicio lúdico, lo cierto es sin embargo que en el siglo XVI fue considerada mayoritariamente como una sincera condena del presunto saber racional erasmano.

El De vanitate, por otra parte, tampoco limita su campo temático al ámbito de las ciencias y de las artes. En la obra ocupa también un lugar importante -con el cual se articula la denuncia de los presuntos saberes y técnicas- la crítica y la denuncia social, fundamentalmente la violenta crítica al estado contemporáneo de la Iglesia, de la vida monástica y la conducta de los frailes y también de la reforma luterana⁽²⁾. Esta denuncia social presenta las características fundamentales de la corriente "humanista cristiana" y hace del De vanitate una obra paralela al Elogio de la locura erasmiano⁽³⁾. Fue precisamente esta vertiente de la obra lo que determinó

(1) De vanitate, epístola dedicatoria p. 3^m.

(2) Cfr. De vanitate, caps. LVI - LXII.

(3) Sobre la conexión de Agrippa con la línea de reforma erasmiana véase Nauert, op. cit., cap. 7 "Agrippa and the religious crisis" y P. Zambelli, "A proposito del "De vanitate scientiarum et artium" di Cornelio Agrippa", Revista critica di storia della filosofia XV (1960), pp. 173 ss. Cfr. la correspondencia de Agrippa con Erasmo citada por Zambelli (ibid. p. 178).

fundamentalmente -como antes le había ocurrido a Erasmo con su Elogio-
la condena por parte de las universidades de Lovaina y de París en 1531⁽¹⁾.

La determinación de las fuentes escépticas del De vanitate no es tarea
fácil⁽²⁾. Más allá de la huella innegable del Elogio erasmiano⁽³⁾, solamente
queda lugar para conjeturas más o menos fundamentadas. Aunque no con mucha
frecuencia, Agrippa menciona en algunas ocasiones a los académicos (y con-
cretamente a Arcesialo y Carnéades) y a los pirronianos⁽⁴⁾, si bien la orien-
tación de su crítica del saber (alejada como hemos señalado de la proble-
mática estrictamente filosófica y epistemológica) excluía un uso en profun-
didad de los materiales del escepticismo antiguo⁽⁵⁾. Lo importante, sin em-

(1) A esta condena respondió Agrippa con una Apología en la que se defendía
de las acusaciones recurriendo al carácter "retórico" de la obra, pero in-
sistiendo al mismo tiempo en la corrección y la ortodoxia de las tesis sos-
tenidas en el De vanitate; cfr. Nauert, op. cit., pp. 109 s. y 196 s.

(2) Cfr. Nauert, op. cit., pp. 139s.: "The problem of sources for Agrippa's
skeptical tendencies, especially for his destructive criticism of all human
arts and sciences, is considerably more difficult than the task of discove-
ring the multiple sources from which he drew his knowledge of the occult
sciences. Like most of his works, De vanitate abounds in citations; yet even
less than his other works does De vanitate reveal the true sources of its
fundamental ideas".

(3) En una carta a Erasmo de noviembre de 1532, en la que informa al humanis-
ta holandés sobre el curso de su polémica con los teólogos de Lovaina, Agri-
ppa señala el parentesco existente entre ambos: "...Caeterum, quod te scire
velo, bellum mihi est cum Lovaniensibus Theosophistis ... Si vicere certa-
ren, non minor tui, quam mea futura est gloria, qui non minus tuis, quam pro-
pris armis atque talis strenue pugno", Opera, vol. II pp. 1015 s.

(4) Vid. Cap. I "De scientiis in generali", pp. 6-7: "Fuerunt enim Academici
philosophi in precio, qui dixerunt Nihil posse affirmari; fuerunt Pyrrhonic
et alii multi, qui quidem nihil affirmabant".

(5) Para una mayor discusión de la cuestión véase Nauert, op. cit., pp. 140 ss.
y Popkin, The History of Scepticism, pp. 24s. Muy probablemente Agrippa
conocía también el Examen Vanitatis de Pico, pero resulta difícil evaluar
su deuda con respecto a la obra del fideísta italiano; cfr. Zambelli, loc.
cit., p. 179, Schmitt, Gianfrancesco Pico, pp. 239-242 y Nauert, op. cit., pp.
148-152.

bargo, es que el De vanitate (continuando la línea del Elogio) da origen a una línea de condena escéptica del conocimiento paralela a la estrictamente filosófica y epistemológica del pirronismo de Pico. Ambas líneas, con su común perspectiva fideísta, se unirán y articularán en L'Apologie de Raymond de Sebond de Montaigne.

El objetivo y la temática del De vanitate (dejando a un lado la crítica social y religiosa que contiene) consiste en la refutación, la denuncia y la condena del conjunto de las ciencias y de las artes humanas. Las diferentes disciplinas y actividades que las constituyen son examinadas una tras otra con el fin de mostrar la inseguridad, la incerteza y la precariedad de sus resultados; al mismo tiempo se señala su vanidad y su orgullo, pues de tales acusaciones puede hacerse reo la actitud de atribuir valores de certeza a disciplinas carentes de fundamentación y porque la valoración positiva de las mismas implica una confianza en la capacidad autónoma humana de alcanzar por medios humanos un conocimiento de la realidad. Tal pretensión de autonomía representa una rebelión contra la necesaria subordinación del hombre a su creador; el objetivo del De vanitate es restaurar de nuevo esta subordinación e implantar en la conciencia humana el principio de que todo conocimiento que el hombre pueda alcanzar solamente puede llegarle a través de Dios, por iluminación y revelación directa de la divinidad. En consecuencia el conocimiento adquirible por el hombre está en la fe y en la Escritura:

" Nihil homini pestilentius contingere potest, quam scientia: haec est vera illa pestis, quae totum ac omne hominum genus ad unum subvertit, quae omniam innocentiam expulit, et nos tot peccatorum generibus fecit obnoxios, quae fidei lumen extinxit, animas nostras in profundas conficiens tenebras, quae veritatem damnans, errores in altissimo throno collocauit... Tanta autem est veritatis ampla libertas, liberaque amplitudo, ut nullius scientiae speculationibus, non ullo sensuum urgenti iudicio, non ullis logici artificii argumentis, nulla probatione

quippe a verbo Dei et spiritu eius datae"⁽¹⁾.

Agrippa se nos muestra así coincidir (al menos en estas obras y en los momentos en que fueron redactadas) con Gianfrancesco Pico en lo que respecta a sus objetivos: ambos persiguen la consecución de una neta demarcación entre el ámbito de la fe -punto de unión del hombre con su creador- y el ámbito estrictamente humano de las ciencias y de las artes; ambos muestran la incompatibilidad de la fe y de la Escritura con la filosofía gentil. Ciencia, artes y filosofía gentil -como productos humanos- llevan la marca de la vanidad, el orgullo y la incerteza⁽²⁾. Al igual que Gianfrancesco Pico también Agrippa condena la teología escolástica como una mezcla irreverente y herética de la Escritura con la filosofía gentil:

"Primum autem dicamus de theologia scholastica, quae a Parisiensium Sorbona mixtione quadam ex divinis eloquiis et philosophicis rationibus tanquam ex Centaurorum genere biformis disciplina conflata est ... Hinc effectum est, ut scholasticae theologiae sublimis gymnasiorum facultas, ab errore malitiaeque non sit immunis, tot sectas, tot haereses introduxerunt pravi hypocritae temerarii que sophistae ... Alii re ipsa, alii dumtaxat ratione distinguunt, alii infinitas (ut loquuntur) realitates tanquam Platonicas ideas adstruunt, illas rursum alii negant atque rideant. Tot praeterea de Deo portenta, tam varias divini numini formas, tot phantasmatum cogitationumque suarum de divinis idola fabricant, Christumque salvatorem opinionum sua-

(1) Opera II, op. 484s. La Dehortatio ocupa las páginas 484-491.

(2) Cfr. De vanitate, cap. I, p. 8: "Omnes scientiae, nil nisi decreta et opiniones hominum sunt, tam noxae, quam utiles, tam pestiferae, quam salubres, tam malae, quam bonae, nusquam completae, sed et ambiguae, plenae erroris et contentiois". Cfr. Examen vanitatis, proemium I^r, cit. supra, p. 282, 287.

rum pravitate discernunt:atque tam varjis sophismatum larvis vestiunt,ac tanquam cereum idolum in quamvis volunt figurant,suis absurdis suppositionibus formant atque reformant,quod eorum doctrina mera videri posset idololatria"(1).

Sin embargo,aunque los objetivos y las tesis de Agrippa coinciden con las de Pico,el desarrollo de los mismos y la estrategia desplegada para conseguirlos difieren sustancialmente.Como hemos visto Gianfrancesco Pico alcanzaba el objetivo mediante una aplicación al ámbito del conocimiento humano de los materiales escépticos que le proporcionaba la obra de Sexto Empírico (materiales por otra parte no aplicables a la religión y a la escritura por el origen divino de éstas),con el resultado de que,mediante tal autocrítica filosófica,la filosofía y el conocimiento humanos se refutaban a sí mismos como "vanidad",no dejando otra vía de conocimiento que la fe y la revelación divina(2).En Agrippa,por el contrario,la condena emana directamente desde la religión y la fe a partir de su soberana autoridad.Las argumentaciones estrictamente filosóficas a favor de la incerteza del conocimiento humano autónomo no presentan el grado de elaboración y suficiencia que muestran en la obra de Pico;de la misma forma,aunque ocasionalmente se refiera Agrippa a los escépticos antiguos como autotestimonio humano de ignorancia y impotencia,nuestro autor no les confiere el peso que les otorgaba Pico,pues en última instancia para él eran también testimonios humanos y sus afirmaciones producto de la razón humana.Agrippa no llega a alcanzar

(1)De vanitate,cap. XCVII ("De theologia scholastica"),pp.282-286.Cfr.los pasajes baconianos citados en el capítulo anterior (pp.294 ss) a propósito de la condena,también presente en Bacon,de la mezcla de religión y filosofía.No deja de ser interesante notar las referencias de Agrippa al carácter "idólico" e "idolátrico" de la teología escolástica como deformación de la religión y de la divinidad.Por supuesto la teoría baconiana de los ídola está basada en una elaboración epistemológica que en Agrippa está ausente.Este último presenta una concepción del ámbito de lo "idólico" más bien tradicional y religiosa;sin embargo señala ya el carácter de los ídolos como fruto de la razón humana personal,de las supo-

la posición de un Pico, quien encuentra en la alianza con la razón (1) los escépticos- la posibilidad de destruir al mismo alado.

Para efectuar esta condena de las ciencias y las artes humanas Agrippa recurra -como ya había hecho Erasmo en su Elogio y como hará después Montaigne en su Analogie - a extraer de las escrituras aquellos pasajes en los que se manifiesta su incompatibilidad con la religión y la fe e incluso su carácter de fuente y origen del pecado original. Como testimonio de un procedimiento constantemente usado a lo largo del De vanitate vamos a limitarnos a mencionar un pasaje del primer capítulo:

" Adam nunquam e beatitudinis paradiso pulsus fuisset, nisi serpente magistro didicisset scire bonum et malum. Et Paulus efficiendus censet de Ecclesia, qui plus scire volunt, quam oportet. Socrates, dum omnes ferme disciplinas perscrutatus esset, tunc primum ab oraculo sapientissimus omnium iudicatus est, cum se nihil scire palam fateretur. Tam est scientiarum omnium cognitio difficilis, ne dicam impossibilis, ut prius vita tota hominis deficiat, quam vel unius disciplinae minima ratio perfecte investigari possit. Quod mihi hic affirmare videtur Ecclesiastes, dum ait: Intellexi, quod omnium operum Dei nulla possit homo invenire rationem eorum, quae fiunt sub sole, et quanto plus laboraverit ad quaerendum, tanto minus inventat. (De vanitate, pp. 5s.)

siciones, ficciones y fantasmas del entendimiento humano sobrepuestas a la realidad efectiva de la ~~divinidad~~ y sustitutivas de ella.

(2) Vid. Supra, pp. 281 s.

(1) Cfr. Examen vanitatis III 14, CVIII^r: "Philosophos Scepticos tametsi in plerisque nonprobo, eatenus tamen non improbo, quatenus eorum qui vel omnia, vel plurima scire se tenereque profitebantur, arrogantiam obtunderent ... Improbant alios philosophos sceptici, qui scire quicquam profitebantur vi humanae philosophiae".

La descalificación de las ciencias y de las artes como "impías" a partir de los testimonios de la Escritura, encuentra según Agrippa una confirmación desde el campo enemigo de la fe y de la razón, es decir, desde el ámbito del paganismo. Una muestra de la inconciliabilidad de la ciencia con la religión cristiana nos vendría dada por la práctica pagana de divinizar a los que a través de las ciencias y de las artes eran reputados benefactores de la humanidad:

" Gentium haec olim superstitio erat, qui rerum inventores, et quos scientia, vel arte aliqua praestare reliquis intuebantur, eos divinis honoribus venerabantur, atque in deorum suorum referebant numerum, templa, aras, et simulacra illis dedicantes et sub variis imaginibus illos colentes... Atque haec est illa, nec ulla alia scientiarum deificatio, quam antiquis ille serpens huiusmodi deorum artifex primis parentibus pollicebatur inquam: scientes bonum et malum. In hoc serpente gloriatur, qui gloriatur in scientia" ⁽¹⁾.

La condena y descalificación del conocimiento humano queda completada por el clásico recurso a la disensión permanente (antilogía) existente entre los filósofos en torno a todas las cuestiones que se plantean. La cual justificación de todas las opiniones (placita) divergentes, la arbitrariedad de todas ellas, revelan a Agrippa la incapacidad de la razón

(1) De vanitate, cap. CI, p. 30. (El tema de la deificación de científicos e inventores benefactores de la humanidad es utilizado en cambio por Bacon como prueba de la dignidad del saber (y de la perspectiva filantrópica que la ciencia debe necesariamente darse); cfr. Adv., Sp. III p. 301 y D.A., Sp. I pp. 469 s. Desde la perspectiva baconiana la crítica fideísta en general y de Agrippa en particular está en lo cierto cuando condena la ciencia elaborada con fines privados, pero no está justificada cuando la perspectiva es la "glorificación" del creador y la mejora de la condición humana. El fideísmo sería así víctima de la ilusión consistente en atribuir a la naturaleza misma de la ciencia los vicios de sus cultivadores históricos; por el contrario, la ciencia elaborada desde la perspectiva señalada no es otra cosa que el cumplimiento del "mandato divino" conferido al hombre de "comerás el pan con el sudor de tu frente". La reformulación baconiana de la relación ciencia-religión será estudiada minuciosamente en nuestro análisis de la obra del canciller

humana para alcanzar resultados ciertos. En el capítulo dedicado a la filosofía natural nuestro autor expone el tradicional recurso escéptico en los siguientes términos:

"Quae (i.e. las ciencias) profecto quam habeant certitudinem aliam a doctorum suorum fide, omnis homo ignorat... Quod si quis etiam omnes philosophos in unum congregaverit, adhuc inter eos constare non poterit, quae secta potior dicenda sit, quorum dogmatibus potius parendum: adeo circa singula inter se pugnant atque dissentiunt, perpetuamque hanc per secula litem alunt: et (quod ait Firmianus) unaquaeque secta omnes alias evertit, ut se suaque confirmet, nec ulla alteri sanare concedit, ne se desipere fateatur. Cumque de singulis philosophia disputat, et opinatur, de nullis certa est: unde philosophos an inter bruta, an inter humanos numerem, plane nescio"⁽¹⁾.

Esta situación de disputa permanente acerca de todas las cuestiones convierte a las ciencias en una ~~masa~~ masa de opiniones arbitrarias carentes de todo fundamento cierto y firme:

"Tandem ut me aliquando recolligam, audistis ex his, quae ab initio hucusque dicta sunt, nihil aliud esse scientias et artes, quam hominum traditiones, a nobis bona in illos credulitate receptas, easque omnes constare non nisi ex rebus dubiis et opinionibus, per aparentes demonstrationes" (cap. CI, pp. 30 (s.)).

(1) De veritate, cap. XLIX, p. 105: Sobre el tema de la antilogía insisten también los capítulos siguientes: Cap. LI ("De mundi pluralitate et eius duratione"), cap. L ("De principiis rerum naturalium"), cap. LII ("De anima"), cap. LIII ("De metaphysica"), Cap. LIV ("De morali philosophia"); en este capítulo hay una larga digresión sobre el tópico escéptico de la relatividad en moral y costumbres, tema posteriormente asumido por Montaigne. También Bacon señalará la disensión como muestra de error y falsedad, pero no verá en ello una característica inevitable del saber humano, sino una consecuencia de las formas tradicionales de enseñanza y de una concepción errónea de la ciencia; cfr. supra, pp. 295 s.

Las ciencias son incapaces de trascender su fundamento arbitrario porque en última instancia solamente descansan en opiniones: las presentas demostraciones que ofrecen son solamente demostraciones aparentes que tienen como único apoyo la adhesión a principios cuya solidez emana de la autoridadxx del ~~máximo~~ maestro y de la adopción acrítica de los mismos:

"Nihil itaque praecipuum habet scientia supra ipsum credere, ubi videlicet probitas auctoris movet disciplinam liberam credendi voluntatem. Hinc Pythagoricum praesumptum illud de magistro responsum: Ipse dixit. Et Peripateticorum illud vulgatum proverbium, unicuique perito in sua arte credendum est ... Habet enim quaevis scientia certa quaedam principia, quae credere oporteat, nec ullo modo queant demonstrari: quae si quis pertinacius negare velit, non habent philosophi illi, quo contra illum disputent, moxque dicent, Contra negantem principia non esse disputandum, aut ad alia quaedam extra scientiae metas relogabunt, ut si quis (dicunt) neget ignem esse calidum, proiciatur in ignem, et quaeratur ab eo quid sentiat. Itademum ex Philosophis tortores fiunt et carnifices, volunt nos vi cogere fateri id, quod ratione debuerant docere" (Cap. I, p. 2).

Ante esta incerteza del conocimiento puramente humano constituye un pecado de "vanidad" el otorgarle nuestra confianza, pues tal actitud implica reconocerle un valor que no posee en absoluto; pero es un pecado de "vanidad" también porque supone atribuir al hombre unas posibilidades de conocimiento autónomas. El hombre solamente puede conocer (a través de Dios) aquellas cosas que Dios tenga a bien revelar a través de la fe:

"DEUS enim solus fontem veritatis continet, a quo haurire necesse est qui vera dogmata cupit, cum nulla sit nec haberi possit de secretis naturae, de substantiis separatatis, deque ipsorum auctore Deo scientia, nisi divinitus

revelata: divina enim humanis viribus non tanguntur, et naturalia quovis momento sensum effugiunt: quo fit, ut quam nos de his ~~scientiam~~ putamus, is error sit et falsitas" (1).

Esta es, pues, la orientación del examen de las ciencias y de las artes efectuado por Agrippa en 1526 en el De Vanitate y publicado cuatro años más tarde. La acusación de incerteza y vanidad no afecta tan sólo (ya lo hemos dicho) a las ciencias y las artes ortodoxas o académicas, sino también -la distinción no tiene por otra parte en la época una línea muy clara- a las disciplinas mágicas y las diferentes tradiciones que habían encontrado una síntesis en la docta religio (pia philosophia o prisca theologia) de Ficino y Giovanni Pico. Ahora bien las distintas formas de magia y la prisca theologia fueron para Agrippa motivo de interés dominante durante toda su vida, antes y después de la redacción y publicación del De vanitate y de la Dehortatio gentilis theologiae. Incluso su otra gran obra (el De occulta philosophia, enciclopedia o compendio de toda la magia, incluyendo la magia hermético-platónico-cabalistica) fue publicada en 1533, es decir, tres años después de la publicación de una obra como el De vanitate que refutaba y condenaba sus contenidos. ¿Cómo se explica esta contradicción o disociación flagrante?

Aquellos investigadores que han prestado su atención fundamentalmente a la figura de Agrippa como mago han salvado el problema reduciendo el De vanitate al papel de publicación destinada a servir de guardespaldas y de coartada ante probables acusaciones que pudieran sobrevenir a causa de la obra y la actividad mágica. Así F. Yates nos dice a este respecto: "Poiché l'interesse principale di Agrippa fu sino

(1) De vanitate, cap. C, p. 300; cfr. cap. I, 6: "Tanta autem est veritatis ampla libertas, liberaque amplitudo, ut nullius scientiae speculationibus, non ullo sensuum urgenti iudicio, non ullis logici artificii argumentis, nulla probatione evidente, nullo syllogismo demonstrante, nec ullo humano rationis discursu possit deprehendi, nisi sola fide".

alla fine dei suoi giorni indubbiamente rivolto alle scienze occulte, la pubblicazione del libro sulla vanità di tali scienze prima dell'uscita della sua rassegna di queste ultime contenuta nel De occulta philosophia può essere considerata verosimilmente una scappatoia del tipo frequentemente impiegato da maghi e astrologi per i quali era utile, in caso di condanna teologica, essere in grado di chiamare in causa affermazioni da loro stessi fatte "contro" i temi condannati⁽¹⁾.

Por el contrario, otros investigadores han adoptado la tesis opuesta y señalado que con el De vanitate Agrippa habría abandonado definitivamente sus ilusiones mágicas ante la evidencia de la reducción "es-céptica". La publicación del De occulta philosophia, a partir del manuscrito inicial de 1510, tendría como explicación la necesidad de ganar algún dinero ante la situación de precariedad económica por la que en aquellos momentos atravesaba Agrippa debido a sus dificultades con la corte imperial. En contra de esta interpretación -basada en una concepción errónea y anacrónica (desde los esquemas de la Ilustración) del escepticismo y de la magia- habla el interés nunca abandonado por Agrippa hacia las artes ocultas y la búsqueda constante, hasta el final de su vida, de nuevas obras sobre dichas disciplinas. Su epistolario y la considerable ampliación que la edición de 1533 supone con respecto al manuscrito de 1510 son la mejor prueba de ello; todo esto lleva a Zambelli a concluir que "si tratta di una spiegazione insoddisfacente"⁽²⁾.

La imposibilidad de eliminar ninguno de los dos ejes del pensamiento de Agrippa ha llevado a Paulo Zambelli y a Nauert a buscar (enlazando con sugerencias ya efectuadas por Cassirer⁽³⁾) una nueva

(1) Giordano Bruno, p. 150; Cfr. El arte de la memoria, p. 241. La misma posición sostiene Walker, op. cit. pp. 90s. Vid. Nauert, op. cit., pp. 198s. Sin embargo la Dehortatio de 1526, en la que se condena la prisca theologia, parece indicar unas posiciones sinceras por parte de Agrippa.

(2) Vid. Zambelli, loc. cit., p. 168 y Nauert pp. 197s. Sobre los infortunios económicos y personales de Agrippa en los últimos años véase el capítulo 5 de la obra de Nauert.

(3) Cfr. E. Cassirer, El problema del conocimiento, vol. I, pp. 215 s: "Agrippa se aparta de las sutilezas dialécticas de la Edad Media para volver los ojos a la naturaleza, cuyos secretos trata de descifrar e ni

interpretación más integradora del itinerario filosófico de Agrippa, señalando que no existe tal contradicción entre el fideísmo escéptico y el estudio de las disciplinas mágicas y de la teología hermética neoplatónica. Estos elementos, lejos de constituir una antítesis irreconciliable, forman un conjunto relativamente articulado, cuyas líneas de fusión están sometidas a una dialéctica interna en el curso del desarrollo intelectual de Agrippa.⁽¹⁾

La idea central de Agrippa es la nulidad de hombre autónomo, del hombre desvinculado de Dios. El hombre, por el contrario, está necesariamente vinculado con Dios, de quien recibe todo lo que necesita y debe alcanzar. De la misma forma que la imposición del cuerpo sobre el alma convierte al hombre en una bestia, el alejamiento de Dios para orientarse en el mundo según su propia razón convierte al hombre en un ser absolutamente desasistido e indigente. Este es el defecto, según Agrippa, de la teología escolástica, la cual al haber superpuesto la razón dialéctica humana a la esencia divina se ha convertido en una falsa teología, sofística y diabólica:

"Sed sunt qui, iam alii qui linguis loquuntur, humanis scientiis inflati, imo qui vita et linguae de Deo mentiri non erubescunt, qui suo spiritu omnem scripturam ad suam mendaciam impudentissime torquent, ac mysteria divina ad humanae rationis methodum exigunt, inventisque capitibus suis glossis sacrilegis adulterato verbo Dei, sua portenta stabiliunt, ac

la magia. Pero tampoco en ésta encuentra apoyo ni punto de sosiego, hasta que acaba refutando y destruyendo escépticamente su propia obra fundamental De occulta philosophia. El escepticismo, así concebido, no es, como se ve, sino la contrapartida del ideal místico del conocimiento, que postula la comprensión y el dominio del "interior de la naturaleza". La duda, para Agrippa, es simplemente la nostalgia del paraíso perdido del "seber absoluto". Nauert, que es quien más ha contribuido a la reevaluación de la figura de Agrippa, conecta además con los principios hermeneúticos desarrollados por Hiram Haydn en su obra The Counter-Renaissance, N. York 1950.

(1) Cfr. Nauert, p. 201: "Distrust in the powers of the human mind to attain truth becomes the basic presupposition of occultism rather than the product of disillusionment with it ... Even De occulta philosophia

sanctum theologiae nomen furto et rapina sibi usurpant, solisque operam dant contentionibus et rixosis disputationibus ... Carnalis enim est et mundana omnis doctrina ipsorum, gens ambitiosa, arrogans, confidens suis ingeniis, arbitrans se suis viribus Deum posse cognoscere et in omni re veritatem posse invenire ... Inventor huius tam pestiferae facultatis diabolus, primus ille callidus et perniciosus sophista, quaestiunculis proposuit, disputationes invenit, et quasi scholam aliquam instituit ... Vides quomodo callida illa et diabolica ex quaestionibus proposita disceptatio decepit rationem, ratio autem deiecit fidem" (1).

La crisis contemporánea de la Iglesia no es sino el correlato de esta situación de alejamiento humano de Dios. Se imponía, por tanto, también para Agripa una reforma de la Iglesia y de la mente, reforma que es una restauración de la primitiva vinculación del hombre con Dios, es decir, una vuelta a Dios a través de una correcta lectura de su revelación:

"Itaque nobis si volumus vere cognoscere Deum, postponenda est omnis turbida ~~ratio~~ ratiocinatio, omnis sophistica argumentatio, omnis dialectica inquisitio ... Attamen redite ad primos fontes et puram aquam haurite, ubi est immaculata forma pietatis et iustitiae" (*Ibidem*, pp. 474, 479).

Pero esta restauración religiosa del hombre no es vista por Agripa en el mismo sentido que por Erasmo; Agripa no la entiende como una vuelta a la letra del Evangelio, a la exégesis patristica y a una forma sen-

is not the product of a man with confidence in the powers of the human mind; rather, it is an appeal from bankrupt reason to an occult tradition believed to be based ultimately on a divine revelation".

(1) *De triplici ratione cognoscendi Deum*, *Opera* II, pp. 472 ss. Se trata de una obra de 1516, momento en que todavía no ha empezado la crisis escéptica.

cilla de piedad interior y caridad cristiana, sino por el contrario como un retorno a la prisca theologia de Ficino y Pico. Agrippa concibe la teología cristiana (a la luz del neoplatonismo, del hermetismo, de la cábala y de la magia) como una revelación esencialmente esotérica. En esta orientación se mueven sus lecturas del De verbo mirifico de Reuchlin en la universidad de Dôle en 1509, su lectura en Pavía sobre el Pimander hermético en 1515, su discurso sobre el Banquete de Platón (Oratio in praelectione Convivii Platonis, 1515; Opera II, pp. 1074-1088), su Dialogus de homine ⁽¹⁾ y su De triplici ratione cognoscendi Deum de 1516. Las citas y el contenido concreto de estas obras muestran que Agrippa -enlazando con Ficino y con Pico- considera igualmente integrantes de la revelación cristiana los escritos herméticos (el Asclepius, el Pimander) que la Escritura.

En cualquier caso estos escritos de la época "positiva" de Agrippa muestran que tal teología no es una elaboración humana; no testimonian una sabiduría humana, racional, (y carnal), sino una revelación divina a la que el hombre encuentra acceso a través de la fe y de la purificación intelectual. Este conocimiento de Dios por su revelación es, además, un conocimiento de la naturaleza, pues ésta no puede ser conocida sino a través de Dios y por Dios, no sólo debido a la incapacidad del hombre autónomo, sino porque en última instancia (recordemos que nos movemos en el marco de un neoplatonismo espiritualista) la naturaleza es inseparable de Dios. Ni en sus momentos más positivos reconoce, pues, Agrippa al hombre independiente una capacidad de conocimiento de la realidad.

Esto último aparece con toda claridad en su obra De triplici ratione cognoscendi Deum ⁽²⁾. En ella establece Agrippa tres grados sucesivos y

(1) Diálogo inacabado, redactado en torno a 1515-1516, y no incluido en las Opera. Este diálogo ha sido publicado por Zambelli: "Agrippa di Nettesheim, "Dialogus de homine" ", Rivista critica di storia della filosofia XIII (1958), pp. 47-71. Zambelli ha señalado el emparentamiento de esta obra con el Corpus hermético, con Ficino y con Lazzarelli.

(2) Opera II, pp. 454-481.

y cada vez más profundos en el conocimiento de Dios y de la naturaleza⁽¹⁾. El primero de ellos es el conocimiento de Dios a través de su revelación mediante "el libro de las criaturas", la forma de conocimiento de Él mismo y de las criaturas concedido a los paganos:

"Primum librum creaturarum propositum gentibus, qui sub lege naturae vivebant, qui habuerunt philosophos doctos per sensibiles creaturas, cognoveruntque Deum per illas"⁽²⁾.

Este primer grado proporciona un conocimiento limitado tanto de Dios como de la naturaleza y su limitación es perceptible en la incapacidad de producir obras maravillosas. El segundo grado en cambio, constituido por la ley mosaica, supone una profundización en esta doble dirección, que para Agripa es siempre una sola:

"Secundo misit Deus librum legis et eloquiorum, quem dedit Iudaeis ... Ipsi enim supra philosophos habebant prophetas edoctos per spirituales et angelicas creaturas et cognoverunt Deum per illas... Unde tradit universa cabalistarum schola, portionem legis intentionem solum versari circa angelicum chorum"⁽³⁾.

(1) "Clamat ad nos Deus de caelo, de monte sancto suo: Contemplamini creaturas, audite angelos, auscultate filium meum, ut pii et iusti sitis. Ecce hi sunt tres libri cognitionis Dei, quos misit Deus in hunc mundum hominibus", *ibid.* p. 456.

(2) *Ibidem*. Este primer grado es desarrollado por Agripa con más extensión en el capítulo tercero (pp. 457-461), con referencia explícita a Dionisio Areopagita, el *Maner* y el *Asclepius*. Conocimiento de Dios y de la naturaleza coinciden porque las criaturas presentan "emanaciones" de la divinidad: "Cognoscimus itaque Deum per participationes quasdam ab eo emanantes, in ea quae creata sunt, quas nos intelligentes per quandam (ut ita dicam) reflexionem, deum cognoscimus" (*ibidem*, p. 459).

(3) *Ibidem*, p. 457. El segundo grado es expuesto amplamente en el capítulo cuarto (pp. 461-466) y en él señala Agripa que la revelación de la ley es doble: la superficial y la esotérica, ambas dadas a Moisés en el Sinaí: "Constat itaque Moysen in monte duplicem legem, videlicet, literalem et spiritualem accepisse... utramque Populo Iudaico communicasse, illam videlicet scriptam vulgo patrum statuuisse, alteram vero solum septuaginta sapientibus communicasse, nec scriptis, nec ut ipsi scriberent, sed viva voce suis successoribus revelarent... quam Hebraei vocant Cabalam Mystera enim tanta divinitate plenissima stultae plebi communicare, quid aliud esset quam sanctum dare canibus?", *ibidem*, pp. 462, 466. La revelación a los hebreos efectuada a través de las

Con el segundo grado (y sobre todo en la revelación esotérica que contiene: la cabala) se enriquece el conocimiento de la naturaleza, pero es un conocimiento que el hombre adquiere de Dios por la revelación efectuada a la fe. De esta forma la magia cabalística, es decir, la capacidad operativa sobre la naturaleza emanada de la ley mosaica en su interpretación esotérica, no es un logro humano, sino el fruto de la revelación divina.

El tercer y último grado, el Evangelio, posee asimismo dos niveles de lectura que representan el ápice en el conocimiento y en la capacidad operativa humana:

"Ultimo igitur missit nobis Deus tertium librum evangelii datum Christianis ... veram autem et perfectam Dei cognitionem (ut tota Cabalistarum schola testatur) reservatam fuisse ad adventum Messiae... Habet enim etiam Evangelium quemadmodum lex Mosaica, aliud in cortice propositum imbecillioribus, aliud in medulla, quod segregatim revelatum est perfectis" (*ibid.* pp. 457, 464, 470).

De esta forma las elaboraciones "positivas" del pensamiento de Agrippa, cuyo ápice es el De occulta philosophia de 1510 y 1533, nunca son concebidas por el autor como fruto del

criaturas angélicas supone la elevación humana al mundo espiritual más allá del elemental y celeste; con ello se enriquece el conocimiento de Dios y de la naturaleza y la capacidad de operar mágicamente. Vid. De occulta philosophia, Opera I, caps. I y II y Yates, Giordano Bruno, cap. VII.

ingenio personal (como obra de la razón), sino como interpretación iluminada de la revelación divina⁽¹⁾, Las alabanzas que Agrippa hace del hombre por su capacidad de conocimiento y acción no son alabanzas al hombre autónomo, sino al hombre unido e iluminado por Dios⁽²⁾.

Es importante por otra parte tener en cuenta que esta revelación es esotérica y oculta, accesible únicamente al nivel de iniciación. En la medida en que esta revelación -frente a la forma de transmisión originaria y natural- se consigna y se transmite por escrito (en forma manuscrita o a través de la imprenta) se hacen necesarias toda una serie de defensas con el fin de impedir el acceso a la revelación a los no capacitados y con el fin de seleccionar a los auténticos destinatarios. De ahí que la comunicación de los conocimientos de la magia se efectúe en clave y no de una manera directa y explícita. El mismo Agrippa en su De occulta philosophia expresa con toda claridad (a modo de "conclusión de toda la obra") esta concepción del "methodus tradendi" en un pasaje que por su importancia y claridad no nos resistimos a citar en toda su extensión:

(1) A los pasajes ya señalados se puede añadir la lectura inaugural sobre el Pimander hermético (Opera II, pp. 1089-1101) y las dedicatorias del De occulta philosophia, donde explícitamente se identifica la magia con la prisca religio; vid. también Hauert, op. cit., p. 201.

(2) Cfr. Dialogus de homine, loc. cit., op. 59s. y De triplice ratione, Opera II, pp. 469s. En este último lugar se dice: "O magnum miraculum homo, praecipue autem Christianus, qui in mundo constitutus, ea quae supra mundum sunt, ipsiusque mundi autorem cognoscit, tum in eo ipso inferiora quaeque cernit et intelligit: non solum ea quae sunt, aut fuerunt, sed et illa quae non sunt et quae ventura sunt. Magnum certe miraculum est homo Christianus, qui in mundo constitutus supra mundum dominatur, operationesque similes efficit ipsi Creatori mundi, quae opera vulgo miracula appellantur, quorum omnium radix et fundamentum fides est in Iesum Christum. Per hanc solam efficitur homo idem aliquid cum Deo".

"Haec sunt quae ad magiae introductionem ex traditione antiquorum, compilatione diversa in hunc librum coëgimus, sermone quidem brevi, sed sufficienti his, qui intellecturi sunt. Horum autem quaedam cum ordine, quaedam sine ordine scripta sunt, quaedam per fragmenta tradita sunt, quaedam etiam occultata, et investigatione intelligentium relictæ, qui in his quae scripta sunt acutius speculantes et perscrutantes, artis magicae completa documenta simul, et infallibilia experimenta consequi possunt: tradidimus enim hanc artem taliter, ut prudentes, et intelligentes latere non accidat: pravos vero, et incredulos, ad secretorum illorum arcana non admittat, sed in stuporem adductos, sub ignorantiae et desperationis umbraculo destitutos relinquat. Vos igitur doctrinae et sapientiae filii perquirite in hoc libro, colligendo nostram dispersam intentionem, quam in diversis locis proposuimus, et quod occultatum est a nobis in uno loco, manifestum fecimus in alio, ut sapientibus vobis pateat: vobis enim solis scripsimus, quorum animus incorruptus, ad rectum vivendi ordinem institutus: quorum casta et pudica mens, ac illibata fides Deum timet ac reveretur: quorum manus sunt ab omni scelere et crimine separatae, ac mores pudicii, sobrii et modesti: vos enim soli servatam vobis doctrinam invenietis, et arcana multis aenigmatibus abscondita, quae non eliciuntur nisi intelligentia abscondita, quam ubi adsecuti fueritis, integra se vobis inexpugnabilis magicae disciplinae scientia insinuabit,

apparabuntque vobis virtutae illae, quales olim Her-
 mes, Zoroaster, Apollonius et caeteri mirabilium ope-
 rutores consecuti sunt. Vos autem malevoli calumnia-
 tores, pravae ignorantiae et insipientis nequitiae fi-
 lli, haec nostra fugite. Nam inimica vobis sunt, et po-
 sita in praecipitium, ut erretis et incidatis in mi-
 serium. Si quis igitur propter suam incredulitatem et
 intellectus inertiam, suum desiderium non obtineat,
 ignorantiae suae culpam mihi non imputet: nec me er-
 rasse, aut falsa ex proposito scripsisse, aut mentitum
 dicat, sed seipsum accuset, qui scripta nostra non in-
 telligit: obscura enim sunt, variisque obducta myste-
 riis, in quibus facile multis continget errare, et per-
 dere sensum suum. Nemo ergo irascatur mihi, si verita-
 tem huius scientiae aenigmatibus intrinsecam, et va-
 riis locis dispersam abscondimus, non enim sapienti-
 bus abscondimus, sed praviis et improbis: eamque tali
 sermone tradidimus, quem latere insipientem necessario
 accidet, et ad illius intellectum sapientem facile ad-
 mittat" (Opera I, pp. 498s.).

la ma iu, pues, es una disciplina religiosa, una revelación divi-
 na solamente accesible y rev lable a personas dignas; pero es-
 ta dignidad se mide fundamentalmente en términos de santidad
 y excelencia religiosa.

En el planteamiento de Agrippa, además, este esoterismo
 aparece unido a la explícita confesión de su disposición a
 renunciar a sus interpretaciones mágico-herméticas siempre
 que una autoridad (la Iglesia o un mago autorizado) le seña-
 le su error. Así, en la epístola dedicatoria a Tritemio del

Manuscrito de 1510 del De occulta philosophia, Agrippa se expresa en los siguientes términos:

"Tres libros de Magia compendio brevitatis complexos, nec non tibus his diebus composui, et de Occulta philosophia minus infenso titulo inscripsi: quos nunc tuo examini, qui harum rerum plenissimam peritiam tenes, castigandos, censendos, iudicandosque submitto, ut si quid in illis a me scriptum sit, quod aut in naturae contumeliam, aut coelitus offensam, religionisve iniuriam vergere queat, condemnes errorem" (1).

En el mismo sentido, en la lectura inaugural sobre el Pi-mander de 1515, nos dice así:

"Verum quia circa divina saepe solet humana decipi consideratio, et nos quidem non dii sed homines sumus, nec humani quicquam nobis abesse putamus, nullo pacto vos latere volo ... (et) protestor, quod quaecumque abs me usquam dicta scriptave sunt, atque in posterum dicentur scribenturque, his nolo quenquam plus assentiri, quod et ego ipse facio, quam ab Ecclesia catholica ... eiusque capite Summo Pontifice comprobatur: quibus omnia dicta mea et dicenda, scripta ac scribenda subiicio, et omnibus eius negotii censendi et iudicandi potestatem habentibus, paratissimus semper ab illis et a quovis melius sentiente erudiri et corrigi" (Opera II, pp. 1098 s.).

(1) Opera I, p. a5^r. Sobre la importancia de la figura de Trite-mio en la tradición mágica véase Walker, op.cit., pp. 86-90.

No se trata simplemente, creemos, de un recurso táctico ante posibles acusaciones de heterodoxia e impiedad (en la lectura herética podrían estar justificados, en la epístola a Tritonio no tanto), sino de una actitud sincera de Agrippa con la que nos expresa su disposición de someterse a una autoridad superior en la materia. Nos parece encontrar aquí una duda latente en Agrippa sobre la veracidad de su interpretación de la revelación mágico-religiosa.

Si es cierto, por tanto, que no existe inconciliabilidad en Agrippa entre el escepticismo y la filosofía oculta, si la desconfianza en la razón humana es el presupuesto del postulado iluminista en el conocimiento de la verdad y en la capacidad de acción mágica, también es cierto que, con posterioridad a las obras redactadas en torno a 1515 y 1517, va haciéndose más fuerte en Agrippa la duda con respecto a las tradiciones esotéricas y a las disciplinas ocultas que hasta entonces había estudiado. La duda se extendía tanto a la interpretación que él mismo había efectuado como a la validez (1) misma de dichas tradiciones y de sus autoridades. La astrología parece haber sido la primera disciplina sobre la que Agrippa experimentó serias dudas acerca de su fundamentación hasta que llegó a condenar la de manera absoluta (2).

Aunque Agrippa no escribió ningún libro entre 1518 y 1526, este proceso de crisis de confianza se insinúa en su correspondencia y estalla violentamente en sus dos obras de 1526: el De vanitate y la Dehortatio. En 1526 -época marcada además por el fracaso de sus perspectivas económicas como consecuen- (3) cia de su enfrentamiento con la corte real francesa - la

(1) Punto claramente puesto de manifiesto por Nauert, cuyo análisis -op.cit., pp.203 ss.- seguimos.

(2) Recordemos que Giovanni Pico, una de las influencias más

prisca theologia platónica-hermética y la magia en sus diferentes manifestaciones, incluyendo la cabala, son condenadas como impías religiosamente y -lo que viene a ser lo mismo - carentes de fundamento.

Las causas que llevaron a Agrippa a esta situación pudieron ser distintas, como señala Nauert⁽¹⁾: desde un mayor acercamiento (en los años de la disputa religiosa) a aquellas posiciones que reducían la religión al Evangelio sin interpretaciones esotéricas, a la mayor presencia de los materiales escépticos griegos (debido quizá a la lectura de la obra de Gianfrancesco Pico) y a la no materialización en resultados positivos de las disciplinas mágicas. La incapacidad operativa de la magia tradicional pudo haber llevado a Agrippa a incluirla dentro de la general condena de vanidad y orgullo humanos, es decir, pudo haber inducido a nuestro autor a hacerle perder la confianza en su origen divino. Pero de nuevo juega aquí un papel importante el carácter esotérico y deliberadamente velado y oculto de esta tradición: Agrippa fue siempre incapaz de llegar a una postura definitiva con respecto a la tradición mágica, pues si podía tener razones para condenarla como vana e infundamentada, el hecho mismo de su lenguaje esotérico le hacía pensar que quizá todavía no había sido capaz de encontrar la clave o la verdadera lectura subyacente tras la expresión superficial. Esto nos explica la continua y diligente búsqueda de nuevos textos mágicos, la lectura obsesiva de los mismos, incluso después de 1526 y hasta su muerte. Una carta de 1527 nos expre-

poderosas sobre Agrippa, había condenado la disciplina en su obra Adversus astrologiam divinatricem.

(3) Sobre este punto véase Nauert, op. cit., cap. 4.

(1) Op. cit., pp. 206ss.

sa fielmente este estado interior de incertidumbre y disociación derivado de hecho de la peculiar intersubjetividad o "methodus tradendi" de la tradición mágica:

"Ouve -dice Agrippa a su interlocutor-, ne decimare ab his qui fuerunt decepti. Neque enim hic te dirigere poterit quantacumque librorum lectio, quum non nisi mera aenigmata sonent. O quanta leguntur scripta de inexpugnabili magicae artis potentia, de prodigiosis astrogolorum imaginibus, de monstrifica alchimistarum metamorphosi ... : quae omnia comperiuntur vana, ficta et falsa, quoties ad literam practicantur. Atque tamen traduntur ista, scribunturque a magis gravissimisque philosophis et sanctis viris, quorum traditiones quis audebit dicere falsas? Quinimo credere impium esset, illos data opera scripsisse mendacia. Alius est ergo sensus, quam literis traditur: isque variis obductus mysteriis, sed hactenus a nullo magistrarum palam explicatus, quem, nescio, si quis sine perito fidoque magistro, sola librorum lectione possit asequi, nisi fuerit divino numine illustratus, quod datur paucissimis⁽¹⁾"

Con períodos de duda y de desconfianza y con períodos de confirmación en la validez de la tradición mágica y en la conciencia de poseer la clave o estar en vías de alcanzarla, esta⁽²⁾

es la dialéctica en que se debate el pensamiento de Agrippa .

(1) *Epistolae*, libro V, XIV; cit. por Nauert, *op.cit.*, p.213.

(2) "Agrippa throughout his life appears to have searched avidly for more knowledge about occult subjects. Perhaps he never felt completely satisfied with what he knew, but continued to hope that just round the next corner, just on the next page

Bacon señala con toda claridad las consecuencias fatales de la vía escotérica en la transmisión de conocimientos:

"Alchymista enim spem alit aeternam, atque ubi res non succedit errores proprios reos substituit; secum accusatorie reputando, se aut artis aut authorum vocabula non satis intellexisse, unde ad traditiones et auriculares susurros animum applicat; aut in practicae suae scrupulis et momenti aliquid titubatum esse, unde experimenta in infinitum repetit" (N.O.I 85).

Bacon ve, en suma, que el esoterismo no solamente retrasa el proceso cognoscitivo, sino que lo anula al eliminar la intersubjetividad y las posibilidades de contrastación empírica de las teorías, pues no permite la formulación explícita de las mismas. De ahí la insistencia del canceller en que el lenguaje de la ciencia debe ser claro, explícito y descriptivo⁽¹⁾. Esta eliminación del esoterismo como forma de exposición de los resultados del conocimiento aparece unida en el canceller a una nueva formulación de las relaciones entre la religión y la ciencia: ésta última posee ciertamente una fundamentación religiosa y su perspectiva filantrópica es justificada desde el ámbito de la religión; pero el discurso teórico de la ciencia es estrictamente autónomo e independiente de la religión. El conocimiento de la naturaleza no es para Bacon parte integrante de la religión y forma de revelación divina; es por el contrario una disciplina autónoma sancionada

no read, he might find satisfaction", Nauert, op. cit., p. 203s.
 (1) Cfr. Parascovo, Sp. I aforismos 3, 8-9. La formulación de la estructura formal del discurso científico y la distinción de

positivamente por el ethos religioso y por el hecho de que forma parte del mandato divino de relación del hombre con la naturaleza. En esta perspectiva la magia baconiana es también capacidad operativa basada en el conocimiento⁽¹⁾, pero aparece completamente secularizada, pues ya no es sino el correlato de lo que el hombre ha conseguido conocer por sí mismo mediante un método adecuado.

diversas formas de alocución o exposición en el ámbito de la ciencia es una de las aportaciones de Bacon que no deben ser menospreciadas. Vid. K.R. Wallace: Francis Bacon on Communication and Rhetoric, Chapel Hill 1943 y J. Stéphen, Francis Bacon and the Style of Science, Chicago 1975. Damos más referencias bibliográficas en nuestro estudio de la obra del canceller (vid. infra, pp. 638n.). Bacon, ciertamente, reconoce un método acromático, enigmático o parábólico, cuyo fin es presentar en forma velada contenidos disonantes frente a las opiniones comunes y que es ejemplificado mediante el significado alegórico de la poesía mitológica (Cfr. Adv., Sp. III pp. 344 y 404 y D.A., Sp. I pp. 520s. y 664); sin embargo la función de este método expositivo (del que se sirve Bacon en el De Sapientia Veterum) es en el canceller muy distinta: además de ser uno entre diversos métodos expositivos, su función no es la de servir de vehículo de comunicación entre los científicos en el proceso de ampliación del saber (interpretación de la naturaleza), sino que aparece situada en un momento o punto anterior: el método parábólico es la forma de imponer los contenidos nuevos de la reforma del saber en el momento de captación de los entendimientos particulares que precede a la obra de interpretación, pues en un primer momento los nuevos contenidos son rechazados por los entendimientos todavía asediados por los idola. Sobre estos puntos nos extenderemos en el apéndice.

(1) A la expresión de Agrippa de que "omnium miraculorum radix cognitio est; quando enim plura intelligimus ac cognoscimus, tanto maiora et promptius et efficacius operamus" (Dialogus de homine, loc. cit., p. 65) responde Bacon con un pasaje que revela su profunda deuda con la tradición mágico-alquimista: "Scientia et voluntas humana in idem coincidunt, quia ignorantia causae destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar re-sultat" (N.O. I 3).

34. El escepticismo en Montaigne

Aparte del Journal de Voyage, no publicado hasta 1774, la obra de Michel de Montaigne (1533-1892) está constituida por los Essais, cuyos dos primeros libros aparecieron en Burdeos en el año 1580 bajo el título de Essais de messire Michel Seigneur de Montaigne. En 1588 Abel L'Angelier reeditaba la obra, en París, enriquecida con un tercer libro y con importantes y numerosas adiciones a los dos primeros. En 1595 la misma casa editorial publicaba póstumamente una nueva edición, ampliada también con las notas manuscritas que Montaigne había dispuesto a lo largo de un ejemplar de la edición de 1588 conocido actualmente como la "copia de Burdeos" (1). Los Essais vieron ya en 1603 una traducción inglesa con el título de The Essayes a cargo de John Florio; sin embargo la primera obra publicada por Bacon, en 1597, recoge ya este término: Essayes, Religious Meditations. Places of persuasion and dissuasion.

Los Ensayos de Montaigne tienen una referencia o un carácter subjetivo y autoconfesional, pues es su propia persona lo que Montaigne intenta presentarnos y describirnos en su obra. Como claramente dice el prefacio al lector "c'est icy un livre de mon foy, lecteur. Il t'advertit dès l'entrée, que je ne m'y

1) Sobre las primeras ediciones de Montaigne véase Donald M. Frame, Montaigne's Essais: A Study, New Jersey 1969, cap. I y apéndice 2. En lo sucesivo todas nuestras citas de Montaigne irán referidas a la edición standard de A. Thibaudet y M. Rat: Oeuvres complètes, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París 1962.

suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ay eu nulle consideration de ton service, ny de ma gloire... Je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contantion et artifice: car c'est moy que je peins... Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre" (1). Aunque, evidentemente, a través de este autorretrato se nos manifiestan corrientes generales del pensamiento, con un lugar determinado en la lucha social general que caracteriza la transición a la sociedad capitalista moderna, aunque esta autorretrato es también el autorretrato de amplios sectores sociales y de la fundamentación teórico-ideológica de la práctica de estos sectores que Montaigne en sus Ensayos refleja y enriquece, sin embargo vale la pena ^{nota} tomar de esta autovaloración de su obra porque se halla conectada con el conjunto de su pensamiento (escepticismo, desinterés por el conocimiento científico-natural, perspectiva ética individualista en el marco de un tradicionalismo a ultranza) y porque muestra una actitud de principio radicalmente diferente a la de Francis Bacon. En efecto, el Lord Canciller de Inglaterra, partiendo del principio de la necesidad de llevar a cabo la tarea de "interpretar" la naturaleza con vistas a su dominio y de la posibilidad de una alternativa al escepticismo, escribe en el Prefacio a la Instauratio Magae de 1620: "...Postulata autem nostra quae afferimus talia sunt. De nobis ipsis si-lemus: de re autem quae agitur petimus, ut homines eam non opinio-nem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae

(1) Montaigne, Oeuvres Complètes, p. 9. Vid. también I: XXVI "De l'institution des enfans", p. 147 y II:X "Des livres", p. 387.

cos alicujus aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliré. Deinde ut suis commodis aequi, exentis opinio cum zelis et praejudiciis, in commune consulant; ac ab erroribus viarum atque impedimentis, nostris praesidiis et auxiliis, liberati et muniti, laborum qui restant et ipsi in partem veniant.

Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale, fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus; mortalitatis autem et humanitatis non sit immemor; quum res non intra unius aetatis curriculum omnino perficere posse confidat, sed successioni destinet; denique scientias, non per arrogantiam in humani ingenii cellulis, sed submisce in mundo majore, quaerat. Vasta rero ut plurimum solent esse, quae inania: solida contrahuntur maxime, et in parvo sita sunt" (1).

Pues bien, los elementos escépticos, cuya presencia en el frente religioso fundamentando posiciones conservadoras, tradicionalistas y anticientíficas venimos analizando hasta ahora, se hallan ya presentes en Montaigne en la primera edición de los Ensayos de 1580. En efecto, en 1580 son publicados -aunque el autor añadiera posteriormente nuevas notas- no sólo el ensayo escéptico fundamental de Montaigne -L'Apologie de Raymond Sebond-, sino toda una serie de ensayos complementarios que serán asimismo objeto de nuestra atención: I: XIV "Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de L'opinion que nous en avons"; I: XXIII "De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe";

(1) Praef., Sp. I, p. 132

I:XXV "Du pedantisme"; I:XXVI "De l'institution des enfans"; I:XXVII "C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance"; I:XXXI "Des cannibales"; I:XXXII "Du'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnances divines"; II:XIX "De la liberté de conscience".

Montaigne comenzó a escribir sus ensayos hacia 1571-1572 (1), de esta época son ya algunos de los ensayos escépticos, por ejemplo I:XIV ("Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie..."), I:XXXII ("Qu'il faut sobrement se mesler...") (2) y sobre todo I:XXVII ("C'est folie de rapporter le vray et le faux..."), el ensayo más escéptico de todos los escritos por Montaigne con anterioridad a L'Apologie y a la lectura de Sexto Empírico (3). Damos estos datos acerca de la presencia temprana del escepticismo en Montaigne con el objeto de poner de manifiesto que nos encontramos con un autor que es escéptico no por razón de sus lecturas, sino fundamentalmente como consecuencia de su propio temple vital: su desinterés por la problemática científico-natural; su perspectiva exclusivamente ética; su acercamiento a la filosofía como propedeútica mínima para

(1) Vid. Frame, op. cit., cap. III y Graig B. Brush, Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism, The Hague 1966, pp. 35 ss.

(2) Sobre estos dos ensayos véase Brush, op.cit., pp. 40 ss. y P. Villey, Les sources et L'évolution des Essais de Montaigne, París 1908, vol. I, pp. 341, 348.

(3) Cfr. Brush, op.cit., p. 40.

evitar las perturbaciones anímicas y su conciencia de la relatividad de todo lo humano hacen de Montaigne, quizá, el autor del siglo XVI que más y mejor iguala el antiguo escepticismo pirroniano, como ἀνισία o forma de vida, respeta la costumbre y la ley establecida sin conferir a nada un valor absoluto (1).

Sin embargo este temple vital escéptico de Montaigne encontró una fundamentación teórica en las fuentes clásicas del escepticismo antiguo y en las obras de orientación escéptica que el mismo siglo XVI había producido con anterioridad a nuestro autor. En efecto, Montaigne es un lector temprano de Diógenes Laercio (de la Vita Pyrrhonis) y de los Academica de Cicerón (2); no obstante fue la lectura de las Hypotyposesis de Sexto Empírico en la traducción latina de Stephanus de 1562 -lectura efectuada en 1576- lo que produjo en Montaigne el impacto de una "crise pyrrhonienne" de resultados de la cual su escepticismo adquirió la sólida fundamentación que testimonia L'Apologie de Raymond Sebond, cuyas partes centrales (las partes escépticas propiamente dichas) se remontan a esta fecha (3). Montaigne conocía también el De In-

(1) Sobre el carácter constitucionalmente escéptico de Montaigne, vid. Frame, op.cit., cap. IV. Sobre el pirronismo como ἀνισία vid. supra en nuestra primera parte, pp.102 s.

(2) Sobre la presencia de estas obras en Montaigne véanse las precisas indicaciones de Villey, op.cit., vol. I, pp. 98-104, 115-117. Resulta que los Academica, además, es la obra más leída de Cicerón por Montaigne entre 1580 y 1588.

(3) Sobre las circunstancias y el proceso de redacción de L'Apologie volveremos más adelante. Queremos hacer constar, sin embargo, que Montaigne no parece haber leído el Adversus Mathematicos, disponible en la traducción de Hervet de 1569. La huella de Sexto Empírico en Montaigne, por lo que a citas o préstamos se refiere, parece además reducida a L'Apologie y no haberse ampliado a las extensiones de 1588 y 1595. Sin embargo, la presencia en L'Apologie es en 1580 aplastante; pa-

certitudine et Vanitate Scientiarum et artium de Agrippa de Nettesheim (1) y una obra, ciertamente secundaria, pero en la cual se desarrollan los problemas suscitados por el escepticismo: Les dialogues de Guy de Brués contre les Nouveaux Academiciens que tout ne consiste point en opinion, obra publicada en 1557 (2). Montaigne parece en cambio no haber conocido el Examen Vanitatis de Pico, debiéndose de explicar las semejanzas por su común recurso a las typotyseis de Sexto Empírico (3).

Como hemos señalado Montaigne no tenía ningún interés de tipo científico-natural; su escepticismo no provenía de problemas teóricos en esta área ni va unido a una alternativa positiva en la misma. Por el contrario, como veremos posteriormente, este será el origen del escepticismo en Francisco Sánchez. La re

.../... Cont.

para estos puntos remitimos en general a los estudios de Villey, op.cit., vol. I, p. 218 y Brush, op.cit., pp. 13-17.

(1) Vid. Villey, op.cit., pp. 61 s. y Brush, op.cit., pp. 26 s.

(2) La obra de Guy de Brués, primera obra filosófica escrita en francés, ha sido reeditada recientemente por Panos P. Morphos The Dialogues of Guy de Brués, A Critical Edition with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism; Johns Hopkins Studies in Romance Literatures, Baltimore 1953. Un resumen de su contenido y orientación puede encontrarse en Popkin, op.cit., pp. 30-33 y Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 108 ss., donde se hace referencia a la expansión -todavía no enteramente evaluada- de materiales escépticos en autores secundarios contemporáneos a Guy de Brués. Sobre la presencia de este autor en Montaigne, vid. Villey, op.cit., vol. I, p. 89 y II pp. 169-173 y asimismo Brush, op.cit., pp. 28-30.

(3) Vid. Popkin, op.cit., p. 20 y Schmitt, Gianfrancesco Pico, p. 160.

construcción efectuada por Villey de la biblioteca de Montaigne muestra una gran abundancia de obras históricas y morales y una ausencia prácticamente total de obras científico-filosóficas, que están reducidas a algunos clásicos y a los escépticos (1). Aunque este desinterés por la problemática científico-natural, es fácilmente perceptible en una lectura de los Ensayos, sin embargo está afirmado, además, explícitamente por Montaigne en varios lugares. En "De l'institution des enfans" (I:XXVI) dice, por ejemplo, nada más comenzar:

"Je sçay qu'il y a une Medecine, une Jurisprudence, quatre parties en la Mathematique, et grossierement ce à quoy elles visent. Et à l'aventure encore sçay-je la pretention des sciences en general au service de nostre vie. Mais, d'y enfoncer plus avant, de m'estre rongé les ongles à l'estude d'Aristote, monarque de la doctrine moderne, ou opiniâtre après quelque science, je ne l'ay jamais faict, ny n'est art dequoy je sceusse peindre seulement les premiers lineaments" (p. 144)

En el ensayo "Des livres" (II:X) nos confiesa:

"Mon dessein est de passer doucement, et non laborieusement, ce qui me reste de vie. Il m'est rien pour quoy, je me veuille rompre la teste, non pas pour la science, de quelque grand pris qu'elle soit. Je

(1) Villey, op. cit., vol. I pp. 244-270.

ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par un honneste amusement; ou si j'étudie, je n'y cherche que la science qui traite de la connoissance de moy mesmes, et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre" (p. 388).

Como vemos por esta última confesión la problemática de Montaigne es de carácter ético, es decir, de regulación y fundamentación de la conducta bajo los principios de la tranquilidad de ánimo y la ausencia de perturbaciones. A esto se podría añadir, como el otro eje de la problemática de Montaigne, la cuestión religiosa, concretamente la actitud religiosa correcta ante la lucha contemporánea entre la Reforma y la Contrarreforma. El escepticismo de Montaigne -como temperamento y como posición filosófica fundadora- se articula directamente con esta problemática. Evidentemente hay en él, como tendremos ocasión de comprobar, una referencia al ámbito científico-natural, pero estas referencias no son autónomas (no surgen de la problemática específica de la filosofía natural) sino sobre determinados por la problemática básica ético-religiosa y subordinadas a ésta; tales referencias -al no ser autónomas- actúan al servicio de las necesidades de la solución dada por Montaigne al problema ético-religioso y su misma configuración viene sobredeterminada por este problema. El escepticismo de Montaigne con respecto a la posibilidad de un conocimiento científico-natural presenta, en consecuencia las mismas características de sobredeterminación desde el área religiosa que ya hemos tenido ocasión de constatar en

en Gianfrancesco Pico; una sobredeterminación además conectada con unas posiciones globales de carácter conservador y tradicional.

Ya hemos visto en la primera parte del trabajo que el escepticismo antiguo había encontrado, entre otras razones, como justificación directa de su conservadurismo y tradicionalismo -la decisión de obedecer las leyes y costumbres socialmente imperantes- la conciencia de la relatividad de los valores y normas morales. Este es el punto señalado por el tropo décimo de Enesideño contra la percepción sensible (1). Lo mismo ocurre en Montaigne, si bien su temprana conciencia de la relatividad moral es una adquisición hecha con independencia y anterioridad a la lectura de Sexto y en general de las fuentes escépticas (2). Montaigne adquirió este punto más bien por la lectura de otros clásicos, como Plutarco, y sobre todo por el impacto contemporáneo causado por las informaciones que los descubrimientos geográficos en el Nuevo Mundo aportaban de pueblos y culturas primitivas con costumbres y valores tan diferentes a los europeos. Esto es lo que nos testimonian ensayos tan importantes y significativos como "De la *coutume et de ne changer aisément une loy reçue*" (I:XXIII) "Des cannibales" (I:XXXI), "Du pédantisme" (I:XXV) y la misma *Apoloogie de Raymond*

(1) Vid. *supra*, pp. 51.

(2) Cgr. Brush, *op.cit.* p. 14

de Sebond. De toda esta información que permite verificar incontestablemente el principio de la *antropología* e *isoténeia* en material de moral y costumbres, Montaigne extrae no sólo la conclusión de que no existe una moral y unas costumbres que puedan pretender una validez absoluta; da inicio también a una serie de temas que mantendrán su vigencia al menos hasta Rousseau: los temas del estado natural y del "buen salvaje", es decir, la nostalgia de un estado humano primitivo caracterizado por un comportamiento espontáneo también no adulterado por la artificiosidad de la moral y costumbres de las sociedades "civilizadas"; es todo que Montaigne veía todavía presente en los salvajes del Nuevo Mundo y que le sirve para desvalorizar al hombre "civilizado" hasta el punto de afirmar la igualdad e incluso superioridad de los animales con respecto al hombre (1). En cualquier caso, la conclusión material y práctica que extrae Montaigne de toda esta masa de información es la necesidad de obedecer y seguir la tradición del país en materia de moral, costumbres y de religión. Si bien es cierto que, en principio y en abstracto, la conciencia de la relatividad en materias de moral y de religión unida a la percepción de que la validez absoluta que se pueda atribuir a una moral y religión determinadas no pasa de ser una

(1) Sobre este tema de la "zoofilia", importante en la estrategia escéptica, de L'Apologie, volveremos más adelante. Sin embargo remitimos para su estudio (este tema tiene su importancia en el desarrollo y constitución de la moderna zoología y botánica) a la obra de George Boas, The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century, New York, 1.966.

clusión subjetiva- (1) actúa como un elemento liberador que favorece la eliminación de posiciones dogmáticas y retrógradas y la introducción de valores nuevos, en la práctica y materialmente no siempre es así: el pirronismo antiguo, y en el siglo XVI Montaigne, concluyen que, en la ausencia de normas morales de validez absoluta o en la ausencia de una certeza humana absoluta acerca de las verdades de la fe religiosa, sólo cabe obedecer la tradición. Si está toda la posible nueva solución igualmente contaminada por el principio de la relatividad y subjetividad, Montaigne es racionalmente claro al respecto:

"Ce que nostre raison nous y conseille de plus vraisemblable, c'est généralement à chacun d'obeir aux loix de son pays... Et par là que veut-elle dire, sinon que nostre devoir n'a autre règle que fortuite? La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit qui fust corps et véritable essence, il ne l'attacheroit pas à la coutume de cette contrée ou de celle-là" (II:XII, Apologie de Raymond Sebond, p. 562).

"En ce debat par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party est sans doute celui qui maintient et la religion et la police ancienne du pays" (II:XIX "De la liberté de conscience" pp. 650 s.).

"Il y a grand doute, s'il se peut trouver si evident profit au changement d'une loy recene, telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remier, d'autant qu'une police, c'est comme un bastiment de diverses pieces

(1) Pero Montaigne sigue dando un valor absoluto a la religión cristiana.

jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une que tout le corps ne s'en sente... Je suis desgousté de la nouuelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu effets très dommageables... Si me semble-il, à le dire franchement, qu'il y a grand amour de soy et presumption, d'estimer ses opinions jusque-là que, pour les establir, il faille renverser une paix publique et introduire tant de maux inévitables et une si horrible corruption de mœurs que les guerres civiles apportent, et les mutations d'estat, en chose de tal pois; et les introduire en son pays propre.... La religion Chestienne a toutes les marques d'extreme justice et abilité; mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obeissance du Magistrat et manutention des polices... me semblant très-inique de vouloir soumettre les constitutions et observances publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantasie (la raison privée n'a qu'une jurisdiction privée) et entreprendre sur les loix divines que nulle police ne supporteroit aux civiles" (I:XXIII, "De la constume et de ne changer aisément une lby receüe", pp. 117-120).

La relatividad moral en Montaigne, al igual que el tropo de Enesidemo en el pirronismo griego, se halla de hecho, a pesar de su carácter virtualmente y en abstracto progresivo, al servicio de posiciones político-sociales conservadoras y tradicionales. En la disputa religiosa del momento entre Reforma y Contrareforma, justifica la tradición eclesiástica católica frente a

las innovaciones luteranas y calvinistas. El abatimiento de los valores absolutos y la certeza absoluta no se articula con la adopción de una alternativa nueva, sino con la sumisión general a la ley tradicional y en religión a la Iglesia católica. Es el mismo ejercicio crítico que hemos visto en Erasmo, Pico y Gentian Hervet. Esta es también la función que adopta el uso efectuado por Montaigne de las fuentes escépticas en todas sus manifestaciones; su pensamiento queda recluido en el contacto con la antigüedad: "Je ne me prend guiere aux nouveaux, pour ce que les anciens me semblent plus pleins et plus roides" (II:X "Des livres", p. 389). Sin embargo, de la misma forma que veíamos en Erasmo la fundamentación de la religión tradicional mediante unos hábitos de pensamiento racionales formalmente más modernos que los de Lutero (1), con Montaigne ocurre algo semejante: la sumisión a la tradición en general y a la Iglesia romana en particular se fundamenta en una concepción relativista de la moral y de las costumbres, en una reducción a lo subjetivo y particular de las posiciones reformistas, que presenta formalmente un indudable carácter de modernidad y supone una adquisición teórica de largo alcance. Así no es de extrañar que la Iglesia, al igual que no aceptó como táctica de la Contrarreforma la línea de la Contrarreforma francesa, terminará por atacar la justificación efectuada por Montaigne del catolicismo por el peligro de "efecto boomerang" que el relativismo podía suponer para el mantenimiento de las posiciones de la Iglesia; de ahí el contraataque de inspiración romana tradicional a la línea relativista iniciada por Montaigne.

(1) Vid. supra, p. 276.

de el curso del siglo XVII y la final inclusión de Montaigne en el curso del siglo XVII y la final inclusión de Montaigne en el Índice de libros prohibidos en 1674 (1).

El tratamiento relativista efectuado por Montaigne de la moral, las costumbres y las innovaciones religiosas da la pauta del tratamiento que lleva a cabo Montaigne en otras áreas. El escepticismo griego, tal como lo encuentra formulado en las Hypotyposesis de Sexto Empírico, le da la posibilidad de desvalorizar las pretensiones humanas de conocimiento señalando su carácter relativo y no absoluto. Aunque el escepticismo aflora a lo largo de la obra de Montaigne, el lugar donde éste efectúa una fundamentación teórica del mismo esta constituido por L'Apologie de Raymond Sebond (II:XII) (2). Los materiales que Montaigne encuentra en las Hypotyposesis de Sexto Empírico le dan la posibilidad de fundamentar el escepticismo general que ha de servir de cimentación a la actitud ética tradicionalista y conservadora de seguir las leyes y costumbres vigentes sin adherirse dogmáticamente a ellas y, asimismo, de cimentación de su concepción fideísta de la religión, rechazando las innovaciones religiosas de la Reforma y los intentos de construir una teología natural. La actitud fideísta radical que propugna Montaigne hace necesaria

(1) Cfr. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, cap. VI.

(2) Sobre el motivo "apologético" como origen del ensayo y sobre su estructura general así como sobre su desarrollo remitimos a Villey, op. cit., vol. II, pp. 185 ss., Brush, op. cit., cap. IV y Popkin, op. cit., pp. 44-56

la crítica de la posibilidad de un conocimiento científico-natural; el material esceptico le proporciona las armas para esta tarea y para una conclusión negativa, pero conviene tener en cuenta el punto ya mencionado anteriormente y cuya evidencia es asimismo aplastante en Pico della Mirandola: el tratamiento del problema de la posibilidad de un conocimiento científico-natural es autónomo en Montaigne, sino sobredeterminado por los intereses subjetivo-vitales y la dominancia exclusiva de la perspectiva y la problemática ético-religiosa. La descalificación de la ciencia y la filosofía viene determinada por los intereses y las exigencias de esta problemática dominante.

El carácter fideista de la religión y de toda forma de conocimiento es un principio firmemente asentado en la conciencia de Montaigne: no hay otra fuente de la verdad que Dios, pues el hombre con sus solas fuerzas es incapaz de llegar a resultados válidos. L'Apologie lo dice con toda claridad.

"La participation que nous avons á la connoissance de la verité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise. Dieu nous a assex appris cela par les tesmoins qu'il a choisi du vulgaire, simples et ignorans, pour nous instruire de ses admirables secrets: nostre foy ce n'est pas nostre acquist, c'est un pour present de la liberalité d'enstruy. Ce n'est pas par discours ou par nostre entendement que nous avons receu rostre religion, c'est par autorité et par commandement estranger. La foiblesse de nostre jugement nous y ayde plus que

la force, et nostre aveuglement plus que nostre clairvoyance. C'est par L'entremise de nostre ignorance plus que de nostre science que nous sommes sçavans de ce divin sçavoir. Ce n'est pas merveille si nos moyens naturels et terrestres ne peuvent concevoir cette connoissance supernaturelle et celeste: apportons y seulement du nostre L'obeissance et la subjection" (II:XII, pp. 479 s.).

"Or n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur ce reveles; de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu et la fin, ce n'est que songe et fumée" (II:XII, p. 522) (1).

Ya hemos comprobado que el fideísmo escéptico de Gianfrancesco Pico refleja el desplazamiento de ciertos sectores intelectuales que, ante el proceso de descomposición de la relación tradicional entre filosofía y religión como consecuencia del ataque al aristotelismo, no habían encontrado otro medio de salvar la religión que la reducción fideísta de la misma y la ruptura de toda relación con la razón y la filosofía mediante la anulación escéptica de ambas (2). De la misma manera, en Erasmo la adopción del escepticismo era el medio de salvar la permanencia de la autoridad de la Iglesia romana tradicional frente a las innovaciones de la reforma (3). Ambos desarrollos, que ya se ha-

(1) Cfr. También en L'Apologie pp. 417 s., 424 s., 535, 546 s., 586-589 (conclusión)

(2) Vid. supra, pp. 285 ss.

(3) Vid. supra, pp. 237 ss.

han unido en la estrategia de la Contrarreforma francesa como testimonio la posición de Gentian Hervet (1), se presentan también unificados en la obra de Montaigne. Su fideísmo de base esceptica tiene como objetivo no sólo salvar la religión cristiana mediante la línea de argumentación que ya hemos observado en Pico, sino además salvar la religión católica frente a la Reforma: es un fideísmo contrarreformista que refuta a la Reforma siguiendo la línea erasmiana de caracterizarla como una innovación personal, que no puede dar otro título de justificación que la conciencia subjetiva y relativa de verdad; jamás una prueba absoluta y universal. En Montaigne esta línea de argumentación está fortalecida por el material empírico que sustenta la tesis del relativismo y por las posibilidades críticas que le otorga la obra de Sexto Empírico, desconocida por Erasmo. La defensa fideista de la religión es, por tanto, siempre una defensa fideista de la obediencia a la Iglesia frente al movimiento reformista y aunque esta defensa siga presentando los caracteres formal y teóricamente válidos que ya veíamos en Erasmo (2), sin embargo el carácter material y concreto conservador y regresivo es mucho más patente en el escritor francés que en el sabio humanista holandés:

"Car, quelque apparence qu'il y ayt en la nouvelleté, je ne change pas aisément, de peur que j'ay de per-

(1) Vid. supra, pp.213.

(2) Nos referimos a la crítica de la conversión de la certeza subjetiva en criterio de verdad objetiva y universal; cfr. supra, pp.259 ss.

dre au change. Et, puis que je ne suis pas capable de choisir, je prens le choi d'autrui et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me sçauroy garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grace de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes creances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siecle a produittes" (II:XII, pp. 553).

"C'est une hardiesse dangereuse et de consequence, ~~une~~ outre l'absurde temerité qu'elle traïsne quant et soy, de mespriser ce que nous ne concevons pas. Car après que, selon vostre bel entendement, vous avez estably les limites de la verité et de la mensonge, et qu'il se trouve que vous avez necessairement à croire des choses où il y a encores plus d'estrangeté qu'en ce que vous niez, vous vous estes des-jà obligé de les abandonner. Or ce qui me semble apporter autant de desordre en nos consciences, en ces troubles où nous sommes de la religion, c'est cette dispensation que les Catholiques font de leur créance. Il leur semble faire bien les moderés et les entenduz, quand ils quittent aux adversaires aucuns articles de ceux qui sont en debat. Mais, outre ce, qu'ils ne voyent pas quel avantage c'est à celuy qui vous charge, de commencer à luy ceder et vous tirer arriere, et combien cela l'anime à poursuivre sa poincte, ces articles là qu'ils choisissent pour les plus legiers sont aucunesfois très-importants. Ou il faut se submettre du tout ou

s'en dispenser. Ce n'est pas à nous à établir la part que nous lui devons d'obéissance" ("C'est folie de rapporter le vrai et le faux à nostre suffisance" I:XXVII pp. 180 s.) (1).

Esta perspectiva fideísta de tendencia conservadora y tradicionalista encuentra otro apoyo en el principio que pudiéramos denominar como la "indeterminabilidad de Dios", indeterminabilidad que se extiende asimismo a la naturaleza, la cual, como obra de Dios, presenta toda la complejidad de su Creador. En efecto, la esencia divina está tan lejos de la capacidad de comprensión de la inteligencia humana, que todos los esfuerzos de ésta por determinar racionalmente la divinidad no solamente son intentos vanos y estériles, sino que además de estar condenados al fracaso son una muestra intolerable de orgullo y vanidad humanas, un ejemplo de insubordinación de la criatura con respecto a su infinito creador:

"Or rien du nostre ne se peut assortir ou rapporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. Cette infinie beauté, puissance et bonté, comment peut elle souffrir quelque correspondance et similitude à chose si abjecte que nous sommes, sans un extreme interest et dechet de sa divine grandeur? (...) Toutes-fois nous lui prescrivons des bornes, nous tenons sa

(1) Otros juicios de Montaigne sobre la Reforma en I:XXIII pp. 117-121, II:XII, pp. 416, 467, 477 s., 486 s.

puissance assiegée par nos raisons (j'appelle raison nos resveries et nos songes, avec la dispense de la philosophie...); nous le voulons asservir ~~aux~~ apparences vaines et foibles de nostre entendement, luy qui a fait et nous et nostre cognoissance... c'est une loy municipale que tu allegues, tu ne sçays pas quelle est l'universelle. Attache toy à ce à quoy tu es sujet, mais non pas luy; il n'est pas ton confrere, ou concitoyen, ou compaignon; s'il s'est aucunement communiqué à toy, ce n'est pas pour se ravalier à ta petitesse, ny pour te donner le contrerolle de son pouvoir" (II:XII, p. 504).

"Ce n'est rien à la verité que de nous. Il s'en faut tant que nos forces conçoivent la hauteur divine, que, des ouvrages de nostre createur, ceux-là portent mieux sa marque et sont mieux siens, que nous entendons le moins. C'est aux Chrestiens une occasion de croire, que de rencontrer une chose incroyable. Elle est d'autant plus selon raison, qu'elle est contre l'humaine raison. Si elle estoit selon raison, ce ne seroit plus miracle" (II:XII, p. 478).

No puede haber, pues, una teología natural. Los intentos de elaborarla son consecuencia del orgullo humano, que considera que puede convertir a la razón humana -a pesar de no ser sino "resverie et songe" y a pesar de que su jurisdicción es sólo "municipelle"- en juez universal determinante de la naturaleza divina. La actitud coherente del hombre consigo mismo es tomar conciencia de

su insignificancia y pequeñez (queda claramente expuesto en las citas anteriores el concepto absolutamente negativo que tiene Mon-aigne del hombre) y limitarse a adorar al Dios incognoscible en su fuero interno, recibiendo el conocimiento de la divinidad que tenga a bien comunicarle:

"De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle là me semble avoir en plus de vray-semblance et plus d'excuse, qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conserva- trice de tant de choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la re- verance que les humains luy rendoient sous quelque vi- sage, sous quelque nom et en quelque manière que ce fut ...ce zele universellement a esté veu du ciel de bon ceil. Toutes polices ont tiré fruit de leur devotion". (II: XII, pp. 493).

La religión es, por tanto, materia de fe y de adhesión a la autorrevelación divina, no pudiendo jugar en ella ningún pa- pel la impotente razón humana. Sin embargo esta concepción fi- deísta de la religión no se presenta unida a una posición global en la que se garantice y se asegure una liberación de la razón humana para dedicarse a otras tareas -por ejemplo la filosofía y la ciencia natural-, sino que el hombre queda reducido a esta perspectiva puramente fideísta. La naturaleza, como obra y ma- nifestación del creador, tiene todas las características de in- determinabilidad. Tampoco en este ámbito puede pretender la im- potente razón humana establecer leyes universales que determinen la estructura y el comportamiento de la naturaleza; tal preten-

sión -dada históricamente- es considerada por Montaigne una nueva manifestación de orgullo y vanidad, pues implica por un lado someter la riqueza de la naturaleza a la limitación de la inteligencia humana y por otro prescribir a Dios las leyes por las que debe regirse la naturaleza, usurpando así las tareas del creador:

"La raison m'a instruit que de condamner ainsi résolument une chose pour fauce et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de nostre mere nature; et qu'il n'y a point de plus notable folie au monde que des les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance. Si nous appellons monstres ou miracles^{es} où nostre raison ne peut aller, combien s'en presente il continuellement a nostre veüe? (...) Il faut juger avec plus de reverence de cette infinie puissance de nature et plus de reconnaissance de nostre ignorance et foiblesse. Combien y a il de choses peu vraysemblables, tesmoignées por gens dignes de foy, desquelles si nous ne pouvons estre persuadez, au moins les faut-il laisser en suspens; car de les condamner impossibles, c'est se faire fort, par une temeraire presumption, de sçavoir jusques où va la possibilité". (I:XXVII, pp. 178 s.)

"Les mirades sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. L'assuefaction endort la veüe de nostre jugement". (I:XXIII, p. 110).

"Par ce que rien ne se fait de rien, Dieu n'a~~u~~^s sçeu bastir la monde sons matiere. Quoy! Dieu nous a-il mis en mains les clefs et les derniers ressorts de sa puissance? s'est-il obligé à n'outre passer les bornes de nostre science? Mats le cas, ô homme, que tu ayes peu remarquer ~~ici~~ quelques traces de ses effets: penses-tu qu'il y ait employé tout ce qu'il a peu et qu'il ait mis toutes ses formes et toutes ses idées en cet ~~ouv~~^{ou}rage? Tu ne vois que l'ordre et la police de ce petit ~~caveau~~^{caveau} où tueslogés, au moins si tu la vois: sa divinité a une jurisdiction infinie au delà; cette ~~piece~~^{piece} n'est rien au pris du tout... Davantage, combien y a il de choses en nostre cognoissance, qui combatent ces belles regles que nous avons taillées et prescrites à nature? et nous entreprendrons d'y attacher Dieu ~~mes~~^{me}! Combien de choses appelons nous miraculeuses et contre nature? Cela se faict par'chaque homme et chaque nation selon la mesure de son ignorance" (II:XII, pp. 504, 506)

De lo anterior resulta, pues, que para Montaigne está claro que la religión es una materia de fé, ya que la sustancia divina es inaccesible a la razón humana. Como ya hemos tenido ocasión de señalar en los capítulos dedicados anteriormente a los representantes de la línea fideísta este punto representa en momento progresivo: el desarrollo posterior va a ir en la línea de reducir la religión a la esfera de la fe; sin embargo el fideísmo de Montaigne -como el de Erasmo, Pico o Agrippa- solamente puede ser calificado de progresivo en un sentido formal o abstracto puesto

de su función material y concreta reside en salvar la religión mediante la creación de una frontera inexpugnable a todo tipo de ataques críticos más allá de la cual sólo hay (valga el símil) tierra quemada. Montaigne efectúa una reducción de la religión a la fe, no para abrir espacios y caminos de cara a otras tareas, si para defender, haciéndola inexpugnable, la religión tradicional del poder religioso tradicional, tanto de enemigos interiores (la forma) como de enemigos exteriores (el pensamiento científico-natural).

No obstante, a pesar de su carácter en última instancia for y de su conexión material con posiciones marcadamente regresivas, vale la pena señalar -al igual que ya hemos hecho con los pen anteriores- el papel limitada y abstractamente progresivo del fideísmo de Montaigne: esta reducción de la religión a la fe ha posibilitar en el siglo XVII en Francia que toda una serie de autores concilien su fe religiosa con el nuevo pensamiento científico-natural. No tenemos más que pensar en Descartes y Pascal. Por otra parte va a ser esta concepción fideísta de la reli y la divinidad lo que encontraremos en la filosofía de Fran Bacon. En efecto, el Lord Canciller nos dice en el Prefatio a la Instauratio Magna:

"Nos certe, aeterno veritatés amore devicti, viatū in-
certis et arduis et solitudinibus nos commisimus; et di-
vino auxilio freti et innixi, mentem nostram et contra
opinionum violentias et quasi instructas axes, et con-
tra proprias et internas haesitationes et scrupulos, et
contra rerum caligines et nubes et undequiaque volantes
phantasias, sustinuimus; ut tandem magis fida et segura

indicia viventibus et posteris comparare possemus. Qua in re si quid profeceremus, non alia sane ratio nobis viam aperuit quam vera et legitima spiritus humani humiliatio... Adque hoc modo inter empiricam et rationalem facultatem (quorum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbarere) conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus. Quamobrem, quam haec arbitrii nostri non sint, in principio operis, ad Deum Patrem, Deum Verbum, Deum Spiritum, preces fundimus humillimas, et ardentissimas, ut humani generis aerumnarum memores et peregrinationis istius vitae in qua dies paucos et malos terimus, novis suis eleemosynis, per manus nostras, familiam humanam dotare dignentur. Atque illad insuper supplices rogamus, ne humana divinis officiant, neve ex reseratione viarum sensus et accensione majore huminis naturalis aliquid incredulitatis et noctis animis nostris erga divina mysteria oboriatur: sed potius, ut ab intellectu puro, a phantasiis et vanitate repurgato et divinis oraculis nihilominus subdite et prorsus deditio, fidei dentur quae fidei sunt. Postremo, at scientiae veneno a serpente infuso, quo animus humanus tumet et inflatur, deposito, nec altum sapiamus nec ultra sobrium, sed veritatem in charitate colamus" (1)

Esta alternativa que nos da Bacon (fideismo si en materia

(1) Sp. 1, pp. 130-131. Cfr. anteriormente las referencias hechas a Bacon a propósito de un tema similar en Pico, supra, pp. 294 ss

religiosa pero con el objeto de asegurar la autonomía del ámbito científico-natural y conseguir para la ciencia un espacio propio donde sin ingerencias extrañas pueda desarrollarse libremente con sus métodos y sus criterios propios) es lo que falta en Montaigne (1) -al igual que faltaba en Erasmo, Pico y Agrippa- y es lo que hace que su fideísmo religioso solamente sea progresivo en abstracto, pues le falta una inserción material que le pueda conferir el carácter de una progresividad real. Esta alternativa está ausente de Montaigne porque en su opinión el conocimiento de la naturaleza es imposible: su escepticismo es un escepticismo puramente destructivo, total, pues abarca todas las manifestaciones de la actividad humana. Solamente queda excluida del escepticismo la revelación divina a la fe, ya que se trata de algo cuyo su eto no es el hombre, sino Dios (2). Y Montaigne no cree en la po sibilidad de una ciencia natural porque la crítica escéptica le

(1) ¡Qué distinto, pero qué semejante también, es el lenguaje de Bacon y Montaigne! También el canciller habla de una "legitima spiritus humani humiliatio", de una vanidad y orgullo humanos, de las "internas haesitationes" las "volantes phantasias" y las "caligines rerum", temas que como estamos viendo son pro prios de la tradición escéptica. Sin embargo en Bacon se expresa una alternativa positiva ("fida et secura indicia", el "conjugium", etc.) que -articulada con el escepticismo: "non alia ratio nobis viam aperit quam vera et legitima spiritus humani humiliatio"- hace que éste juegue de hecho materialmente y en la práctica su papel constructivo y positivo. En última instancia Montaigne y Bacon se han situado en lugares distintos dentro de la lucha de las fuerzas sociales enfrentadas en esta fase de transición al capitalismo. Su distinto tratamiento del escepticismo está íntimamente ligado a la diferente posición de uno y otro en esta lucha ideológica.

(2) Cfr. supra. p.357 . Vid, también en Pico, p.287

posibilita efectuar una crítica destructiva total de la ciencia natural tradicional sin dejar alternativa positiva alguna (1) y es lo que acabamos de ver- porque la naturaleza es indeterminada, es decir, no puede ser reducida a leyes elaboradas por una razón humana débil y de jurisdicción puramente "municipal". La naturaleza es concebida por Montaigne como fuente inagotable de manifestaciones nuevas, superior a todo intento de comprensión y comprensión en un sistema conceptual de leyes inmutables. Los milagros son testimonio de esta rebeldía de la naturaleza a los patrones fijos de su situación "más allá de lo simplemente humano". No puede ser de otra manera si es la criatura de Dios, el medio de acción de Dios, no puede ser de otra manera dada la insignificancia y vanidad del ser humano y sus facultades racionales (2).

- (1) Este punto lo desarrollaremos más tarde en cuanto se refiere al tratamiento efectuado por Montaigne. Podemos suponer que las líneas maestras son las que ya hemos visto en Pico: no hay alternativa positiva a la crítica mateteórica de la ciencia tradicional porque el escepticismo antiguo, base de Pico y Montaigne, admite los conceptos básicos de la ciencia tradicional como únicos posibles.
- (2) No deja de ser curioso como el hombre -también criatura divina, concebible también como instrumento de la acción divina en el mundo- es caracterizado de una manera sumamente negativa por Montaigne, como ya hemos podido comprobar. Que se trata de una valoración aleatoria, puramente ideológica, del hombre lo podemos ver en el hecho de que Bacon extrae el origen divino del hombre, de su elevación original por Dios al estado de rey de la creación, la garantía de una "Instauration Magna imperii in Universum" bajo los principios del sudor, del trabajo, de la colaboración, la historia, la humanidad y la "charity". Este punto -importantísimo para explicar el baconismo- sería objeto de nuestra atención en la tercera parte; sin embargo utilizamos el presente momento para señalar cómo la religión -aunque teóricamente sea un dominio distinto del científico-natural- es una pilar fundamental en los supuestos mateteóricos de la nueva concepción baconiana de la ciencia. Véase asimismo las referencias a Bacon hechas en la página anterior.

En Montaigne vemos actuar los mismos rasgos que, presentes en Erasmo singularmente a partir de la irrupción de Lutero, nos habían permitido calificar la actitud erasmiana de regresiva: desinterés por la ciencia natural articulado con una descalificación de la misma, afirmación de la existencia de unos "arcana divina" insondables a la razón individual y, por ende, aceptación de la tradición religiosa y de la autoridad de la jerarquía católica. Son los elementos que, como acabamos de ver, constituyen la base del pensamiento de Montaigne, si bien se encuentran fortalecidos por dos instrumentos críticos de los que carecía Erasmo: la relatividad moral y de costumbres por un lado y la presentación del cironismo en Sexto Empírico por otro. Evidentemente los rasgos comunes a ambos autores se presentan extraordinariamente amplificadas en Montaigne, pero precisamente esta amplificación a partir de la base común es lo que nos permite constatar el carácter regresivo de la crítica erasmiana.

Muy distinta, como acabamos de apuntar, es la posición baconiana. Francis Bacon va a admitir el carácter fideista de la religión y la imposibilidad de un conocimiento racional de la divinidad, pero con eso conseguirá para la filosofía natural un espacio de desarrollo autónomo. Sin embargo algunos puntos de la crítica escéptica aparecen recogidos por Bacon, pero siempre es formulada una alternativa a los mismos. Así en el autor inglés nos encontramos con que la concepción de la naturaleza en Montaigne como potencia infinita e ilimitada de comportamiento complejo e imprevisible, encuentra un curioso eco; para Bacon la naturaleza es una "sylva sylvarum", un "labyrinthum", en cuya determinación el conocimiento de la débil razón humana se pierde en sus múltiples

das y recovecos:

"Aedificium autem hujus universi structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi, est; ubi tot ambigua viarum, tam fallaces rerum et signorum similitudines, tam obliquae et implexae naturarum spirae et nodi, undequaque se ostendunt. Iter autem sub incerto sensus lumine, interdum affulgente interdum se condente, per experientiae et rerum particularium sylvas perpetuo faciendum est. Quin etiam duces itineris (ut dictum est) qui se offerunt, et ipsi implicantur, atque errorum et errantium numerum augent. In rebus tan duris, de iudicio humano ex vi propria, aut etiam de felicitate fortuita desperandum est. Neque enim ingeniorum quantacunque excellentia, neque experiendi alea saepius repetita, ista vincere queat" (1).

Ante esta naturaleza laberíntica el débil entendimiento humano se pierde, elaborando en lugar de un verdadero conocimiento de los "signos divinos" impresos en la naturaleza productos fantásticos ("placita", "figmenta mentis", "idola Theatri") que no tienen otra carta de autoridad que la inteligencia subjetiva y particular que las ha producido:

(1) Praef. Sp. I, p. 129. Véase también la interpretación alegórica del mito de Proteo como símbolo de la naturaleza, que con sus metamorfosis se resiste a ser atrapada por el hombre, en *De Sapientia Veterum*, Sp. VI, pp. 651 s. Sobre esta última obra y su conexión con la retórica, la imaginación y el "ars memoriae" dentro de la estrategia baconiana de la "penetratio intellectus" nos extendemos en el apéndice final.

"Sic itaque homines quantum intersit inter humanae mentis Iddā, et divinae mentis Ideas. Illae enim nihil aliud sunt quam abstractiones ad placitum: haec autem sunt vera signacula Creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur" (N.O. I, 124).

"quot philosophiae receptae aut inventae sunt, tot fabulas productae et actas censemus, quae mundos effecerunt ficticios et scenicos" (Ibidem I,44).

No podemos menos que sorprendernos ante la aparente coincidencia de Bacon y Montaigne. En Montaigne las construcciones racionales de la humanidad no son otra cosa que "reveries, songes, fictions", producto lógico de una razón que pretende extender su jurisdicción "municipal" a todo el universo. Para Bacon el entendimiento humano individual pretende también someter a su jurisdicción todo el ámbito natural no produciendo sino "mundos ficticios et scenicos", idola sin relación con las ideae divinae que constituyen la estructura básica de la realidad. Sin embargo, para Bacon esta constatación es la base que hace necesaria la formulación de una alternativa positiva sobre la base de la independencia teórica de la ciencia natural con respecto a la religión; de esta manera el escepticismo puramente destructivo del Montaigne, sobredeterminado por la perspectiva religiosa fideísta, se convierte en un elemento constructivo cuando (utilizado en el marco autónomo de la problemática científico-natural) posibilita una crítica necesaria de los fundamentos metateóricos y teóricos de la ciencia tradicional articulada con una nueva alternativa

tiva que responde a las necesidades históricas de la burguesía del capitalismo en proceso de expansión:

"Ratio eorum qui acatalepsiam tenerunt, et via nostra, initiis suis quodammodo consentiunt; exitu immensum disjunguntur et opponuntur. Illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt; nos non multum sciri posse in natura, ea quae nunc in usu est via: verum illi exinde authoritatem sensus et intellectus destrunt; nos auxilia iisdem excogitamus et subministramus" (N.O. I, 37).

Las líneas sobre las que ha de desarrollarse tal alternativa están claras para Bacon: consisten fundamentalmente en la elaboración de una "vía, ars, clavis o fylum", es decir, de un método de investigación (ars inveniendi et inquirendi) que posibilita al hombre, mediante sus "auxilia" y la formulación de "grupos progresivos de certeza", el descubrimiento de las estructuras básicas de la realidad. Además esta nueva vía o método implica la formulación de los conceptos de verdad, de ciencia y de finalidad de la ciencia, así como una reorganización del trabajo científico. Implica asimismo una crítica histórica de la evolución de la ciencia en el marco de la sociedad, crítica de la cual, según Bacon, ha de resaltar como el estancamiento de la ciencia ha sido producto de las condiciones materiales en que se ha desarrollado la actividad científica.

Hasta aquí esta comparación entre Bacon y Montaigne con el objetivo de poner más en relieve el complejo carácter del escepticismo (su aspecto de Jano, podríamos decir) así como de anticipar algunos de los puntos sobre los que tiene lugar la aceptación

baconiana del escepticismo y su superación. Ahora hemos de volver otra vez a la lectura de los Ensayos de Montaigne en busca de nuevas argumentaciones de la actitud escéptica fideísta.

Al igual que había hecho Erasmo (1), Montaigne recurre también a la Sagrada Escritura, en busca de textos en los que se manifeste los principios que a él trata de fundamentar por todos los medios: concepción fideísta de la religión, descrédito de la capacidad cognoscitiva del hombre, caracterización del presunto vicio humano como orgullo y rebeldía frente a Dios, valoración de la ignorancia como estado más adecuado para el hombre, descrédito, en suma, del conocimiento científico-natural. Es de notar una vez más que nos encontramos con una impugnación de la capacidad cognoscitiva humana y de la posibilidad y valor de la ciencia natural a partir del principio de autoridad religiosa, esto es, una impugnación efectuada desde el área de la religión como una sobredeterminante del conjunto de la esfera del pensamiento. La refutación de esta impugnación de la posibilidad humana de conocer la naturaleza como una ingerencia injustificada en la problemática de un área desde otra área distinta (esto es, partiendo del principio de la autonomía teórica de la filosofía natural) va a ser uno de los objetivos baconianos a lo largo de toda su obra, junto con el esfuerzo de subvertir esta interpretación sustituyéndola por otra en la que la misma Escritura se convierte en garantía de la validez, posibilidad y necesidad del

(1) Cfr. supra p.229 s.

conocimiento humano, así como del dominio humano sobre la naturaleza (1). Como muestra de esta condena de la ciencia natural a partir del texto de la Escritura citamos a continuación los pasajes bíblicos más significativos aducidos por Montaigne en L'Apologie de Raimond Sebond:

"La premiere tentation qui vint à l'humaine nature de la port du diable, sa premiere paison, s'insinua en nous par les promesses qu'il nous fit de science et de cognoissance: "Eritis sicut dñ, scientes bonum et malum".

(II, XII, p. 467; Génesis III, 5)

"La peste de l'homme, c'est l'opinion de sçavoir. Voilà pourquoy l'ignorance nous est tant recommandée par nostre religion comme piece propre à la creance et à l'obeissance. "cavete ne quis vos decipiat per philosophiam et inanes seductiones secundum elementa mundi".

(II, XII, p. 468; S. Pablo, Ep. Colos. II, 8).

"En beaucoup de sagesse, beaucoup de desplaisir"; et, "qui acquiert science, s'acquiert du travail et tourment" (II, XII, p. 475, paráfrasis del Eclesiastés 1:18)

"Comme la vie se rend par la simplicité plus plaisante, elle s'en rend aussi plus innocente et meilleure, comme je commençois tantost à dire: "Les simples, dict S.

(1) Este objetivo de neutralización de la interpretación escéptica de la Biblia así como la "subversión de los valores" con vistas a convertir los textos sagrados en base metateórica de la nueva concepción baconiana de la ciencia es lo que lleva a cabo Bacon en su "defence of learning against divines", cfr. Adv. Sp. III, pp. 264-268; D.A. Sp. I, pp. 433-437 y Val. Term-Sp. III, pp. 217-224.

Paul, et les ignorans s'eslevent et saisissent du ciel. et nous, à tout nostre sçavoir, nous plongeons aux abismes infernaux" (II,XII, p. 477; S. Pablo).

"Je destruiray la sapience des sages, et abbatray la prudence des prudens. Où est le sage? Où est l'écrivain? Où est le disputateur de ce siècle? Dieu m'a-il pas abestuy la sapience de ce monde? Car, puis que le monde n'a point cogneu Dieu par sapience, il luy a pleu, par la vanité de la predication, sauver les croyans" (II,XII, p. 480; S. Pablo, Cor. I).

"Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobando" (II,XII, p. 535; S. Pablo, Corintios I,1.19)

Esta descalificación de la ciencia y la filosofía desde los textos de la Sagrada Escritura se encuentra íntimamente relacionada con una aparatosa apología de la ignorancia desarrollada en la línea del Morias Encomium de Erasmo y del De Incertitudine et vanitate scientiarum de Agrippa de Nettesheim. Las ciencias son calificadas por Montaigne de inútiles para la vida:

"De quel fruit pouvons nous estimer avoir esté à Varron et Aristote cette intelligence de tant de choses? Les a elle exempter des incommodités humaines? ont-ils esté deschargés des accidents qui pressent un crocheur? ont-ils tiré de la logique quelque consolation à la goutte? pour avoir sçeu comme cette humeur se loge aux jointures, L'en ont-ils moins senties?" (II XII, p. 466).

Hay un elemento positivo en esta condena de la ciencia tra

cional como inútil, pues actúa como descrédito de la misma y abre camino a la búsqueda de una alternativa científica útil. Sin embargo, nos volvemos a enfrentar con el doble carácter del escepticismo en general y del renacentista en particular: hay el descrédito, pero falta la alternativa; esto es debido entre otros factores a que no se tiene conciencia de que la ciencia crítica es una concreción histórica y, por tanto, históricamente superable. Como hemos tenido abundante ocasión de ver hasta ahora el escepticismo considera la ciencia tradicional como única ciencia posible, esto es, tiene una concepción esencialista y atemporal de la ciencia, careciendo de una perspectiva histórica. En Bacon, por el contrario, nos encontraremos firmemente arraigada esta perspectiva, a partir de la cual precisamente se desarrollará una de las líneas de ataque a la ciencia tradicional. El Lord canceller también habla de la inutilidad de la ciencia:

"Et de utilitate aperte dicendum est, sapientiam istam quam a Graecis potissimum hausimus pueritiam quandam scientiae videri, atque habere quod proprium est puerorum est puerorum, ut ad garriendum prompta, ad generandum invalida et immatura sit. Controversiarum enim ferox, oporum effeeta est. Adeo ut fabula illa de Scylla in literarum statum, qualis habetur, ad vivum quadrare videatur; quae virginis os et vultum extulit, ad uterum vero monstra latrantia succingebantur et adhaerebant" (Praef. Sp. I, pp. 125 s.),

pero para Bacon está claro de que se trata de la ciencia tradicional que puede y debe ser sustituida por una nueva concepción de

la ciencia. En Montaigne, además, la condena de la ciencia es la condena de carácter moral, la ciencia no es útil para el hombre en el sentido de su comportamiento ético-religioso. Falta totalmente en el autor francés la perspectiva de una utilidad tecnológica de la ciencia, y no podía ser de otra manera pues no solamente pervive en él la distinción aristotélica tajante entre la manera de la naturaleza (φύσις) y el arte o la producción (τέχνη, ποίησις), sino que además su caracterización de la naturaleza como potencia ilimitada e indeterminable y su concepción negativa de lo humano implicaban una desvalorización absoluta de las artes humanas: "Nous reconnoissons assez, en la pluspart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au dessus de nous et combien nostre art est foible â les imiter" (1).

No se trata, por otra parte, de que la ciencia sea inútil, sino que la ignorancia es el mejor camino para conseguir la tranquilidad y la felicidad:

"Mais quand la science feraît par effect ce qu'ils disent, d'émousser et rabatre l'aigreur des infortunes qui nous suyvent, que fait elle que ce que fait beaucoup folus purement l'ignorance, et plus evidentement".? (II, XII, p. 470).

1) II, XII, pp. 432 s. Cf. también I XXXI ("Des cannibales") pp. 203 s. Con estos elementos que hemos mencionado se hallan conexiónados la zoofilia de Montaigne, es decir, la acentuación de la igualdad e incluso superioridad de los animales sobre el hombre y el tema de la excelencia de los llamados "salvajes" sobre el hombre europeo, es decir, el topos del "bon sauvage". Sobre la escisión aristotélica entre "naturaleza" y "arte" vid. supra en la primera parte pp. 147-149. Véase también R. Hooykaas, Religion and the Rise of Modern Science, Edinburgh-London 1972, pp. 54 ss.

Voulez vous un homme sain, le voulez vous réglé et en ferme et seure posteur? affaiblissez le de tenebres, d'oisivité et de pesanteur. Il nous faut abestir pour nous assagir, et nous esblouir pour nous guider... Je dy donq que, si la simplessse nous achemine à point n' avoir de mal, elle nous achemine à un très-heureux estat selon nostre condition" (Ibidem, pp. 472 s.).

La ciencia, el deseo de saber ("eritis sicut Dñ, scientes bonum et malum"), fue además, nos dice Montaigne, la causa del pecado original. ¿Acaso se necesita una condena de mayor autoridad? La peste de L'homme c'est l'opinion de sçavoir" porque tal "opinión" o deseo significa que el hombre no es consciente de su insignificancia y que se rebela contra la ley y el mandato de su creador, el cual le ha prescrito como única vía de sumisión, la humildad y la aceptación obediente de aquellas verdades que El mismo único poseedor de conocimiento- tenga a bien comunicarle. La doctrina del pecado original, es así la condena suprema de toda pretensión humana de conocimiento y de autonomía a partir de las posibilidades abiertas por el conocimiento:

"C'est la seule humilité et submission qui ^{peut} effectuer un homme de bien... La premiere loy que Dieu donna jamais à l'homme, ce fust une loy de pure obeissance; ce fust un commandement nud et simple où l'homme n'eust rien à connoistre et à causer... De l'obeir et ceder naist toute autre vertu, comme du cuider tout peché. Et, au rebours, la premiere tentation qui vint à l'humaine nature de la part du diable, sa premiere poison

s'insinua en nous par les promesses qu'il nous fit de science et de cognoissance: "eritis sicut dii, scientes bonum et malum" (II XII, p. 467).

"Mais il faut mettre au pieds cette sate vanité, et se couer vivement et hardiment les fardements ridicules sur quoy ces fausses opinions se bastissent. Tant qu'il pensera voir quelque moyen et quelque force de soy, jamais l'homme ne recognoistra ce qu'il doit à son maistre; il fera toujours de ses oeufs poules, comme on dit; il le faut mettre en chemise" (ibidem, p. 469).

"Les Chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la premiere ruine du genre humain; c'est la voye par où il s'est precipité à la damnation eternelle. L'orgueil est sa perte et sa corruption: c'est l'orgueil qui jette l'homme l'homme à quartier des voyes communes, qui luy fait embrasser les novelletez, et aimer mieux estre chef d'une troupe errante et desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre rent et precepteur d'erreur et de mensonge, que d'estre disciple en l'eschole de la verité, se laissant mener et conduire par la main d'autrui à la voye battue et droicturiere... C'est à Dieu seul de se cognoistre et d'interpreter ses ouvrages" (ibidem, pp. 477-479; subrayado nuestro).

Precisamente en la refutación baconiana de la condena del saber desde principios religiosos ocupará un lugar fundamental

inversión de la doctrina del pecado original en lo que a su vez sobre el conocimiento humano se refiere. Como ya hemos tenido ocasión de señalar a propósito de Pico y del mismo Montaigne la elaboración baconiana irá encaminada en el sentido de coincidir con la línea fideísta en negar la posibilidad de una "religión filosófica", es decir, coincidirá con Montaigne en que "c'est à Dieu seul que se cognoistre", pero reivindicará para el hombre "la interpretación de las obras divinas" haciendo una lectura diferente de la escritura con el principio de la autonomía del conocimiento natural como guía. No en vano el objetivo baconiano será elaborar una *Summa Naturae seu formula Interpretationis* y su primera obra en el campo de la filosofía natural, obra inacabada, llevará por Título "Temporis Partus Masculus sive de Interpretatione Naturae libellus." No verá en el deseo humano de saber -que para Bacon es necesidad impuesta por la época: temporis partus- una manifestación inevitable de orgullo y vanidad, sino el cumplimiento del mandato divino que pierde dichas connotaciones éticas (explicables por otra parte históricamente) si la tarea de conocer va presidida por el principio de la "charity". Frente al último exabrupto de Montaigne, Bacon nos dirá lo siguiente:

"Postremo omnes in universum monitos volumus, ut scientiae veros fines cogitent, nec eam aut amini causa petant, aut ad contentionem, aut ut alios despiciant, aut ad commodum, aut ad famam, aut ad potentiam, aut hujusmodi inferiora; sed ad meritum et usus vitae; eamque in charitate perficiant et regant. Ex appetitu enim potentiae angeli lapsi sint; ex appetitu scientiae homines; sed charitatis non est excessus; neque

angelus aut homo per eam unquam in periculum venit...
 De re, autem quae agitur petimus, ut homines eam non
 opinionem sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant
 non sectae nos alicujus aut placiti, sed utilitatis et
 amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis
 commodis aequi, exutis opinionum zelis et praejudiciis,
 in commune consulant; ac ab erroribus viarum atque impe
 dimentis, nostris praesidiis et auxiliis, liberati et
 numiti, laborum qui restant et ipsi in partem veniant...
 (Praef. Sp. I, pp. 132 s.).

Otro ámbito desde el que Montaigne desvaloriza y condena la
 ciencia y la filosofía es el ámbito de la política. En L'Apologie,
 sobre todo en su ensayo "Du pedantisme" (I XXV), Montaigne de
 credita la ciencia a partir de la opinión contraria a ella sos
 tida por conocidos legisladores, políticos y Estados (Licurgo y
 general el estado espartano, Mahoma), en base a los efectos ne
 gativos o disolventes, que la filosofía y la ciencia producen so
 bre el Estado en lo que se refiere a su fuerza militar y a su adhe
 sión interna:

"Mais l'exemple de ce grand Lycurgus, et son autorité
 doit certes avoir grand poids; et la reverence de cette
 divine police Lacedemonienne, si grande, si admirable
 et si long temps fleurissante en vertu et en bon heur,
 sans aucune institution ni exercice de lettres" (II
 XII, p. 477).

"Les exemples nous aprennent, et, en cette martiale
 police et en toutes ses semblables, que l'estude des

sciences amallit et effemine les courages, plus qu'il ne les fermit et aguerrit. Le plus fort estat qui paroisse pour le present au monde, est celui des Turcs: peuples également duicts à L'estimation des armes et mespris des lettres. Je trouve Rome plus vaillante avant qu'elle fust sçavante. Les plus bellicieuses nations en nos jours sont les plus grossieres et ignorantes" (I XXV, p. 143).

En esta línea de argumentación Montaigne encuentra apoyo en una larga serie de obras incidentes sobre este tópico en una vena más o menos seria. Se trata de obras como las Paradossi de Ortenzio Landi, publicadas en italiano en 1543 pero con numerosas traducciones al francés y el Progymnasma adversus Literas et Literatos, obra de Lilio Gualdi (1479-1552) y cuya dedicatoria va dirigida precisamente a Gianfrancesco Pico della Mirandola. Estas obras se hallaban presentes en la biblioteca de Montaigne, quien alude a Gualdi en términos de "très-excellens personnage en sçavoir" (I XXXV, p. 220) (1). No nos ha de sorprender, por tanto, que Francis Bacon tras exculpar a la filosofía de las injurias cometidas contra ella por los teólogos pase a hacer lo mismo con los ataques desde la perspectiva de la política (2).

(1) Sobre esta crítica de la ciencia desde la perspectiva de la política con anterioridad a Montaigne, vid. Boas, The Happy Past in French Thought of the Seventeenth Century, Nueva York, 1966, cap. II.

(2) Adv. Sp. III, pp. 268-274; D.A. Sp. I, pp. 437-450.

sin embargo, Montaigne es consciente de que con toda la autoridad y peso que posea la refutación de la ciencia efectuada desde el ámbito religioso y político, esto no es suficiente. La refutación verdaderamente efectiva es aquella que demuestra la inviabilidad de la ciencia desde el interior de esta misma, es decir, la que destruye la posibilidad humana de conocimiento mediante la crítica de la misma facultad que ha de producirla: la razón. Como claramente nos dice:

"Que nous presche la verité, quand elle nous presche de fuir la mondaine philosophie, quand elle nous inculque si souvant que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu; que, de toutes les vanitrez, la plus vaine c'est l'homme; que l'homme qui presume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir, et que l'homme, qui n'est rien, s'il pense estre quelque chose, se seduit soy mesmes et se trompe? Ces sentences du saint esprit expriment si clairement et si vivement ce que je veux maintenir, qu'il ne me faudroit aucune autre preuve contre des gens qui se rendroient avec toute submission et obeïssance à son autorité. Mais ceux-cy veuënt estre foitez à leurs propres despens et ne veulent souffrir qu'on combatte leur raison que par elle mesme" (II XII, p. 247).

Se trata, por tanto, de conseguir que la razón y la filosofía se autodestruyan con sus propias armas. Este objetivo se desea siguiendo una estrategia graduada en tres momentos y una conclusión que Montaigne nos describe, con no demasiada precisión,

de la siguiente manera:

"Le moyen que je prens pour rabatre cette frenaisie et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté; leur faire sentir l'inanité, la vanité et demeantise de l'homme; leur arracher des points les chetives armes de leur raison; leur faire baisser la teste et mordre la terre sous l'autorité et reverence de la majesté divine" (II XII, p. 426).

El instrumento que posibilita a Montaigne efectuar una crítica interna, racional, de la razón no es otro que los materiales críticos elaborados por el escepticismo antiguo y que él encuentra ordenadamente recopilados en las Hypotyposesis de Sexto Empírico. Los encontramos en el mismo caso que con Gianfrancesco Pico (1): Sexto Empírico quien da al fideísmo la posibilidad de superar la crítica desde otras áreas para pasar a la crítica de la razón a partir de ella misma. Sin embargo, sigue tratándose -como en Pico- de una crítica autónoma sólo en apariencia, ya que la sobre-determinación religiosa sigue omnímodamente presente: las líneas de los resultados a que la crítica interna llegan están predeterminados ya en el área religiosa y la finalidad a que sirven no es la de la clasificación en el ámbito específico de la razón y de la ciencia, sino el afianzamiento de las posiciones religiosas ya asumidas previamente: en el caso de Pico salvaguardar la

(1) Cfr. supra. 279 ss.

religión tradicional de las consecuencias negativas que su vinculación con el aristotelismo puede ocasionar en unos momentos en los que éste es objeto de todo tipo de ataques; en Montaigne mantener firme dicha religión y el poder de la Iglesia frente al movimiento reformista y las nuevas corrientes filosóficas.

El primer momento de esta autorrefutación de la razón ("froi-
et fouler aux pieds L'orgueil et humaine fierté") tiene como
objetivo anular la separación que el hombre ha establecido entre él
y el resto del mundo animal a partir de su presunta superioridad
intelectual y de su carácter de rey de la creación. Montaigne de-
sarrolla este punto mediante una comparación entre el hombre y los
animales en el curso de la cual pone de manifiesto que estos últi-
mos no sólo no son inferiores a los hombres en cuanto a intelligen-
cia, capacidad de comunicación, excelencia artística y moral, si-
no que hay razones para suponer que incluso llegan a ser superio-
res (1). Aunque Sexto Empírico le proporcionaba materiales para
desarrollar el tema (piénsese en los ejemplos aducidos en el pri-
mer tropo de Enesidemo contra la percepción sensible, que trata
precisamente de las diferencias entre hombres y animales), las
fuentes de Montaigne son en este caso obras clásicas como los Mo-
rales de Plutarco y la Historia Naturalis de Plinio (libro VII,
cap. I) y la tradición "zoofilica" del siglo XVI (2). Todo este
material -hay indicios para pensar que se trata de un ensayo tempra-

(1) II: XII, pp. 427-565. Vid. asimismo Brush, op. cit., pp. 76-82.
Popkin, op. cit., pp. 47 y Boos, op. cit., pap. I.

(2) Sobre este punto remitimos a la obra de Boas, caps. III y IV
donde se puede encontrar una amplia exposición de toda esta
tradicción.

incluido con posterioridad en el marco de L'Apologie -le sirve a Montaigne para preparar al lector de cara al ataque que desde el atomismo se va a efectuar en las dos siguientes partes de L'Apo-
logie: la comparación entre hombres y animales, tan desafortunada para los primeros, siembra la confusión en el lector, debilita ex-
 traordinariamente su confianza en las posibilidades cognoscitivas
 humanas y humilla su orgullosa concepción de sí mismo. Situado en
 el mismo plano que los animales, el hombre queda así inerte ante
 el material escéptico de los tropos y la crítica del crite-
 rio de verdad:

"Il faut contraindre L'homme et le renger dans les ba-
 rrieres de cette police (Montaigne ha dicho inmediata-
 mente antes: "nous ne sommes ny au dessus du reste:
 tout ce qui est sous le Ciel, dist le sage, court
 une loy et fortune pareille"). Le miserable n'a gar-
 de d'enjamber par effect au delà; il est entravé et
 enragé, il est assubjecty de pareille obligation que
 les autres creatures de son ordre, et d'une condition
 fort moyenne, sans aucune prerogative, praeexcellen-
 ce vraye ou essentielle" (II XII, p. 437).

"ce n'est par vray discours, mais par une fierté fo-
 lle et opiniatreté, que nous nous preferons aux au-
 tres animaux et nous sequestrens de leur condition
 et société" (Ibidem, p. 465) (1).

Montaigne está repitiendo el viejo topos de la ley universal
 que ha asignado in aeternum a cada elemento su lugar especí-
 fico en la orden general; cfr. Arthur O. Lovejoy: The Great
Chain of Being, Cambridge Massachussets 1936 y E.M.". Tillyard.
The Elizabethan World Picture, Harmonds worth 1972. Sin em-
 bargo Montaigne deforma en un punto esencial el tópico tradi-
 cional, pues éste asignaba en lugar preferencial al hombre co-
 mo "rex creaturarum".

Aunque las fuentes de que se sirve Montaigne para el desarrollo de este tema no estén directamente conectadas con las fuentes clásicas del escepticismo, sin embargo debemos tener en cuenta que todos los puntos que señalan (igualdad hombre-animal, origen en el orgullo y la vanidad humanas de la transformación del hombre en medida de todas las cosas) están asumidos más que explícitamente en la crítica escéptica de la perfección sensible. (1) Lo que este tratamiento tan pormenorizado de la cuestión posibilita a Montaigne es dejar el terreno perfectamente preparado para la anulación escéptica de las posibilidades humanas de conocimiento del mundo real.

En el segundo momento ("leur faire sentir l'inanité, la vanité, et deneantise de l'homme") Montaigne se concentra ya en el ámbito específicamente humano, profundizando la tarea de desvalorización de la capacidad humana de conocer por todos los medios a su alcance antes de aplicar estrictamente los materiales escépticos (2). Nos encontramos una serie de temas ya vistos: la apología de la ignorancia de corte erasmiano, nuevas referencias a la indeterminabilidad de Dios y de la naturaleza así como una

) Remitimos a nuestra exposición de los diez tropos de Enesídemo; cfr. supra, pp. 44 ss.

) II XII, pp. 465-540. Se trata de la parte más extensa con mucho de la Apologie. En ella, como en todo el resto del ensayo, Montaigne es cualquier cosa excepto sistemático; en vano podemos buscar en él la ordenada y gradual presentación de los materiales que encontramos en el Examen Vanitatis de Pico (cfr. Brush, op. cit. p. 76). Los diferentes argumentos están entremezclados e introducidos sin forma alguna de transición.

primera apología del pirronismo y de su compatibilidad con la ac-
ción auténticamente cristiana (pp. 482-486). Pero, en general, los
temas sobre los que se hace más hincapié son el lórus clásico de la
ἀντιλογία y el carácter en última instancia escéptico de las fi
losofías aparentemente dogmáticas (1).

El tema de la ἀντιλογία constituye, como sabemos, el primer
argumento contra la posibilidad de un conocimiento del mundo real,
antes de pasar a argumentos más precisos, diferenciados y contun-
dentes (tropos de la percepción, crítica del criterio de verdad),
en los que se resuelvan precisamente las causas que originan la
aparición de tesis contrapuestas e igualmente válidas. Recogien-
do esta línea de argumentación Montaigne señala la ἀντιλογία fi
losófica acerca de la naturaleza de Dios como muestra de la inca-
pacidad humana de llegar a resultados válidos en la materia por
la puramente racional (pp. 495-504), aborda también la cuestión
de la disensión tradicional en la filosofía acerca de qué sea ver-
daderamente el hombre y acerca de la naturaleza y cualidades del
alma (pp. 518-540), como muestra de que, ante el fracaso en un pun-
to tan esencial y cercano a nosotros mismos, no tiene sentido abri-
r esperanzas de conocimiento en otras materias. Montaigne con-
tina este tema de la siguiente manera:

(1) Sobre este último punto véase II:XII, pp. 487-495 (son presen-
tados como escépticos ocultos los presocráticos, Platón, Aris-
tóteles, Crisipo, Epicuro), p. 518 (Platón). Bacon considera-
rá posteriormente el pesimismo ante las posibilidades humana-
nas de conocer sostenido por autores normalmente afirmativos
como una de las causas mayores del estancamiento científico;
Vid. C.V. Sp. III, pp. 591 s., N.O. I 75.

"En voylá assez pour verifíer que l'homme n'est non plus instruit de la connoissance de soy en la partie corporelle qu'en la spirituelle. Nous l'avons proposé luy mesmes à soy, et sa raison à sa raison, pour voir ce qu'elle nous en diroit. Il me semble assez avoir montré combien peu elle s'entend en elle mesme. Et qui ne s'entend en soy, en quoy se puet-il entendre?" (p. 539)

Sin embargo, Montaigne no necesita repasar la historia del pensamiento y extraer de aquí y de allá muestras de disensión. En la misma época en que vive puede encontrar testimonios flagrantes de contradicciones irresolubles, y no sólo en el ámbito religioso y disputas religiosas suscitadas por la Reforma como muestra de que la razón humana es incapaz de llegar a resultados seguros (historia de la fe y la necesidad consiguiente de mantenerse fiel a las creencias tradicionales), sino también en el ámbito científico. La innovación copernicana ha venido a subvertir los seguros fundamentos de la astronomía y (cosa curiosa) tanto Copérnico como Ptolomeo "salvan las apariencias" a pesar de ser mutuamente excluyentes. De aquí extrae Montaigne la conclusión de que el hombre no puede pretender nunca estar en posesión de un conocimiento definitivo, que la realidad se le escapa y le es inaccesible:

"Le ciel et les estoilles ont branlé trois mille ans; tout le monde l'aveit ainsi creu, jusques à ce que... Nicetas le Siracusien s'avisa de maintenir que c'estoit la terre qui se mouvoit... et, de nostre temps, Copernicus a si bien fondé cette doctrine, qu'il s'en

sent très-regléement à toutes les consequences Astro-
nomiques. Que prendrons nous de là, sinon qu'il ne nous
doit chabir le quel ce soit des deux? Et qui sçait qu'
une tierce opinion, d'i cy à mille ans, ne renverse
les deux precedentes? Ainsi quand il se presente à nous
quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occassion
de nous en deffier et de considerer qu'avant qu'elle
fut produite, sa contraire estoit en vogue; et, comme
elle à esté reuversée par cette-cy, il pourra naistre
à l'advenir une tierce invention qui choquera de mes-
me la seconde" (p. 553).

Vale la pena reflexionar un momento sobre estas frases de Montaigne. Es evidente que nuestro autor tiene razón: ninguna hipótesis o teoría científica puede pretender ser válida in aeternum, es por muy asegurada y confirmada que esté podrá ocurrir en el futuro que aparezca una nueva que la haga desaparecer. Por otra parte dicha hipótesis o teoría ha venido a sustituir a otra anterior. Montaigne no hace sino reconocer el carácter provisional (pendiente de confirmación constante) de todo conocimiento empírico. Sin embargo, a partir de aquí nos encontramos ya con las posiciones escépticas, es decir, con el otro lado de la faz de Jano del escepticismo: la provisionalidad de lo "científico" significa para Montaigne y toda la tradición escéptica que no hay ciencia, que la ciencia es imposible, pues decir ciencia quiere decir para ellos certeza definitiva, conocimiento necesario, inmutabilidad. Si nuestro conocimiento de la realidad cambia con los sujetos y con el tiempo, esto quiere decir que conocemos apariencias y que

la verdadera realidad está oculta para nosotros más allá de las teorías que construísimo. Nos encontramos con el viejo tema de que el escepticismo ve los límites e insuficiencias del modelo tradicional de ciencia, pero al asumir dicho modelo como único posible concluye afirmando que la ciencia es imposible, en lugar de sustituir dicho modelo por otro nuevo.

Pero no se trata únicamente de que el escepticismo en general y Montaigne en particular se nieguen a aceptar el carácter provisional y contingente del conocimiento empírico; tampoco reconocen y aceptan (punto íntimamente ligado con el anterior) El carácter histórico del pensamiento y de la ciencia, el carácter histórico en suma de la verdad. El párrafo anteriormente citado de Montaigne, que afirma la autorefutación del conocimiento por sus cambios en el tiempo, encuentra su perfecto contrapunto en un párrafo de Engels en el que se hace referencia explícita al carácter necesariamente histórico y cambiante que posee el conocimiento humano (1):

"Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía he

(1) Esta conciencia histórica, si bien menos elaborada, se encuentra en la base de la filosofía baconiana. El mismo Bacon adopta la antilogía entre Copérnico y Ptolomeo y su respectiva capacidad de salvar las apariencias; con ello, no obstante, no pasa a afirmar la tesis escéptica de la imposibilidad de conocer, sino a caracterizar a ambas hipótesis -al menos en la fundamentación contemporánea- como idola theatri, esto es, como productos de una determinada configuración histórica de la ciencia, del método científico, de la organización del trabajo científico, etc. Vid. Cogitata et Visa. Sp. III, p. 603; R. Ph. Sp. III, p. 571 y N.O. I 116.

geliana... en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre... ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada. Y los mismo que en el terreno del conocimiento filosófico, en los demás campos del conocimiento y en el de la actuación práctica" (Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.)

Con el tercer momento (1) ("leur arracher des points lesatives armes de leur raison") llegamos al punto culminante de epelologie. Montaigne profundiza ahora su ataque a las posibilidades humanas de conocimiento con un despliegue rápido y ágil de ativos contundentes que parecen no ofrecer alternativa posible contrincante. El carácter radical, definitivo, que alcanza la ctica en este momento es puesto de manifiesto por Montaigne nas empezar:

"Ce dernier tour d'escrime icy, il ne le fait employer, que comme un extreme remede. C'est un coup de-desperé, auquel il faut abandonner vos armes pour faire perdre à vostre adversaire les siennes, et un tour

secret, duquel il se faut servir rarement et réservée-
ment. C'est grande temerité de vous perdre vous memes
pour perdre un autre... Nous secouons icy les limites
et dernieres dotures des sciences, auxquelles l'extre-
mité est vitieuse" (p. 540).

Esta radicalidad viene dada por el hecho de que en este mo-
mento Montaigne abandona argumentos de carácter más bien sofístico
el presunto escepticismo de gran parte de la más reputada tradi-
ción dogmática- y argumentos de tipo superficial o secundario -co-
mo el tema de la antilogía- para pasar a exponer los argumentos más
esenciales del escepticismo: la oposición entre fenómeno y obje-
to subyacente o exterior, los tropos contra la percepción sensible
los argumentos contra el criterio de verdad, es decir, las ba-
ses sobre las que en cualquier caso descansa el tema de la antilo-
gía. El aspecto radical, definitivo y desesperado ("extreme reme-
dy") de esta crítica es que la filosofía es destruida por sí misma
desde dentro, esto es, en una crítica autónoma según todos los
criterios) con lo cual no parece quedar ya ningún punto de apoyo
para el individuo en sí mismo. Sin embargo, la crítica no es au-
tónoma sino de una manera superficial o técnica -en el sentido de
que ahora es la razón la que se destruye a sí misma-, pues en úl-
tima instancia tiene como objetivo algo exterior: enfrentarse a
una determinada situación de lucha social (ideológica en general
religiosa en particular). Montaigne mismo reconoce esta carác-
ter táctico y sobredeterminado de su crítica cuando dice que es
un arma que hay que utilizar contra los "nuevos doctores" (no es-
pecifica de quién se trata, pero parece evidente que tiene en mien-

a los renovadores en materia de religión y filosofía):

"Il vous sera mieux de vous reserrer dans le train accoustumé, quel qu'il soit, que de jeter vostre vol à cette licence effrenée (la utilización de la crítica escéptica). Mais si quelqu'un de ces nouveaux docteurs entreprend de faire l'ingenieux en vostre presence, aux depens de son salut et du vostre; pour vous deffaire de cette dangereuse peste qui se repand tous les jours en vos cours, de preservatif, à l'extreme necessité, empeschera que la contagion de ce venin n'effencera ny vous, ny vostre assistance" (p. 542).

Creemos que en estas breves líneas queda especificada perfectamente el origen y la función en última instancia del fideísmo católico del siglo XVI y en particular el francés. Independiente de la validez teórica y autónoma de la crítica del conocimiento humano, independientemente también de que los portavoces de esta corriente (desde Erasmo a Montaigne), fueran escépticos en el sentido técnico y estricto del término, lo cierto es que su escepticismo viene impulsado y sobredeterminado desde fuera por la problemática teórica o metateórica de la posibilidad de conocimiento científico. Es su posición en la lucha social que marca la transición al capitalismo y al mundo burgués moderno, una posición cerrada en el seno de las filas de la tradición social, filosófica y religiosa, lo que impone y determina esta adhesión al escepticismo con todas sus consecuencias como medio de oponerse radicalmente a las innovaciones de todo tipo. Sin embargo lo que esta táctica consigue en el marco de la lucha ideo-

ca es una fundamentación de las posiciones del sector tradicionalista y conservador por medio de la defensa puramente negativa del principio de autoridad; el punto débil de esta táctica es que deja la vía abierta para que el sector enemigo, los representantes de la burguesía en el lucha ideológica, se sirvan de las mismas escépticas para destruir el principio de autoridad. Es este punto débil lo que explica que la iglesia romana nunca adoptara la oposición oficial el fideísmo radical de ciertos sectores como la contrarreforma francesa y terminara por condenar tanto a Montaigne como al fideísmo (1).

Sin embargo, para Montaigne pesa más la necesidad de "des-arse de la peste peligrosa de los nuevos doctores" con su remedio radical que los posibles males y contrapartidas del remedio. Así pues, se lanza a acumular contra el conocimiento humano autónomo todos los argumentos fundamentales de las Hypotyposesis Sexto Empírico (2). Comienza por afirmar la distinción entre lo aparente o apariencia y objeto real:

En este sentido la Catholic Encyclopedia dice en el artículo "Fideísmo": "It must be noted that authority, even the authority of God, cannot be the supreme criterion of certitude, and an act of faith cannot be the primary form of human knowledge. This authority, indeed, in order to be a motive of assent, must be previously acknowledged as being certainly valid; before we believe in a proposition as revealed by God, we must first know with certitude that God exists, that He reveals such and such a proposition and that his teaching is worthy of assent, all of which questions cannot and must be ultimately decided only by an act of intellectual assent based on objective evidence. Thus fideism not only denies intellectual knowledge, but logically ruins faith itself", cit. de Bruschi, op.cit. p. 18 (el subrayado es nuestro) Cfr. supra, p. 355 s.

En la continuación llevamos a cabo una presentación esquemática de la exposición de Montaigne, pues los diferentes argumentos nos son ya ampliamente conocidos por la primera parte. Por otra parte, la misma exposición de Montaigne se ciñe a los rasgos más esenciales y aparatosos de la crítica escéptica. Cfr. también Bruschi, op. cit. pp. 101-109 y Popkin, op.cit., pp. 48-

"Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez; par ce que, s'il estoit, ainsi, nous les recevions de mesme façon; le vin seroit tel en la bouche du malade qu'en la bouche du sain... Les sujets estrangers se rendent donc à nostre mercy; ils logent chez nous comme il nous plaist" (p. 545).

Esta tesis de que nunca llegamos a conocer la realidad exterior, sino nuestras representaciones, divergentes, de la misma es fundamentada a continuación mediante la ejemplificación a partir de los 10 tropos de Enesidemo. Enlazando con el tropo décimo (1) Montaigne nos señala que la conducta humana no responde a la realidad -a la percepción de lo realmente justo, bueno, bello, etc.-, sino a las múltiples representaciones humanas -subjetivas, individuales o sociales- de estos valores objetivos, representaciones todas igualmente válidas y que ante su conflicto no dejan otra alternativa que el respeto y la obediencia a la tradición (2).

En el ámbito científico-natural Montaigne, siguiendo la tradición escéptica y apoyándose también en la teoría aristotélica de la ciencia, reduce la cuestión de la posibilidad de conocimiento al tema de la adecuación de nuestra estructura perceptiva a la realidad exterior:

(1) Ya sabemos que la fuente de Montaigne en este caso no es tanto el tropo décimo como la experiencia personal de su siglo, sacudido por los bruscos cambios sociales y el impacto de los descubrimientos geográficos y las culturas salvajes.

(2) Vid. supra, pp. 351 ssy en L'Apologie, pp. 562 ss.

"Tout ce qui se connoist, il se connoist sans doute par la faculté du cognoissant... toute connoissance s'achemine en nous par les sens: ce sont nos maistres... La science commence par eux et se resout en eux.... Quiconque me peut pousser à contredire les sens, il me tient à la gorge, il ne me sçauroit faire reculer plus arriere. Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connoissance" (p. 571-572),

para mostrar que el objeto exterior nos es inaccesible (o al menos no podemos demostrar que no lo sea) y que los sentidos nos proporcionan unas representaciones deformadas, Montaigne recurre a los cuatro primeros tropos de Enesidemo, contra la percepción sensible, a aquellos tropos que argumentan la relatividad de la percepción a la estructura perceptiva y a la disposición general del objeto percipiente. Así, señala la posibilidad (tropo tercero) de que el hombre carezca del número de sentidos necesarios para una perfecta percepción del objeto exterior: (1)

"La premiere consideration que j'ay sur le subject des sens, c'est que je mets en doute que l'homme soit prouvé de tous sens naturels... qui sçait si en nous aussi il ne manque pas encore un, deux, trois et plusieurs autres sens? car, s'il en manque quelqu'un, nostre discours n'en peut descouvrir le defect. C'est le privilege des sens d'estre l'extreme borne de nostre aperceuvance... Nous avons formé une verité par la consultation et concurrence de nos cinq sens; mais à l'adventure falloit-il l'accord de huict ou de dix sens

et leur contribution pour l'appercevoir certainement et en son essence" (p. 572-575).

En segundo lugar y recogiendo el tropo ^{primero} (1), Montaigne señala que no podemos hacer jueces del objeto exterior a nuestros propios sentidos, pues hay muchos animales cuya estructura perceptiva es distinta y que, en consecuencia, deben tener percepciones distintas de un mismo objeto. ¿Tiene que ser necesariamente nuestra percepción la correcta? No hay posibilidad de solucionar la cuestión, pues el instrumento para hacerlo -los sentidos- es precisamente lo que es objeto de debate:

"Si les sens sont nos premiers juges, ce ne sont pas les nostres qu'il faut seuls appeller au conseil, car en cette faculté les animaux ont autant ou plus droit que nous. Il est certain qu'aucuns ont l'ouïe plus aigüe que l'homme, d'autres la veüe... quel jugement des deux sera le vray? Car il n'est pas dit que l'essence des choses se raporte à l'homme seul" (p. 581-582).

Por otra parte está la cuestión tropo segundo (2) de que también hay diferencias notables entre los mismos seres humanos en materia de percepción:

"(nous) entrons en debat tous les coups de ce que l'un oit, void ou goute quelque chose autrement qu'un autre, et debatons, autant que d'autre chose, de la diversité des images que les sens nous raportent. Autrement

(1) Cfr. supra, p. 46

(2) Cfr. supra, p. 47

oit et voit, par la regle ordinaire de nature, et autrement gouste un enfant qu'un homme de trente ans, et cettuy-cy autrement qu'un sessagenaire" (p. 583).

Incluso ocurre (tropo cuarto) (1) que en un mismo sujeto las percepciones son distintas en función de sus distintos estados y disposiciones (enfermedad, sueño o vigilia, etc.). Las situaciones recogidas en los diferentes tropos, llevan, por tanto a la conclusión de que "nostre estat accommodant les choses à soy et se transformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en verité; car rien ne vient à nous que falsifié et alteré nos sens... L'incertitude de nos sens rend incertain tout ce qu'ils produisent" (p. 584). Tampoco podemos pensar en un criterio racional que ponga fin a la disputa entre diferentes percepciones, puesto que cualquier criterio necesitaría de fundamentación de un nuevo criterio, por tanto, en el que apoyarse, con lo que retrocederíamos al infinito (2).

En Sexto Empírico ha encontrado, pues, Montaigne los medios que demostrar en el ámbito puramente filosófico-racional (sin utilizar líneas de argumentación procedentes de otras áreas) que el hombre es incapaz de llegar a un conocimiento de la realidad exterior válido, universal y cierto por medio de sus propias fuerzas humanas. En Sexto Empírico encuentra también enunciada la

(1) Cfr. supra, p. 48 s. y L'Apologie, pp. 580, 584.

(2) "Puis que les sens ne peuvent arrester notre dispute, estans pleins aux-mesmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison; aucune raison ne s'establira sans une autre raison: nous voylà à reculons jusques à l'infiny" (p. 585). Este es el breve uso que hace Montaigne de los tropos de Agrippa. Vid. supra, p. 61 s.

ritud más consecuente ante esta situación: la epoché, es decir, abstención de juicio o confesión de la propia ignorancia cuando se trata de determinar alguna cuestión por razones o criterios meramente humanos (1). Sin embargo, ya los escépticos antiguos señalaban que, ante la necesidad inevitable de obrar, se impone un criterio de conducta y la adopción de ciertas creencias. Ellos habían encontrado suyo el fenómeno y la obediencia a las leyes y tradiciones del lugar (2); de la misma manera, Montaigne señala que ante la universal incertidumbre humana lo razonable es obedecer a la tradición y particularmente la tradición de la Iglesia, evitando toda innovación. Pero Montaigne dispone de algo que no tenían los escépticos griegos: la creencia en una divinidad que se ha relacionado a los hombres y les proporciona los conocimientos necesarios que por sí solos no pueden alcanzar. De ahí que, además del respeto a la tradición, nos proponga como única alternativa el ateísmo radical:

"Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'eslevera si Dieu lui preste extraordinairement la main; il s'eslevera abandonnant et renonçant, à ses propres moyens, et se laissant hausser et soubslever par les moyens purement celestes" (p. 588-589).

(1) Il XII, pp. 544 s.

(2) Cfr. supra, pp. 80, 103 s.



Como ya señalábamos en Pico (1), el conocimiento procedente de Dios por iluminación fideísta no está sujeto al ataque es-
 tético porque el origen de este conocimiento no es humano. Al re-
 citar también ~~que~~^{que} a través de la Iglesia como se produce fun-
 damentalmente la revelación divina, los dos criterios dados por
 Montaigne -fideísmo y tradición- se unen así en un sólo criterio.
 El pirronismo -en cuyo haber se cuenta reducir al hombre a la con-
 dición de la propia ignorancia, forzarlo a la epoché y a someter-
 se a la tradición "de la police et de l'Eglise"- puede ser consi-
 derado por Montaigne -al igual que por toda la tradición fideísta
 anterior- como la filosofía cristiana por excelencia:

"Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant
 de verisimilitude et d'utilité (como en el pirronismo).
 Cette-cy presente l'homme nud et vuide, reco{noissant
 sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut
 quelque force estrangere, desgarni d'humaine science,
 et d'autant plus apte à loger en soy la divine, anea-
 tissant son jugement pour faire plus de place à la
 foy; ny mescreant, ny establissant aucun dogme contre
 les observances communes; humble, obeissant, disci-
 plinable, studieux; ennemi juré d'haeresie, et s'exem-
 ptat par consequant des vaines et irreligieuses opi-
 nions introduites par les fauces sectes. C'est une car-
 te blanche preparée à prendre du doigt de Dieu telles
 formes qu'il luy plaira y graver. Plus nous nous ren-
 voyons et commettons à Dieu, et renonçons à nous,
 mieux nous "en valons" (pp. 486-487).

(1) Cf. supra, pp. 287.

Este resultado de la crítica de Montaigne -la sumisión a tradición y a la fe divino-eclesiástica- no es la consecuencia de la lectura desinteresada y sin premisas de Sexto Empírico. Podemos decir a lo sumo que lo es de un modo superficial. De tal resultado es la premisa previamente asumida, cuya continuación encuentra Montaigne para sí mismo y sus contemporáneos en la lectura de las fuentes escépticas, lectura por otra parte sometida a la premisa inicial. El escepticismo es asumido e interpretado de forma tal que no ponga en cuestión la fe, la divinidad o la misma tradición (incluida la Iglesia) como objetos a los que también se debe dirigir la crítica escéptica. Es bajo este supuesto como el escepticismo puede funcionar al servicio de los intereses sociales conservadores en la lucha social del siglo XVI; bajo este supuesto el escepticismo permite refutar ideológicamente todo movimiento innovador en cualquier área del pensamiento y de la práctica. El fragmento últimamente citado de Montaigne nos muestra claramente que la versión fideísta del escepticismo funcionaba de hecho en el siglo XVI como un instrumento de la facción reaccionaria dentro de los sectores sociales conservadores que se enfrentaban a las nuevas corrientes que en todos los ámbitos de la vida social y del pensamiento pugnaba por introducir la nueva: autonegación por el hombre de su capacidad autónoma de conocimiento y acción; sumisión a una divinidad que -interpretada por la Iglesia tradicional- no es otra cosa que someterse a la reproducción de la dominación ideológica y política tradicionales.

Pero que esto no tenía por qué ser necesariamente así, que el escepticismo podía ser usado de otra manera y que, en concreto,

...hía hacer objeto de su crítica los elementos o premisas asumidos críticamente por los fideistas -la tradición, la Iglesia, la divinidad, la revelación- lo muestra la cauta actitud del Papado, que más elevó el fideismo a la altura de doctrina oficial. Lo muestra también el uso "constructivo" del escepticismo desde otros sectores, como los ramistas, Francisco Sánchez y el mismo Bacon.

154 Dos elementos interesantes en Montaigne: Preludio de los
"Idola" y crítica de la enseñanza tradicional.

Es del dominio general que la teoría de los idola constituye uno de los ejes centrales de la filosofía baconiana. Menos conocido, es, sin embargo, que en Bacon ocupa asimismo un lugar central la crítica del sistema tradicional de enseñanza y la formulación de una nueva concepción de la enseñanza y la investigación. No podía ser de otra manera, puesto que si dos elementos fundamentales de la reforma baconiana son la crítica de la filosofía tradicional y la elaboración de una nueva concepción de la ciencia, ambos elementos sólo pueden ser desarrollados adecuadamente afirma Bacon- si se contemplan en el marco de la infraestructura educativa que los hace posibles. Esta es la función que cumplen en la obra baconiana el proyecto, considerado por él como absolutamente necesario -de una historia literarum y obras en principio tan esotéricas o anecdóticas como algunas interpretaciones de mitos efectuadas en el De Sapientia Veterum y "Casa de Salomón" descrita en la New Atlantis.

Por otra parte el abordar estas dos cuestiones en el marco específico de Montaigne no quiere decir que supongamos tácitamente que en el autor francés se plantea ya la teoría de los idola que posteriormente hará suya Bacon, ni mucho menos que éste la elaborara a partir de los materiales presentes en Montaigne. Tampoco pretendemos sugerir que la crítica del sistema educativo tradicional esté reducida en el siglo XVI al ensayista francés y que sólo en él haya encontrado Bacon inspiración para su tratamiento del problema.

Por lo que se refiere a la primera cuestión, nuestro objetivo es poner de manifiesto cómo de sus planteamientos escépticos ex Montaigne una serie de conclusiones sobre la fuerza que se opo a que en el hombre se produzca una imagen no deformada de la rea lidad, pero señalar también que los intereses primarios de Montaigne y las premisas extrafilosóficas de su escepticismo inducen un tratamiento y una orientación del problema en una dirección muy distinta a la baconiana, debido a que los intereses y las premisas cancelar son completamente diferentes.

Para situar, por otra parte, en su justo punto la crítica Montaigne a la educación tradicional hemos de tener presente que se haya situado dentro de una línea crítica iniciada ya desde los albores del siglo XVI, la cual no puede ser identificada y re ducida al "humanismo". En efecto, si, como hemos puesto de mani fiesto (1), el renacimiento (y dentro de éste a escala europea el siglo XVI) representa la transición al mundo burgués moderno y es caracterizado por la lucha ideológica entre el pensamiento feu dal y el pensamiento burgués que paulatinamente y a través de es ta lucha se configura, es evidente que la lucha de los "modernos" no podía dirigirse únicamente contra las diferentes formas del pen samiento feudal, sino asimismo y necesariamente contra la organi zación de la enseñanza y del estudio que reproducía el pensamien to feudal. De esta manera las diferentes líneas de reforma y de rup ta que surgen en el siglo XVI (la línea humanista de Erasmo, Vi ctor Colet, Moro y Budé; la línea protestante de Lutero, Melanch thon, Calvino, etc., las alternativas en el campo filosófico-teóri co desde el movimiento ramista hasta los "popular scientists" de

Londres y el Gresham College) no son tan sólo alternativas en el marco del pensamiento, sino también alternativas en el marco de la organización de la enseñanza.

En el caso de Montaigne su crítica de la enseñanza tradicional y su nuevo modelo pedagógico se sitúan dentro de la línea humanista de Erasmo y Vives. Lo podemos ver en su orientación ético-moral, en su culto a los autores antiguos (moralistas e historiadores, en cuanto que la historia es "magister vitae"), en su orientación hacia la vida civil. No es, sin embargo, una alternativa burguesa a la enseñanza, sino una adaptación de ésta a las nuevas necesidades de la nobleza, que ha abandonado la vida rural por la vida de la ciudad y de la corte; a la cual se ofrecen nuevas vías de acción en las instituciones del naciente Estado moderno y que necesita un código moral nuevo y unas nuevas formas de cultura. El mismo de esta alternativa pedagógica -visible en su culto a la literatura antigua y en el uso del latín como lengua de comunicación- se halla muy alejado de las necesidades de la burguesía -que no sabe latín y muy poco de literatura antigua-, cuyas exigencias en materia educativa (en conexión con la producción, el comercio y la colonización) empiezan a manifestarse ya en la Inglaterra de Isabel I (al margen del aparato oficial de la enseñanza y de la cultura cortesana) en la actividad de los "popular scientists" londinenses y en la creación en 1596 del Gresham College en la City de Londres. Con esta corriente subterránea va a enlazar Francis Bacon intentando imponerla frente al escolasticismo feudalizante de Oxford y Cambridge y frente del de "delicate learning" de la cultura cortesana, superando al mismo tiempo sus limitaciones rudamente practicistas en una unificación del conocimiento teó-

co-científico con las directrices tecnológicas que hagan posible la "instauration magna imperii humani in universum".

Ya hemos tenido abundante ocasión de comprobar que uno de los fundamentos más importantes del escepticismo de Montaigne es constituido por su aguda percepción de la relatividad en materia de moral y costumbres. Si en toda la tradición escéptica, desde la antigüedad, está presente el principio de que la relación del hombre con la realidad objetiva e independiente está posibilitada, y no simplemente obstaculizada, por una serie de factores específicamente humanos, en Montaigne este punto se da con una agudeza especial, motivada por su perspectiva fundamentalmente ética, en lo que se refiere a la costumbre. De esta manera lo que en la tradición escéptica era un tema más -la base del tro décimo de Enesidemo -en una recopilación destructiva de argumentos, es aislado por Montaigne y sometido a un análisis y un estudio pormenorizado. De ello resulta la configuración de un elemento, de un a priori en el hombre, que se presenta de forma inevitable cuando éste intenta situarse en la realidad, determinar y actuar sobre ella; la costumbre ("coustume") tiene tal fuerza que no solamente constituye un velo entre el hombre y la realidad, sino que el hombre ni siquiera tiene conciencia de la existencia de tal velo: la costumbre termina por embrutecer y anular la acción de nuestros sentidos (I:XXIII "De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe", p. 107); determina nuestra imagen de la naturaleza, pues en última instancia ésta es forjada por nosotros a partir de y en base a las impresiones más frecuentes que recibimos. Así resulta que lo que se sale del marco de nuestra percepción habitual, de la costumbre, es relegado o ensalzado a la

categoría del milagro o de irracional:

"Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. L'assuefaction endort la veuë de nostre jugement... Il advient que ce qui est hors des gonds de coustume, ont le croid hors des gonds de raison" (Ibidem, pp. 110-114).

Opiniones, ~~usas~~, principios morales de todo tipo, por muy absurdos que parezcan, ("y a il opinion si bizarre... qu'elle (la ~~costumbre~~) n'aye planté et estably par loix és regions que bon luy semble?". Ibid. p. 109) están fundamentados en la costumbre, lo que les confiere un arraigo tal que ningún tipo de razonamiento discursivo es capaz de eliminarlos:

"Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous d'avoir de sa prinse et de rentrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordennances" (ibid. p. 114).

La costumbre es la pantalla a través de la cual nos enfrentamos con la realidad; realidad que queda distorsionada por esta pantalla sin remedio posible, puesto que nuestro desconocimiento de la existencia de ésta hace que no tengamos conciencia de que pueda darse tal deformación. No es en consecuencia de extrañar que Montaigne se refiera a la alegoría platónica de la ^{como} caverna ejemplo dramático, de la situación que intenta describir

en ~~esoy~~ l'antre de Platon en sa Republique", ibid. p. 106)

Para Montaigne, pues, la costumbre es un obstáculo que se pone al contacto humano directo con la realidad. De la misma manera en Bacon es también presentada como parte constituyente de aquellos idola que, asentados en la mente humana, impiden que ésta tome contacto con las ideas divinas impresas en la naturaleza; en lugar de esto último la mente humana sólo cultiva, de manera espontánea, sus propias ficciones, sus ídolos. La costumbre es presentada por Bacon como uno de los elementos constituyentes de los idola specus, es decir, los "ídolos de la caverna", término para cuya comprensión Bacon remite a Platón:

"Idola Specus sunt idola hominis individui. Habet enim unusquisque... specum sive cavernam quandam individuum, quae lumen naturae frangit et contumit..." (N.O. I 42).

"Let us consider again the false appearances imposed upon us by every man's own individual nature and custom, in that feigned supposition that Plato maketh of the cave... so in like manner, although our persons live in the view of heaven, yet our spirits are included in the caves of our own complexions and customs, which minister unto us infinite errors and vain opinions if they be not recalled to examination" (Adv. Sp. III p. 396).

(1) Se trata de una adición de 1595, cfr. supra. p. 343.

Por otra parte no deja de ser ciertamente curioso que el propio Montaigne ~~avanza~~, aportando materiales empíricos sobre la fuerza de la costumbre a partir de las informaciones suministradas por los descubrimientos geográficos acerca de los indios de América, se refiera al hecho de la transformación de los objetos de la costumbre en "ídolos":

"Chacun faict un Dieu de ce qui luy plaist, le chasseur d'un lyon ou d'un renard, le pescheur de certain poisson, et des Idoles de chaque action ou passion humaine" (I:XXIII, p. 111) (1).

Parecería, así, que podríamos encontrarnos ante un parénthesis genético en el tema baconiano de los ídola specus. Sin embargo consideramos que no tiene gran sentido detenerse en estas alusiones anecdóticas y de vinculación estrictamente personal. Lo importante para nosotros es establecer la conexión, tanto en sentido de semejanza como de diferencia, entre las posiciones de Bacon y Montaigne en el marco de la lucha de ideas a través de la cual la transición al pensamiento burgués moderno, explicando dicha conexión con todos sus matices a partir del lugar que ocupa la actitud de cada uno de ellos ante este problema concreto dentro de su concepción filosófica global y de su toma de partido individual en la lucha social de esta fase de transición.

(1) Si tenemos en cuenta que este material empírico no tenía otro objeto para Montaigne que el de ilustrar acerca de un fenómeno humano universal, la generalización del concepto se hallaba implícita. El texto citado es una adición de 1.588.

En Montaigne el tratamiento de la costumbre como obstáculo a un enfrentamiento humano directo con la realidad aparece desde su perspectiva global escéptica radicalmente destructiva, pero ocupa un lugar preferente en ella debido al interés fundamentalmente ético-religioso del autor. El tema de la costumbre es analizado siempre en función de esta perspectiva dominante con el objeto de mostrar que todo intento humano autónomo en materia de moral y religión no puede superar jamás los límites de la relatividad. Pero no sólo se trata de esta reducción de la costumbre al ámbito de la moral y de la religión, sino que, además, la finalidad última que preside su tratamiento es la refutación -en tanto que individual y subjetiva- de todo intento de innovación en aquel ámbito; al utilizar la costumbre como fundamentación del respeto a la tradición y el inmovilismo en materia de religión y de política Montaigne nos pone de manifiesto su posición en la lucha social contemporánea al lado de las fuerzas más conservadoras: la Iglesia romana y la contrarreforma francesa.

Por el contrario en Bacon el tema de la costumbre aparece generalizado; su carácter de obstáculo al conocimiento y la acción humanas no se encuentra reducido al área ético-religiosa, sino que es visto como un obstáculo universalmente presente y su tratamiento se desplaza, en virtud de los intereses específicos de Bacon, al análisis en tanto que impedimento para el conocimiento científico-natural. Por otra parte en Bacon cambia también el objetivo final: el tema es tratado ahora con vistas a descalificar la aproximación tradicional a la filosofía natural y a detectar un elemento negativo que se opone inevitablemente a la verda-

tera interpretación de la naturaleza. Sin embargo, puesto que el objetivo baconiano ya no es el de fundamentar la tradición, sino el de atacarla para abrir paso a nuevas corrientes de pensamiento, la detectación de la fuerza negativa de la costumbre va unida a la conciencia de la necesidad de arbitrar unos medios de superación de este obstáculo con los que conseguir una interpretación de la naturaleza capaz de someter a ésta a los intereses humanos mediante unas directrices operativas, esto es, mediante una tecnología. Esta perspectiva tecnológica, de conexión de la ciencia natural con el proceso de trabajo, se halla totalmente ausente de Montaigne y muestra una posición de clase en el filósofo inglés radicalmente distinta: Bacon se encuentra identificado con las clases sociales progresivas y en ascenso, particularmente con la burguesía, cuyas necesidades objetivas de una ciencia volcada en la elaboración de una tecnología formula con lúcida y temprana conciencia. De esta forma el tema de la costumbre representa para él un instrumento crítico mediante el cual descalificar las posiciones ideológicas y teóricas de las clases conservadoras, posiciones que hay que destruir para afirmar otras nuevas más concordes con las nuevas fuerzas sociales; representa también para él un obstáculo material en la elaboración de nuevas concepciones, cuya superación sólo es posible formulando una clara alternativa teórica y metodológica.

En los ensayos que Montaigne consagra al tema de la educación (I:XXV "Du pedantisme" y I:XXVI "De l'institution des enfants"), asumiendo con ello uno de los grandes temas de discusión del siglo XVI, nos encontramos con el hecho de que tanto en lo

respecta a la crítica de la enseñanza tradicional como en la alternativa que formula -en este punto Montaigne se halla dentro de la tradición humanista de Erasmo y Vives y su escepticismo de la tradición humanista queda a un lado -se manifiesta toda serie de semejanzas formales con el tratamiento posterior del tema en Bacon- Vale la pena poner de manifiesto este punto así como señalar la diferente concreción material de dichas semejanzas formales porque nos permitirán ver de nuevo la diferente vinculación de ambos autores con las fuerzas sociales contemporáneas.

Montaigne nos aparece ya desde el comienzo como plenamente consciente de la importancia de la organización y metodología de la enseñanza: estos factores son también responsables de las dificultades de la ciencia y causantes del fenómeno tan entendido de la época (origen al mismo tiempo del desprestigio social del profesor) conocido con el término de "pedantismo":

"Mais, à la vérité, j'en y entens sinon cela, que la plus grande difficulté et importante de l'humaine science semble estre en cet endroit où il se traite de la nourriture et de l'institution des enfans"

(I:XXVI, p. 147).

"Je me suis souvent despité, en mon enfance, de voir les comedies italiennes tousjours un pedante pour badin et le surnom de magister n'avoir guiere plus honorable signification parmy nous... et croy qu'il veut mieux dire que ce mal vienne de leur mauvaise façon de se prendre aux sciences" (I:XXV, pp. 132-135) (1).

(1) En Bacon la organización tradicional de la enseñanza es analizada como una de las causas del estancamiento de la ciencia y de su desprestigio (cfr. textos citados supra, p.296). El fenómeno de los pedanti, producto de esta organización y de la

A la enseñanza tradicional Montaigne echa en cara su carácter memorístico y repetitivo (1), manifestación formal de que la enseñanza se halla presidida por el principio de autoridad, esto es, por la premisa implícita o explícita de que la verdad ya ha sido descubierta o formulada con anterioridad, por Aristóteles o cualquier otro filósofo, y que la única tarea restante es asumirla y aprenderla en su formulación estereotipada:

"Nous prenons en garde les opinions et le sçavoir d'autrui, et puis c'est tout. Il les faut faire nostres. Nous semblons proprement celui qui, ayant besoing du feu, en iroit querir chez son voisin, et, y en ayant trouvé un beau et grand, s'arresteroit là à se chauffer, sans plus se souvenir d'en rapporter chez soy... Nous nous laissons si fort aller sur les bras d'autrui, que nous aneantissons nos forces" (I:XXV, pp. 136 s.) (2).

Montaigne señala asimismo como factor contribuyente al estancamiento de la ciencia y a la desvalorización de la misma, en otros sectores el hecho de que el estudio y la enseñanza están institucionalizadas como una profesión, esto es, como un medio de

... concepción histórica de la ciencia, es estudiado en The Advancement of Learning, Sp. III, pp. 270 ss.) y De Dignitate et Augmentis Scientiarum Sp. I, pp. 437 ss. en el marco de la defensa del saber frente a las objeciones que se hacen desde el área de la política.

1) I:XXV, pp. 184 s.; I:XXVI, pp. 198-200.

2) Vd. también I:XXVI, p. 198.

guarse la vida, lo cual hace que tal actividad sea el refugio de
 artes de escasa fortuna. La consecuencia de esta organización de
 la enseñanza es que el verdadero fin de la ciencia se pierde ante
 la naturaleza y el carácter de sus cultivadores.

"Nostre estude en France n'ayont quasi autre but que
 le proufit, moins des ceux que nature a faict naistre
 à plus genereux effices que lucratifs, s'adonnant aux
 lettres, ou si courtement (retirez avant que d' en
 avoir prins le goût, à une profession qui n'a rien de
 commun avecq^{ue} les livres, il ne reste plus ordinaire-
 ment, pour s'engager tout à faict à l'estude, que les
 gens de basse fortune qui y questent des moyens à vi-
 vre. Et de ces gens là les ames, estant et par nature
 et par domestique institution et example de plus bas
 aby, rapportent faucement le fruit de la science"
 (l:XXV, p. 140).

El ataque baconiano a la enseñanza tradicional, en el mar-
 co de su crítica de la ciencia, contempla también la sumisión a un
 principio de autoridad y el carácter profesional y precario que ha
 acompañado siempre la práctica y el cultivo de la filosofía y de
 la ciencia, si bien en este último punto el canciller abandona el
 tipo de explicación dado por Montaigne, en base a una presunta na-
 turaleza inferior de las "gentes de baja fortuna" que se dedican
 al estudio, para centrarse en las sumisiones y condicionamientos
 impuestos por la misma estructura en cuyo seno se lleva a cabo la
 tarea filosófica. En una palabra, Bacon abandona las referencias

pedagógicas de Montaigne para considerar el problema como una práctica social y unas relaciones sociales entre los diferentes sujetos de la enseñanza que vienen impuestas por una determinada estructura social de la enseñanza (1).

La alternativa pedagógica propuesta por Montaigne es la de formación integral o completa en el sentido del Cortesano de Castiglione. La vertiente intelectual de la nueva educación se ha en la línea humanista de Erasmo y Luis Vives: la enseñanza ha de ser una preparación para la vida, es decir, para la acción ética del individuo. Por esta razón no puede limitarse a transmitir al alumno unos preceptos inmutables o unos contenidos irrelevantes para la práctica (por ejemplo, la dialéctica o la astronomía). La enseñanza ha de enfrentar al alumno ante problemas y situaciones de las cuales él, autónomamente, elija sus propios principios, la validez de estos principios no puede venir dada por el hecho de que su contenido sea repetido verbalmente con toda fidelidad o de que sean universalmente aceptados, sino por su utilidad en la práctica:

"Qu'il luy face tout passer par l'estamine et ne loge rien en sa teste par simple autorité et à credit; les principes d'Aristote ne luy soyent principes, non plus que ceux des Stoiciens ou Epicuriens. Qu'on luy propose cette diversité des jugements: il choistra s'il

1) Cfr. Adv. Sp. III, pp. 288 ss., sobre el principio de autoridad. Sobre el carácter profesoral y profesional, ibidem, pp. 294, 324, C.V. Sp. III, pp. 597 s.

peut, sinon il demeurera en doute... Les abeilles pillotent decçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur; ce n'est plus thin ny morjoline: ainsi les pieces empruntées d'autrui, il les transformera et confondera, pour en faire un onvrage tout sien, à sçavoir son jugement. Son institution, son travail et estude ne vise qu' à le former" (I:XXVI, pp. 150-151) (1).

Esta nueva concepción de la enseñanza -abierta, orientada a la práctica, útil para la vida- posee unas notables semejanzas formales con la alternativa baconiana. Sin embargo la perspectiva en la que ambas se encuentran orientadas es radicalmente distinta: en Montaigne es una alternativa cuyo objetivo es ético: la conducta moral; es una alternativa en el ámbito de la praxis, en más pleno sentido aristotélico del término, es decir, como acción que tiene su finalidad en sí misma. La alternativa baconiana se sitúa, por el contrario, en el ámbito de la poiésis, es decir, en el marco de la producción; su objetivo es someter la naturaleza a los intereses humanos mediante las directrices operativas que un cierto conocimiento de la misma hace posible. No es de extrañar, por tanto, que esa filosofía abierta que para Montaigne tiene un contenido ético se transforme en Bacon en una filosofía abierta cuyo contenido es primariamente filosofía natural con un método nuevo. Bacon nos la describe así parafraseando a Montaigne:

(1) Cfr. ibidem, pp. 167 s.

"Qui tractaverunt scientias aut Empirici aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more, congerunt tantum et utuntur; Rationales, araneorum morae, telas ex se conficiunt: apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et aegri elicit, sed ~~tamen~~ eam propria facultate vertit et digerit. Neque absimile philosophiae verum opificium est; quod nec mentis viribus tantum aut praecipue nititur, neque ex historia naturali et mechanicis experimentis praebitam materiam, in memoria integram, sed in intellectu motatam et subactam reponit. Itaque ex harum facultatum (experimentalis scilicet et rationalis) arctiore et sanctiore foedere (quod adhuc factum non est) bene sperandum est) (N.O. I 95, el subrayado es nuestro).

El objetivo último de esta filosofía natural, más allá del pragmático-cognoscitivo, (en realidad constituyen las dos caras de un mismo proceso y, como veremos, este otro aspecto es uno de los medios de superación del escepticismo por parte de Bacon) es la proyección, no ya la simple y autocontenida acción ética. Montaigne ha ensalzado la figura de Sócrates precisamente por haber renunciado a la filosofía natural en favor de la problemática referente a una manera directa al comportamiento moral humano (1); Bacon parece de nuevo replicar al ensayista francés cuando señala que el disociación carece de sentido y reivindica una filosofía pro-
activa:

(1) I:XXVI, p. 158

"Neither is my meaning, as was spoken of Socrates, to call philosophy down from heaven to converse upon the earth; that is, to leave natural philosophy aside, and to apply knowledge only to manners and policy. But as both heaven and earth do conspire and contribute to the use and benefite of man, so the end ought to be, from both philosophies to separate and reject vain speculations and whatsoever is empty and void and to preserve and augment whatsoever is solid and fruitful; that knowledge may not be as a courtesan, for pleasure and vanity only, or as a bond-woman, to acquire and gain to her master's use; but as a spouse, for generation, fruit and comfort" (Adv. Sp. III, pp. 294 s.)

Tras las semejanzas formales de la alternativa se esconde, una diferencia de contenido y perspectivas radical. No nos de extrañar, por tanto, que lo mismo ocurra en otros casos, cuando se habla de la necesidad de viajar para adquirir un conocimiento efectivo, de la utilidad de la historia:

"Il se tire un merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncellez, en nous, et avons la vue raccourcie à la longueur de nostre nez... Mais qui se presente, comme dans un tableau, cette grande image de nostre meisme nature en son entiere magesté; qui lit en son visage une si general et constant varieté; qui se

remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une pointe très-delicat: celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur. Ce grand monde... c'est le miroüer où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon bizis. Somme, je veux que ce soit le livre de mon escolier" (I:XXVI, pp. 156-158) (1).

En Bacon el mismo principio se enuncia con la exigencia de recopilar los "phaenomena universi", esto es, de reunir una "historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam"; esta obra es el contenido de la tercera parte de la Instauratio Magna de Bacon (2). Los dos autores son plenamente conscientes de que su objetivo respectivo sólo puede hacerse sobre la base de ascender el mundo propio, subjetivo e individual y operar a partir de una representación fidedigna de todos los datos que ofrece la realidad. Sin embargo el objetivo final es distinto: en Montaigne se trata de recopilar material de cara a la acción moral y vemos que, paradójicamente, la conclusión es que ante la contrariedad del material la solución es obedecer la tradición en la que uno ha vivido; en Bacon se trata de recopilar material para

(1) Ibidem, pp. 152, 154 s.

(2) Vid. D.O. Sp. I, pp. 134 ss. y Parasceve Sp. I, pp. 391 ss. Nótese que Bacon incluye en la historia natural toda la tradición de las artes mecánicas. Naturalmente esto es debido a su objetivo final "productivos" pero ~~para~~ tal inclusión así como su perspectiva "productiva o poética" son testimonios de su posición ideológica al lado de la naciente burguesía manufacturera. Con ello Bacon se aleja de la perspectiva moral y aristocratizante de la tradición humanista en que se mueve Montaigne. Comparar el tratamiento diferente que Bacon y Montaigne hacen del simil de la abeja citado poco antes.

elaboración de una verdadera interpretatio naturae, pues sólo es posible evitar el falseamiento de la realidad -las anticipatioes naturae o idola theatri (1)- producidas cuando la razón humana elabora sus teorías a partir de una base empírica insuficiente. De esta manera el procedimiento que reconduce a Montaigne al escepticismo sirve a Banco para superarlo.

(1) Sobre la diferencia entre anticipatio e interpretatio naturae, vid. N.O. I 23, 26-28.

EL ESCEPTICISMO EN EL FRENTE FILOSOFICO-CIENTIFICO

Con la presencia del escepticismo antiguo en el frente filosófico-científico nos encontramos con una utilización de los matales escépticos radicalmente distinta a la que tiene lugar en el frente religioso. El sector que en este frente utiliza el escepticismo ya no es el sector tradicionalista y conservador, que a la defensa de las estructuras políticas y religiosas tradicionales cambia de estrategia pasando a atacar por igual a los "viejos doctores" y al modelo teórico que fundamentaba la tradición, es decir, al aristotelismo, sino el sector antitradicionalista y renovador. Este último no utiliza las fuentes escépticas para defender las posiciones tradicionales, sino precisamente para someterlas a la más dura crítica.

En el caso de Omer Talon el escepticismo se aplica a la crítica de la enseñanza tradicional y sirve para legitimar la alternativa pedagógica antiescolástica de su maestro Petrus Ramus; Francisco Sánchez, por el contrario, sirve para someter a crítica el modelo aristotélico de ciencia y señalar su insuficiencia en el marco de un análisis autónomo, es decir, sin las sobre-determinaciones éticas y religiosas que caracterizan el acercamiento a la cuestión por parte de los escépticos fideístas de corte tradicionalista. (1)

¹Id. la presentación de esta línea supra pp.213 ss.

1. Omer Talon: El escepticismo académico como fundamentación de la "libertas philosophandi".

De Omer Talon (ca. 1510-1562), o Audomatus Talaens en la forma latinizada de su nombre, sabemos por lo que a su vida se refiere más bien poco (1). De hecho si ocupa un lugar, aunque modesto, en la transformación filosófica del siglo XVI es debido a su conexión con Petrus Ramus (o Pierre de la Ramée, 1515-1572), polémico reformador de la enseñanza académica parisina en la mitad de dicho siglo y víctima de la matanza de San Bartolomé (2); tras entrar en contacto personal con Ramus en 1544, gracias a su común carácter de profesores en el Collège de L'Ave Maria, Talón, hasta el final de su vida el colaborador más estrecho del reformador, tanto en el sentido de apologista como en el de formu-

(1) No se ha efectuado hasta la fecha ningún trabajo monográfico sobre Talón. Para las escasas referencias biográficas de que disponemos. vid. Walter J. Ong, Ramus. Method and the Decay of dialogue, Cambridge Massachussets 1958, pp. 270-271.

(2) El hecho de que Ramus, converso al calvinismo, fuera asesinado en la matanza de San Bartolomé le proporcionó en la Inglaterra isabelina una popularidad todavía mayor de la que con su obra de reforma pedagógica se había labrado: referencias a Ramus y al ramismo aparecieron hasta en el teatro de la época como atestiguan el drama de Marlowe The Massacre of Paris. Sobre la influencia del ramismo en Inglaterra vid. W.S. Howell, Logic and Rhetoric in England, 1500-1700, Princeton 1956; la presencia del ramismo en Bacon está asimismo firmemente atestiguada; vid. P. Rossi, Francesco Bacon, della magia della scienza, Bari 1957 y L. Jardine, Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse, Cambridge 1974.

ador de las posiciones de Ramos en una serie de dominios que éste dejó en sus manos.

Por todo lo anterior la producción literaria de Talon, producción más bien escasa por otra parte, forma una unidad inseparable con la mucho más amplia de su maestro: Talón completa el sistema en una serie de dominios y hay muchas razones de peso para suponer que en su obra personal seguía las directrices establecidas por Ramus, incluso que se trata más bien en algunos casos de escritos en colaboración (1). Las publicaciones impresas bajo el nombre de Omer Talon son escasas en número: un comentario al libro primero de la Ética a Nicómaco, una crítica del Isagoge de Porfirio, un breve discurso sobre la retórica, pero fundamentalmente dos obras importantes porque en ellas se formula la retórica de Petrus Ramus: las Institutiones oratoriae (1545) y la Rhetorica (1548) (2), dos obras en que aparecía la mano de Ramus en una medida que es imposible evaluar. Sin embargo, nuestro interés se dirige -aunque su influencia histórica haya sido incomparablemente menor- a otras dos obras de Talon, en las cuales se manifiesta una utilización del escepticismo antiguo en el marco

(1) Por esta razón Ong en su grandiosa e inestimable recopilación de la difusión de la obra ramista trata como un sólo corpus los escritos de Ramus y Talon; vid. W.J.Ong. Ramus and Talon Inventory, Cambridge Massachussets, 1958.

(2) Vid. Ong. Ramus. Method and the Decay of Dialogue, p. 33, en adelante todas nuestras referencias a Ong -a menos que se señale explícitamente- irán dirigidas a esta obra.

la lucha contemporánea en que estaba implicado el ramismo. Nos referimos, claro está, a la introducción y los comentarios de Talon a los Academica ciceronianos que fueron publicados en 1547 y 1550 (1). No obstante, dada la íntima relación existente entre la obra de Talon y la de Ramus así como la estrecha vinculación de las dos obras "escépticas" de Talon con el movimiento ramista, es necesario para comprender el lugar que ambas ocupan en la lucha filosófica del siglo XVI que caracterizamos los rasgos esenciales del ramismo (2).

Toda la actividad de Petrus Ramus (3) gira en torno a su ejercicio profesional como "magister artium" en la Universidad de París hacia la mitad del siglo XVI, esto es, como profesor de las llamadas artes liberales recogidas tradicionalmente en el esquema del trivium y del quadrivium. Las "artes mechanicae" -sancionadas con el estigma de la servidumbre y de la manualidad, reducidas al ámbito del sistema productivo- quedaban evidentemente fuera del marco de la enseñanza y de la actividad universitaria, y fuera también de la perspectiva ramista.

(1) Andomarus Talaeus: Academia. Eiusdem in Academiam Ciceronis fragmentum explicatio, París 1547 y Academia. Eiusdem in Academicam Ciceronis fragmentum explicatio. Iterum in Lucillum commentarii, París 1550.

(2) Nuestra exposición se apoya fundamentalmente en el mencionado trabajo de W.J. Ong. Con posterioridad han aparecido dos obras asimismo importantes, pero situadas en una perspectiva más amplia: N.W. Gilbert, Renaissance Concepts of Method, N. York, 1960 y C. Vasoli, La dialettica e la retorica dell'umanesimo: "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo, Milán 1968.

(3) Sobre la vida profesional de Ramus vid. Ong. pp. 18-29

Una vez puesta de manifiesto esta distinción y señalado el campo de ejercicio de Petrus Ramus hemos de señalar que su actividad profesional estuvo marcada desde el comienzo por un propósito y una práctica ininterrumpida de reformas en la enseñanza de las artes y reestructurar en función de esta reforma el contenido tradicional de las diferentes artes liberales: el ramismo es fundamentalmente una reforma pedagógica, pero es también una reforma de las artes (de la filosofía) porque éstas sólo existían en la época o eran desarrolladas de manera dominante como objetos de enseñanza (1). Teniendo, pues, el ramismo estos caracteres, solamente podemos valorar y explicarlo si lo hacemos resaltar sobre la organización de la enseñanza en la Sorbona contemporánea (2). En esta universidad recibió Ramus su formación y su grado de "magister artium" y en ella, en algunos de sus colegios, ejerció su actividad profesional. Ramus, pues, se formó y se movió siempre en el marco de una estructura académica aristotélico-escolástica, tanto en el curriculum como en el contenido de las diferentes disciplinas. La universidad de París se convertía, además, en el siglo XVI en el feudo de la ortodoxia católica más intran-

(1) Cfr. Ong, pp. 149 ss. Cuando Bacon constata como causa del estancamiento de las ciencias, entre otras muchas, la reducción de la filosofía natural a objeto de enseñanza, a actividad profesional, se refiere por tanto a una concreción real de la filosofía en su época.

(2) Sobre este punto las obras básicas siguen siendo H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxford 1936, cuyos análisis se remontan hasta la época de Ramus, y naturalmente, H. Denifle-E. Chatelain (eds.), Chartularium Universitatis Parisiensis, 4 vols., París 1889-1897.

ente, al lado de la de Lovaina (1).

La formación en "artes" del joven Ramus siguió las pautas clásicas de la enseñanza escolástica tradicional: gramática, retórica y lo que en la época se recogía bajo el manto de la filosofía, a saber: dialéctica y "física", enmarcando esta última disciplina, además de la filosofía natural, unos pocos elementos de ética y metafísica combinados con insignificantes referencias a la geometría, música y otras disciplinas matemáticas (2). Predominando todo este *curriculum* se hallaba la universalmente reconocida autoridad de Aristóteles -acompañada en algunas disciplinas particulares por autoridades secundarias y subordinadas como Cicerón, Galeno o Euclides -en su calidad de maestro, principio y norma del saber; en la enseñanza universitaria parisina de la primera mitad del siglo XVI Aristóteles ~~según~~ seguía siendo lo que Dante había dicho: "il maestro di color che sanno". Así, la lógica que Ramus aprendió era la lógica escolástica tardía ejemplificada en el famoso manual de Petrus Hispanus (las Summae Logicarum). Las nuevas directrices lógicas de inspiración humanista no habían logrado penetrar en la Universidad.

Tras la obtención del título de "magister artium" en 1536, Ramus se incorpora al estamento docente de la Facultad de Artes parisina, dando comienzo a una actividad pedagógica que se prolongará durante toda su vida con las interrupciones moti-

(1) Ambas universidades se adhieren inmediatamente a la bula Exurge Domine por la que se condenaba como hereje a Lutero.

(2) Vid. Ong. p. 20.

tas por su reforma antiescolástica y su conversión hacia 1562 al calvinismo (1). Sin embargo, en Ramus se manifiesta desde los primeros momentos de su actividad pedagógica una presencia considerable de la línea humanista (tan importante en la problemática pedagógica del siglo XVI y en la reestructuración de las artes liberales vinculadas con el lenguaje), que incapaz de penetrar en el reducto escolástico de la Sorbona se había buscado refugio en el Collège Royal.

La línea humanista, iniciada en Petrarca (1304-1374) y rápidamente extendida por toda Italia, encontró su primera formulación moderna en la vertiente pedagógica y en la reestructuración de las disciplinas del trivium en la obra de Lorenzo Valla (1407-1457). La obra de Valla pasó a los avanzados Países Bajos

1) Hasta 1551 **Ramus** enseñó sucesivamente en el Collège Du Mons, Collège de L'Ave Maria y Collège de Presles. En ese año el favor del rey Enrique II le proporcionó la titularidad de una cátedra de elocuencia y filosofía recién fundada en el Collège Royal, marco institucional en el que se albergaban los estudios humanistas proscritos de la Sorbona (sobre este punto vid. Ong. pp. 25-26; la obra más completa, sin embargo, sigue siendo Abel Lefranc, Histoire du Collège de France, París 1893). Cuando su conversión al calvinismo le obligó a abandonar Francia Ramus pasó a enseñar en diferentes universidades europeas, desde Bolonia a Cracovia y desde Estrasburgo y Basilea a Heidelberg. Todo ello le dió la posibilidad de establecer su reforma pedagógica por los más importantes centros de la Europa contemporánea. Vuelto a París en 1570 se instaló de nuevo en el Colegio de Presles, en el cual encontró la muerte dos años más tarde, como hemos visto, en la matanza de San Bartolomé. Una tradición secular -con toda probabilidad falsa- atribuye su muerte a su encarnizado enemigo aristotélico-escolástico Jacques Charpentier. En cualquier caso es una muestra anecdótica del impacto acusado en la época por su reforma pedagógica, reforma cuyo prestigio iba a aumentar inmediatamente en los países reformados debido a las trágicas circunstancias de su muerte. Ya en 1574 la Dialectica de Ramus fue traducida al inglés por Robert Mac Ilmaine con el título The Logike of the moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr.

el norte de Europa a través de la actividad de Rodolfo Agrícola (1443-1485) (1), el primer humanista alemán. En este nuevo lugar encontró suelo firme y ulterior desarrollo en las figuras de Erasmo y Luis Vives (1492-1540). Es precisamente en su manifestación septentrional, particularmente en la obra de Rodolfo Agrícola, como penetró el humanismo -en la manifestación que aquí nos interesa- en la vida intelectual parisina del siglo XVI y concretamente a Petrus Ramus, sirviendo de base a su reforma pedagógica (2).

En su crítica a la filosofía y a la enseñanza aristotélica y escolástica el humanismo se ~~concentra~~ concentra especialmente, debido a su interés dominante por el lenguaje como vehículo de expresión personal y de acción sobre el medio social humano, en la manifestación contemporánea del mismo en la enseñanza escolástica tardía y en su manifestación más cualificada: la dialéctica. Los humanistas condenan el lenguaje escolástico como bárbaro, corrompido y degenerado; la razón última de esta condena no es únicamente que dicho lenguaje escolástico es una deformación bárbara del pulcro y correcto latín clásico de Cicerón, sino sobre todo el hecho de

1) Sobre este papel de mediador de Agrícola, vid. Angelo Crescini, Le origini del metodo analitico: il cinquecento, Udine, 1965, cap. II.

2) Vid. Ong, pp. 48-49. El humanismo como alternativa para la reforma del trivium y especialmente la nueva lógica humanista parecen haber llegado a París de la mano de Johannes Sturm a finales de la década de 1520, cuando Ramus era todavía un estudiante. Cfr. Ong, pp. 21, 94.

tal deformación implica -y esto es lo decisivo- la degeneración de las formas naturales de pensar y expresar (1). La dialéctica escolástica se rechazada como una complicación puramente conceptualista y abstracta; es catalogada de inútil por su falta de conexión con el pensamiento natural y con las necesidades de expresión de la vida cotidiana y se exige su desaparición del marco de la enseñanza, cuando menos para no atormentar y deformar la mente de los quinceañeros estudiantes de artes con cuestiones incomprensibles e inútiles (2).

Frente al latín escolástico los humanistas abogan por un correcto uso del latín clásico tomando como modelo a Cicerón. Surge de esta manera la poderosa corriente "ciceroniana" que, con mayor o menor virulencia en los distintos autores, invadió toda la corriente humanista. Esta restauración del lenguaje en su pureza clásica y expresiva, unida al culto a Cicerón y al postulado de un saber y una enseñanza "útil" -donde "útil" significa que haya una aplicación a las necesidades prácticas (no productivas) de la vida cotidiana de una cultura y una sociedad laicas, corte-

(1) "¡Maravillosa dialéctica esta, cuya lengua, que se hace pasar por latín, no entendería Cicerón, si resucitara!... El latín o el griego existían ya mucho antes de que se forjasen en ellos las formas gramaticales, retóricas y dialécticas, las cuales no podían remodelar caprichosamente la lengua, sino que tenían, por el contrario, que adaptarse a ella", Luis Vives, citado por E. Cassirer, El problema del conocimiento, Méjico 1965, vol. I pp. 153 s.

(2) Luis Vives dice en una epístola a Juan Fortis: "Tan firmemente ha arraigado en mí lo aprendido cuando mi espíritu se halla todavía intacto y abierto a todo, que no acierto a desembarazarme de ello por ninguna clase de artes, y me sale al paso a todas horas en contra de mi voluntad, entorpeciéndome por doquier en mis actuales reflexiones. Y así, no abrigo más deseo que poder olvidar lo que otros se afanan tanto en apren-

nas, marcadas por la disputa de pareceres y las exigencias de persuadir a otros sujetos (1)- condujo a que el movimiento humanista sustituyera como disciplina "artística" dominante a la dialéctica medieval terminista por la retórica y a que se produjera la contaminación o penetración de la retórica en todos los ámbitos de la esfera intelectual: fenómeno típico del humanismo que encuentra su manifestación suprema en la unión indiferenciada de filosofía y retórica formulada imperiosamente por Lorenzo Valla (2).

Esta predominancia de la retórica, dentro del movimiento humanista, en el conjunto de curriculum y su identificación con la misma actividad filosófica condujo enseguida a una transformación de la lógica (dado que la lógica era un objeto de enseñanza, a una transformación de la enseñanza de la lógica y una reestructuración completa de los manuales de lógica), manifestación palpable de la subordinación humanista de esta disciplina a la retórica. La lógica humanista pierde su antiguo carácter de organon o instrumento del conocimiento científico-natural y, en conexión con la perspectiva literaria y puramente lingüística de

...der, y me gustaría que este saber pudiese cambiarse como un vestido o regalarse como el dinero o una mercadería", citado por Cassirer, op. cit., p. 153. De 1519 es la obra de Vives In Pseudo-dialecticos, ataque contra la lógica medieval desde las posiciones humanistas.

(1) Vid. supra, pp. 406, 416 ss.

(2) Sobre este punto véase J.E. Seigel, Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrararch to Valla, Princeton 1968. Vid. también Hanna H. Gay, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", Journal of the History of Ideas (24) 1963, pp. 497-514. La cátedra de Ramus en el Collège Royal era precisamente de elocuencia y filosofía.

los nuevos cultivadores, se convierte en el "ars bene disserendi et docendi", cuyo contenido consiste en las dos primeras partes de la retórica, esto es, la "inventio" y el iudicium o dispositio: el "descubrimiento" de los argumentos a exponer en el curso de la acción o ante un auditorio al que se intenta convencer y su "disposición" o alineamiento. Esta nueva lógica se desvinculaba del aristóteles de los Analíticos y de las Categorías para enlazar con la tradición retórica de Cicerón y Quintiliano y con el Aristóteles de los Tópicos. En efecto, el punto crucial pasaba a ser, para la lógica humanista, la recopilación exhaustiva de los loci o topoi que constituyen su primera parte y en los cuales el lógico descubría o encontraba (inventio) los argumentos pertinentes sobre la materia que debía exponer ante su auditorio.

La primera formulación de la nueva lógica aparece en los Dialecticarum disputationum libri tres (1441) de Lorenzo Valla (1). Que, no obstante, Rodolfo Agricola -humanista holandés formado en Italia y transmisor, como hemos señalado, de las nuevas corrientes a la Europa septentrional- quien se convirtió en el principal representante de la nueva lógica humanista (2). Su obra De Inven-

(1) Sobre la obra lógica de Valla, además de la mencionada obra de Seigel, vid. C. Vasoli. "Le "Dialecticae disputationes" del Valla e la critica umanistica della logica aristotelica", Revisita Critica di Storia della Filosofia 12 (1957) pp. 412-454 y 13 (1958) pp. 37-45.

(2) El mejor estudio biográfico sobre Agricola sigue siendo la obra de H.E.J.M. van der Velden: Rodol^{us} Agricola, Leyden 1911. Detalles sobre este punto proporcionan C. Vasoli, La dialettica e la retorica dell' Umanesimo, Milán 1968, pp. 147-182 y Ong. pp. 95 s. Al igual que la mayoría de los humanistas Agricola escribió también acerca de la organización y metodología general de la enseñanza; sobre este punto vid. W.H. Woodward, op.cit., pp. 79-103.

El De Inventione libri tres es el manual de lógica humanista por su autonomía con anterioridad a la obra de Ramus: iniciada su redacción durante su estancia en Italia, Agrícola no terminó la obra hasta 1480, de vuelta ya en Alemania. El De Inventione no comenzó su andadura impresa hasta 1515, pero con una fortuna tal que encontró una difusión sin precedentes en la zona del bajo Rin; París; la lógica de Agrícola llegó a la capital francesa desde los Países Bajos de la mano de Johannes Sturmius en 1529: en aquel mismo año aparecieron dos ediciones de la obra en París, iniciándose así una onda expansiva que encontró su punto álgido entre 1538 y 1543, quinquenio que vio la publicación de quince ediciones distintas de la obra de Agrícola en la capital francesa (1).

Con todo lo anterior tenemos ya una panorámica sobre la situación de las artes liberales en el París de la década de 1530, es decir, la base y el ambiente en el que se mueve Petrus Ramus; disponemos también de una perspectiva acerca de la línea con la que va a enlazar Ramus en su reforma del contenido y la enseñanza de las artes liberales: un alumno de artes llamado Petrus Ramus que a partir de 1536 se va a dedicar a la enseñanza de las

(1) Sobre la difusión del De Inventione véase la extensa recopilación de Ong. Ramus and Talon Inventory ("Agricola's Check List"). Sobre la concepción y la reorganización de la lógica en Agrícola -siempre sobre la base de la "inventio" y iudicium, tal como hemos señalado en la página anterior- vid. Ong, pp. 92-130. También presentan útiles descripciones Crescini, op.cit., cap. II y Vasoli en la obra mencionada en la nota precedente. Sobre la aportación de Luis Vives a la lógica humanista véase Vasoli: Juan Luis Vives e un programma umanistico di riforma della logica, Florencia 1961.

ismas se enfrenta a dos corrientes contrapuestas: el viejo aristotélico-escolástico, dominante, con la dialéctica de las Summae Logicales de Pedro Hispano como eje de los estudios, y las nuevas tendencias humanistas que se presentan como una enseñanza y unas artes liberales renovadas según las exigencias imperiosas de una sociedad crecientemente laica cuyas necesidades discursivas satisface una lógica concebida como parte de la retórica. Petrus Ramus se va a adherir a esta corriente y va a intentar imponerla en el aparato institucional docente por antonomasia-la Universidad de París-, suplantando la escolástica (1). Petrus Ramus no crea, por tanto, la situación de lucha y enfrentamiento; se la encuentra dada. Es en la medida en que continúa la obra de Agricola -el De Inventione había dejado prácticamente sin tocar la teoría del iudicium, es decir, la segunda parte de la lógica, y Ramus

-
- (1) Ong señala claramente esta continuidad, así como la vinculación del humanismo con el nuevo momento cultural: "Ramus dialectic grows thus out of more than anti-Aristotelianism alone. Its germ is the dialectic of the humanist Agricola, which is activated by contact with the older mental habits of scholasticism (as established particularly at Paris) and nourished by the new typographical culture. Agricola and his followers demanded of their dialectic that it be congenial to real needs and to the humanists' pupil oriented teaching as against the universities' teacher-oriented teaching... They wanted it (dialéctica) to be true and scientifically acceptable, but first and foremost they wanted it accommodated to what they felt was real "life" and to the real pedagogical situation. This meant, in effect,... that the new dialectic was to be adapted to the Zeitgeist, fitted expressly into the developments peculiar to this moment of man's cultural development", pp. 96 s.

intentará llevar el programa hasta el final-, en que adapta y reestructura la enseñanza a partir de la nueva teoría de las artes como maestro de la universidad; en la medida, finalmente, en que declara pública y ruidosamente su oposición al curriculum escolástico como profesor de las "scholae" (no como un humanista ajeno a la institución universitaria): todos estos factores harán que estable violentamente el enfrentamiento entre Ramus y los escolásticos tradicionales. Sin embargo hay que tener presente un dato muy importante: tanto Ramus como sus enemigos escolásticos ven el enfrentamiento como una ruptura total y una disolución completa de las formas tradicionales; pero tal visión es el producto de que en su época sólo ven -y exageran- los elementos diferentes, sin tener en cuenta (tampoco lo tenían en cuenta los demás representantes de la línea humanista) los elementos -fundamentales- que tenían en común y que hacen que el ramismo sea, con independencia de la conciencia de ramistas y antiramistas, un movimiento antiescolástico dentro de los principios de la escolástica (1).

La reforma ramista, como continuación y profundización de la reforma humanista que había quedado inconclusa en el De Inventione de Agrícola, irrumpe violentamente en la escena universitaria parisina en 1543 con la publicación de dos obras de Ramus complementarias: las Dialecticae partitiones y las Aristotelicae animadversiones (2). La primera de ellas -base de la Dialectique

(1) Ong expone asimismo con profusión de materiales a todo lo largo de su obra la base escolástica de la reforma ramista; vid. sin embargo especialmente pp. 145-148.

(2) La tradición pretende iniciar la reforma y el enfrentamiento con la tradición en la legendaria tesis doctoral titulada Quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse y, por tanto, en 1536. Tras un escrupuloso examen de toda la evidencia empírica disponible Ong concluye que como tal te-

de 1555 (primera obra de lógica en francés) y de la Dialectica latina de 1556 -asume la cuestión humanista de las partes de la lógica y su relación con la retórica, al mismo tiempo que intenta completar la nueva lógica llenando las lagunas de la obra de Rodolfo Agrícola. La segunda obra complementa la primera mediante una violenta diatriba contra la lógica de Aristóteles y de los escolásticos, unida a una condena del curriculum universitario parisino (1). Con esta violenta afirmación de su reforma Ramus provocó el primer enfrentamiento con sus colegas tradicionalistas.

Una nueva afirmación de la concepción ramista se produce con la Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae coniungendis (1546), en la cual Ramus reasume el tema humanista de la unión de retórica y filosofía, ensalzando asimismo la retórica como disciplina fundamental en el curriculum y poniendo a Cicerón como modelo cumplido de la nueva filosofía retórica (2). En 1551 publica Ramus una nueva declaración sobre la necesidad de la reforma en la enseñanza parisina: es el Prooemium reformandae Parisiensis Academiae, que aparece un año después del segundo inventario de Talon a los Academici ciceronianos. La obra reformada tiene su eclosión en las "scholae in liberales artes" (Scho-

.../... sis jamás tuvo lugar; pudo ser leída como inceptio, es decir, como primera lección del nuevo profesor. Sin embargo, teniendo en cuenta el carácter rutinario y frecuentemente sofístico y paradójico de la conceptio, la posible tesis no pudo tener el carácter provocador y rupturista que la tradición le atribuye. Cfr. Ong, pp. 36-47.

(1) Sobre estas dos obras vid. Ong, pp. 172-176.

(2) Es el tema desarrollado en el Ciceronianus de 1557, Cfr. Ong, pp. 175-177.

Dialecticae, Scholae metaphysicae, Scholae Physicae, Scholae schematica), es decir, la serie de lecciones o manuales en los que se presenta "metódicamente" todo el conjunto de un arte determinado de cara a su exposición y trabajo en la enseñanza. Es digna de señalar, por representar una novedad en el curriculum universitario, la atención e importancia creciente concedida por Ramus a la enseñanza de las matemáticas (1).

La tarea que Ramus se asigna a sí mismo dentro de la reforma de las artes del trivium y de su enseñanza, es la de completar las lagunas de la renovación humanística de las artes y al mismo tiempo determinar con precisión la relación entre dialéctica y retórica, simplificando el contenido de ambas mediante la redacción de un manual sistemático y metódico en el que queden eliminadas las confusiones y contradicciones producidas por la confluencia crítica de tradiciones dialécticas y retóricas divergentes (2).

Ramus continúa la tradición humanística de considerar la dialéctica como un instrumento al servicio de la más amplia función retórica. Sin embargo, a diferencia de la tradición humanística de Valla o Agrícola, en la cual ambas artes se mezclaban

(1) Cfr. Ong, p. 32.

(2) Como ya hemos señalado la redacción de la retórica ramista, bajo la supervisión y las directrices del maestro, corrió a cargo de Rodericus Talon. Sobre la dialéctica y la retórica ramistas la exposición más documentada y precisa se encuentra en Ong, pp. 171-213 (dialéctica) y pp. 270-288 (retórica). Una breve y clara exposición de la reorganización ramista de las dos artes se puede encontrar en P. Rossi: "Studi sul Lullismo e sull' arte della memoria nel Rinascimento. La memoria artificiale come sezione della logica: Ramo, Bacon, Cartesio", Rivista critica di storia della filosofia 1960, pp. 22-62, reimpresso en Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz, Milán 1960, cap. V.

confundían, Ramus afirma la necesidad de establecer una neta diferenciación a nivel técnico entre las dos disciplinas. Para lo, partiendo de la clásica distinción de cinco partes en la retórica (inventio, dispositio, memoria, elocutio y pronuntiatio), Ramus considera las dos primeras como las partes constituyentes de la dialéctica y las dos últimas como las partes de la retórica; por otro lado la memoria es eliminada como elemento independiente e incluido en la dialéctica, donde se la identifica con dispositio:

"Dialectico inventionem, dispositionem, memoriam merito assignamus;;elocutionem et actionem oratori relinquamus... Iudicium definimus doctrinam res inventas collocandi, et ea collocatione de re proposita iudicandi: quae certe doctrina itidem memoriae (si tamen eius esse disciplina nulla potest) verissima certissimaque doctrina est, et una eademque sit institutio duarum maximarum animi virtutum: iudicii et memoriae... Rationes duae partes sunt: inventio consiliorum et argumentorum, eorumque iudicium in dispositione... dispositionis umbra quaedam est memoria... Tres itaque sunt partes

2 Es la división de las obras clásicas de retórica latina: la Rhetorica ad Herennium, de autor desconocido pero atribuida hasta el renacimiento a Cicerón, la obra retórica de este último y las Institutiones Oratoriae de Quintiliano. Ya Cicerón y Quintiliano habían identificado la dispositio, es decir, la distribución de los argumentos "encontrados" en la primera parte con el iudicium, esto es, con la teoría del juicio y del silogismo.

illae, inventio inquam dispositio, memoria, dialecticae artes sunt" (1).

Finalmente, dialéctica y retórica son asumidas como las partes de las "artes logicae" en la típica distribución especial ramista de todos los objetos en dicotomías.

Rompiendo asimismo con la tradición lógica grecolatina y siguiendo las pautas humanísticas, Ramus niega la distinción entre una lógica o dialéctica válida para el conocimiento científico-natural y otra distinta válida para el marco de la opinión y el discurso persuasivo. Ramus señala que la dialéctica de la inventio y la dispositio es una sólo y válida para todos los campos del saber y la acción humanas (2). La dialéctica, además, no

1) Cit. por P. Rossi, op.cit. p. 33. La razón de esta eliminación de la memoria (más bien de su absorción en el conjunto de la dialéctica) no es sólo el deseo ramista de simplificar el sistema de las artes e introducir un orden en su interior. También presiona en esta dirección el principio ramista de la clasificación por dicotomías, es decir, por división bímembres y el hecho de que el sistema ramista funciona y es concebido como un sistema especial de la memoria: "Memory... is inconceivably identified by Ramus with judgement on the score that judging properly about things facilitates recalle. But the real reason why Ramus can dispense with memory is that his whole scheme of arts, based on a topically conceived logic, is a system of local memory. Memory is everywhere, its "places" or "rooms" being the mental space which Ramus' arts all fill", Ong. p. 280. Sin embargo hay que señalar que la memoria ramista ya no es la memoria artificial clásica, pues Ramus abandona las imágenes persuasivas y sensuales de esta última, las cuales permitían poderosamente sobre la imaginación posibilitando el recuerdo de los conceptos a ellas asociados. La razón de este abandono de las imágenes es doble: por un lado el factor técnico de que las técnicas de impresión (Ong señala la vinculación del ramismo con la imprenta; cfr. pp. 74-91, 307-318) posibilitan una memoria espacial o tópica, pues excluyen las imágenes; por otro lado actúa la puritana mentalidad calvinista, que excluye el recurso a las imágenes sensuales persuasivas como moralmente indecorosas. Sobre el arte clásico de la memoria vid. P. Rossi, Clavis Universalis y Frances Yates, El arte de la memoria, Madrid 1974. Sobre la oposición ramista a las imágenes cfr. Yates, ibidem, pp. 274-279 y Ong, pp. 286-287.

2) Vid. Ong. pp. 174-175 y Rossi en el mencionado artículo, p. 31. La distinción clásica es la efectuada por Aristóteles.

tan solo un "ars", sino un arte fundado en la naturaleza: exis
una lógica natural, espontánea, en el ser humano y la lógica
 arte es una metodización rigurosa y sistemática de dicha ló-
 ca natural. La lógica aristotélico-escolástica es condenada, si
 siendo la línea humanista, como un producto fantástico y artifi-
 cio elaborado a partir de la renuncia y el abandono de la diná-
 ca natural del discurso y del pensamiento humanos:

"Ite ars dialectica diligenter exposita (ad) natu-
 ralis dialecticae (cujus observatio est) similitu-
 dinem se refert et propriis permanisque coloribus
 exprime, vim universam amplecti, membra partes-
 que legitimis locis partivi, habitum denique to-
 tum imitari praedicabit. Hoc fundamentum est nostrae
 contentionis, hoc firmamentum quaestionis, haec,
 summae et totam disputationem complectentis ratio-
 cinationis intentio est: ars dialectica est imago
naturalis dialecticae; in commentariis autem Aris-
 totelis nihil est ad naturae monitionem propositum:
 nihil (si naturae veritatem spectes) non confusum,
 non perturbatum, non contaminatum, non fondatum"(1)

... entre la lógica "epistémica" -su teoría de la epistémē- y
 la dialéctica probabilística, válida en el marco de la
 "doxa", de los Tópicos, Cfr. supra en nuestra 1ª parte, pp.

111 ss.
 Aristotelicae animadversiones, cit. por Cassirer, op.cit., vol.
 I, p. 160; cfr. también Ong, pp. 172-178. Es de notar, en cam-
 bio, que para Bacon el culto y la reverencia a la razón humana
 natural (el "intellectus sibi permissus") es uno de los facto-
 res que han obstaculizado el progreso del saber (vid. Adv., Sp.
 III, p. 292), pues para el filósofo inglés el entendimiento hu-
 mano es más bien un "espejo encantado" ("enchanted Glass") que
 distorsiona los verdaderos rayos de la realidad (las "ideas"
 divinas impresas en la naturaleza), produciendo espontáneamen-
 te "opinabilia, phantasmata et notiones male terminatas", en
 suma, ídolos (vid. Val. Term., Sp. III, pp. 241-242 y Adv., Sp.
 III, pp. 394-495). La dialéctica -escolástica o humanista- que

Esta disposición ordenada de los elementos componentes del "método dialéctica" según un criterio de divisiones dicotómicas y de distribución de los mismos, según su grado de mayor a menor generalidad -en íntima relación con el objetivo pedagógico último-, es caracterizada por Ramus como una disposición "metódica" o según el "método". El término methodus viene a ser así sinónimo de iudicium dispositio; sin embargo, como teoría general de la organización de un material que se ha de exponer ante un auditorio (o distribuir especialmente en un libro) el concepto se desvinculó de la dialéctica para conseguir un alcance universal. Lo que no se puede olvidar es que el término funciona siempre en Ramus y en el ramismo en sentido pedagógico y expositivo-discursivo. Fue gracias al ramismo como el término se convirtió en usual en los siglos XVI y XVII. Descartes lo usará en un sentido nuevo: orden a seguir para el descubrimiento de verdades naturales no conocidas; pero Bacon lo asumirá en su sentido originario: para él "methodus será la teoría de la presentación de un material ya descubierto; por el contrario, cuando se refiera (como Descartes) al orden y al aparato necesario para descubrir (inventio) no argumentos, sino las

...da autocondenada para Bacon por su carácter natural, esto es, "idólico" (vid. D.O., Sp. I, pp. 135 s.); en su lugar afirma Bacon, como único medio de llegar a la verdadera estructura de la realidad, la necesidad de que el entendimiento humano sea gobernado permanentemente por un método que lo constriña a seguir un curso mecánico y artificialmente determinado: "Restat unica salus ac sanitas, at opus mentis universum de integro resumatur; ac mens, jam ab ipso principio, nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur; ac res veluti per machinas conficiatur" (Praef. al N.O., Sp. I, p. 152), Bástenos por ahora, decir que Bacon es deudor de todas estas nociones, en buena medida, a la crítica escéptica.

ciencias, hablará no de methodus, sino de ars, via, clavis o fylum

La reforma de las artes liberales que hemos ido siguiendo esta ahora es también una reforma de su enseñanza, una reforma pedagógica. Para Ramus está claro que esta reforma se hace en función del "usus", de la utilidad (2). Ahora bien, es necesario precisar el alcance de esta noción en el ramismo: Ramus entiende por ello que su reforma posibilita al profesor una exposición más coherente y ordenada -"metódica"- y, sobre todo, que da la oportunidad de una exercitatio de los alumnos, es decir, la práctica en clase (3). Evidentemente, Ramus concibe también, de acuerdo con los humanistas, su reforma como útil en el sentido de que es apli

1) Hablar, pues, de "método" baconiano no es, en el mejor de los casos "strictly accurate". Sobre la cuestión del método en Ramus, vid. Ong. pp. 30 y cap. XI. Ong. "Ramist Method and the Commercial Mind", Studies in the Renaissance 8 (1961), pp. 115-172 (sobre todo 161 ss.). La mejor exposición actual de esta problemática en el Renacimiento es N.W. Gilbert: Renaissance Concepts of Method, N. York 1960. Sobre el lugar del "methodus" en la lógica baconiana, la distinción entre inventio scientiarum e inventio argumentarum, así como la diferencia entre el ars ("Novum Organum") y el methodus, vid. Adv., Sp. III, pp. 384-389, 399 ss. y D.A., Sp. I, pp. 662 ss. (libro VI del De Augmentis) y asimismo las obras de L. Jardine, Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse, Cambridge 1974 y P. Rossi, Francesco Bacone, Dalla Magia alla scienza, Bari 1957, cap. IV-VI. Estos puntos serán asimismo objeto de nuestra consideración posterior.

2) Ramus era designado en su época con el apodo irónico de "usuarinus"; cfr. Ong, p. 6. La reforma humanista estaba también pre-sidida por este principio; cfr. supra, pp. 431 s.

3) Ong, pp. 41, 190 y 353 n. 104.

de las diferentes necesidades de la vida práctica; pero en este caso comparte asimismo con sus predecesores la escisión aristotélica entre los ámbitos de la "praxis" y la "poiesis", reproducida intelectualmente en la escisión entre artes liberales y filosofía (el campo profesional de Ramus) y las artes mecánicas. En tal razón Ramus entiende por utilidad el uso en el ámbito de la conducta ético-política, en el marco de las relaciones intramurales; no contempla la utilidad en el sentido de "utilidad productiva", es decir, en la problemática de las relaciones del hombre con la naturaleza de cara al dominio de ésta.

Sin embargo la reducción ramista de las artes a un sistema ordenado, omnicomprensivo y metódicamente dispuesto en una disposición espacial clara y asequible a todo el mundo; su referencia constante al "usus" del consumidor (alumno o lector), brindándole la oportunidad de una "exercitatio" que le proporcionaba la sensación de dominar las artes, no podía menos de apelar selectivamente a sectores sociales nuevos (comerciantes y artesanos), hasta aquel momento ajenos a toda la problemática de la cultura universitaria y para quienes las artes ramistas evocaban la propia práctica de contabilidad y trabajo con cosas concretas y palpables. Este atractivo para las nuevas clases sociales se basaba en las semejanzas formales existentes entre su práctica y el ramismo, pero también en la posibilidad que el ramismo les daba de adquirir fácilmente una cultura hasta entonces vedada. Naturalmente, el encanto debía romperse en última instancia por la separación entre el ámbito técnico-práctico y el producti-

hacia que tal coincidencia no fuera sino "irrelevante y superficial" (1). Esta es la razón última de la rápida e impresionante expansión del ramismo por toda Europa a partir de 1550 y de su también rapidísima desaparición de la escena cultural un siglo más tarde.

El ramismo resulta ser así la culminación del movimiento humanista, el punto de mayor acercamiento a las clases burguesas que éste podía alcanzar frente a la escolástica dada su comunidad de principios con esta última. Este punto, unido al hecho de que el ramismo era una reforma antiescolástica -desde la Escolástica-promovida desde dentro de la misma estructura escolástica (la Universidad de París), explica que desde el primer momento estallar la mayor oposición dentro de la institución universitaria por parte del sector tradicionalista.

En 1543 -inmediatamente después de la publicación de las Electivae Partitiones y las Aristotelicae animadversiones- el conjunto de los maestros de artes de orientación escolástica tradicional, encabezados por Antonio de Gouveia, acusaron a Ramus ante la autoridad universitaria de difamar a Aristóteles, condenar toda la tradición filosófica y aniquilar el curriculum universitario mediante una acción demagógica ante los jóvenes estudiantes de artes, quienes por su inmadurez y desconocimiento de la mate-

(1) Ong, "Ramist Method and the Commercial Mind", loc.cit., p. 165. Esta vinculación del ramismo con la burguesía aparece clarísimamente analizada, junto con sus insuficiencias, en este magistral artículo.

no podían ofrecer resistencia. Ramus era acusado, por tanto, como un elemento disolvente de la autoridad y la doctrina tradicionales y se exigía un castigo por parte de la autoridad. El tribunal designado al efecto por Francisco I acordó, en abril de 1544, prohibir la venta y reproducción de las dos obras de Ramus así como prohibir a su autor la enseñanza pública de filosofía y la publicación de nuevas obras (1). Al mismo tiempo Antonio de Gouveia publicaba una obra (Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias, 1543) en la que la condena de Ramus en función del mantenimiento de la estructura y la autoridad universitaria tradicionales aparecía unida a una crítica teórica desde el aristotelismo de la nueva lógica ramista. Gouveia infravaloraba la dialéctica ramista a partir de la reducción aristotélica de la disciplina a la esfera de lo probable, enfatizando el papel superior -ignorado por Ramus- del "syllogismus faciens scire", es decir, de la teoría de la ciencia necesaria y verdadera tal como la expone el estagirita en los Segundos Analíticos (2).

No sería éste, sin embargo, el único ataque que iba a sufrir Ramus por parte de la comunidad escolástica parisina: en 1554 Jacques Charpentier publica sus Animadversiones in libros tres Dialecticarum Institutiones Petri Rami y tres años antes Pierre Galland había escrito una Contra novam academiam Petri

(1) Vid. Ono, pp. 23 s. La condena fue levantada en 1547 por el sucesor de Francisco I, quien además nombró a Ramus "profesor real" de elocuencia y filosofía. Sobre la oposición al ramismo ver los capítulos "Ramist Controversies" y "Ramist Disputes" en Ono, Ramus and Talon Inventory.

(2) Sobre la obra de Gouveia, vid. Ono, pp. 215-220. Sobre la dialéctica en Aristóteles y la teoría del silogismo científico de los Anal. Post. cfr. supra en nuestra primera parte pp. 111 ss.

eratio (1). La conclusión que de estos ataques hemos de extraer es que fundamentalmente consistían -aparte de la problemática estrictamente teórica y de la común base escolástica de las tendencias, base común de la cual la exasperación de la lucha hacía perder conciencia- en una defensa de la tradición en un intento de aislar y marginar en la Universidad, cuando se eliminara, el ramismo. La crítica de Galland permite ver este punto con toda claridad y nos ayuda a ver el "escepticismo" de Talon en su justo punto.

La conexión de Omer Talon con el escepticismo renovado del siglo XVI viene dada por sus comentarios a los Academica ciceronianos que, precedidos de un ensayo general titulado Academia, fueron publicados en 1547 y 1550, es decir, cuando el ramismo comenzó su movimiento expansivo y se había ya enfrentado con la violenta oposición de la institución universitaria parisina que había estado a Ramus la prohibición de sus obras y la suspensión de la lectura docendi en filosofía (2). La obra de Talon pretende inci-

1) Sobre la crítica de Charpentier vid. Ong, pp. 220-224. La crítica de Galland la consideraremos más tarde por su conexión con el comentario de Talon a los Academica ciceronianos. Aunque la atribución de la muerte de Ramus a Charpentier sea con toda probabilidad falsa es un testimonio de la pugna violenta e ininterrumpida en el seno de la universidad de París entre el ramismo y la escolástica tradicional.

2) Sobre el título completo de estas obras de Talon vid. supra p. 426. Ignoramos si la publicación de 1547 fue anterior o posterior al levantamiento de la condena de Ramus. Sobre la difusión de los Academica ciceronianos en el Renacimiento vid. supra, pp. 189 ss. En Ramus no aparece un interés por esta obra de Cicerón: extraordinario admirador de éste, Ramus sin embargo ve en él fundamentalmente la unión de retórica y filosofía. Es en virtud de este factor por lo que considera en su obra Ciceronianus de 1557 que es un modelo de filósofo. No toma en absoluto en consideración la crítica epistemológica de los Academica. Sobre este punto vid. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 79-81.

sobre esta situación y sólo, pues, a partir de dicho contexto puede ser explicada su función y su significado histórico.

Al igual que en el ámbito de la línea fideista, Talon utiliza en su Academia los materiales escépticos para atacar desde ellos al aristotelismo escolástico (1); de la misma manera también, procura por todos los medios ennoblecer y fortalecer dichos materiales mediante el "prestigio de la antigüedad", es decir, caracterizando a la Academia de Arcesilao y Carnéades como la continuadora de la tradición socrático-platónica y remitiendo además sus orígenes a la filosofía griega más temprana. En su obra, la Academia Nueva representa la verdadera y auténtica filosofía griega -la verdadera y auténtica filosofía en sentido absoluto- mientras que Aristóteles y la tradición filosófica posterior representan un alejamiento hacia posiciones erróneas:

"Haec est Academiae novae adumbrata quae adam descriptione, quae tamen non nova, sed vetus videtur potius appellanda, cum isto modo Democritus, Anaxagoras, Empedocles, Socrates, Plato disputarint, eorum consuetudinem qui novi dicuntur, postea revocarint" (2).

Sin embargo, la perspectiva desde la cual se utilizan los materiales escépticos es completamente distinta a la del fi-

(1) Talon se sirve también de la Vita Pyrrhonis de Diógenes Laercio. Parece ser, sin embargo, totalmente desconocedor de la obra de Sexto Empírico, como sabemos no impresa hasta 1562. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 89-90.

(2) Talon, Academia (1550) I, 6; todas nuestras referencias se refieren a esta edición.

ismo. Talon no se sirve de ellos para condenar todo intento de racionalización filosófico-racional en pro de un mantenimiento de la religión y la autoridad tradicionales, por medio de la sumisión fideísta. Por el contrario, nos hace una delimitación muy neta del ámbito en el que él desarrolla la discusión: distingue los ámbitos de la religión y de la "humana philosophia", señalando que en el primero es necesario creer para conocer, mientras que en el segundo es necesario conocer antes de creer, es decir, antes de someterse a una determinada autoridad. Y Talon señala que en su obra el marco de la discusión es precisamente este segundo ámbito, en el cual -a diferencia de la línea fideísta- los materiales escépticos son utilizados no desde una petitio principii de naturaleza religiosa, sino desde una posición filosófico-racional muy concreta: el ramismo. Ahora los materiales escépticos son adoptados -tergiversados- a las necesidades del ramismo en el marco autónomo de la "philosophia humana" contra los enemigos que tenía en este ámbito, precisamente la tradición aristotélico-escolástica (1). En la Academia Nueva de Arcesilao y Carnéades encuentra Talon la realización práctica de la unión de retórica y filosofía por la cual abogaba Ramus y, cosa más importante, en ella ve un modelo de prudencia, modestia y "libertas philosophen" frente al dogmatismo de la doctrina y de la enseñanza escolásticas contemporáneas:

(1) Creemos que Popkin se equivoca cuando afirma (Op.cit., p. 27) que en Talon se da un fideísmo religioso mediante la crítica escéptica de la razón. El ámbito religioso es excluido explícitamente por Talon y, como veremos inmediatamente, no hay una crítica escéptica de la razón en nuestro autor.

"... ego vero pro mea parte curavi, ut istam quoque rationem adiuverem; non ut homines pertinaces et certis opinionibus in philosophia mancipati addictique indigna servitute liberarentur intelligerentque verum philosophandi genus iudicio et aestimatione rerum liberum esse, non autem opinione et affectione constrictum, libellum quendam Academiae nomine ex aliquot Ciceronis locis descripsi et Academicum Ciceronis fragmentum de quatuor Academicis libris reliquum alio separatim libello explicavi" (Academia I,4) "Academici enim tantum distant a reliquis philosophis, quantum liberi a servis, sapientes a temerariis, constantes a pertinacibus" (ibidem, I,13)

"Haec est Academicorum, id est verorum hominum (utrumque enim tantundem valere existimo) propria et germana libertas, nullius hominis legibus et institutis in philosophia necessario parere; modestia, in rebus incertis iudicium suum nullum interponere, prudentia, causas rerum conferre et quid in quanquam sententiam dici possit, exprimere, nulla adhibita sua auctoritate; sapientia, unicam veritatem in omni vita tanquam deam colere eamque pluris quam omnium Philosophorum testimonia aestimare" (ibidem I,20).

En estos textos nos encontramos en primer lugar con la clásica referencia a la prudencia y modestia de los escépticos,

referencia también presente en la tradición fideísta (1). Pero mientras esta última une estas cualidades con el reconocimiento escéptico de la imposibilidad de llegar a un conocimiento racional seguro y válido (no aplicando la crítica escéptica a la esfera de la religión), en Talon por el contrario estas cualidades son valoradas como testimonio de la "libertad de pensamiento" frente a todo tipo de dogmatismo apriorístico, dejando a un lado la cuestión de si es posible obtener un conocimiento verdadero. Así pues, el discípulo de Ramus omite la cuestión central del escepticismo ("utrum sit possibile cognoscere an non"); no utiliza el material de los Academica para llegar a posiciones epistemológicas escépticas ("no es posible conocer"), sino únicamente para justificar la necesidad de la "libertad en filosofía": no duda de la posibilidad de alcanzar un conocimiento, sino que sostiene que éste sólo se puede alcanzar en un marco de libertad de pensamiento. El tratamiento taloniano del escepticismo es de esta manera un tratamiento selectivo, que extrae de él de forma oportunista aquellos elementos que le interesan para sus necesidades particulares en la lucha contemporánea en que se ve envuelto. El mismo Talon reconoce este punto cuando nos dice que "pro mea parte curavi, ut istam rationem adiuverem" y escribe los comentarios a Cicerón como manifestación de este apoyo: el objetivo en defender la "ratio ramista" y la defensa se lleva a cabo exigiendo, frente al dogmatismo de la escolástica aristo-

(1) Vid. supra, pp. 232, 254 (Erasmus), pp. 286 (Pico)

ética parisina que impedía la enseñanza y la publicación de las obras ramistas, la libertad de pensamiento, es decir, libertad para el desarrollo del ramismo. Talon no niega las posibilidades humanas de un conocimiento racional, sino el principio dogmático de autoridad: hay que dejar plena libertad a la razón humana para poder alcanzar algún conocimiento (1). De esta forma, Arcesilao, ya no es visto como un negador de las posibilidades humanas de conocer, sino como un luchador, frente al dogmatismo aristotélico y estoico, por la libertad del pensamiento:

"Contra hos igitur homines (i.e. Aristotelicos, Stoicos, etc.) Archesilas, caeterique viriliter et fortiter Socratico exemplo et virtute sese armarunt, ut nos ab eorum latrunculorum servitute liberarent, et in naturae, quam veteres illi summo opere probaverunt, libertatem praestantiamque restituerent" (Ibidem I,9).

Los Academica ciceronianos no son utilizados únicamente para defender las "libertas philosophandi" frente al dogmatismo del aristotelismo escolástico, sino también para defender -evidentemente se trata de un punto que no es otra cosa que el correcto en la enseñanza del punto anterior- una enseñanza abierta y crítica frente a la credulidad y sumisión al maestro- encarnación material del principio de autoridad- que caracteriza a la enseñanza escolástica:

"At discipulum, inquires, credulum esse oportet. Li-

(1) Cfr. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 83-85.

beralem, modestum, benevolum, attentum, diligentem, docilem, intelligentem esse oportet; credulum in philosophia non oportet. Tu enim mihi praeceptor ignarus, imperitus, rudis, infans, flagitiosus etiam, et sceleratus sis, an tibi in tuis erroribus et flagitiis credulum discipulum putas esse oportere? Tu discipulo tuo opiniones mendaces plerumque et falsas pro catholicis et indubitatis proponas, et vetes ne causam aut rationem ullam eorum requirat, sed tuam auctoritatem pro omni veritate habeat? Sic enim discipulum tanquam servum moroso domino addictum, iudicio arbitrioque carentem sue instituis, et stultissimam discipuli personam in philosophiam inducis; nec vero artes et disciplinae ob id traduntur puero, ut ab eis credantur, sed ut causis omnibus diligentissime et acuratissime perspectis ingenium eius et iudicium confirmetur... Dico, inquam, et confirmo credulitatem istam in philosophia principium et fontem infiniti erroris extitisse" (Ibidem I,10).

En Talon, pues, no se usa el escepticismo para llevar a cabo una crítica epistemológica de la filosofía y la ciencia tradicionales (el ramismo es un fenómeno cultural que permanece centrado fundamentalmente en las artes liberales aunque su radio de acción se extienda progresivamente a otras disciplinas; por otra parte es una alternativa contra la tradición, pero dentro del marco epistemológico tradicional); no obstante, aun teniendo en

enta el olvido taloniano de lo que constituye el aspecto central de su problemática, no podemos dejar de considerar su uso del escepticismo como "progresivo" o constructivo, no tanto porque frente a él se exige la libertad de pensamiento -podría exigirse libertad de pensamiento para defender unas posiciones regresivas-, sino fundamentalmente porque se exige libertad de enseñanza y exposición para el ramismo. (que representaba una simplificación de las artes tradicionales, un método expositivo nuevo y sencillo, pero sobre todo una expansión de la cultura académica a los nuevos sectores sociales de carácter burgués) y se ataca el monopolio de la enseñanza y el principio escolástico de autoridad (1). Este era el objetivo último de las intenciones "escépticas" de Talon lo encontramos en la violenta respuesta que desde el ám-

(1) Esta es asimismo la conclusión de Schmitt (cfr. Cicero Scepticus, pp. 91). La crítica de Talon ultimamente citada a la "condulitas" y el principio de autoridad en la enseñanza escolástica encuentra un correlato en Francis Bacon: "And as for the overmuch credit that hath been given unto authors in sciences, in making them dictators, that their words should stand, and not counsels to give advice; the damage is infinite that sciences have received thereby, as the principal cause that kept them low, at a stay without growth or advancement (comparar con la última fase de Talon). For hence it hath comen that in arts mechanical the first deviser comes shortest, and time addeth and perfecteth; but in sciences the first author goeth furthest, and time leeseth and corrupteth.... whereof the reason is no other, but that in the former many wits and industries have been spent about the wit of some one, whom many times they have rather depraved than illustrated. For as water will not ascend higher than the level of the first spring-head from whence it descendeth, so knowledge derived from Aristotle, and exempted from liberty of examination, will not rise again higher than the knowledge of Aristotle. And therefore, although the position be good, oportet discentem credere, yet it must be coupled with this, oportet edoctum judicare; for disciples do owe unto masters only a temporary belief and a suspension of their own judgement until they be fully instructed, and not an absolute resignation or perpetual captivity" (Adv. Sp. III pp. 289-290; cfr. también las referencias anteriores a Bacon en pp. 296 y 414ss). Podemos señalar también que en este fragmento hay dos nociones baconianas importantes que están ausentes en el ramismo: la vinculación con las artes mecánicas y el concepto del saber como una tarea histórica y progresiva.

esto de la tradición llevó a cabo Pierre Galland.

Pierre Galland (Petrus Gallandius, 1510-1559) era un miembro destacado del establecimiento académico y religioso: canónigo de Notre Dame, fue rector de la Universidad de París en 1543 y posteriormente profesor de elocuencia latina en el Colegio Real hasta la fecha de su muerte (1). Su figura es interesante para nosotros porque -aristotélico rígido y antirramista vehemente -es el autor de una obra publicada en 1551 que lleva por título: Pro schola Parisiensi contra novam academicam Petri Rami oratio. Este discurso es de hecho una respuesta a otro de Ramus publicado en aquél mismo año: Prooemium reformandae Parisiensis Academiae (2); pero en su respuesta Galland arremete también contra la Academia de Talon de 1550 y utiliza la presentación que del escepticismo académico había hecho este último para criticar el conjunto

(1) Tampoco Galland ha sido hasta la fecha objeto de ningún estudio monográfico. Vid, sin embargo, Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 92-102, Ong. pp. 39-41 y Popkin, op.cit., p. 30.

(2) Cfr. supra p.443s. La crítica de Galland enlaza con la anterior de Gouveia y la que el ramismo iba a sufrir en 1554 por Charpentier; cfr. supra, pp.445 ss. Cuando Galland se refiere en su título a la "nova Academia Petri Rami" no entiende en absoluto primariamente que Ramus y Talon intentaran revivir el escepticismo de Arcesilao y Carnéades, sino simplemente la "nova universitas" propuesta por Ramus, utilizando el término latino clásico "Academia" que Ramus prefería en lugar del vulgar "universitas". Galland infiere, evidentemente, a partir de la obra de Talon, que en la práctica la universidad o academia nueva ramista es de hecho la escuela de Arcesilao, pero esto es una interpretación suya para utilizar más armas contra el ramismo. Ya hemos visto que el "escepticismo" de Talon es simplemente la abogacía por la "libertas philosophandi". El no haber distinguido estos dos puntos ha sembrado una gran confusión de la que todavía es víctima el análisis de Popkin; vid. Popkin, op.cit., pp. 26, 29-30. Sobre este punto vid. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 105 ss.

de la reforma ramista.

La obra de Galland es, como ocho años antes la de Gouveia, una defensa del aristotelismo y de la estructura universitaria contra la apología ramista de una reforma en el curriculum universitario (*novan academiam*). Por lo general Galland no rebasa el marco de la invectiva: apenas hay en su obra argumentación teórica, sino insultos y ataques personales (1). Sin embargo encuentra en la utilización taloniana del escepticismo una serie de bazas fácilmente esgrimibles contra el ramismo: acusa a Ramus y a Talon de escépticos y de intentar resucitar la Nueva Academia de Areópolis, es decir, no toma como base de su crítica el escepticismo limitado de Talon -que no es otra cosa que la exigencia de libertad para el pensamiento en la búsqueda de la verdad, sin pronunciarse sobre si ésta es adquirible o no-, sino el mismo escepticismo de los neoacadémicos y, consecuentemente, acusa a Ramus y a Talon de destruir la filosofía y la religión misma, deformando así totalmente las posiciones ramistas:

"...equidem non possum non vehementer mirari quid in mentem tibi venerit illud philosophandi genus potissimum deligere, quod omnem philosophiam funditus everteret. Te enim, cum illo tuo gemino fraterculo parisque recordiae consorte, academicum audes praedicare; peripateticum videlicet nomen de Aristotele pessime

(1) Así refiriéndose a Ramus dice: "...si quid tamen mentis habere potest amentissimus iste tuus sensus...", "...ut te non aliter quam pestem, vastitatem"; cfr. Schmitt, Cicero Scepticus, pp. 96.

oderas, in quem omne vesaniae tuae virus improbissimis scriptis exprompsisti; mallet tamem quamvis tolerabilem modo sectam reduceres, quam perturbatricem istam academiam suscitaras, Nam aliae fere omnes, etiam Epicuri disciplina ab omnibus sanis merito semper improbata, religionem tamen nonnullam retinere conantur. Academia cum alia omnia, tum omnem ex animis hominum sanctitatis et pietatis persuasionem evellere prorsus tentat, et Titanum more nefarium cum diis immortalibus bellum gerit. Quid enim cuiquam vel ulla de re constitutum et certum esse potest, qui aliorum sententias refellere semper soleat, qui sensum fidem omnem labefactet, qui rationem convellat, qui nullis quantunvis perspicuis credat, qui desperatus omnia relinquat incerta, qui omnem perceptionem et assensionem, et hinc omnis virtutis firmitatem et constantiam tollat?" (Galland 1551, 64-65 ; Schmitt, Cicero Scepticus, p. 95).

Para Galland el ramismo, al hacer suyo el escepticismo, destruye la filosofía y -cosa más grave y que lo condena definitivamente- la religión. Sin embargo, la tradición fideísta (en el momento en que Galland escribe, Erasmo, Agrippa y Pico) consideraba que el escepticismo al destruir la filosofía se convertía en la mejor defensa de la religión, precisamente al destruir todas las presuntas capacidades cognoscitivas puramente humanas. Ya hemos podido ver que el fideísmo se origina en sectores conservadores que, no satisfechos con la filosofía escolástica tradicional, encuentran en el escepticismo los instrumentos con los

que salvar la tradición y que en esta refutación de la capacidad cognoscitiva de la razón y los sentidos ven la posibilidad de contrarrestar las nuevas corrientes de pensamiento contra las que el aristotelismo -fundamento teórico de la tradición- era impotente. Sin embargo, Galland se encuentra con que es precisamente el bando innovador y moderno quien hace bandera del escepticismo para justificar las exigencias de libertad filosófica, naturalmente haciendo una interpretación del escepticismo distinta de la propia de la línea fideísta. Galland se encontraba, pues con el terreno comido. No obstante, no podemos pensar que no utilizó el escepticismo por esta razón: Galland no podía utilizarlo porque para él el escepticismo representaba efectivamente la negación de la religión y esto era así fundamentalmente porque su pensamiento se movía de manera total dentro de los esquemas más tradicionales del aristotelismo escolástico.

Tergiversando la utilización del escepticismo al hacer del ramismo un portavoz, del ateísmo, Galland consigue mantener y defender la filosofía aristotélica y la enseñanza escolástica. Al mismo tiempo, sin embargo, nos revela el fondo y razón de la lucha entre los dos modelos de enseñanza y la función social del aristotelismo contemporáneo, cuando nos dice que en última instancia la reforma ramista se ha de condenar no sólo por ser un ataque a Aristóteles -a quien se puede quizás atacar-, sino porque al atacar al "filósofo" está atacando simultáneamente a la autoridad académica, religiosa y política; son, pues, razones extrafilosóficas -razones políticas y de poder- las que exigen el mantenimiento del aristotelismo. La doctrina de Aristóteles, reconoce implícitamente Galland, es la justificación teórica e

teológica del mundo tradicional:

"Tu solus extitisti, qui tanto post maiores nostros sanctissimos et doctissimos mortales inscitae iuxta et stultitiae condemnares. Nam cum illis infestius quam cum Aristotele (licet rumparis) philosophorum principe, tua pugnat oratio et sententia, quanquam quis oppugnare Aristotelem potest, quin eodem quaque tempore maioribus nostris, religiosissimis pontificibus, augustissimis imperatoribus, amplissimis regibus, qui philosophum istum propositis summis praemiis in scholis explicari voluerunt, tetrum et importunum bellum denuntiet? Itaque non tam hic Aristotelis existimatio et nomen agitur, quam principum amplissimorum dignitas a Petro Ramo attentatur, qui temeritate proventus nullis se jam legibus teneri putat, omnia principum edicta, sanctiones, leges, rogationes perfringere impune se posse censet" (Ibidem, 65-66; Schmitt, op.cit., p. 97).

Notemos, por otra parte, que el objetivo final que tienen en mientes Galland es el mismo objetivo que persigue Montaigne: la salvaguarda de la tradición a todos los niveles. Sin embargo Montaigne considera que este objetivo no se puede conseguir mediante la reiteración dogmática de la escolástica tradicional; para él, en última instancia, sólo hay un recurso contra los "nouveaux docteurs": servirse del escepticismo "en un giro desesperado", "segando los límites y últimos fundamentos de las ciencias", para salvar la tradición religiosa y política "ani-

ando al opositor aunque sea perdiéndose a sí mismo" (1). De manera Galland y Montaigne representan dos estrategias distintas en la defensa de un mismo objetivo: Galland efectúa su de tergiversando las posiciones contrarias y afirmando dogmáticamente el principio tradicional de autoridad en materia filosófica, señalando al mismo tiempo que la base de este principio halla fuera del ámbito teórico, en la misma estructura tradicional del poder; Montaigne, en cambio, defiende la tradición mediante una adaptación inteligente de la filosofía escéptica, adaptación que "sólo" tiene en contra el defecto de que implica el abandono de la esfera científico-natural y el peligro de que el material escéptico pueda volverse también en contra de las posiciones tradicionales que intenta mantener; un peligro que ya Galland ha previsto y pronosticado.

Lo curioso además es que el mismo material que sirve a Montaigne y a Pico para fundamentar la tradición sirve a Talon al ramismo- para atacarla. Es un nuevo hecho que nos ilustra sobre lo que hemos denominado "faz de Jano" del escepticismo: puede ser utilizado tanto en un sentido regresivo como progresivo, en función de las posiciones y las perspectivas desde las cuales se asuman los materiales críticos que contiene y en conexión con el carácter ambiguo y contradictorio que en última instancia posee: el escepticismo es una poderosa crítica de la ciencia tradicional a partir de los principios últimos de ésta,

(1) Apologie, II:XII, pp. 540, 542. Cfr. supra, pp. 393 ss. Lo mismo ocurre en Gianfrancesco Pico; cfr. supra, pp. 281 ss.

estas conclusiones son negativas precisamente por no rebasar el marco de estos principios.

En cualquier caso podemos concluir nuestro análisis señalando que la versión taloniana del escepticismo -parcial, selectiva y deformada- es una versión "constructiva" en la medida en que sirve para reivindicar la "libertas philosophandi" frente al monopolio de la enseñanza por la escolástica tradicional y la pretensión de ésta de la insuperabilidad de Aristóteles; en el mismo sentido es también progresiva la reforma ramista -para la cual precisamente intenta conseguir Talon la libertad- con la búsqueda de una reorganización de las artes liberales en la cual éstas estén formuladas en un sistema coherente mediante la síntesis de los elementos contrapuestos que diferentes tradiciones habían aportado, mediante una exposición "metódica" que haga posible el "uso" de los alumnos y el acceso a las mismas de nuevos sectores sociales ajenos a la enseñanza universitaria. La hemos puesto de manifiesto que en la medida en que lleva a cabo esta tarea de simplificación y metodización, y consigue acercar las artes liberales a nuevos sectores sociales adoptándose a sus necesidades, el ramismo representa el punto máximo de acercamiento del humanismo a las nuevas clases burguesas; hemos observado también que en última instancia este acercamiento no perdía convertirse en una articulación efectiva, que las clases burguesas debían terminar abandonando el ramismo porque las separaban de él diferencias insalvables: el ramismo comparte la escisión aristotélico-escolástica entre artes liberales y artes

mecánicas y por esta razón sus referencias al "uso" no pasan de referencias al ejercicio pedagógico en el marco de la enseñanza, a la práctica discursiva y a las necesidades puramente económicas y contables de los sectores burgueses. Así Bacon verá en el ramismo la manifestación de una cultura puramente verbal (notando en él una gran diferencia con respecto a la escolástica) que identifica el lenguaje con la realidad y reduce la inventio al simple descubrimiento de los argumentos a utilizar en el discurso, dando de este modo origen a toda serie de idola fori y a eliminar la conciencia de la necesidad de un incremento permanente de nuestro conocimiento natural. Incluso lo que para el ramismo constituía su aportación fundamental -la exposición metódica- será para Bacon un freno para el desarrollo del saber en la medida en que crea la conciencia ilusoria de que en tal exposición clausurada y suficiente se encierra ya todo el conocimiento posible en una materia determinada (1).

(1) Cfr Adv., Sp. III, pp. 282 s., 389 y para la crítica de la exposición "metódica" pp. 292, 403 ss. y N.O. I, 86.

72A: La expansión europea del ramismo y su presencia en la Inglaterra isabelina.

A pesar de toda la oposición de que fue objeto, el ramismo se extendió por Europa en la segunda mitad del siglo XVI iniciando una profunda convulsión pedagógica en las universidades y sobre todo en las escuelas preparatorias que iba a durar hasta bien entrado el siglo siguiente. Nada prueba mejor este punto que la difusión de las obras de Ramus y su colaborador Omer Talon: W.J. Ong llega a catalogar en este período más de 750 ediciones distintas, muchas de ellas recogiendo en un solo volumen varias obras de ambos. Sólo la Dialectica de 1556 experimentó más de 250 ediciones (1). Los centros de impresión estaban diseminados por toda Europa: París, Londres, Cambridge, Oxford, Basilea, Estrasburgo, Frankfurt, Amsterdam, Leyden, etc. El hecho de que la obra ramista estuviera escrita en latín posibilitaba además la amplia difusión de las ediciones con independencia de su lugar de publicación (2); pero, por otra parte, la frecuencia de las traducciones a lenguas vernáculas permitía la expansión del ramismo a sectores sociales sin formación académica (3). Se ha

(1) Ong, p. 5. Véase también Ramus and Talon Inventory.

(2) Ong, p. 15. Obsérvese que se trata de ciudades donde impera la Reforma.

(3) Las obras ramistas se cuentan en todas partes entre las primeras obras de carácter académico publicadas en las lenguas vernáculas. Es éste un hecho que habla de la penetración del ramismo en sectores burgueses.

añadir a todo esto la gran cantidad de obras, en latín o vernáculas, escritas por autores distintos en diferentes países dentro de la línea ramista (1). El ramismo, pues, invadió Europa convirtiéndose además en criterio de demarcación entre las diferentes tendencias lógico-retóricas: los maestros de artes eran ramistas, antirramistas o semirramistas, estos últimos llamados también filiporramistas o seguidores de Felipe Melanchton (2).

Esta expansión afectó fundamentalmente a la organización y exposición de la retórica y la dialéctica; no obstante, se aprecia también -sobre todo en Alemania- la extensión del ramismo a nuevas esferas en una auténtica fiebre de "metodización": Bodin intenta "metodizar" la historia universal en su Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566) (3); Althusius hace lo mismo en el campo de la política con su Política methodice digesta (1603) (4). La medicina, el hebreo, incluso las Escrituras y la teología calvinista: todo se expone metódicamente en Alemania según las pautas ramistas más o menos fielmente observadas (5). Jo-

(1) Ong, p. 295 cataloga unas 400 obras.

(2) Vid. Paolo Rossi: "Ramismo, lógica, retórica nei secoli XVI e XVII", Rivista Critica di Storia della Filosofia, p. 359.

(3) Cfr. Ong, p. 297. Vid. también K.D. Mc Rae: "Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin", Journal of the History of Ideas 16 (1955), pp. 306-323.

(4) Ong, p. 298. Cfr. la introducción de C.J. Friedrich a su edición de la obra de Althusius, Cambridge 1932 y P. Mesnard, L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle, Paris 1977, pp. 570, 576 s.

(5) Ong, pp. 298-300.

en Heinrich Alsted (1588-1638), ramista y luliano a la vez, elabora compendios enciclopédicos de todo el saber, dando impulso renovado a las tendencias enciclopédicas y sistemáticas de la época moderna (1). Paolo Rossi y Lisa Jardine han puesto de manifiesto de manera clara y rotunda la extensión por Bacon de pautas de la tradición dialéctica humanista y ramista de la esfera de la inventio argumentorum a la inventio scientiarum, esto es, al ámbito científico-natural (2).

La expansión europea del ramismo se produjo fundamentalmente en el seno de los sectores sociales mercantiles y artesanales más o menos teñidos de calvinismo. El valle del Rin, desde Bielefeld a la desembocadura, donde las colonias calvinistas eran especialmente numerosas (compuestas tanto por hugonotes exiliados como por núcleos autóctonos), se convirtió en el mayor foco europeo del ramismo y la ciudad de Frankfurt por su parte en el lugar

1) Sobre la obra de Alsted, unión del metodismo ramista con la memoria artificial luliano-bruniana, vid. Ong, 298-300 y P. Rossi, Clavis Universalis, pp. 179-184. Acerca de su influencia sobre la tradición enciclopédica ilustrada vid. el artículo "Encyclopaedia" en la Encyclopaedia Britannica.

2) Cfr. L. Jardine, Francis Bacon, Discovery and the Art of Discourse, passim, y P. Rossi, Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza, caps. IV-VI. Cfr. supra, p. 442 s. Rossi ha señalado asimismo la aplicación baconiana a la esfera de la interpretatio naturae de elementos del arte clásica de la memoria, cfr. Rossi, Clavis Universalis, pp. 142 ss. En la tercera parte de nuestro trabajo sostendremos la tesis de que la presencia en Bacon de la crítica escéptica y la elaboración de una alternativa a ésta permite situar en un lugar más preciso este desplazamiento que Bacon efectúa del ramismo y del ars memoriae. Lisa Jardine, que hace más referencia que Rossi a la problemática escéptica en Bacon (hay que tener en cuenta que la obra de Rossi es de 1957 y la de Jardine de 1974; el estudio del escepticismo renacentista por autores como Popkin, Crescini y Schmitt se sitúa entre estas fechas), se queda en el nivel de la referencia sin efectuar ningún análisis pormenorizado. Cfr. Jardine 1974, pp. 72-73, 79-83.

de impresión del mayor número de obras ramistas en todo este período (1). La penetración del ramismo es menor en los núcleos y las regiones reformadas no calvinistas, por ejemplo, luteranos y anglicanos; en los países católicos el ramismo está prácticamente ausente: Ong registra para España cuatro ediciones de la Dialectica y otras tantas de la Rhetorica de Talon en Salamanca durante el período comprendido entre 1555 y 1590; a partir de esta última fecha Ramus desaparece del ámbito español. Esta ausencia prácticamente total de los países católicos se halla vinculada con la identificación efectuada entre ramismo y protestantismo (2). Es asimismo importante notar que por lo general la penetración del ramismo en la enseñanza es mucho menor en las universidades -donde el peso de la tradición era mucho mayor y la presencia calvinista menor; donde al mismo tiempo la debilidad teórica del ramismo y su deuda con la tradición que atacaba era fácilmente detectable- que en las escuelas secundarias y preparatorias, que constituían los verdaderos lugares de concurrencia de los sectores artesanales y mercantiles de adscripción calvinista; el ramismo se halla también presente allí donde se comienza a producir el contacto, al margen de la universidad, entre la cultura

(1) Ong, p. 298 y asimismo "Ramist Method and the Commercial Mind" *ib. cit.* pp. 155, 157. Por otra parte el arraigo tradicional de la dialéctica de Agrícola en estas regiones y la misma estancia de Ramus durante su exilio habían creado una base favorable.

(2) Ong, pp. 296, 305.

académica y estas clases sociales en proceso de expansión y ascenso social (1).

La penetración del ramismo en Inglaterra tiene lugar en la década de 1570, en íntima conexión con el prestigio que la muerte de Ramus en la matanza de San Bartolomé confería al movimiento de reforma educativa y en estrecho contacto con los núcleos ramistas calvinistas del continente (2). Esta penetración se inicia a través de dos líneas distintas: por un lado la publicación en 1574 de la Dialéctica ramista y por otro la labor de mecenazgo e impulsión del ramismo efectuada por Sr. Philip Sidney.

(1) Ong, "Ramist Method and the commercial Mind", loc.cit. pp. 155-157. Todos estos puntos son fácilmente detectables en la Inglaterra isabelina y serán objeto de nuestra atención más abajo. Independientemente de que la expansión de Ramus en los círculos burgueses calvinistas se haya visto favorecida por su muerte violenta en la matanza de San Bartolomé (cfr. la primera traducción inglesa de la Dialéctica de Ramus, en la cual el autor francés es llamado "most Excellent Philosopher P. Ramus Martyr" cit. supra, p.429 n.), lo cierto es que el tratamiento ramista de las artes liberales tenía semejanzas formales con la práctica de dichos sectores y resultaba atractivo para ellos (cfr. supra pp. 444 s.). En el mismo sentido actúa el énfasis puesto por Ramus en la enseñanza de las matemáticas y en su aplicación a las necesidades de la vida cotidiana, énfasis que por su carácter empírico, por su utilitarismo ingenuo e inmediato, encontraba una acogida favorable en los sectores mercantiles; Cfr. Ong, "Ramist Method and the Commercial Mind", loc.cit., p. 159 y E.J. Dijksterhuis, Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, p. 268. Una valoración crítica de la concepción ramista de la matemática se encuentra en H. Schüling, Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert, Hildesheim-New York 1969, caps. 21-23.

(2) No hay que olvidar que la problemática educativa está cruzada en la Inglaterra del siglo XVI por el complejo proceso de reforma religiosa. Sobre el efecto de ésta en materia educativa vid. A.L. Rowse, The England of Elizabeth, Londres 1950, cap. 12 y J. Simon, Education and Society in Tudor England, pp. 165-290.

En 1574, bajo los auspicios de un exilado hugonote (Thomas Vautrollier), Roland Mac Ilmaine publicaba en Londres la primera edición inglesa de los Dialecticae Libri Duo de Ramus y una traducción inglesa con el título de The Logike of the moste Excellent philosopher P. Ramus martyr, Newly translated, and in divers places corrected, after the mynde of the Author (1). En la obra de Mac Ilmaine encontramos ya los elementos consustanciales del ramismo inglés: su búsqueda de expansión en los sectores no sólo académicos (universidades y escuelas), sino también profesionales; la expansión entre estos últimos mediante la traducción a la lengua vernácula de los textos ramistas; la reelaboración del ramismo en función de los intereses específicos del editor y del público a que va dirigido y finalmente el deseo prioritario de una presentación clara, sistemática y útil de las artes.

Sobre la traducción inglesa de la Dialectica -cuyo objetivo es llevarla a los sectores sociales desconocedores del latín- Mac Ilmaine señala que con ello se enfrenta a quienes "would have all thinges kept close eyther in the Hebrewe, Greke or Latyn tongues", pero concluye afirmando que esta actitud es "greate hurte... to the Church of God" (2). La reelaboración del material

(1) La edición latina fue reimpresa en Londres (1576) y en Frankfurt (1579 y 1580); en 1581, también en Londres, fue meditada la traducción inglesa. Nuestro comentario sobre estas ediciones se basa en W.S. Howell: Logic and Rhetoric in England, 1500-1700, Princeton 1956, pp. 179-188. Esta obra es hasta el momento la mejor exposición de la difusión de la dialéctica y retórica ramistas en Inglaterra.

(2) El traductor se pregunta: "Shall we then thinke the Scottysche or Englishe tongue, it not fitt to wrote any arte into"? y concluye categóricamente: "No in dede"; cfr. Howell, op.cit. p. 185.

visible, entre otros elementos, en la sustitución de los ejemplos profanos de Ramus por ejemplos del texto bíblico; sobre el orden y claridad introducido por el ramismo en la caótica tradición dialéctica nos dice: "thou shalt fynde it shortlie and affer a perfecte methode in this booke declared" (1). Finalmente, la excelencia del ramismo se hace residir en su utilidad para todo tipo de actividades profesionales que descansan en el lenguaje: predicadores, científicos, juristas, oradores, matemáticos, maestros y alumnos (2).

La segunda línea de penetración del ramismo en Inglaterra tiene como eje la figura de Sir Philip Sidney, quien en el transcurso de su viaje continental desde 1572 a 1575 había establecido estrechos contactos con núcleos ramistas europeos, particularmente con la colonia ramista hugonote de Frankfurt (3). Durante su estancia en esta ciudad Sidney, "a convinced calvinist" (4), se había alojado en casa de Wechel, el impresor exiliado de Ramus; desde esta colonia hugonote de Frankfurt son dirigidas a Inglaterra las ediciones ramistas de Wechel, cuya distribución en el suelo inglés corre en gran medida a manos de Sidney (5). Este se

(1) Ibidem, pp. 180, 187.

(2) Ibid., pp. 183 ss.

(3) Sobre la figura de Sidney cfr. J. Buxton: Sir Philip Sidney and the English Renaissance, Londres 1954. Vid. también Ong, p. 302.

(4) Simon, op.cit., p. 348.

(5) La Petri Rami vita de Teophilus Bonusius, publicada por Wechel en Frankfurt en 1576, estaba dedicada a Sidney; cfr. Ong p. 302.

virtió también en el protector del grupo ramista de la universidad de Cambridge, cuya actividad publicista se inicia con el Rhetoric y el Ciceronianus de Gabriel Harvey en 1577 (1).

La expansión del ramismo en el seno de la Inglaterra isabelina (Isabel I muere en 1603) se produce a todos los niveles: el ramismo penetra en el sistema educativo -Universidades y escuelas; entre maestros y estudiantes-, en las profesiones liberales, pero la fortuna es diversa en función de la resistencia que le ofrecen la mentalidad y las instituciones de carácter aristotélico escolástico. Por lo general se observa una estrecha vinculación entre el ramismo y el puritanismo, es decir, la manifestación inglesa del calvinismo. El ramismo llega incluso a conectar con los grupos londinenses, en franca expansión por aquellos años, que en su íntima conexión con los sectores artesanales y mercantiles de la ciudad se dedicaban al estudio y a la enseñanza de las matemáticas, la geografía, las técnicas de navegación y de astronomía desde perspectivas radicalmente nuevas en comparación con la enseñanza universitaria.

El estudio de la expansión del ramismo en las dos universidades inglesas muestra el carácter inequívocamente juvenil

(1) Sin embargo ya a finales de la década de 1560 aparecen en Cambridge partidarios de Ramus; un ejemplo es el profesor de lógica Lawrence Chaderton, del Christ's College. Gabriel Harvey tuvo su primer contacto con Ramus en 1569 mientras era estudiante en dicho colegio. Christ's College, uno de los núcleos puritanos de Cambridge, iba a convertirse en el foco principal del ramismo en las Universidades inglesas en el último cuarto del siglo XVI. Cfr. Howell, op.cit. pp. 178-179, 247 y Simon, op.cit. p. 319.

del movimiento ramista: éste penetra en los estratos más jóvenes de la Universidad, fundamentalmente alumnos y profesores recién contrados para el ámbito de las artes (1). Sin embargo es en la Universidad de Cambridge -donde los efectos de la Reforma y la penetración general de las nuevas corrientes habían sido más fuertes- donde el ramismo consigue poner un pie más firme, muy en conexión con la fuerza del puritanismo en determinados colegios. En Oxford, por el contrario, el ramismo se manifiesta con mucha más debilidad, fenómeno por otra parte paralelo al conservadurismo acentuado, en muchos casos coincidente con corrientes católicas más o menos subterráneas, de la más vieja de las universidades inglesas (2).

En Cambridge la enseñanza de Chaderton y Harvey configuró un grupo de jóvenes profesores ramistas, centrado fundamentalmente en Christ's College, que muy pronto se lanzaron a la arena de la actividad polémica y publicista mediante obras escritas en latín, pero fundamentalmente en inglés, señal inequívoca.

(1) El testimonio de un oxoniense, más bien aristotélico, señala el atractivo del ramismo ante los estudiantes: "Still I cannot but acknowledge that the youthful ardor of mind in both universities has of late been fighting it out to determine whether in the mastering of the arts the great acuteness of Aristotle is of more worth than the flowing genius of Ramus. But, as I expect, the young exalt such apostasy from the experience of age and from the wise old custom of philosophizing because beardless youth does what white hair denies to have been rightly done... I do not blame Ramus in this, for he was learned; I rather exalt Aristotle, for he stands out above all. But perhaps the young men will hold my work the poorer because I name in it the old interpreters of Aristotle", John Case en 1585; trad. por Howell, *op.cit.*, pp. 190-191. Los profesores ramistas eran por lo general lógicos y retóricos ganados para el ramismo por la enseñanza de Chaderton y Harvey y cuya incorporación a la enseñanza se produce en la década de 1580.

(2) Cfr. sobre este punto Rowse, *op.cit.*, p. 556.

voca del deseo de abrir el ramismo a los sectores extraacadémicos (1). El representante más conocido de este grupo es William Temple (1553-1626), "fellow" de King's College desde 1581, quien en 1584 publicó en Cambridge una edición latina comentada de los Dialecticae libri duo de Petrus Ramus, dedicada precisamente a Sir Philip Sidney (2). Otro joven ramista es William Perkins, nombrado profesor de Christ's College, lugar de sus estudios, tras obtener el grado de "magister artium" en 1584. Perkins publicó en 1592, en latín y en Cambridge, su Prophetica sive de re sacra et unica ratione ratione concionandi, obra en la que "metodizaba" según los principios ramistas, para uso de los teólogos, el arte de predicar (3). Formaron parte también de este grupo los profesores de lógica George Downham (cuya enseñanza se desarrolla también en Christ's College a partir de 1585) y Alexander Richardson (de Queens' College y profesor desde 1587)

(1) La mejor exposición de todos estos puntos se encuentra en Howell, op.cit., pp. 173-281.

(2) Sobre esta edición, cfr. Howell, op.cit., pp. 204-206. El mismo Temple llegaría a ser poco después secretario de Sidney y, a la muerte de éste, en 1586, del conde de Essex desde 1594, hasta la ejecución de este último en 1601. El propio Bacon fue uno de los colaboradores más asiduos de Essex desde 1590. Sobre la conexión de Bacon con Essex cfr. Sp.L. vols. I y II. Todavía contiene mucho material utilizable sobre Temple el artículo de J. Freudenthal: "Beiträge zur Geschichte der Englischen Philosophie", Archiv. für Geschichte der Philosophie V (1892), pp. 1-41.

(3) Sobre Perkins, vid. Howell, op.cit., pp. 206-208. Sobre su puritanismo cfr. Ch.Hill, The Intellectual Origins of the English Revolution, Oxford 1965, p. 268. Perkins es asimismo el autor (escondido bajo el nombre G.P.Cantabrigensis) de dos obras escritas en 1584 contra el arte bruniano de la memoria desde la perspectiva de la dialéctica ramista como nuevo sistema o método de memorización. Recuerdese que Giordano Bruno residió -con gran escándalo- en Oxford y Londres de 1583 a 1586. Vid. Yates, op.cit., cap. XII "Conflicto entre las memorias bruniana y ramista".

las obras de lógica ramista no fueron publicadas, sin embargo, has
el siglo XVII (1).

Más interesantes son las figuras de Dudley Fenner y Abraham Fraunce. El primero, expulsado de Cambridge por sus tendencias puritanas, pasó a residir en Holanda como capellán de los comerciantes ingleses residentes en la ciudad de Middelburg. En esta localidad publicó en 1584 su The Artes of Logicke and Rethorike, obra importante en el ramismo inglés por una serie de razones (2): representa la primera traducción inglesa de la retórica de Talon y al mismo tiempo la primera presentación conjunta de la retórica y la dialéctica ramistas, pues la parte lógica es una libre traducción y adaptación de los Rhetoricae libri duo de Ramus. Pero la obra de Fenner es interesante también porque enlaza con las pretensiones de Mac Ilmaine de elevar la lengua inglesa a lengua cultural de rango idéntico al latín y porque con ello muestra su deseo de conectar con sectores sociales extraacadémicos (3).

Abraham Fraunce, que había podido cursar sus estudios en Cambridge gracias a la protección de Sir Philip Sidney, representa un paso más en esta apertura de los ramistas universitarios

(1) Para más detalles, cfr. Howell, op.cit., pp. 208-210.

(2) En general sobre Fenner vid. Howell, pp. 219-221, 255-257. Una segunda edición de la obra apareció también en Middelburg en 1588.

(3) Fenner dice al respecto: "the common use and practise of all men in generall, both in reasoning to the purpose, and in speaking with some grace and elegancie, hath sown the seede of these artes, why should not all reape where all have sown?" cit. por Howell, p. 220.

la sociedad inglesa de la época: tras obtener su título de ma-
ster artium en 1583 pasó a enseñar en Londres, concretamente en
 Gray's Inn (1). Fraunce es autor de dos obras, ambas publicadas
 en Londres en 1588: La Arcadian Rhetorike (una nueva traducción
 de la retórica de Talon, pero la primera publicada en suelo in-
 glés) y, mucho más significativa, la Lawiers Logike, obra que re-
 presenta el primer intento de adaptar la lógica metódica de Ra-
 ms al aprendizaje jurídico y de presentar a los juristas el ra-
 cionalismo. En su obra Fraunce trata, además, de eliminar dos prejui-
 cios extendidos en la época: por un lado la escisión entre la fi-
 losofía y el estudio de la ley, por otro la reducción de la lógi-
 ca a una disciplina filosófica puramente académica: "coblers bee
 men, therefore not logicians? and Carters have reason, why there-
 fore not Logike?" (2). La Lawiers Logike y la estancia de Fraunce
 en Gray's Inn a partir de 1584 es tanto más interesante para no-
 stros cuanto que Francis Bacon realizó sus estudios de derecho
 precisamente en Gray's Inn a partir de 1579 y conservó sus habi-
 taciones en esta institución a lo largo de toda su vida, mante-
 niendo con ella una relación permanente (3).

(1) Las Inns of Court eran las escuelas reales dedicadas al estu-
 dio de la ley. Como señala Simon (op.cit., p. 388), era un lu-
 gar común en la Inglaterra isabelina el referirse a estas ins-
 tituciones como "la tercera universidad del reino". Sobre
 Fraunce, vid. Howell, pp. 222-229, 257-258. Para una visión de
 conjunto de estas instituciones vid. W.R. Prest, The Inns of
Court under Elisabeth and the Early Stuart 1590-1640, Londres
 1972.

(2) cit. por Howell, p. 225

(3) Vid. Sp. L., vols. I y II; Cfr. también Catherine Drinker Bowen
Francis Bacon. The temper of a Man, Boston-Toronto 1963, pp.
 46-47.

En Oxford el ramismo no consiguió una penetración comparable a la que hemos visto se había forjado en ^{Cambridge} ~~Oxford~~. Sin duda ^{aquella} ~~esta~~ la orientación mucho más conservadora de ~~esta~~ universidad y casi ausencia de corrientes puritanas -el elemento normalmente asociado con el ramismo- actuaron en favor de una dominación prácticamente absoluta del curriculum y los contenidos aristotélico-scolásticos. Así, en 1574, John Barebone, bachiller de Magdalen College y ramista apasionado, fue puesto en la alternativa, con opción de su examen para el grado de magister artium, de dejar la universidad o retractarse públicamente de su antiaristotelismo (1). Prácticamente el único caso de graduado oxoniense de orientación ramista es Charles Butler (su colegio -Magdalen- era el único colegio con tendencias puritanas de la universidad), pero su actividad se desarrolló en el campo de la retórica y, además, en la esfera de la enseñanza en las escuelas secundarias (2). Por otra parte los estatutos para la universidad de Oxford de 1586 se oponían explícitamente la reinstauración como doctrina oficial a proponer en las clases, obviando todo tipo de polémica, la filosofía aristotélica (3).

(1) Howell quita importancia al caso de Barebone y del antiramismo general de Oxford, cfr. pp. 189-190. Sin embargo su propia exposición del material habla en contra de su valoración. Para una opinión contraria a Howell, vid. Rossi, Francesco Bacone. Dalla Magia alla Scienza, p. 124 y Simon, op. cit., pp. 396.

(2) Sobre Butler, cfr. Howell, pp. 193, 262 ss. y Simon, p. 230

(3) Vid. Rossi, Francesco Bacone, pp. 123-124 y Hill, op. cit. p. 311.

Sin embargo, tampoco en Cambridge consiguieron los ramistas imponer como norma general su reforma del curriculum; ni siquiera en su época de mayor empuje durante la década de 1580. El mismo no consiguió ganar ni al profesorado más maduro en edad (el más influyente) ni a las autoridades académicas: un ejemplo de este punto lo encontramos en la polémica cruzada en 1580 y 1581 entre el ramista Whillian Temple y el aristotélico Everard Digby, uno de los profesores más afamados de la universidad (1). Los principios del aristotelismo escolástico siguieron siendo predominantes en los exámenes para la obtención de los títulos universitarios. Con la derrota de la armada española en 1588 la actitud de la Iglesia y del Estado se caracterizó por un conservadurismo creciente en materia de política universitaria que tendió a frenar la expansión del puritanismo, y por ende del ramismo, en la Universidad y en general a introducir una serie de cambios institucionales en las Universidades tendentes a concentrar el poder en las autoridades académicas superiores y a eliminar las atribuciones y la autonomía del profesorado joven y de los colegios (2).

(1) Sobre la polémica Temple-Digby vid. Howell, pp. 194-196 y Lisa Jardine, Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse, cap. 2. A esta polémica, y en general a la disputa ramista de Cambridge, se refiere Bacon en el Advancement de 1605 cuando dice: "For the Method of Tradition, ... see it hath moved a controversy in our time", Sp. III, p. 403. Bacon había estudiado dos años (de 1573 a 1575) de artes en Trinity College de Cambridge. Sobre este punto vid. Sp. I, I. Pp. 2 ss., Jardine, op.cit., p. 68 y B. Farrington, Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial, pp. 32 ss.

(2) Vid. Hill, op.cit., pp. 32, 302, 310-311.

Todos estos factores consiguieron aislar y reducir el racionalismo en las universidades inglesas y configurar una enseñanza aristotélica monocorde que justifica la crítica baconiana de los *Deitata et Visa*: "Lectiones autem et exercitia ita disposita, ut aliud a consuetis ne facile cuiquam in mentem veniat cogitare. Sin autem alicui inquisitionis et iudicii libertate uti contigerit, is ne in magna solitudine versari statim sentiet: Sin et hoc toleraverit, tamen in capessenda fortuna industriam hanc et magnimitatem sibi non levi impedimento fore experietur. Studia enim hominum in ejusmodi locis in quorundam authorum scripta veluti relecta esse; a quibus si quis dissentiat, aut controversiam moveat, continuo ut homo turbidus et rerum novarum cupidus corripitur"

(1). Sin embargo podemos ver en todo ello cómo en una Inglaterra que en el reinado de Isabel I inicia el despegue económico que la va a configurar a comienzos del siglo XVII como el país más avanzado de Europa en cuanto a desarrollo del capitalismo y del comercio marítimo, la Universidad constituye un reducto tradicionalista aislado del complejo proceso de transformación y desarrollo social que sacude a la sociedad inglesa contemporánea y que tiene su centro impulsor en la City londinense (2). La mar-

(1) Sp. III, p. 597. Son frases que podría haberlas pronunciado un Talon "escéptico" a la defensiva, pues no hacen más que repetir los argumentos de Galland, pero desde el bando contrario; cfr. supra, pp. 456 ss. Sobre el juicio baconiano de su paso por la universidad de Cambridge, cfr. el testimonio de su secretario Rawley en Sp. I, p. 4 y Farrington, op. cit., p. 33. Farrington toma al pie de la letra el testimonio de Rawley; a nosotros nos parece que en buena medida contiene una cierta deformación por parte del Bacon maduro de su etapa juvenil de estudiante en Cambridge.

(2) Sobre la expansión económica de la Inglaterra isabelina véase J.U. Nef, Industry and Commerce in France and in England 1540-1560, Nueva York 1957. También proporciona abundantes detalles Rowse, op.cit. cap. 4. Es importante tener en cuenta asimismo

educación del ramismo en la universidad nos ilustra por otra parte teniendo en cuenta su carácter de culminación del humanismo, su deseo de simplificar y racionalizar las artes de cara a las exigencias prácticas (en el sentido de praxis, no de poiesis) de una sociedad crecientemente política y, por ende, crecientemente necesitada de unas técnicas de lenguaje modernas -en el hecho de que la universidad no conseguía proporcionar a la nobleza superior e inferior la educación que estos sectores necesitaban para sus nuevas condiciones sociales. Son estos factores los que nos explican que el padre de Bacon sacará a su hijo de la universidad en 1575, para terminar siquiera sus estudios de bachillerato, para inscribirlo en Gray's Inn y, en 1577, para enviarlo a Francia con el nuevo embajador inglés con el objetivo de que se iniciara en la vida política (1). Estos factores nos explican también que en la Inglaterra isabelina sean abundantes las voces que desde los altos niveles de la administración y desde la nueva nobleza se plan-

... que en la Inglaterra isabelina la "imagen del mundo" dominante, aunque en proceso de descomposición y de sustitución por otra adecuada a los nuevos rumbos de la sociedad y a las clases burguesas en expansión, es la imagen medieval. Cfr. sobre este punto E.M.W. Tillyard, The Elizabethan World Picture, Harmondsworth 1972.

- 1) El padre de Bacon -Sir Nicholas Bacon-, era con su cargo de guardián del gran sello real, uno de los personajes más importantes de la administración inglesa. Sobre el "viaje de estudios" de Bacon a París, cfr. Sp. L. I, pp. 6-8. Sobre el viaje como forma de educación cfr. las observaciones hechas anteriormente a propósito de Montaigne, pp. 420 ss. ; vid. también George B. Parks, "Travel as Education", The Seventeenth Century, Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope. R.F. Jones Festschrift, Stanford 1951, pp. 264-290.

en la cuestión -nunca llevada a cabo- de una reforma en la enseñanza universitaria o de una enseñanza paralela para la nobleza. Finalmente, son también estos factores lo que nos ayuda a comprender -aunque las razones en este caso sean distintas- por qué la nueva ciencia y el nuevo saber que los sectores burgueses capitalistas y comerciantes necesitaban (ciencia y saber nuevos cuyos ejes venían dados por la matemática, la geografía, la aplicación de las disciplinas científicas a los problemas suscitados por la navegación en alta mar y en la esfera de la producción económica; por la experimentación, el progreso y la ruptura de la estrecha relación entre teoría y poiesis) se refugia en Londres, donde con la financiación y el apoyo de los nuevos sectores sociales se organiza una nueva forma de enseñanza que, inspirada en los criterios que acabamos de mencionar, cristaliza en el Gresham College. Esta fundación inicia su actividad docente, de investigación y discusión en 1596- y hace de Londres "the third University in

1) El mismo Sir Nicholas Bacon elaboró un proyecto de reforma de la enseñanza. En la misma línea se encuentra el proyecto de "Academia" de Sir Humphrey Gilbert, cfr. B. Fawcington, The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on its Development from 1603 to 1609, Liverpool 1970, pp. 12 s. y Simon, op.cit., pp. 341-343. La actividad de mecenazgo de algunos grandes personajes de la corte isabelina iban también en esta dirección; sobre Sir Philip Sidney vid. la obra citada de Baxton y sobre el conde de Leicester vid. E. Rosenberg, Leicester: Patron of Letters, Nueva Yor, 1955.

land" (1).

El análisis efectuado hasta aquí nos permite percatarnos hasta qué punto el estancamiento de la enseñanza universitaria inglesa, su incapacidad para adaptarse a las nuevas condiciones y exigencias de la sociedad inglesa (sobre todo las exigencias de las clases burguesas en proceso de expansión), justifican el ataque que Francis Bacon le dirige a lo largo de toda su obra así como su exigencia de una reestructuración bajo ejes completamente nuevos del trabajo intelectual. Su paso por Cambridge, su vinculación permanente con Gray's Inn y su conexión con Essex nos garantizan el conocimiento del ramismo por Bacon en una medida mucho más directa que un simple contacto libresco. Estos factores, junto con la polémica suscitada por el ramismo, nos ayudan a comprender la adopción baconiana con todas las modificaciones que el

- 1) Sobre los desarrollos de la nueva filosofía en el Londres industrial y mercantil vid. Hill, op.cit., cap. 2 ("London Science and Medicine"), Simon, op.cit., pp. 383-403, P. Rossi, Los filósofos y las máquinas 1400-1700, Barcelona 1970, cap. 2 "Artes mecánicas y filosofía en el siglo XVI". Acerca del Gresham College vid. además F.R. Johnson "Il Gresham College vid. además F.R. Johnson "Il Gresham College precursore della Royal Society", Le radici del pensiero scientifico, a cura di Ph. P. Wiener e A. Noland, Milán 1970, pp. 337-361. Aunque sobre estos desarrollos y su conexión con Bacon volveremos más adelante podemos señalar la breve y precisa (si bien un tanto simplificadora) constatación efectuada por Hill: "The Science of Elizabeth's reign was the work of merchants and craftsmen, not of dons: carried on in London, not in Oxford or Cambridge, in the vernacular, not in Latin... Bacon assimilated, synthesized and put before the intellectuals this body of popular thought. Official Oxford and Cambridge still contrived to ignore it", op.cit., p. 15. El cierre tradicionalista de las universidades incluso a lo largo del siglo XVII será la causa de que los sectores burgueses puritanos -armados en muchos casos de la ideología baconiana -desencadenen en el curso de la revolución cromwelliana una purga sistemática sobre Cambridge y particularmente Oxford como único medio de institucionalizar en ellas las nuevas corrientes científicas. Sobre este punto vid. Hill, op.cit., pp. 313-314 y Phyllis Allen, "Scientific Studies in the English Universities of the Seventeenth Century", Journal of the history of Ideas 10 (1947), pp. 219-253.

Miller introduce- de una serie de puntos de la dialéctica ra-
a en su "ars inveniendi". Finalmente en última instancia es-
estico del ramismo, la permanencia de la escisión entre el ám
del arte ramista y el ámbito productivo a pesar de todos los
perzos por superarla, la reducción de las artes a un método ex
tivo clausurado, nos permiten comprender por qué Bacon polemiza
en medida nada despreciable contra el ramismo y lo consi-
a también como un obstáculo para el desarrollo de una nueva con
ción de la ciencia en concordancia con las exigencias del tiem-
histórico contemporáneo.

2.4.2. FRANCISCO SANCHEZ Y EL Quod Nihil Scitur

Francisco Sánchez (1550 o 1551-1623)⁽¹⁾ es el autor de

(1) Desde finales del siglo pasado se ha desarrollado una estéril polémica, sobre todo entre los estudiosos españoles y portugueses de Francisco Sánchez, acerca de su lugar de nacimiento y nacionalidad. La polémica es comparable a la desarrollada entre alemanes y polacos acerca de la nacionalidad de Copérnico, estando compensada la diferente relevancia histórica y filosófico-científica de ambos autores por la necesidad impulsiva de los investigadores peninsulares de demostrar la decisiva contribución de sus países respectivos al proceso de elaboración del pensamiento moderno europeo; para ello tanto españoles como portugueses han subordinado la necesidad de un esclarecimiento del significado histórico de la obra de Sánchez en la fase de transición a la necesidad ideológica de romper la barrera que los separaba de Europa, llevando a cabo una lectura bastante superficial de la obra de Sánchez y haciendo a éste -mediante una determinación primitiva de su lugar en las controversias filosóficas de la época- el enterrador del escolasticismo y el iniciador de las más fecundas corrientes del pensamiento moderno. Muestra de esta hipersimplificación del análisis la encontramos en la obra de A. Moreira de Sá, Francisco Sanchez filósofo e matemático, 2 vols. Lisboa 1947 (muy útil sin embargo para las cuestiones biográficas y bibliográficas) y en los trabajos españoles de M. Menéndez y Pelayo, "De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant" (trabajo de 1891 recogido en las Obras Completas, vol. XLIII, Madrid 1948; Menéndez y Pelayo llega a decir que la crítica de Sánchez lleva "el sello de la raza" (*ibid.*, p. 182), si bien hay que reconocer que el trabajo contiene sugerencias verdaderamente valiosas) y de Eloy Bullón, Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca 1905. Verdaderamente equilibrada es, sin embargo, la introducción de J. de Carvalho a su edición de las Opera Philosophica de Sánchez, Coimbra 1955.

Ya haya nacido en Braga, Tuy o Valencia de Miño (sobre la base documental en torno a esta cuestión remitimos a Moreira de Sá, vol. I, cap. I y a Carvalho, *op. cit.*, pp. VII ss.), Francisco Sánchez se trasladó, después de haber vivido sus primeros años en Braga, a Burdeos, debido al parecer al carácter judeo-converso de sus padres. En Burdeos (donde residió de 1562 a 1569) realizó sus primeros estudios en el Colegio de Guyenne, algunos años después de que pasara por allí Montaigne. Tras haber residido en Italia de 1569 a 1573 vivió en Montpellier los dos años siguientes, en cuya universidad obtuvo en 1573 y 1574 los grados de bachiller y de licenciado y doctor en medicina. Desde 1575 hasta su muerte en 1623 residió en Toulouse, de cuya universidad fue profesor de filosofía desde 1585 hasta 1610 y de medicina desde este año hasta su muerte. Sobre la vida y el ambiente de nuestro autor vid. Moreira de Sá, *op. cit.*, vol. I, caps. II y III.

una obra fundamental en el desarrollo del escepticismo del siglo XVI: el Quod Nihil Scitur, obra publicada por primera vez en Lyon en 1581⁽¹⁾. La segunda edición se retrasó hasta 1618, fecha en que fue publicada de nuevo en Frankfurt con el título más extenso de De multum Nobili et prima universalis scientia Quod Nihil Scitur⁽²⁾. Además de ésta, solamente

(1) En el curso del presente capítulo tendremos suficiente ocasión de poner de manifiesto la importancia de esta obra, pero podemos mencionar la opinión de Popkin, para quien "Sanchez showed himself to be the most technical exponent of philosophical skepticism in the sixteenth century" (artículo Francisco Sanchez, The Encyclopaedia of Philosophy, vol. 7, p. 278). A pesar de que Sánchez y Montaigne se educaron en el mismo colegio, que parecen haber estado emparentados por línea materna y que ambos redactaron su obra esceptica por las mismas fechas y en los mismos ambientes, no hay duda de que las obras de ambos son totalmente independientes en su elaboración. Sobre este punto véase Popkin, The History of Scepticism, p. 43; Villey, op. cit., vol. II, pp. 166-169 y Brush, op. cit., pp. 32s. Como tendremos ocasión de comprobar, la obra de Sánchez aplica el escepticismo con una técnica y unas perspectivas completamente diferentes a las de Montaigne.

(2) La fortuna editorial del Quod Nihil Scitur no fue muy grande en el curso de los cincuenta años posteriores a la primera edición. En 1636 apareció de nuevo en el marco de la edición póstuma de las obras de Sánchez. Tampoco se produjo en el curso de aquellos años ninguna traducción a alguna lengua vernácula. Su fortuna fue, pues, muy inferior a la del Elogio erasmiano, el De vanitate de Agrippa a los Ensayos de Montaigne. La razón de este hecho hay que buscarla sin duda en el carácter estrictamente técnico (filosófico y epistemológico) de la obra de Sánchez, frente al carácter más literario y de crítica general de la cultura de las otras tres obras. Sin embargo sería incorrecto valorar el significado de la obra de Sánchez únicamente a partir de las ediciones de su obra. Por nuestra parte, cuando establezcamos un acercamiento entre Sánchez y Bacon no nos basaremos en detalles superficiales como la presencia de tres ejemplares de la edición de 1581 en el British Museum o en una aproximación primitiva de textos y planteamientos en ambos autores (vid. como ejemplo de esta actitud Moreira de Sá, Op. cit., vol. I, pp. 504 ss.). Señalaremos por el contrario las líneas fundamentales de la crítica baconiana de la ciencia tradicional y de la alternativa por él elaborada se mueven en el campo de la problemática suscitada y planteada por el escepticismo del siglo XVI y particularmente por el Quod Nihil Scitur. Una indicación no desarrollada de estos puntos puede encontrarse en A. Crescini, Il problema epistemologico alle origini della scienza moderna, Roma 1972, p. 117.

otra obra más de Sánchez vió la luz en el curso de su vida: el Carmen de cometa anni MDLXXVII, publicado en Lyon en 1578 y que constituía una refutación de las catastróficas predicciones anunciadas un año antes a partir de la aparición de un cometa⁽¹⁾.

En 1636 fueron editadas postumamente en la ciudad de Tolosa las Opera medica del autor, a las cuales se unieron "tractatus quidam philosophici non ibsutiles". De esta manera vieron la luz -junto con el Quod Nihil Scitur, que era reeditado de nuevo- las siguientes obras de Sánchez: De longitudine et brevitae vitae, liber; In librum Aristotelis Physiognomicon Commentarius y De divinatione per somnum, ad Aristotelem⁽²⁾. Estos tres escritos tienen un alcance y una importancia filosófica considerablemente inferior a la del Quod Nihil Scitur: la problemática epistemológica que se discute, a veces con caracteres de indudable dramatismo, en la obra fundamental de Sánchez está completamente diluída en estas obras que parecen responder más bien al contenido de sus cursos como profesor de la universidad de Tolosa. El decaimiento en la producción filosófica de Sánchez se hace más evidente cuando estos comentarios académicos al Aristóteles espúreo se contrastan con el hecho de que en el curso del Quod Nihil Scitur Sánchez se refiere muy a menudo a obras a punto de terminar y próximas a editar en las cuales, según dice, ha de profundizar en su crítica de la ciencia tradicional o bien exponer los principios y fundamentos de un

(1) Sobre esta polémica antiastrológica de Sánchez, véase Moreira de Sá, op.cit., vol. I, pp. 226ss. El texto original ha sido publicado por Carvalho en su edición de las Opera Philosophica de Sánchez, pp. 123-145.

(2) Sobre esta edición véase Moreira de Sá, op.cit., vol. I, pp.

nuevo saber. Frente a la ausencia de estos proyectos que debían completar y culminar la tarea iniciada en el Quod Nihil Scitur nos encontramos, pues, con unos escritos cuyo mayor interés reside en mostrarnos -complementando el Carmen de cometa - la oposición de Sánchez a las pretensiones cognoscitivas de la tradición mágica, en este caso de la fisiognomía y la adivinación.⁽¹⁾

Por otra parte ha llegado hasta nosotros, aunque no fuera publicada en vida de su autor, una epístola a Christophorus Clavius, el matemático jesuita editor de Euclides, en la cual nuestro autor plantea a su corresponsal una serie de cuestiones epistemológicas relativas a la certeza y a la demostración matemáticas.⁽²⁾ El interés de la carta reside fundamentalmente en que nos permite completar la epistemología de Sánchez tal como nos aparece expuesta en el Quod Nihil Scitur: la crítica de la ciencia tradicional y los esbozos de una alternativa positiva a la crítica escéptica de la misma desarrollados en esta obra no incluyen ni abordan explícitamente la

205 s. Un detallado índice analítico de las obras médicas contenidas en esta edición puede encontrarse en S. Miccolis, Francisco Sánchez, Bari 1965, pp. 87-100.

(1) Estos trabajos han sido reeditados también por Carvalho en las Opera Philosophica. Han sido publicados asimismo, con traducción portuguesa, por A. Moreira de Sá: Francisco Sánchez. Tratados filosóficos, vol. I, Lisboa 1955.

(2) Ad C. Clavius Epistola, recogida en las Opera Philosophica, pp. 146-153. La carta fue descubierta entre la correspondencia de Clavius por J. Iriarte en 1940, quien publicó el texto en "Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carnéades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio", Gregorianum XXI (1940), pp. 413-451. La epístola es la respuesta empecinada de Sánchez a la contestación de Clavio a una primera carta de Sánchez que se ha perdido.

conexión de la matemática con todos esos puntos, si bien -evidentemente- un análisis de los mismos permite inferir no sólo la concepción de la matemática en Sánchez, sino asimismo el papel que esta concepción de la matemática desempeña en la crítica de la tradición y en la peculiar alternativa del autor. La utilidad de la carta a Clavius consiste, pues, en explicitarnos estos elementos y en permitirnos constatar cómo la reducción crítica de la fundamentación de la matemática llevada a cabo por Sánchez impide una salida efectiva y positiva a la crítica de la ciencia tradicional. En última instancia dicha epístola nos permite comprobar la profunda semejanza de Sánchez con respecto a Bacon en la valoración de la matemática y asimismo poner en conexión esta semejanza con otros aspectos en los que ambos pensadores aparecen unidos, singularmente su concepción de la naturaleza como "labyrinthus" y su análisis de los obstáculos y los medios del conocimiento. De esta manera Sánchez y Bacon se nos aparecerán comúnmente enfrentados a la línea que a través de Copérnico, Kepler, Descartes y Galileo dará a luz la nueva ciencia mediante una concepción radicalmente distinta de los fundamentos de la matemática y de la aplicación de esta disciplina al conocimiento de la naturaleza física.

Como ya hemos mencionado, en el curso del Quod Nihil Scitur - y en menor medida en el De longitudine et brevitae vitae liber - Sánchez se refiere ocasionalmente a una serie de obras en proceso avanzado de redacción y de próxima aparición, en las cuales desarrolla con mayor amplitud su crítica de la ciencia tradicional y pretende asentar los fundamentos de la única alternativa posible. Estas obras, mencionadas más frecuentemente

en unos casos que en otros, son las siguientes: Examen Rerum, Tractatus de anima, De modo sciendi, Libri de natura y Tractatus de loco⁽¹⁾. Ninguna de estas obras fue publicada nunca ni ha llegado hasta nosotros ningún manuscrito, por lo cual se plantea el problema de si efectivamente fueron escritas o al menos llevadas a un avanzado grado de redacción. Moreira de Sá, llevado de su afán por engrandecer por todos los medios posibles la figura y la relevancia histórica de Sánchez, concluye muy apresuradamente y guiándose por un examen superficial de las referencias, que todas ellas fueron terminadas o prácticamente terminadas como obras distintas, incluyendo el De modo sciendi⁽²⁾. Nos parece mucho más correcta -tanto por lo que se puede inferir de las referencias existentes como por el hecho de que se halla más en consonancia con las expectativas que permitía la crítica contenida en el Quod Nihil Scitur- la

(1) Sobre estas obras véase Moreira de Sá, vol. I, pp. 210-222 y Carvalho, loc. cit., pp. XVIII-XXII.

(2) Loc. Cit., pp. 219-220. La misma opinión viene a sostener en líneas esenciales S. Miccolis (op. cit., p. 18), quien añade como explicación de la no publicación que "la scomparsa esclusiva di tali scritti dalla redazione definitiva, costituenti, a detta dello stesso autore, la "pars construens" del sistema, potrebbe essere stata decisa dal Sanchez o consigliata agli editori, figli e discepolo, zelanti sostenitori della sua ortodossia, dalla preoccupazione di non intaccare l'alone hagiografico con affermazioni che avrebbero potuto comprometterlo". Es particularmente importante la redacción o no del De modo sciendi, no por el hecho puro y simple de que la realización de esta obra aumenta la importancia histórica de Sánchez, pues su desaparición nos indica ya que no ha jugado ningún papel, sino porque sería un testimonio de que el autor había logrado de alguna manera elaborar una alternativa positiva a la inviabilidad de la ciencia tradicional, cuando las premisas de que partía y que debían incorporarse metodológicamente a la nueva alternativa (empirismo radical, anticonceptualismo y rechazo de las hipótesis) nos hacen suponer más bien la imposibilidad de tal programa.

opinión de Carvalho según la cual muy probablemente el De modo sciendi "não foi além de projecto, concebido ao tempo da publicação do Quod Nihil Scitur, cuja problemática não mais tornou a preocupar a mente de Sanches, como manifesta o teor da sua bibliografia ulterior"⁽¹⁾. Carvalho se inclina también a pensar que el Examen Rerum y el Tractatus de anima llegaron a estar "muito adiantados, mais o menos prontos para o prelo" y considera probable que los Libri de natura y el Tractatus de loco formaran parte de o fueran idénticos a la primera de ellas⁽²⁾.

(1) Op. cit., p. XX. Esta es también la opinión de A. Crescini, Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento, Udine 1965, pp. 264, 267 ss., quien señala que "l'impostazione di cui partiva ... lascia gravemente dubitare che egli potesse assolvere quel compito (i.e. la formulación de una alternativa constructiva)", p. 267. Señalemos que al final del Quod Nihil Scitur Sánchez plantea la tarea que el De modo sciendi ha de llevar a cabo: "Mihi namque in animo est firmare, et facilem quantum possim scientiam fundare ... Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus" (Opera Philosophica, ed. de Carvalho, p. 53, líneas 25 ss. En lo sucesivo todas las referencias al Q.N.S. se harán a esta edición señalando página y líneas). Siendo rigurosos no se trata de que la problemática señalada dejara de interesar a Sánchez, como dice Carvalho, sino de la imposibilidad de cumplir el programa por la inviabilidad de las premisas epistemológicas de que partía. La situación de estancamiento es muy parecida a la de Francis Bacon, quien tras publicar el Novum Organum en 1620, abandonó la tarea de completar el método de "interpretar la naturaleza" para pasar a elaborar la "historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam", porque le parecía una tarea prioritaria y anterior, pero también por la imposibilidad de superar las contradicciones y dificultades en que se veía envuelto a pesar de que algunas de sus premisas le habían permitido dar considerables pasos. En última instancia el fracaso baconiano tiene su causa en que algunos de sus principios coincidían con los que también habían imposibilitado a Sánchez avanzar.

(2) Vid. Carvalho, op. cit., pp. XX y XXII y Miccolis, op. cit., p. 18 nota. De hecho Sánchez menciona solamente las dos últimas obras en una ocasión, siempre en el Quod Nihil Scitur, frente a las numerosísimas referencias al Examen Rerum y al De anima tanto en la obra de 1581 como en el De longitudine et brevitate vitae liber. Por su parte el De modo sciendi solamente es mencionado en tres ocasiones (aunque de contenido muy interesante), siempre en el Quod Nihil Scitur. Sobre las referencias a las obras perdidas vid. Moreira de Sá, vol. I, pp. 210-214.

Por todas estas razones -aunque el Carmen de cometa de 1578 y los escritos filosóficos recogidos en la edición póstuma de 1636 tengan un interés de cara a configurar la posición de nuestro autor frente a disciplinas emanadas de la tradición mágica- Sánchez es el autor de una sola obra de carácter epistemológico: el Quod Nihil Scitur. A esta obra vamos a dedicar nuestro estudio y análisis a partir de ahora, utilizando cuando sea necesario los materiales expuestos por el autor ante el problema de la cientificidad de la matemática en la epístola a Clavius que ha llegado hasta nosotros ⁽¹⁾.

Sin embargo, antes de proceder al análisis del Quod Nihil Scitur nos parece conveniente zanjar una polémica surgida desde finales del siglo pasado y que en el mejor de los casos es testimonio de una insuficiente comprensión del escepticismo en general y del escepticismo renacentista en particular. Se trata de la polémica acerca de si Francisco Sánchez es escéptico o no. Durante los siglos XVII y XVIII Sánchez fue considerado uno de los escépticos más conspicuos, siendo alineado siempre al lado de Montaigne. Así, por ejemplo, Gabriel Naudé en su Advis pour dresser une bibliothèque (París 1627) afirmaba que en una biblioteca no podían faltar Sexto Empírico, Sánchez y Agrippa entre aquellos que han escrito escépticamente contra las ciencias; por su parte Pierre Bayle en el artículo dedicado a "Sanchez, François" en su famoso Dictionnaire historique

(1) El Quod Nihil Scitur ha sido editado asimismo junto con la traducción portuguesa de Basilio de Vasconcelos por A. Moreira de Sá en su edición de Francisco Sanches. Tratados filosóficos, Lisboa 1955. Nuestras citas, como ya hemos hecho constar, se harán sobre la edición de Carvalho, por ser ésta la normalmente usada por los estudiosos de Sánchez; sin embargo enmendaremos el texto de Carvalho siguiendo la lectura más correcta de Moreira de Sá en algunos casos en los que la versión de Carvalho es notoriamente incorrecta. Sobre este punto véase Nicolis, op.cit., p.10 nota.

et critique (Amsterdam 1697) decía de él que "era un gran pirroniano"⁽¹⁾.

Sin embargo en el curso del siglo XIX y comienzos del siglo XX Sánchez pasa a ser considerado un "criticista". Las razones de este desplazamiento son varias, pero creemos que pueden reducirse a tres fundamentales: la valoración negativa del término "escéptico"⁽²⁾, la consideración esencialista del escepticismo -como si éste sólo pudiera presentar necesariamente la forma griega sin variantes- y en último lugar la corriente general entre los estudiosos de Sánchez del momento a considerarlo "precursor" de aquellos pensadores "críticos" y al mismo tiempo formuladores de nuevas alternativas que surgen a partir del siglo XVII, singularmente Bacon, Descartes y Kant⁽³⁾. Esta nueva consideración de Sánchez se fundamentaba en un análisis selectivo y no muy riguroso de su obra, del cual se extraía todo aquello que parecía tener visos de semejanza con las posiciones posteriores de que Sánchez era dicho precursor, omitiendo la tarea de determinar la estructura interna de la obra, su posición real en la problemática epistemológica contemporánea y las posibilidades de evolución y superación que dicha estructura interna permitía. La obra de Sánchez era evaluada de esta manera en función de ciertas semejanzas con planteamientos ulteriores en lugar

(1) Vid. Popkin, The History of Scepticism, pp. 38 y 91. Cfr. también Moreirade Sá, vol. I, p. 300s. para otras evaluaciones de

Sánchez como escéptico en el curso de estos dos siglos.

(2) Así Moreira dice que Sánchez "começa a ser reabilitado", loc. cit., p. 301.

(3) Ejemplos de esta interpretación son la obra de Iriarte, Partesischer oder Sanchezischer Zweifel?, Bonn 1935, el trabajo ya mencionado de Menéndez y Pelayo y las obras de Bullón y Moreira de Sá. Menéndez y Pelayo califica el presunto escepticismo de Sánchez como simplemente "propedeútico" (loc. cit., pp. 178 y 182s.)

de mediante un análisis de su propia estructura y de sus premisas⁽¹⁾.

Sin embargo en el curso del siglo XX toda una serie de autores han vuelto a considerar a Sánchez un filósofo escéptico⁽²⁾. Particularmente interesante es la tesis sostenida por Popkin, el cual no solamente considera que la crítica sancheziana de la tradición filosófica está construida a partir de los materiales escépticos, cuya validez admite, sino que interpreta además a Sánchez como el primer formulador de un "escepticismo constructivo" en el que -asumiendo el resultado negativo de la crítica escéptica- se da un programa positivo de cara a alcanzar un conocimiento no necesariamente verdadero, sino plausible y adecuado a las limitaciones humanas. De esta manera, para Popkin, Sánchez señala la "vía intermedia" luego desarrollada por Mersenne y Gassendi frente a dogmáticos y escépticos "destructivos"⁽³⁾.

Lo que no deja lugar a duda alguna, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de este capítulo, es la utilización constante que hace Sánchez de los materiales escépticos: la crítica de la ciencia tradicional se hace a partir de los materiales del escepticismo antiguo que tenía a su disposición debido a la amplia difusión de los mismos en el

(1) Es en virtud de este análisis "precursor" como Moreira concluye que "Sanches não foi céptico", *op.cit.*, vol. I, p. 308. El propio Crescini, aunque reconoce la presencia en Sánchez de "venature di scetticismo", se inclina sin embargo por calificar su crítica de la tradición filosófica como "pseudo-scetticismo", *Le origini del metodo analitico*, pp. 255 y 266 nota.

(2) Cfr. Moreira de Sá, vol. I p. 301 para una recopilación de estos autores.

(3) Vid. Popkin, *The History of Scepticism*, p. 42 y su prefacio a van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, The Hague 1963, pp. VI ss.

curso del siglo XVI; pero, además, los elementos críticos ajenos al escepticismo y de los que Sánchez hace también uso más o menos ocasional se encuentran subsumidos y articulados con los materiales escépticos, como muestran por ejemplo el nominalismo o el tema de la lengua originaria o "lingua Adami". Pero estos materiales escépticos son utilizados partiendo de la adopción de las premisas epistemológicas del escepticismo, que como sabemos son generalmente principios epistemológicos de la filosofía tradicional: consideración de la ciencia como conocimiento perfecto e indudable (Sánchez definirá y criticará la ciencia como "rei perfecta cognitio"), necesidad de una constante fundamentación teórica y de una objetividad total, concepción especulativa y no operativa de la ciencia y de la verdad (Sánchez dirá que la ciencia "nihil aliud est quam interna visio"). Finalmente, el desarrollo del proceso crítico y la conclusión ("nihil scimus ergo", no es posible la ciencia) son los del escepticismo griego y renacentista.

Todos estos factores nos permiten catalogar o considerar a Sánchez escéptico, pero hay que tener en cuenta que será un escéptico en el siglo XVI y que el objeto de su crítica será la filosofía y la teoría escolástica de la ciencia. A este modelo tradicional aplicó Sánchez los materiales escépticos que la época le proporcionaba no de una manera propedeútica (como afirma Menéndez y Pelayo), maquiavélica o instrumental -esto es, no como una táctica destructiva que a él no le afecta, de la (1) cual se siente independiente y en cuyo valor absoluto no cree-

(1) Al igual que Menéndez y Pelayo también Moreira de Sá interpreta el "aura" escéptica de Sánchez como una táctica puramente instrumental: (Sánchez sabía) "quam arriscado seria criticar aberta e desassombradamente a filosofia de Aristóteles, respeitada e seguida durante tantos séculos. Por issi usou dessa espécie de escepticismo, refugiando-se nesse mil vezes citado Quid? para assim estar a coberto e poder lançar os seus ataques contra o dogmatismo reinante", op.cit., vol. I, p. 311.

sino convencido, por el contrario, de que el modelo epistemológico criticado debe rendirse a la evidencia de la crítica escéptica y de que ésta sale victoriosa de la lucha sin dejar salida alguna, pues el mismo Sánchez participa y admite los principios epistemológicos atacados por el escepticismo⁽¹⁾.

Es cierto, sin embargo, que a partir de la demoledora crítica escéptica de la ciencia tradicional Sánchez piensa en una salida constructiva, es decir, en una alternativa positiva; pero esta alternativa se lleva a cabo dentro del marco del escepticismo, en el ámbito reducido y cualitativamente inferior en su valor epistemológico que el escepticismo deja libre: no como ciencia, ya que ésta es imposible, sino como una forma de conocimiento inferior. Sánchez trata en suma de buscar una alternativa partiendo de la adopción de todas las premisas escépticas⁽²⁾.

Todos estos factores serán objeto de nuestro estudio a partir de ahora, pero de momento confirman la validez de la consideración de Sánchez como un escéptico. Efectivamente, nuestro autor utiliza y asume en su crítica toda la "machina belli" que le proporcionaba el escepticismo antiguo: en el Quod Nihil Scitur veremos en acción todos los tropos de Ene-

(1) De nuevo nos encontramos con la "faz de Jano" del escepticismo: éste tiene un efecto positivo en la medida en que pone de manifiesto las limitaciones y los errores de la concepción tradicional de la ciencia; no obstante, en la medida en que se sigue admitiendo los principios de la epistemología tradicional, se cierra el paso a una alternativa positiva y el escepticismo actúa como paralizador. De ahí la incorrección de calificar la "duda" de Sánchez como metódica y precartesiana, tal como pretenden Triarte (Kartesischer oder Sanchezsischer Zweifel?) y más recientemente Moreau: "Sanchez, précartésien", Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 1967, pp. 264-270. Vid. por el contrario la acertada evaluación de Popkin, The History of Scepticism, p. 42.

(2) Este punto nos plantea la necesidad de distinguir el "escepticismo constructivo" de Sánchez del cumplimiento ulterior

videmo contra la percepción, excepto el décimo, es decir, excepto el tropo que hace mención de la relatividad en materia de leyes, costumbres y normas morales (punto éste muy importante a la hora de determinar el ámbito y la motivación del escepticismo de Sánchez frente al de Pico o Montaigne⁽¹⁾); nos encontraremos también con un uso reiterado de los tropos de Agrippa, sobre todo en la crítica de la teoría aristotélica de la apódoxis y de la epistémē apodeiktikē ⁽²⁾. Importante es también el uso de los temas de la antilogía y la isosthēneia, junto con la ausencia de criterio que permita zanjar la disputa entre tales contrapuestas ⁽³⁾. La crítica de Sánchez tiene asimismo como uno de sus ejes la tradicional dicotomía escéptica entre apariencia o fenómeno y realidad exterior ⁽⁴⁾, con la cual se articula el problema del nominalismo y el convencionalismo lingüístico ⁽⁵⁾.

Este programa por Mersenne y Gassendi, y asimismo del programa baconiano de una "eucapalepsia" frente a la "acatalepsia" escéptica.

(1) Cfr. Quod Nihil Scitur: 33, 20 ss. (crítica de la sensación) y 30 ss. (análisis de la relatividad originada por las diferentes condiciones del sujeto). Vid. también Carvalho, op.cit., pp. LIII y LVII.

(2) Sánchez se sirve sobre todo de los tropos de la hipótesis, del recurso al infinito y del "dialele" o razonamiento circular. Cfr. Quod Nihil Scitur: 4, 32-34; 7, 15 ss.; 12, 27 ss.; 13, 27 ss.; 16, 1-10; 22, 7 ss. Vid. también Carvalho, loc.cit., p. LVII. En adelante nos refiremos al Quod Nihil Scitur mediante la abreviatura Q.N.S.

(3) Cfr. Q.N.S. 15, 37-45; 17, 6 ss.; 24, 9 ss.; 25, 33 ss.; 26, 32 ss.; 33, 40 ss.; 51, 12 ss.; 52, 14 ss.

(4) Cfr. Q.N.S. 4, 19-24; 25, 22 ss.; 29, 30-30, 4; 30, 4-23; 33, 3-16; 33, 19 ss.; 48, 44-49, 5; 51, 36 ss.

(5) Cfr. Q.N.S. 5, 2-34; 8, 22 ss.; 15, 28-32; 21, 23-23, 14.

Resulta, pues, obvia la legitimidad en la calificación de Sánchez como un escéptico, no sólo por ser escépticos los materiales mediante los cuales lleva a cabo su crítica, sino también y fundamentalmente porque se asume la validez de la crítica que con ellos se efectúa. Sin embargo todavía podríamos plantearnos la cuestión de (admitiendo el escepticismo de Sánchez) a cuál de las dos líneas escépticas -la académica o la pirroniana- vendría a sumarse nuestro autor. Popkin, basándose en el pseudónimo de Carnéades utilizado por Sánchez en su epístola a Clavius (1) y en el mismo título Quod Nihil Scitur de su obra, se inclina por una vinculación por la corriente académica, caracterizada por afirmar positiva o dogmáticamente la imposibilidad de conocer -la acatalepsia - frente a la actitud indiferenciada o indeterminante de los pirronianos⁽²⁾.

Sánchez parece conocer esta aparente diferencia entre las dos corrientes escépticas, pero al mismo tiempo tiende a establecer una identificación entre ellas⁽³⁾. Con ello sigue una tendencia bastante generalizada en la época⁽⁴⁾. En cuanto al problema de las fuentes escépticas, el abundante y diferenciado uso que Sánchez hace de los materiales escépticos denota una gran familiaridad. De hecho nuestro autor menciona explícitamente el libro noveno de las Vidas de Diógenes Lercio en tres ocasiones, en las cuales no cabe duda alguna de que se

(1) Opera Philosophica, p. 146. Cfr. el ya mencionado artículo de Iriarte en Gregorianum XXI (1940).

(2) Vid. Popkin, The History of Scepticism, pp. 41s.

(3) En efecto, el Q.N.S. comienza con una aserción de talante pirroniano: "Nec unum hoc scio, me nihil sciri. Coniector tamen nec me nec alios". Pero a continuación dice: "Haec mihi vexillum propositio sit, haec sequenda venit, Nihil Scitur" 4, 1-2. Unas páginas más adelante, al margen, nos dice: "Omnia incomprehensibilia dicebant Academici, Pyrrhonici", p. 11.

(4) Cfr. Dumont, Le scepticisme et le phénomène, Paris 1972.

está refiriendo a la Vita Pyrrhonis. Sánchez no menciona nunca explícitamente a Sexto Empírico, pero parece fuera de toda duda que conocía sus obras. Carvalho es de la opinión de que el procedimiento argumentativo del Quod Nihil Scitur con su gradación escalonada de las objeciones, mediante concesiones al interlocutor dogmático de la posibilidad de que tales objeciones sean infundadas para proceder a un nuevo argumento más demoledor, reproduce el esquema argumental de Sexto. Las opiniones expresadas acerca de la cientifidad de la geometría y la validez de sus demostraciones presentan importantes paralelismos con las objeciones expuestas por el autor griego en el Adversus Mathematicos⁽¹⁾.

El escepticismo de Sánchez se manifiesta, además, en el ámbito filosófico-científico, es decir, en el campo de la filosofía natural. No sólo el ámbito de las creencias religiosas, sino también el ámbito ético-político quedan ausentes e inabordados por el Quod Nihil Scitur⁽²⁾. A esta clara demarcación del objeto de la crítica escéptica se une el hecho de que el análisis efectuado procede de una manera autónoma, sin la sobredeterminación o perspectiva religiosa y conservadora que apreciábamos en el escepticismo fideísta: Sánchez crítica escépticamente el modelo tradicional de ciencia para la filosofía de la naturaleza a partir de la misma problemática científico-natural y a partir de las exigencias que dicho modelo se imponía a sí mismo. Los estí-

(1) Vid. Carvalho, op. cit., pp. XVIII y LVII-LIX.

(2) Ibidem, pp. XII s. y XXV. A esto se debe que el tropo decimo de Enesidemo, tan querido a Montaigne, no sea nunca utilizado por Sánchez.

mulos y la perspectiva religiosa que presidían la crítica escéptica de un Pico o de un Montaigne han desaparecido en Sánchez. Muestra este punto el hecho de que el corolario religioso de tono fideísta que concluía el análisis de los dos autores fideístas mencionados ha desaparecido por completo. Frente al silencio de Pico o de Montaigne, Sánchez se plantea, además, la cuestión de una alternativa positiva, aunque limitada por las premisas previas del escepticismo, al modelo tradicional en el mismo marco científico-natural⁽¹⁾.

Por otra parte esta autonomía de la crítica escéptica es muy diferente a la que habíamos apreciado en Omer Talon. El discípulo de Petrus Ramus hacía, en efecto, una utilización selectiva del escepticismo, dejando a un lado la crítica de la posibilidad de conocimiento para asumir el escepticismo únicamente como "principio de autoridad" de la "libertas philosophandi" frente a la intransigencia y el principio de autoridad aristotélico-escolástico. Omer Talon no dudaba de la posibilidad de obtener un conocimiento (no era éste su problema), sino que para él el escepticismo era

(1) Solamente son tres los lugares en el Q. N.S. donde a la crítica escéptica se une alguna referencia religiosa, pero donde falta siempre la moraleja fideísta de buscar únicamente conocimiento en la revelación divina, es decir, falta por tanto la articulación fideísta de la crítica escéptica con el iluminismo religioso. En 25,8 ss. se refiere a la imposibilidad de un conocimiento humano de Dios por vía natural, esto es, señala la imposibilidad de una teología natural. En 29,22-25 Sánchez ilustra la incapacidad humana de penetrar en los secretos de la naturaleza mediante una cita del Eclesiastés (3,11): "Dedit Deus filiis hominum occupationem hanc pessimam, ut in ea occuparentur. Cuncta fecit bona in tempore suo: et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem". Se trata de un texto muy usado por Bacon en su intento de refutar aparentes objeciones de la Escritura al saber humano; cfr. Adv. Sp. III, p.265; Val. Term., Sp. III p.220.

la afirmación del derecho a la libertad de investigación, de enseñanza y de expresión. Por el contrario, en Sánchez el escepticismo es asumido con todo su significado de análisis crítico de la posibilidad humana de obtener un conocimiento científico de la realidad natural, análisis que se concretiza en el examen del modelo de ciencia que en la época constituía para la conciencia dominante la realización de dicha posibilidad: el modelo de ciencia de la tradición aristotélico-escolástica. Este modelo de ciencia y los medios con los que según la tradición había de ser elaborado es el objetivo del análisis efectuado en el Quod Nihil Scitur. De esta manera el análisis metateórico de Sánchez es desde un punto de vista formal comparable al que ya hemos estudiado en Gianfrancesco Pico, si bien no hay que olvidar la profunda diferencia que presenta la autonomía de la crítica de Sánchez frente a la sobredeterminación religiosa de tipo fideísta del joven Pico.

La crítica de la teoría aristotélica de la ciencia procede a través del examen de algunas definiciones de ciencia propias de la tradición aristotélica y en las que se reflejan las características que esta tradición atribuía al conocimiento científico. Así van desfilando sucesivamente ante nosotros las definiciones de ciencia como P) "habitus per demonstrationem acquisitus", 2º) "rem per causas cognoscere" y 3º) "rei perfecta cognitio"⁽¹⁾. De todas ellas es la ter-

(1) Tras analizar la primera de estas definiciones Sánchez hace una breve crítica de la concepción platónica de la ciencia como anamnesis (cfr. Q.N.S. 12,15-13,22: "Plato in Menone scire nostrum recordari esse dicebat") y de la cual afirma se ocupará más extensamente en su Tractatus de anima. La concepción platónica es rechazada en virtud del rígido empirismo de Sánchez y de una referencia al uso en el lenguaje (uso distin-

cera aquella que es objeto de un estudio más pormenorizado por parte de nuestro autor. A estas definiciones aplica Sánchez los materiales escépticos y tendremos ocasión de comprobar cómo al abordar el problema de la certeza y de la posibilidad de alcanzarla a partir de la concepción aristotélica tradicional se llega mediante el uso del instrumental escéptico a una serie de conclusiones muy cercanas a las que afirmará Bacon en su crítica de la ciencia tradicional y de los obstáculos que se oponen al conocimiento científico-natural.

Sin embargo antes de entrar en el estudio de las consideraciones de Sánchez a propósito de estas definiciones es necesario precisar cuál es su actitud de fondo ante las mismas y ante la concepción aristotélica general de la ciencia. Su posición de principio no es la de aquél que critica una concepción de la ciencia que no comparte a partir de un instrumental que se le aparece válido; Sánchez admite, por el contrario, las definiciones como fundamentalmente correctas y admite la concepción aristotélica de la ciencia (verdadera, inmutable, esencialista, demostrativa, objetiva y contemplativa) como plenamente válida. Al mismo tiempo admite la validez de la crítica escéptica del modelo. Esto significa que nuestro autor no ve posible la realización de una ciencia cuyos principios comparte. Para Sánchez se trata fundamentalmente de examinar la posibilidad de llevar a cabo un modelo de ciencia cuya ^{misma} corrección no le ofrece dudas (1).

to) de los términos "saber" y "recordar". La concepción platónica es rechazada también mediante una relativamente extensa utilización del tropo escéptico del infinito (12, 26ss.). (1) Mientras en su breve análisis de la concepción platónica de la ciencia Sánchez afirma que "non igitur scire recordari est" y dice por tanto que la teoría platónica es incorrecta,

La adopción por Sánchez de los principios que presiden la concepción aristotélica de la ciencia se encuentra presente a todo lo largo del Quod Nihil Scitur. Quizá la manifestación más palmaria sea el hecho de que, tras haber efectuado el análisis de las dos primeras definiciones aristotélicas, Sánchez nos propone como objeto de análisis de cara a mostrar la posibilidad o imposibilidad de un conocimiento científico de la naturaleza lo que dice ser "scientiae de-⁽¹⁾ finitio nostra", a saber, "scientia est rei perfecta cognitio". Que se trata de una concepción aristotélica lo muestran diversos factores: en primer lugar, que en el curso del análisis Sánchez identifica con esta definición al interlocutor aristotélico con el que dialoga en la obra; en segundo lugar, que en el curso del examen esta definición es complementada con una serie de rasgos propios de la concepción aristotélica, por no hablar ya del carácter de "perfecta" y de "reísta" que la misma definición atribuye a la ciencia.

La presencia en Sánchez de la concepción tradicional de la ciencia como un cuerpo de conocimientos verdaderos y adquiridos para siempre aflora constantemente ya sea en la forma de un reconocimiento directo por su parte de tales rasgos, ya sea en la forma de angustia y lamentos por no alcanzar un conocimiento perfecto y verse en consecuencia obligado a concluir que "nihil scimus". Podemos citar algunos pasajes a título de muestra:

"Scientia enim per te certa, infallibilis, aeterna--

en el análisis de las definiciones aristotélicas no se afirma que éstas sean incorrectas, sino que, reconocida más o menos explícitamente su corrección, se señala la imposibilidad humana de realizarlas.

(1) Q.N.S. 15, 24. Carvalho señala que esta definición "é coherente com a epistemologia aristotélica", Opera Philosophica, p. XXXVI.

que esse debet ... Nec enim quaelibet cognitio scientia est: nisi velis omnes scientes esse, tam doctos, quam indoctos, et belluas etiam. Et quod perfecta esse debeat cognitio scientia, nulli dubium: quae autem illa sit, ubi, et in quo, maximum. Sicut et alia, hoc etiam ignoratur. Forsan nuli est: et hoc magis rationale" (Q.N.S. 53,4-12)

"Unde tanta varietas et inconstantia? Ab ignorantia sane. Namque si perfecte ipsi sciremus, quae semel scribimus, nil postea esset inmutandum" (51,2-3)

"Nunc autem perpetuo angor moerore, desperans me quid perfecte scire posse" (28,3)

"An omnes causas oportet cognoscere ad cognoscendam rem? ... Deinde, si causatum perfecte cognoscere velis, et causas etiam perfecte cognoscas, oportet. Quid sequitur? Nil sciri" (13,25-28).⁽¹⁾

Abundantes son'también a lo largo del Quod Nihil Scitur las muestras de que Sánchez comparte la concepción tradicional de la ciencia como conocimiento de las "cosas" y particularmente como conocimiento de la naturaleza esencial de las mismas. De nuevo este rasgo se nos manifiesta de una manera positiva y de una manera negativa, en tanto que causa de la imposibilidad de la ciencia y justificación de la conclusión escéptica:

"Verum enim scire est, rei naturam primum cognoscere, secundo loco accidentia, ubi accidentia res habet" (Q.N.S. 16,41-42)

"Imo uniuscuiusque rei per se solum est scientia, nec plurium simul: quaemadmodum et unius solum cuiusque

(1) Vid. también 2,7-11; 8,35-9,1; 16,1-10; 19,24-26.



obiecti visio una: nec enim duo simul licet perfecte respicere, sic nec duo simul perfecte intelligere, sed aliud post aliud ... sic Philosophia una scientia dicitur, etiamsi plurimum rerum contemplatio ... Mihi vel minima mundi res totius vitae contemplationi sat superque est, nec tamen spero me eam nosse posse. Quomodo igitur tot scire unus homo valeat? Imo, crede mihi, multi sunt vocati, pauci vero electi. In te ipso experire, rem aliquam contemplarè, vermem si velis, eius animam: nil captare possis" (11, 5-22)

"Quid enim non dubitabo si naturas rerum percipere, nosseque non possim? a quibus vera scientia esse debet. Etenim videre magnetem facile est: sed quid is est? cur trahit ferrum? Hoc esset scire, si nosse possemus. Tamen qui magis scientes se dicunt, ab occulta proprietate fieri respondent, idque scire esse: cum contra vere nescire sit. Quid enim differt si dicas, hoc fit mihi occulta proprietate, aut, hoc nescio a quo, aut quomodo fiat" (51, 36-41)⁽¹⁾.

(1) Vid. también 4, 19-24; 15, 5; 20, 16ss.; 21, 23-23, 14; 49, 1-5. Digamos que la concepción de la naturaleza de Sánchez se halla en la línea de la filosofía naturalista italiana del siglo XVI, ejemplificada en Telesio y Cardano; cfr. Carvalho, *op. cit.*, pp. XLIIIs. y LIIs. y Moreira de Sá, vol. I, pp. 463-465. Este es un punto importante porque esta filosofía natural, aunque se considere antiaristotélica y se presente como alternativa al aristotelismo, comparte de hecho el cualitativismo y el animismo de éste último, es decir, surge de una imagen de la naturaleza similar a aquella de la que emana la *physis* aristotélica. Sánchez, por tanto, como la tradición escéptica griega está al margen de la visión de la naturaleza cuantitativa y matematizada de la que surge la ciencia moderna a partir de Copérnico. Es este un punto importante asimismo para evaluar la actitud de Sánchez ante la matemática y el estancamiento más que probable de su alternativa positiva

Sánchez comparte también la concepción tradicional de la ciencia como una actividad fundamentalmente contemplativa, como un reflejo de la realidad en la mente del sujeto cognoscente ("scientia nil aliud est quam interna visio"; 10,38), ajeno, por tanto, todavía a la concepción de la verdad como atributo de una teoría manifiesto en la manipulación de la na-

en los mismos comienzos. Por tanto, cuando Moreira de Sá y Menéndez Pelayo ponen a Sánchez en los orígenes de la ciencia moderna son víctimas de una profunda deformación. Por otra parte es interesante comparar, ante la referencia de Sánchez a los fenómenos de la atracción magnética, la actitud de impasse teórico de éste (su adscripción al modelo de ciencia tradicional esencialista le lleva a admitir una "propiedad oculta" como agente causal de la atracción y al mismo tiempo su empirismo escéptico radical le exige acusar a tal explicación de anticientífica: "dicere a occulta proprietate aliquid fieri, est ignorantiam detegere" (51,40 al margen) de lo cual concluye que la ciencia es imposible y sin posibilidad de dar una alternativa) con la índole de las observaciones que poco después efectuará William Gilbert y verán la luz en su De magnete de 1600. Gilbert hace un estudio experimental de los fenómenos magnéticos verdaderamente modelico, pero a la hora de buscar una explicación causal de los mismos recurre al paradigma naturalista, atribuyendo al imán un "alma" o propiedad oculta. Sánchez y Gilbert se encuentran en el límite del nacimiento: lo que en Gilbert es insuficiencia teórica se manifiesta en Sánchez como denuncia metateórica; a ambos les falta la alternativa por la que se encaminará la filosofía natural del siglo XVII: la explicación de los fenómenos en términos de relaciones cuantitativas expresadas matemáticamente. Sobre Gilbert véase E.J. Dijksterhuis, Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, pp. 436-442. Galileo se expresaba sobre el De magnete en los siguientes términos: "Io sommamente laudo ammiro ed invidio questo autore, per essergli caduto in mente concetto tanto stupendo circa a cosa maneggiata da infiniti ingegni sublimi, né da alcuno avvertita ... quello che avrei desiderato nel Gilberti, è che fusse stato un poco maggior matematico, e in particolare ben fondato nella geometria, la pratica della quale l'avrebbe reso men risoluto nell'accettare per conclusioni dinost azioni quelle ragioni ch'ei produce per vere cause delle vere conclusioni da sé osservate ... e io non dubito che co'l progresso del tempo si abbia a perfezionar questa nuova scienza, con altre nuove osservazioni, e più con vere e necessarie dimostrazioni" Dialogo dei massimi sistemi giornata terza, en Galileo Galilei. Opere, a cura di Ferdinando Flora, Milán-Nápoles 1953, p. 770.

turalaleza o en la simple experimentación⁽¹⁾.

A la luz de todos estos datos podemos concluir que en Sánchez nos encontramos con la característica repetidamente vista ya ~~pen~~ el escepticismo: el modelo de ciencia que

(1) Vid. también 2,3-12;8,45-9,1;15,29-45. Hay no obstante un pasaje en el Quod Nihil Scitur (47,4-21) que parece señalar una superación de esta actitud puramente contemplativa. Allí, tras comparar la dialéctica con la maga Circe que hace que sus seguidores pierdan de vista -como Eneas en Cartago- sus verdaderos objetivos y necesidades para perseguir una sombra ilusoria (sus propias fantasías) exclama: "Atque o utinam Mercurius ego fuisset nostris Aeneis, ut relictis infirma, incantatrice Dialectica, ad naturam se converterent: fierent forsitan multi orbis domini" (Q.N.S. 47,19-21; pasaje verdaderamente hermoso rememorando el libro cuarto de la Eneida). Esta exclamación parece señalar una concepción de la ciencia como "vuelta al estudio de la naturaleza" y como dominio de la misma, concepción de la cual Sánchez se presenta como "mensajero" ante la comunidad humana encantada por la "dialéctica altera Circe". Hay aquí un tono escatológico que suena muy baconiano; por eso no es de extrañar que Crescini valore el pasaje en los siguientes términos: "Che cosa sia l'Italia a cui è rivolto costituzionalmente l'uomo appare subito, quando egli si augura di essere il Mercurio per gli Enea del suo tempo ... Il dominio delle cose, il potere dell'uomo come scopo della ricerca scientifica, che sarà sottolineato con tanta forza da Bacone, è già qui chiaramente espresso" (Le origini del metodo analitico, pp. 254 s.; el subrayado es nuestro). Sin embargo pensamos que hay aquí una clara exageración por parte de Crescini y que la conexión es un claro ejemplo de interpretación ex post facto: esta nueva concepción de la ciencia que aparece aquí señalada no se encuentra desarrollada en Sánchez ni articulada en modo alguno con el resto de sus planteamientos epistemológicos, muy al contrario de lo que ocurrirá en Bacon. Por esta razón hacer una interpretación de la expresión "fierent multi orbis domini" (quizás un eco-motivado por el paralelismo del símil- de las profecías sobre la futura grandeza de Roma, tan frecuentes en la Eneida y particularmente en el libro IV; cfr. versos 229 ss.: "qui gravidam imperiis belloque frementem/ Italian regeret.../ac totum sub leges mitteret orbem") como "dominio delle cose, potere dell'uomo" parece ser una interpretación hacia atrás partiendo de Bacon más que el significado explícito de la expresión de Sánchez, pues precisamente la falta de articulación y de desarrollo hace que el significado sea ambiguo. Además el tono de la declaración es muy distinto al del canciller: en Sánchez hay una expresión desiderativa ("utinam") y dubitativa ("forsan"), mientras que Bacon se presenta muy seguro y confiado como "buccinator" de una nueva concepción de la ciencia calificada de "temporis partus masculus", esto es, una concepción de la ciencia cuya realización es posible y representa una exigencia de la época, garantizada además por profecías bíblicas como el "multi pertransibunt et augebitur scientia" de Daniel.

se critica, el aristotelismo, es admitido previamente como la única ciencia posible. En consecuencia, la imposibilidad de la ciencia aristotélica resultante de la aplicación de los materiales escépticos es interpretada como imposibilidad absoluta de la ciencia. Para la línea fideísta esta conclusión era consoladora pues dejaba abierto el camino a la sumisión a la fe y al magisterio tradicional de la Iglesia; para Sánchez, en cambio, cuyo análisis es autónomo y está determinado únicamente por la problemática científico-natural, tal conclusión implica la imposibilidad de una alternativa o, en el caso de que ésta se dé, que no sea catalogada como ciencia, sino como el único conocimiento -inferior- accesible a la debilidad humana⁽¹⁾.

Así, tras haber señalado las posiciones y perspectivas desde las cuales lleva a cabo Sánchez su análisis crítico de la teoría aristotélica de la ciencia, vamos a proceder ahora al estudio de su análisis de las diferentes definiciones de ciencia, es decir, a la llamada "pars destruens" de la filosofía de Sánchez⁽²⁾. Hemos de señalar, sin embargo, que buena parte de los elementos planteados por Sánchez los reservamos para el análisis comparativo con Bacon que efectuaremos más tarde.

La primera de las definiciones estudiadas es aquella que caracteriza a la ciencia como "habitus per demonstrationem acquisitus"⁽³⁾. Evidentemente nuestro autor acomete aquí la dis-

(1) Así en Sánchez la alternativa positiva sería valorada con el rango inferior a la epistémē que Carnéades atribuía a su probabilismo y los médicos escépticos a su téchnē empeirikē.

(2) Vid. Moreira de Sá, vol. I, p. 224.

(3) Q. N. S. 5, 42-12, 14. Sin embargo son múltiples a lo largo de toda la obra las referencias ocasionales, a veces muy interesantes, a la problemática epistemológica planteada por esta definición.

cusión de la concepción de la ciencia desarrollada por Aristóteles en sus Analytica Posteriora, la epistēmē apodeiktikē o "ciencia que tenemos por tener demostración": un modelo axiomático-deductivo a partir de principios verdaderos, primeros, inmediatos e indemostrables (principios conocidos por inducción o por noûs y que consisten -además de los axiomas- en definiciones en las que se fija el significado de un término - tí tò legómenon esti - y en hipótesis o definiciones con aserción de la existencia de lo definido - hóti esti-); modelo que se desarrolla a partir de las inferencias extraídas de los principios mediante el "silogismo apodíctico o demostrativo".

La crítica de Sánchez se concentra en el análisis de la demostración y de la disciplina que la estudia -la diáktika- y también en el análisis de la definición⁽¹⁾. Con respecto a la teoría del silogismo o de la demostración la posición de Sánchez es clara: "Quam subtilis,quam longa,quam difficilis Syllogismorum scientia.Sane inutilis,longa,difficilis,nulla Syllogismorum scientia"⁽²⁾. Para nuestro autor la demostración silogística no es una auténtica demostración, es decir, no lleva a los resultados ciertos y necesarios que pretende y que constituyen una auténtica demostración. De ahí que hable del "ineptus dialecticorum probandi modus"⁽³⁾ y que concluya afir-

(1) Nuestra exposición va a limitarse a los puntos centrales, dejando para más adelante un estudio pormenorizado debido al extraordinario paralelismo del análisis de Sánchez con los temas baconianos de los idola fori y theatri, la redargutio demonstrationum y la logica vetus.

(2) Q.N.S. 7, 17-19; cfr. la referencia ya mencionada a la dialéctica como "altera Circe". Evidentemente la dialéctica aquí mentada no es la aristotélica, sino la lógica o "analytica" que ya desde finales de la Antigüedad era designada preferentemente con el término dialéctica.

(3) Q.N.S. 7, 22 (margen).

mando que la demostración es imposible en los términos planteados por Aristóteles.

El silogismo no puede demostrar con necesidad porque se basa en premisas que pueden ser cuestionadas, esto es, que necesitan a su vez de una demostración ulterior⁽¹⁾. Sánchez señala ya la tesis enunciada por Aristóteles en sus Analytica Posteriora acerca de los principios, según la cual "non omnem scientiam esse demonstrativam, sed eorum quae mediis vacant indemonstrabilem esse" y "rerum quarum sunt principia, causae et elementa, scientiam ab eorum cognitione pendere ... primorum principiorum scientiam esse sed indemonstrabilem. Alibi primorum principiorum cognitionem intellectum, non scientiam vocat" (Q.N.S. 14, 23-15, 2). Sin embargo Sánchez, asumiendo la crítica escéptica de la necesidad de una fundamentación objetiva, teórica y demostrativa de todos los elementos de una teoría ("primorum principiorum scientia non differt a scientia aliarum rerum", Q.N.S. 15, 1 al margen), solicita una demostración de los principios. Puesto que esto es obviamente imposible nuestro autor concluye:

"Horum enim (i.e. de los principios) sicut et aliorum, si haberetur (demonstratio), perfecta scientia esset. Nunc autem cum horum non habeatur, nec eorum etiam habetur quorum haec principia sunt.

Unde sequitur nihil sciri" (Q.N.S. 15, 2-5).

Esta refutación de la ciencia demostrativa señala una incomprensión por parte de Sánchez de los imponderables que

(1) "Proba hominem esse ens: sic dicis, Homo substantia est: haec ens: ergo homo ens. De primo dubito et secundo. Probas, homo corpus est: hoc substantia: ergo homo substantia. Iterum de ambobus ...", Q.N.S. 7, 21 ss.

exige un modelo axiomático -deductivo⁽¹⁾, pero no podemos olvidar que su refutación tiene su base justa en la tesis aristotélica de una ciencia necesariamente verdadera apoyada en unos principios necesariamente verdaderos. Sánchez muestra, siguiendo la tradición escéptica griega, que los principios indemostrables nunca pueden garantizar la necesidad, pues ésta solamente puede manifestarse por demostración. Con ello señala la contradicción existente en el modelo aristotélico-tradicional. La refutación de Sánchez nos muestra también que la crítica escéptica presupone la "perfectio" como rasgo fundamental del conocimiento científico y que es a partir de la señalización de que esa exigencia es irrealizable como se concluye que nada se sabe.

Ante esta situación sólo cabe para Sánchez la posibilidad de asentar los principios como "hipótesis", esto es, como base o premisas contingentes, arbitrarias y subjetivas. Pero en este caso la ciencia resultante ya no cumple los requisitos de necesidad y objetividad que prescribe el modelo. De ahí que nuestro autor indique, presuponiendo dichos requisitos, que si la ciencia se apoya en hipótesis "omnis scientia fictio est":

"Nihil scimus. Suppone nominis (de la ciencia) explicationem a me traditam, ut oratio procedat: hincque colligamus nihil sciri: supponere enim non est scire, sed fingere: quare ex suppositis

(1) Sánchez no concibe la posibilidad de una disciplina puramente formal o sintáctica. Así, con respecto a la teoría formal del silogismo nos dice: "eorum enim scientia haec est, nil aliud sciunt quam Syllogismorum ex nihilo struere, scilicet ex A, B, C" Q.N.S. 9, 39-40. Lo mismo ocurre con la matemática como muestra su carta a Clavius. No obstante hay que tener presente que en la filosofía tradicional tampoco estaba clara la distinción entre disciplinas formales y empíricas. La tesis galileana de que la naturaleza es geometría es una buena muestra de ello.

fictiones prodibunt, non scientia. Vide quo nos duxerit oratio iam, omnis scientia fictio est. Patet. Scientia per demonstrationem habetur. Haec deffinitionem supponit: non possunt enim probari definitiones, sed debent credi: ergo demonstratio ex suppositis scientiam supposititiam producet, non firmam et certam. Haec omnia ex te concludunt. Deinde, in omni scientia per te supponenda principia sunt, nec de his disputare illi convenit. Ergo quae sequuntur ex his supposita erunt, non scita" (Q.N.S. 16, 1-10).

Es lógico, por tanto, que ante esta conclusión Sánchez prefiera con respecto a la dialéctica, al silogismo y a la ciencia aristotélica, expresiones como las siguientes: "syllogismorum scientia corrui" (8, 1 margen), "ex eodem (Aristóteles) nulla scientia est" (9, 10), "demonstratio, somnium Aristotelis" (9, 12 margen), "nulla de his (silogismos) unquam parta scientia, imo deperditae multae, turbataeque sunt horum causa" (9, 19), "quod si nulla demonstratio, nulla ergo scientia" (9, 43).

Junto a esta crítica de la posibilidad formal de una demostración necesaria se da en Sánchez una crítica del silogismo y de la demostración silogística como "medio" o "método de descubrimiento", crítica que como tendremos ocasión de comprobar presenta extraordinario paralelismo con la "redargutio" baconiana de la logica vetus como ars inveniendi. Sánchez se refiere en tono irónico a la doctrina tradicional del ascenso y descenso del entendimiento:

"Quid his Syllogismis perfecisti? Non probasti hominem esse ens, quod petiveram primum: imo per lineam tuam tum descendens, tum ascendens, ut altum

illud Ens mihi appropriares, tibi maximum periculum, mihi metum peperisti, ne cadens totus comminuereris, meque si subtus comprehendisses, idem: remque tandem ita dubiam ut ante erat, aut forte magis dereliquisti" (7, 34-39).

Sánchez además no cree que haya una alternativa metodológica que permita, frente a la dialéctica silogística, obtener unos principios ciertos y estables como base de la filosofía natural:

"Quod enim demonstrationis inventor de eis tradit, per media veniendum ad prima usque principia, ibique standum, fictio est: sicut et alia circa eandem rem dicta. Nec enim talia sunt certa, numerata atque ordinata media, per quae libere possimus procedere: neque principia in quibus animus quietus contentusque sistere possit" (20, 9-13).

Cuando Bacon se refiera a la inutilidad de la silogística aristotélica en la filosofía natural ("logica quae in usu est ad errores stabiliendos et figendos valet, potius quam ad inquisitionem veritatis; ut magis damnosa sit quam utilis", N.O.I 12), lo dirá en gran medida, como Sánchez, porque la dialéctica no guarda en su proceso ascendente y descendente el orden y el proceso necesario:

"...a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media" (N.O.I 19).

Pero frente a la conclusión totalmente negativa que nos acaba de presentar Sánchez, el canciller nos dice:

"Ratio eorum qui acatalepsiam tenuerunt, et via nos-

tra, initiis suis quodammodo consentiunt; exitu immensum disjunguntur et opponuntur. Illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt; nos non multum sciri posse in natura, ea quae nunc in usu est via "(N.O. I 37)

señala que "spes est una in inductione vera (N.O. I 14), la cual "via vera est, sed intentata" (N.O. I 19).

Sin embargo la coincidencia inicial señalada por Bacon reside entre otras cosas en la conciencia de que esa dialéctica inútil "ad inveniendam veritatem" sustituye la naturaleza por ficciones arbitrarias que en Bacon recibirán el nombre de idola; las referencias de Sánchez a este punto son constantes:

"Dum mentem scientia perfici aiunt (los dialécticos), amentes omnino fiunt: qui rerum Naturas et causas investigare deberent et praedicant, novas fingunt" (7, 3-4),

"tanta horum est stupiditas, scientiaeque huius Syllogisticae arguties utilitasque, ut rebus in totum oblitis, ad umbras se convertent ... haec vero (la dialéctica) figmentum subtile est, nulliusque usus, imo plurimi nocuenti: ut quae homines a rerum contemplatione revocet, in seque detineat" (9, 25-35)⁽¹⁾.

El otro eje de la crítica de Sánchez a la definición aristotélica de ciencia como "habitus per demonstrationem acquisitas" es su análisis de la definición. Para Aristóteles las definiciones, en su doble sentido de horismoí y hypothéseis, des-

(1) Cfr. la caracterización de la dialéctica como "altera Circe". Para Bacon "pravae demonstrationes, Idolorum veluti munitiones quaedam sunt et praesidia; easque quas in dialecticis habemus id

criben o expresan la naturaleza esencial del objeto. En virtud de ello pueden funcionar como principios de una ciencia necesaria, objetiva y esencialista. Sin embargo Sánchez sostiene en este punto una tesis radicalmente opuesta: para él las definiciones son puramente nominales, esto es, explicitación más o menos afortunada del uso lingüístico de un término mediante otros términos (1):

"Mihi enim omnis nominalis definitio est, et fere omnis quaestio. Explico. Rerum naturas cognoscere non possumus ego saltem: si dicas, te bene, non contendam, falsum tamen est: cur enim tu potius? Et hinc nil scimus. Quod si non cognoscamus, quo pacto demonstrabimus? Nullo. Tu tamen de definitionem dicis esse quae rei naturam demonstrat. Da mihi unam. Non habes. Concludo ergo. Amplius, rei quam non cognoscimus quomodo nomina imponemus? Non video. Sunt tamen. Hinc circa nomina dubitatio perpetua, et multa in verbis confusio et fallacia" (2).

fere agunt, ut mundum plane cogitationibus humanis, cogitationes autem verbis, addicant et mancipient", N.O. I 69.

(1) El origen de la teoría sancheziana de la definición parece proceder de la tradición nominalista desarrollada en el tardío medievo; sin embargo conviene tener presente que ya está contenida en la tradición escéptica. Cfr. Sexto Empírico, P.H.II, 205-212. En última instancia este elemento nominalista se articula plenamente en la disposición escéptica de la crítica, como muestra por ejemplo su unión con el convencionalismo lingüístico; sobre la crítica sancheziana de la definición vid. Popkin, The History of Scepticism, p. 39 y Crescini, Le origini del metodo analitico, pp. 245-247.

(2) Vid. también 7,41 ss. y 8,22 ss.

Las definiciones, puramente nominales, no pueden explicar la naturaleza objetiva de la realidad y fundar una ciencia cierta porque el lenguaje en general no describe la naturaleza real de los objetos, debido entre otros factores a su origen popular y a su constante mutación:

"Verborum significationes magis aut omnino a vulgo pendere videntur, ab eoque proinde petendas esse: quis enim nos loqui docuit nisi vulgus? ... In vulgo autem an aliqua certitudo et stabilitas? Necquicquam. Quomodo ergo in verbis quies unquam erit? Iam non est quo fugias. Dices forsitan quaerendum esse, qua significatione qui primum imposuit usus fuerit. Quaere igitur: non invenies"(5,24-34).

La imposibilidad de trascender el lenguaje impide un conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas; de ahí que Sánchez concluya: "ergo nihil scimus"(8,28). Esta es también la causa de que la dialéctica, que trabaja a partir de las nociones vulgares, solamente produzca ficciones⁽¹⁾.

(1) Esta es también la concepción baconiana del lenguaje natural contemporáneo y ésta también la explicación del carácter "idólicoo" de la dialéctica; vid. N.O. 114-16, 59-60. Sin embargo, frente a la conclusión totalmente negativa de Sánchez, uno de los grandes problemas del canciller es encontrar un medio para elaborar definiciones correctas que describan la estructura profunda de la naturaleza, las "ideae divinae" impresas en la naturaleza frente a los ídolos del lenguaje. Para Bacon la "inductio vera" no sólo ha de proporcionar los axiomas primeros, sino también "notiones bene terminatas"; cfr. D.O., Sp.I pp.136 s.

La segunda definición de ciencia analizada ("rem per causas cognoscere") es remitida por Sánchez a Aristóteles⁽¹⁾. Para nuestro autor una ciencia así definida -conocimiento (perfecto) por las causas⁽²⁾ - es imposible por implicar un recurso al infinito:

"Si causatum perfecte cognoscere velis, et causas etiam perfecte cognoscas oportet. Quid sequitur? nil sciri, si efficientis et finalis causae, perfectam cognitionem habere velis. Ostendo. Ad cognitionem mei perfectam patrem meum perfecte cognoscere oportet: ad hunc cognoscendum patrem eius cognoscas necesse est: post hanc alium, in infinitum. De aliis rebus etiam. De finali idem" (13, 27-32)⁽³⁾.

Creemos que nuestro estudio del análisis sancheziano de las dos definiciones aristotélicas de ciencia muestra cumplidamente que nuestro autor comparte plenamente el modelo tradicional de ciencia perfecta, necesaria, demostrativa y objetiva. Creemos asimismo manifiesto que su análisis trata de determinar no su corrección o validez metateórica, sino la posibilidad de su cumplimiento y ejecución por el sujeto humano. Nos parece también patente que la conclusión negativa de Sánchez es absoluta ("nihil scire possumus") y que tal conclusión viene determinada por la adscripción del carácter de científico al modelo tradicional de una manera exclusiva. Todos estos

(1) Q.M.S. 13, 23 (al margen). Cfr. *Analytica Posteriora* I 71b 9ss

(2) Vid. el uso constante del adverbio "perfecte" en esta definición (13, 23 ss).

(3) Si para evitar el recurso al infinito se recurre a un principio como Dios la ciencia sigue siendo imposible dada la incognoscibilidad de Dios; cfr. 13, 39 ss.

antos aparecen todavía con mayor claridad en la tercera definición de ciencia ("scientia est rei perfecta cognitio") que aunque aristotélica en su espíritu- Sánchez designa no obstante como "definitio nostra" (Q.N.S. 15,24 al margen) y cuyo estudio ocupa todo el resto de la obra.

En esta definición Sánchez distingue tres elementos: "In scientia igitur, si definitionem admittas meam, tria sunt, res scienda, cognitio et perfectum: quorum quodlibet sigillatim nobis expendendum erit, ut inde colligamus nihil sciri" (17,3-5). Ya en el primero de los elementos -"res scienda"- encuentra nuestro autor múltiples obstáculos que impiden una "cognitio perfecta". Las cosas, el objeto que se trata de conocer perfectamente, pueden ser con gran probabilidad infinitas y, además, están estrechamente vinculadas entre sí (es el tema que Sánchez llama "concatenatio rerum") que para el conocimiento de cualquiera de ellas se hace necesario el previo conocimiento de todas las demás, con lo cual la ciencia es imposible:

"Tum et illud nosse oportet, scilicet quae res quas causent, et quomodo, ut sciamus quid perfecte. Talis autem concatenatio in rebus omnibus est ut nulla ociosa sit ... Ergo omnia cognoscere oportet ad unius perfectam cognitionem: illud autem quis potest? Nusquam vidi... Unde sequitur rursus nil sciri"⁽¹⁾.

En su nominalismo radical -solamente existen los individuos; los universales son ficciones⁽²⁾ - encuentra Sánchez otro obs-

(1) 18,3-13 ; cfr. también 16,31-40; 19,31-34; 20,1-4.

(2) "At species nil sunt, aut saltem imaginatio quaedam: sola individua sunt, sola haec percipiuntur, de his solum habenda scientia est, ex his captanda" (20,17-19).

lo insuperable para una ciencia perfecta de las cosas (individuales). En efecto, como los individuos difieren extraordinariamente entre sí, nuestro conocimiento nunca rebasará el marco de los casos particulares estudiados y nunca podrá aspirar a satisfacer las exigencias de perfección establecidas por el ideal; esto va unido a una consideración del enunciado universal como afirmación que ha de ser verdadera necesariamente en todas las instancias y entendida únicamente como universal. En pantós, abandonando el principio aristotélico de un universal kat'eidos :

"Ego contra contendo universale falsum omnino esse, nisi omnia quae sub eo continentur ita ut sunt et amplectatur, et affirmet. Quomodo enim verum esset, divere omnem hominem rationalem, si plures aut solus unus irrationalis sit? ... Quis enim de omni quod fuit, quod est, aut quod erit certum quid proferre potest?"(1)

El argumento contra la posibilidad de conocer las cosas individuales se encuentra directamente vinculado -y en opinión de Sánchez tremendamente fortalecido- con las consecuencias que han resultado los descubrimientos geográficos desarrollados desde fines del siglo XV:

"Dicebas heri perfecta scientia tua, imo et a pluribus saeculis, totam Terram Oceano circumflui,

20, 39-42; 23, 35s. Para ejemplificar las diferencias entre los individuos Sánchez señala las profundas diferencias y divergencias entre los hombres (no cita fuentes escépticas, pero son ejemplos de los aducidos por los escépticos en los tropos del sujeto). Sin embargo en este caso las divergencias no se refieren al hombre como sujeto, sino como objeto de conocimiento; vid. 20, 19 ss. y 25-34. Nótese que de hecho este argumento señala la imposibilidad de una inducción correcta, así como la no creencia por parte de Sánchez en una estructura profunda de la naturaleza sencilla accesible.

eamque in tres partes dividebas universales Asiam, Aphricam, Europam. Nunc quid dices? novus est inventus mundus, novae res, in nova Hispania, aut Indiis Occidentalibus, Orientalibusque. Dicebas etiam Meridionalem aut sub Aequatorem positam plagam inhabitabilem aestu esse, sub Polis vero et extremis Zonis propter frigus. Iam utrumque falsum esse ostendit experientia. Strue aliam scientiam, falsa enim iam prima est. Quomodo ego aeternas, incorruptibiles, infallibiles, quasque aliter habere non possint propositiones tuas asseris miserrime vermis, qui vix quid sis, unde sis, quo eas, ac ne vix quidem scias? De aliis tum animalium tum plantarum speciebus pro diverso orbis situ idem dicere licet: tanta quippe in diversis plagis eiusdem, ut vocas, speciei dissimilitudo est, ut diversas dicas species, et sunt. Nil tamen ambo scimus ... Addit etiam ad ignorantiam nostram rerum aliquarum prohibitus accessus nobis, vel propter locum, vel propter tempus, quarum maxima pars est" ⁽¹⁾.

(1) 23, 36-24, 6. Hemos citado este párrafo en toda su extensión porque presenta varias cosas de interés. En primer lugar, ha sido interpretado por diversos autores como prueba de que Sánchez critica la ciencia y la teoría aristotélica de la misma desde unas posiciones no escépticas (a lo sumo "pseudo-escépticas") y con una perspectiva que para Sánchez sería plenamente científica. Así Crescini (y antes de él Menéndez y Pelayo, Bullón y Loreira de Sá) dice: "Quando, come un rintocco grave di campana, viene ripetuto il ritornello nihil scitur, se si esamina bene il contesto in cui compare, non sarà difficile accorgersi che si tratta della scienza assoluta dei presuntuosi: la scienza cioè che pretende di partire da principii assoluti. La scienza autentica quindi, nel senso del Sanchez, deve avere come primo requisito quello di essere sempre perfettibile e mai perfetta ... Una scienza quindi certamente esiste, ma molto dissimile da quella sognata dagli antichi, ed è di questa scienza più povera ma più autentica che è possibile delineare un nuovo

Otro argumento contra la posibilidad de un conocimiento de las cosas viene dado por la naturaleza misma del lenguaje. Ya hemos visto que Sánchez usaba el nominalismo y el convencionalismo lingüístico como argumento contra la posibilidad de construir definiciones esenciales y, por tanto, una ciencia demostrativa axiomático-deductiva. En su análisis de la ciencia como "rei perfecta cognitio" nuestro autor desarrolla el convencionalismo lingüístico en toda su extensión⁽¹⁾. En síntesis nos viene a decir que, puesto que el lenguaje -las palabras- no expresan la verdadera naturaleza de las cosas, el conocimiento perfecto de éstas nos está vedado por la misma red lingüística con que pretendemos acercarnos a ellas:

metodo", Le origini del metodo analitico, pp. 253 s. Nosotros pensamos, por el contrario, y creemos que nuestro análisis del Quod Nihil Scitur lo demuestra, que ciertamente Sánchez demuestra la nulidad de la ciencia aristotélica (y éste es uno de los puntos positivos del escepticismo en general y de Sánchez en particular): "Strue aliam scientiam, falsa enim iam prima est". No obstante, no ocurre lo mismo con la teoría aristotélica de la ciencia: Sánchez la asume, se sitúa en ella, y critica la ciencia aristotélica no sólo por su valor empírico de verdad o falsedad, sino por el grado en que satisface las exigencias del modelo metateórico. Este modelo es admitido a priori por Sánchez como necesario y el análisis del Quod Nihil Scitur afecta no a su validez, sino a su posibilidad; de ahí que la alternativa que Sánchez tiene en perspectiva no sea valorada por él como científica.

El otro aspecto interesante de esta referencia a los descubrimientos geográficos es en conexión con Bacon. También el canciller encuentra en este hecho una refutación de la ciencia tradicional; pero en lugar de concluir como Sánchez que la masa de datos hace inviable la ciencia, Bacon (además de encontrar en ello una confirmación religiosa del nuevo saber mediante su interpretación de la profecía de Daniel) formulará una alternativa -valorada por él como científica- a partir de la Historia Natural como condición previa del trabajo científico y de la colaboración científica, esto es, de la concepción de la ciencia como una tarea de colaboración intra e intergeneracional, frente a la concepción individualista de la ciencia presente en Sánchez y en la tradición escéptica.

(1) Q.N.S. 21, 23-23, 14. El tratamiento de Sánchez será objeto de nuestro estudio posterior por su conexión con la problemática baconiana de los idola fori.

"nulla ergo vocibus rerum naturas explicandi facultas, praeter eam, quam ab arbitrio imponentis habent: eademque vis (cani) ad significandum panem est ac canem, si ita placeat. Sunt quidem verba quaedam ab effectu vel accidente aliquo rebus imposita, non tamen a natura. Quis enim rerum naturas novit, ut secundum eas nomina illis imponat? Aut quae nominibus cum rebus est communitas?⁽¹⁾.

Además de por este carácter fenoménico del lenguaje, el conocimiento de la naturaleza de las cosas está obstaculizado e impedido por la naturaleza y las condiciones de la percepción sensible, a la cual Sánchez siguiendo la tradición escéptica y aristotélica confiere el papel de origen de todo conocimiento ("omnis cognitio nostra a sensu est" Q.N.S. 24, 10 margen). Así, Sánchez señala que toda una serie de sustancias superiores -pone como ejemplo el infinito y Dios- son inaccesibles a los sentidos por lo tanto incognoscibles por nosotros⁽²⁾. Sin embargo el hecho crítico que cuestiona toda la percepción sensible y con ello la posibilidad de un conocimiento de la naturaleza de las cosas consiste en que los sentidos solamente perciben los accidentes -lo apariencial o fenoménico; "accidentia vilissima sunt" 30, 6 margen)- mientras la esencia, verdadero objetivo de la ciencia, les es inaccesible:

"Cognitio omnis a sensu trahitur. Ultra hanc, omnia confusio, dubitatio, perplexitas, divina-

(1) 22, 40-45. Al margen se nos dice: "nulla nobis syncera legitimaque lingua superest. Voces non explicant rerum naturas. Nulla veritas cum rebus convenientia".

(2) 25, 8-21.

tio :nil certum.Sensus solum exteriora: nec cognoscit ...Mens a sensu accepta considerat. Si hic deceptus fuit,illa quoque: sin minus, quid assequitur? Imagines tantum respicit rerum,quas oculus admisit ...et hoc tantum.Nec enim videt aliquid certi...Sic nobis natura res obiicit cognoscendas.Per simulacra de rebus iudicat.An ergo potest rectum esse iudicium? Tolerabile id esset,si omnium rerum,quas scire cupimus,simulacra a sensu haberemus.Nunc autem contra,praecipuarum rerum nulla habemus. Solum accidentium,quae ad rei essentiam ut dicunt,nihil conferunt: a qua vera scientia est: vilissimaque sunt omnium entium"⁽¹⁾.

Finalmente Sánchez se complace en señalar ampliamente cómo la gran riqueza de la naturaleza (su espontaneidad,su complejidad) representa para las débiles fuerzas cognoscitivas del hombre "alia ignorandi occasio" y "causa alia in rebus ignorantiae nostrae"(25,31-28,18).Nuestro autor menciona que la verdadera naturaleza de las cosas se nos escapa debido a la perpetua generación,duración , corrupción y mutación de algunas cosas⁽²⁾;debido a las múltiples formas de generación,corrupción y mutación (25,36-26,29);debido a la frecuente aparición de prodigios ("monstra"),que parecen escapar a todas las normas preestablecidas⁽³⁾ y al hecho de que una misma cosa produce

(1)29,30-30,6. Cfr. también 25,22 ss. donde se menciona al margen a los "pyrrhonic" como aquellos que han señalado la referencia accidental de la percepción y la irrelevancia de los accidentes para la ciencia.En estas líneas Sánchez hace uso también de los tropos del sujeto.Cfr. 48,41-49,5.

(2)"alia adhuc in rebus superest inscitiae causa nostrae,aliarum scilicet perpetua duratio,rursus aliarum perpetua genera-

efectos distintos o causas distintas un mismo efecto, e incluso que un contrario es producido por otro contrario (27,5-28,7); debido finalmente a que la gran variedad de las cosas hace que la mente vacile alternativamente ante posibilidades contrapuestas sin posibilidad de decidirse.⁽¹⁾

Estas objeciones contra la posibilidad de un conocimiento de la naturaleza están efectuadas a partir de una cierta imagen o visión de la naturaleza, a partir de un paradigma concreto (al cual no se aplica el escepticismo de la misma manera que este tampoco se aplicaba por los pensadores de la línea filosófica al contenido de la presunta revelación divina): la imagen de la naturaleza presente y subyacente a la filosofía natural del cinquecento italiano⁽²⁾; una imagen de la naturaleza no estrictamente aristotélica, pero no obstante emparentada con ellas y emanadas de una representación común, como muestran su cuali-

tio, perpetua corruptio, perpetua mutatio. Ita ut nec illarum rationem reddere possis, cum non semper vivas" 25,31-34.

(1) 26,36-27,4: "rem omnino difficilem efficies, nec scies quid hoc, quomodo, a quo, quare".

(1) "Rerum varietas, multiplex forma, figura, quantitas, actiones, usus tot tamque diversi mentem sic nobis circumveniunt, aut melius distrahunt, ut secure non possit quid vel proferre, vel sentire, quin ex alia parte, obsideatur, et cogatur opinione cedere: sicque hinc inde varia nunquam sistitur" 28,11-14.

(2) El aparato conceptual subyacente también a la tradición mágico-alquimista. No en vano los naturalistas italianos del siglo XVI (Cardano, Telesio, Della Porta, Bruno) son también, en medida mayor o menor, cultivadores de la magia. Las dos tradiciones se vinculan en Agrippa de Nettesheim. Por lo demás este paradigma llegará a Francis Bacon (quien siempre se acercó a la naturaleza a partir de él) tanto desde la corriente naturalista como desde la tradición mágico-alquimista, aunque la distinción entre ambas es prácticamente imposible.

tativismo, su animismo y la no distinción entre cualidades primarias y secundarias⁽¹⁾.

Se trata de una imagen o representación de la naturaleza que podríamos llamar "laberíntica" (natura = labyrinthus), cuyo carácter de tal, en unión de la debilidad de los medios cognoscitivos humanos y por mediación de la crítica escéptica, lleva a Sánchez a la conclusión de que "nada se sabe"⁽²⁾. Nuestro autor lo expresa con toda claridad:

"Nec unquam finis: quo plus scrutamur, plures se offerunt tricae, magis confundimur, difficilius expeditur. Ubi enim multitudo ibi confusio. Sic non immerito Philosophiam nostram liceat conferre Minois labyrintho: in quem ingressi regredi non possumus, nec explicare nos: si pergamus, in Minotaurum incidimus, qui nobis vitam adimit. Hic finis studiorum nostrorum, hoc praemium irriti et vani laboris, perpetuae vigiliae, labor, curae, sollicitudo" (28, 29-35)

"Tenent media omnia sylvae difficilimae ... Tanta est in rebus varietas, ut natura in his luisse cernatur, confusione nostra sibi placuisse videatur: ut nos eam hinc inde quaerentes, coram nobis existens deluderet, irrideretque" (44, 15; 45, 18-20)

(1) Vid. supra, p. 502 nota.

(2) Por esta razón la imagen de la naturaleza que se trasluce en la distinción entre cualidades primarias y secundarias no sólo es fundamental en la configuración del paradigma mecanicista, sino también en la superación del escepticismo.

"Non absimilis etiam videtur eadem Philosophia Hydrae Lernae, quam Hercules expugnavit. Nostra autem non est qui vincat. Abscisso capite uno, emergunt centum ferociora semper. Deest enim mentis ignis, qui perfecte rem unam cognoscens, reliquis difficultatibus pullulandi occasionem auferat. Concludamus: cognitio omnes a sensu trahitur. Ultra hanc omnia confusio, dubitatio, perplexitas, divinatio: nil certum. Sensus solum exteriora videt..." (29, 25ss.)

Bacon comparte esta imagen laberíntica de la naturaleza:

"Aedificium autem huius universi structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi est; ubi tot ambigua viarum, tam fallaces rerum et signorum similitudinem, tam obliquae et implexae naturarum spirae et nodi, undequaque se ostendunt. Iter autem sub incerto sensus lumine, interdum affulgente interdum se condente, per experientiae et rerum particularium sylvas perpetuo faciendum est ... In rebus tam duris, de iudicio humano ex vi propria, aut etiam de foelicitate fortuita desperandum est. Neque enim ingeniorum quantacumque excellentia, neque experiendi alea saepius repetita, ista vincere queat" (1).

Sin embargo, mientras Sánchez afirma que falta un medio que

(1) Praef., Sp. Ip. 129. Vid. supra, p. 370s. donde hemos dado más referencias a propósito de Montaigne.

sirva de orientación en estas selvas laberínticas de la naturaleza ("deest mentis ignis")⁽¹⁾, la tarea que Bacon se otorga a sí mismo es la de elaborar una "via, ars, clavis o filum" (el Novum Organum o nuevo método de investigación y descubrimiento de las ciencias) que permita llegar al descubrimiento de las formas elementales subyacentes a esta naturaleza selvática: su primer proyecto en esta dirección (inacabado), el Temporis Partus Masculus, debía contener una segunda parte que Bacon titula "Lumen Naturae; seu Formula Interpretationis", la cual daría paso a una tercera que sería la "Natura Illuminata; sive veritas rerum"⁽²⁾. En cualquier caso, Bacon tiene perfecta conciencia de la única alternativa ante este enfrentamiento entre la debilidad humana y el laberinto natural:

"Vestigia filo regenda sunt: omnisque via, usque a primis sensuum perceptionibus, certa ratione munienda" (Praef., Sp. I p. 129)

"Restat unica salus ac sanitas, ut opus mentis universum de integro resumatur; ac mens, jam ab ipso principio, nullo modo sibi permittatur, sed per petuo regatur; ac res veluti per machinas conficiatur" (Praef. al N.O., Sp. Ip. 152)⁽³⁾.

(1) Recordemos, sin embargo, que todavía tenemos que abordar en qué medida se manifiesta en Sánchez una alternativa metodológica positiva.

(2) Vid. T.P.M., Sp. III p. 528. Otro esbozo baconiano lleva por título "Filum Labyrinthi sive formula inquisitionis" (Sp. III p. 496ss). En general, la segunda parte de la Instauratio Magna tenía como objetivo básico la formulación de este método o "filum labyrinthi" (cfr. D.O., Sp. I pp. 134s.). La misma Sylva Sylvarum, redactada después de 1620, es una recopilación de historia natural a partir de la exuberancia laberíntica de la naturaleza, destinada a servir de base empírica a la maquinaria del método (vid. Sp. II, pp. 325 ss.).

(3) De aquí que la desesperación de Sánchez ante la imposibilidad de determinar la causa de la blancura debido a los múltiples y contrarios agentes que parecen causarla (Q.N.S. 28, 14-17) y de conocer la esencia del calor ("vides quanta calor agat: simplex acci-

El segundo elemento de esta definición de ciencia como "conocimiento perfecto de las cosas" es la cognitio (Q.N.S. 10,24-37,39), definida por Sánchez como "apprehensio rei" (31,15) dentro de la cual distingue dos variantes:

"Divide denique omnem cognitionem in duas. Alia est perfecta, qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur. Et haec est scientia, quam nunc hominibus conciliare vellemus: ipsa tamen non vult. Alia est imperfecta, qua res quomodolibet, qualitercumque apprehenditur, Haec nobis familiaris" (31,27-30).

El análisis que Sánchez efectúa a continuación tiene como objetivo mostrar que esta "cognitio perfecta", con la cual se identifica la ciencia es inalcanzable por el hombre o inconciliable con éste. Partiendo del principio ya mencionado de que "cognitio omnis a sensu trahitur", Sánchez profundiza ahora en la crítica de la sensación ("cognitio quae de externis per sensus habetur" 33,19) que ya había esbozado en el análisis de la "cosa"; de esta crítica va a resultar que no es posible una sensación perfecta, es decir, una percepción que garantice sin duda alguna una presencia en el sujeto de la verdadera naturaleza del objeto exterior⁽¹⁾. Para ello Sánchez sigue el clásico procedimiento

...tamen est, cuius ratio, sicut et aliarum rerum, incognita est... Quis hanc varietatem exacte novit? Nullus... Sufficiat nunc nosse, nos nil plane nosse" 27,23-31) contraste con la metodología baconiana para descubrir la "forma caloris" en el Novum Organum (II 11-20) y la determinación de directrices operativas para producir la "blancura" en el Valerius Terminus (Sp. III p. 235ss) (1) Sánchez afirma dejar para otro lugar el análisis crítico de las construcciones especulativas elaboradas en la filosofía natural a partir de los datos de la sensación y a las cuales designa como "opiniones": "Nam de his, quae discursu et ratiocinatione de rebus iudicando opinamur et colligimus quod ita in re sint, ut nos iudicamus, incertissimum est... certissima omnium cognitio est, quae per sensus fit: incertissima omnium quae per

sceptico de poner de manifiesto cómo las diferentes condiciones en que tiene lugar la percepción (la disposición exterior del propio objeto; la condición del sujeto humano) implican una deformación del objeto exterior y la imposibilidad de tener una verdadera representación de su estructura:

"Duo sunt media :quandoque tria aut quatuor:sed duo semper,per quae sensatio fit...Alterum internum,oculus.Alterum externum aer.An per haec aliquid perfecte cognoscitur?Nequaquam ...Mens de rerum substantia per fallaces sensus informatur,aut alias decipitur.Quomodo ergo perfecte aliquid scire possimus? Atque de substantiis rerum scientia esse debet,ex te.De accidentibus vero an perfecta cognitio? Hoc minus.Iuvabat unum,quod scilicet percipiuntur sensu.Nocent plura,quod nil pene sunt: quod ad mentem nec ipsa perveniunt,sed eorum imagines solum:quod denique sensum saepissime fallunt.Hoc propter medii,tam externi,quam interni,varietatem in substantia, situ,et dispositione" (33,20-34).

En su análisis del medio externo,es decir,de los múltiples modos de presentarse un mismo objeto en virtud de su situación accidental,Sánchez nos presenta las diferentes posibilidades de

discursus.Nam haec non vere cognitio est,sed palpatio,dubitatio,opiniatio,coniectatio...De cognitione porro,quae de internis:et de alia,quam non cognitionem,sed opinionem voco...suo loco amplius agetur,ubi utriusque inscitia manifestabitur"(33,3-19). Sin embargo,cuando se refiere ocasionalmente a estas construcciones,hace una valoración de las mismas en la línea,como veremos,de los idola theatri baconianos.El lugar para el cual deja el estudio más amplio de las "opiniones" parece ser el Tractatus de Anima,designado previamente como el lugar donde se habría de efectuar un extenso tratamiento de la problemática de la cognitio;vid.Q.N.S.3o,30ss.Como ya sabemos este tratado era una de las obras "perdidas"cuya redacción estaba más avanzada.

formación contempladas ya en los tropos quinto, sexto y séptimo de Enesidemo: la representación del objeto exterior es distinta en virtud del medio en que se nos aparece⁽¹⁾, en virtud de su posición⁽²⁾, de la distancia⁽³⁾, de las mezclas⁽⁴⁾.

Por lo que se refiere al medio interno -la diferente disposición del sujeto- "las dificultades (nos dice el autor) son tantas como en el medio externo" (35,20 al margen). Se menciona la diferente situación y disposición del órgano de la visión, de lo cual debe resultar "maxima in videndo diversitas"⁽⁵⁾; se hace mención también de las percepciones contradictorias entre los diferentes sentidos⁽⁶⁾.

De esta manera el análisis del segundo elemento de la

(1) "Externum medium varium esse solet: varie proinde sensum afficit. Aer, commune, res videtur melius referre... Aqua aliter representat. Haec naturalia. Artificialia plurimum, vitrum, cornu, cerasum, cristallus, et similia. Cui horum credes?... Quod horum melius refert et verius? Nescias certo. Si aerem dicas, et negaveris, non probabis" 33,36-34,6.

(2) "Situs rei varius variare solet etiam sensum" 34,30.

(3) "Quae longe sunt, obscura apparent, parva: quae prope nimis, aut non videntur, aut aliter quam sunt. Quid facies? Medium tenendum. Ubi est medium illud? An ad duos passus, aut quolibet alio certo numero" 34,35-37.

(4) Cfr. 35,17-26.

(5) 36,6. Vid. 35,31-36,18: "Haec tu forsan minimi facies: nec scientiam impedire posse cogitas. At longe aliter res habet. Movent enim haec illos (Pyrrhonici al margen) ut et de omni quod sensibus apparet, dubitarent" (36,15-17). "Varrii oculorum colores, varia temperamente, consistentia, quantitas, situs ... an non maximam diversitatem pariunt in videndo?... Nullus denique aut perfecte (videt), aut eodem modo ut alii" (36,40-37,6).

(6) Vid. 36,19-38. "Cui credes? an auri? an oculo?" 36,37. En general el mismo Sánchez declara que la exposición de las limitaciones de la percepción es más bien sumaria y remite al Examen Perum para un análisis más detallado. Esta parece ser también una obra muy avanzada ya en su redacción. Véase el tropo tercero de Enesidemo.

definición muestra que la ciencia, entendida como "perfecta rei cognitio", es imposible. Por eso no es de extrañar que Sánchez, identificando la ciencia con el ideal de perfección, concluya con las siguientes palabras:

"Quid ergo scimus? Nihil ... At haec est potior cognitio nostra. Quid faciet mens sensu decepta? Decipi magis. Falso uno supposito, plurima infert: hinc alia (parvus error in principio, magnus est in fine). Tandem ubi falsitatem videt (veritas namque unica est, et sibi constans) regreditur: quaerit locum defectus causam. Non invenit: suspicatur hoc, vel illud medium. De hoc iterum quaerit, an verum, an falsum. Nosse non potest: quia supra sensum est. Probabiliter agitatur. Sic in infinitum. Nulla conclusio. Perpetua dubitatio" (37, 28-35).

El tercer elemento de la definición -la "perfección"-no encuentra un análisis en el Quod Nihil Scitur tan diferenciado como el de las cosas y el de la "cognitio"⁽¹⁾. De hecho el tema de la posibilidad de un conocimiento perfecto, el punto de la perfección, es el tema debatido a todo lo largo de la obra. No obstante en la parte restante de la obra (pp. 37-53) Sánchez discute en conexión con el tema del sujeto cognoscente (que como ya hemos visto había sido abordado en el análisis de la "cognición") una serie de puntos relativos a la cuestión de la perfección del conocimiento.

(1) En la última página de la obra Sánchez dice: "Atque hucusque definitionis nostrae partes duae explanatae videntur, res scilicet et cognoscens. Erat autem alia, perfecte" (53, 6-8).

Sánchez comienza señalando que el "conocimiento perfecto" requiere necesariamente un hombre perfecto: "perfectus homo sit oportet, qui perfecte aliquid scire debet"⁽¹⁾. La razón de ello es la necesaria correspondencia del efecto con su causa o agente productor: "Sit haec ultima ratio. Perfecta omnia perfectis gaudent, a perfectis fiunt, et per perfecta" (39,15). La evidente imperfección humana -tanto en el compuesto como en las partes integrantes- lleva a Sánchez a concluir "nullus ergo sciens. Nil scitur" (41,42).

Más interés tienen, sin embargo, para nosotros otras referencias a dificultades presentes en el sujeto cognoscente que actúan como impedimento insuperable de este ideal de perfección. Sánchez señala en primer lugar que son pocos los sujetos aptos para el cultivo de las ciencias y que de hecho ninguno reúne todos los requisitos necesarios (38,3-20). Se trata de una afirmación importante porque testimonia una concepción de la ciencia como tarea o empresa fundamentalmente individual, siguiendo las pautas ya presentes en la tradición escéptica griega. De momento nos limitamos a dejar constancia de ello, pues el tema será objeto de nuestra atención posterior en la confrontación de Sánchez con Bacon, ya que no en vano una de las características más señaladas de la reforma baconiana del saber es el constante énfasis puesto por el canciller en la ciencia como tarea colectiva basada en la colaboración, un "opus regium" presidido por la "conjunción de los esfuerzos".

Sánchez se extiende con minuciosidad en otro punto que en

(1) 38,22. Al margen se nos dice: "perfecta cognitio perfectum requirit hominem" y "anima nostra satis perfecta non est ut aliquid perfecte sciat. Nullus homo perfectum corpus habet".

su opinión impide también el conocimiento perfecto: la enseñanza contemporánea y la organización de la práctica filosófico-científica (42,44-48,31). Así son señalados sucesivamente toda una serie de rasgos en este ámbito: el fin que se persigue no es el saber, sino el prestigio y el bienestar personal, lo cual origina que la enseñanza y la ciencia sean en gran medida un refugio contra la pobreza; la enseñanza y la actividad científico-filosófica en general están presididas por el principio de autoridad y el verbalismo; los métodos de enseñanza son inútiles y contraproducentes. Todos estos temas serán también objeto de nuestra consideración posteriormente, pues todos ellos forman parte del proyecto general baconiano de la "redargutio philosophiarum" y de la "expurgatio intellectus". Sin embargo podemos señalar ya que en Sánchez está ausente la perspectiva y el sentido histórico desde el que Bacon aborda la problemática de la enseñanza y la organización del saber tradicionales.

Finalmente, retomando un tema ya tratado, Sánchez señala cómo los medios de los que el hombre dispone para un conocimiento del mundo exterior -el experimentum y el iudicium⁽¹⁾ - son incapaces de proporcionar un conocimiento perfecto y definitivo:

"Interum vide ex hoc Nihil sciri. Experimentum fallax ubique, difficileque est: quod etsi perfecte habeatur, solum quid extrinsece fiat, ostendit: naturas autem rerum, nullo modo. Iudicium autem super ea, quae experimento comperta sunt, fit: quod proinde et de externis solum utcumque fieri potest, et id adhuc male: naturas autem rerum ex coniectura tantum ... Unde ergo scientia? Ex his nulla. At non sunt alia" (48,44-49,6).

(1) "Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis... ea vero sunt experimentum, iudiciumque" 48,36 ss.

De esta manera el minucioso análisis de los elementos de la definición de ciencia como "perfecto conocimiento de la cosa", la comparación de las condiciones y requisitos que esta definición trae consigo con los medios de que dispone el hombre para realizar la ciencia, el análisis de la situación del sujeto cognoscente, llevan a Francisco Sánchez a concluir que la ciencia identificada a priori como hemos señalado con esa definición es irrealizable e imposible:

"Hicque videtur exposita definitio nostra, subindeque ostensum, quod nihil scitur ... Ergo vidisti difficultates quae scientiam nobis adimunt" (53, 16-21).

Hasta aquí nuestra exposición del análisis sancheziano de la posibilidad de la ciencia aristotélica. El Quod Nihil Scitur no se limita, como fácilmente se desprende de lo que antecede, a utilizar el escepticismo como bandera de la libertad de pensamiento y expresión, como era el caso de Talón, omitiendo todo lo demás que el escepticismo comportaba; la negación de la posibilidad de un conocimiento humano sobre la naturaleza tampoco se basa, por otra parte, en una referencia a la debilidad de los sentidos y facultades cognoscitivas humanas, a la complejidad de la naturaleza y a las disensiones entre los filósofos, como suele ocurrir en Erasmo, Agrippa y en buena medida en Montaigne. Sánchez por el contrario utiliza exhaustivamente los materiales escépticos para proceder a una crítica interna y muy pormenorizada de la teoría aristotélico-escolástica de la ciencia. Dentro del escepticismo del siglo XVI solamente es comparable con la obra de Sánchez en cuanto a rigor filosófico, variedad y profundidad del análisis, el Examen Vanitatis de Gianfrancesco Pico. Como en esta última obra, la obra de Sánchez se mueve en un plano fundamental-

ante metateórico.; sin embargo ello no obsta para que Sánchez ponga también de manifiesto la inutilidad del silogismo como método de descubrimiento y el carácter en última instancia arbitrario, ficticio e hipotético (para Sánchez esto significa empíricamente infundamentado cuando no falso) de los fundamentos de la metafísica y de la filosofía natural escolástico-aristotélica.

Sin embargo, si es lógico que Pico se muestre indiferente, e incluso se alegre, ante los resultados negativos de la crítica escéptica en el ámbito científico-natural, ya que su interés reside precisamente en el abandono de este ámbito en favor de la religión y de la fe, la ausencia en Francisco Sánchez de esta sobre determinación religiosa -el que la crítica escéptica sea autónoma, esto es, emane de la propia problemática científico-natural- había imposible la indiferencia ante los resultados negativos de la crítica. Nos encontramos, pues, de nuevo con la faz de Sano propia del escepticismo: la crítica escéptica es positiva en la medida en que denuncia, desacredita y desvaloriza el aristotelismo. Sin embargo este valor positivo queda limitado y anulado por el hecho de que mientras se siguen aceptando implícitamente las premisas aristotélicas, se cierra el paso a una alternativa superadora y sólo queda presente una situación de total estancamiento.

La única vía que quedaba, por tanto, abierta a Sánchez -teniendo en cuenta su genuino interés científico-natural y la ausencia en él de una perspectiva religiosa a lo Pico o Montaigne - era la formulación de una alternativa positiva que superara el estancamiento a que se había llegado en el Quod Nihil Scitur. Esta alternativa positiva debía recoger, por otra parte, tanto una nueva concepción de la ciencia en general y de la filosofía natural

particular, como un nuevo método o arte de descubrimiento ca-
de llevar a cabo dicha concepción. Vamos a ver a continua-
ón si Sánchez consiguió avanzar en estos dos puntos.

2.4.2.1. LA ALTERNATIVA DE SANCHEZ Y SU CONCEPCION DE LA MATEMATICA

Ya hemos señalado antes la frecuente referencia de Sánchez a lo largo del Quod Nihil Scitur a otras obras en curso de redacción en las cuales profundizaba la crítica escéptica y se presentaba la necesaria alternativa positiva que hemos mencionado. Esta última tarea debía ser llevada a cabo precisamente en un libro que Sánchez denomin^{enal} Quod Nihil Scitur como De modo sciendi y del cual dice que "será editado próximamente"⁽¹⁾. Sin embargo hemos puesto también de manifiesto que ninguna de estas obras ha llegado hasta nosotros y que tampoco poseemos garantías en favor de que hubieran sido publicadas alguna vez. Las explicaciones dadas por los historiadores que de una u otra manera se han ocupado del tema difieren considerablemente entre sí y algunas de ellas han sido ya comentadas por nosotros. Quizá sea útil, sin embargo, antes de pasar adelante, efectuar una breve revisión de las más significativas.

Para Moreira de Sá, que en esto mantiene la opinión de Menéndez y Pelayo y de Eloy Bullón, "parece que não são legítimas dúvidas sobre a sua existencia"⁽²⁾. También Salvatore Miccolis admite la redacción del De modo sciendi, aduciendo como explicación de la no publicación el deseo de Sánchez y de sus

(1) "quem indies parturimus", Q.N.S. 48,43. Vid. supra, pp. 484 ss.
(2) Op.cit., vol.I, p.219; Menéndez y Pelayo, loc.cit., p.177 y Bullón, op.cit., p.161.

editores de evitar problemas con la ortodoxia eclesiástica académica⁽¹⁾. Iriarte opina que "el que los hijos de Sánchez no incluyeran éste (i.e. el De modo sciendi) y los otros dos (el Examen rerum y el De anima) en la edición general de 1636, y el que por ninguna parte se descubran sus huellas, pudiera hacer sospechar que, una vez escritos, hubieron de quedar desestimados, pues ni durante los días del autor ni después de su muerte merecieron ser estampados"⁽²⁾.

Ya hemos mencionado la opinión de Carvalho, quien piensa que el De modo sciendi "não foi além de projecto, concebido ao tempo da publicação do Quod Nihil Scitur, cuja problemática não mais tornou a preocupar a mente de Sanches, como manifesta o teor da sua bibliografia ulterior"⁽³⁾. Gaston Sortais va en la misma dirección, si bien añade un nuevo elemento que no se preocupa por precisar: "Quand on songe que les journées de notre médecin-philosophe étaient occupées par la direction de l'hôpital, les soins à sa clientèle, la préparation de ses cours publics et la composition de ses oeuvres médicales, il n'est pas invraisemblable que le loisir et le calme lui aient fait défaut pour composer le libellus promis (i.e. el De modo sciendi). L'entreprise était ardue et hardie: après avoir rejeté la méthode syllogistique, il s'agissait de lui substituer une méthode nouvelle. Ce devait être le rôle de Bacon et de Descartes. Pour le tenir Sanchez n'était point de taille. Sans doute,

(1) Vid. supra, p. 487 n.2.

(2) J. Iriarte, "Francisco Sánchez", Razón y fe (110) 1936, p. 175. Por otra parte hay que tener presente que, a tenor de las referencias en el Quod Nihil Scitur, el Examen rerum y el De anima parecen continuar más bien la tarea crítica, mientras que al De modo sciendi le es otorgada la tarea de formular la alternativa.

(3) Vid. supra, p. 488.

c'est moins le temps que la force intellectuelle qui lui a manqué" (1). Plenamente matizada, sin embargo, se encuentra la causa de la paralización del De modo sciendi en Crescini, cuya explicación hacemos nuestra y desarrollamos a continuación. Para el historiador italiano "l'adempimento di questa promessa (i.e. la alternativa constructiva) lo cercheremmo invano nelle opere che seguirono ... Forse i tentativi del Sanchez andarono falliti. Quell'adempimento, multiplo e complicato verrà più tardi da Galileo, da Bacon, da Cartesio, dagli scopritori del calcolo infinitesimale. Intanto la posizione del Sanchez rimane quella dell'uomo che è costretto a fermarsi nel mezzo di un cammino nuovo, intrapreso con entusiasmo e coraggio, ma che poi le tortuosità di una strada troppo disagiata costringono ad arrestarsi, senza permettergli di continuare o di retrocedere ... Ma già l'esposizione dell'impostazione da cui partiva ... lascia gravemente dubitare che egli potesse assolvere quel compito" (2).

En opinión de Crescini es su valoración de la matemática y su empirismo radical lo que impidió a Sánchez avanzar en su deseo de formular una alternativa constructiva (3).

Las consideraciones que anteceden nos permiten situar la tesis que vamos a desarrollar a continuación: Sánchez formula

(1) La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, Paris 1920, vol. I p. 39.

(2) Le origini del metodo analitico. Il cinquecento, pp. 264, 267.

(3) Ibidem, pp. 267 ss. Ambos puntos se encuentran ligados y frente a la opinión de Crescini, que valora la crítica sancheziana como "pseudo-scetticismo", estrechamente entroncados con su adscripción escéptica. Ya lo hemos comprobado a propósito del empirismo y a continuación lo veremos en lo que se refiere a la matemática. Empirismo a ultranza y concepción de la matemática son considerados también como los agentes paralizadores de Sánchez por Moreau; vid. "Sanchez, précartésien", Revue philosophique de la France et de l'Etranger 1967, pp. 268 s.

deseo y su propósito de elaborar una alternativa positiva a la crítica de la ciencia tradicional, alternativa por otra parte no antiescéptica, sino concebida siempre en el marco del escepticismo que le ha mostrado la inviabilidad de la ciencia aristotélica. Sin embargo lo que conocemos acerca de esta alternativa constructiva por las referencias explícitas de Sánchez a la misma y por lo que acerca de ella podemos inferir del Quod Nihil Scitur y de la epístola a Clavio (inferencias tanto de sentido positivo como negativo; inferencias acerca de aquellos elementos que formarán parte de la alternativa y aquellos que serán ausentes), todos estos elementos permiten afirmar que la alternativa que Sánchez tenía en proyecto se hallaba en la línea de la posterior concepción baconiana de la ciencia y, como en el caso del canciller, desembocaba en un callejón sin salida en lo que se refiere a la capacidad de generación de teorías científicas, si bien en Sánchez faltan además los puntos metodológicos y metateóricos que harán de Bacon una figura importante en la revolución científica y en la superación del escepticismo. Esta es, creemos, una de las evidencias que confirman la paralización en sus comienzos del De modo sciendi.

Pocas son, no obstante, las referencias que en el Quod Nihil Scitur se hace al De modo sciendi y por lo tanto al contenido de las características de esta alternativa positiva. Las referencias son, por otra parte, de carácter negativo en la mayoría de los casos: se señala explícitamente lo que no formará parte de la nueva concepción sancheziana, quedando para nosotros la tarea de adivinar en la medida de lo posible los nuevos elementos que Sánchez pensaba introducir y elaborar. Cuando, por el con-

trario, las referencias son positivas, es decir, se indica explícitamente las líneas del proyecto, nos encontramos con declaraciones ambiguas y sin desarrollar.

En el curso de una de sus múltiples referencias a la inutilidad de la dialéctica silogística como método de descubrimiento en el campo de la filosofía natural, Sánchez se refiere al De modo sciendi en los siguientes términos: "ostendam postea quomodo ratione, probatione alia meliori, quam hac syllogistica uti possis" y al margen añade: "in libro, Modi sciendi, docebitur quomodo quid discutiatur sine syllogistica doctrina" (Q.N.S. 47, 33). Evidentemente, Sánchez está indicándonos aquí que el silogismo no tiene cabida en un nuevo método de descubrimiento. Ya sabemos que éste es también un punto perfectamente claro para Bacon⁽¹⁾; sin embargo Sánchez no caracteriza positivamente esta nueva forma de demostración: no hay ninguna referencia explícita que nos indique una vía inductiva como la que Bacon pretende inaugurar⁽²⁾ o de una sustitución del método silogístico-dialéctico por los procedimientos demostrativos matemáticos de naturaleza geométrica o algebraica, línea metodológica ésta por la que se orientarán Descartes y Galileo y que será la que efectivamente pro-

(1) "Logica quae in usus est ad errores (qui in notionibus vulgaribus fundantur) stabiliendos et figendos parat, potius quam ad inquisitionem veritatis; ut magis damnosa sit quam utilis" (N.O. II2), "Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media, axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar. Assensum itaque constringit, non res" (N.O. I 13).

(2) "Ad naturam rerum Inductione per omnia, et tam ad minores propositiones quam ad majores utimur. Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit et operibus imminet: ac fere immiscetur. Itaque ordo quoque demonstrandi plane invertitur", D.O., Sp. I p. 136 s.

busca la ruptura teórica con la ciencia tradicional⁽¹⁾. Sin embargo, la vinculación escéptica de Sánchez y su imagen laberíntica de la naturaleza nos han de hacer pensar que si alguna orientación había de tomar debía ser precisamente en una línea semejante a la inducción baconiana. Esto es también lo que se puede deducir de las demás referencias de Sánchez.

Poco después del párrafo que acabamos de mencionar nos encontramos con otra referencia, en esta ocasión bastante más extensa:

"Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis ... quibus propterea nil magis sciunt, perfecte saltem, sed aliquid percipiunt, discuntque. Ea vero sunt experimentum, iudiciumque. Quorum neutrum sine alio recte stare potest: quorum utrumque quomodo habendum, adhibendum sit, in libello huic proximo, quam indies parturimus latius declarabimus. Interim vide ex hoc Nihil sciri. Experimentum fallax ubique, difficileque est: quod etsi perfecte habeatur, solum quid extrinsece fiat, ostendit: naturas autem rerum nullo modo. Iudicium autem super ea quae experimento comperta sunt, fit: quod proinde et de externis solum utcumque fieri potest, et id adhuc male: naturas autem rerum ex coniectura tantum: quas quia ab experimento non habuit, nec ipsum quoque adispiscitur, sed quandoque contrarium aestimat. Unde ergo scientia? Ex his nulla" (48, 36-49, 5).

(1) Galileo y Descartes son igual de hostiles a la dialéctica como "los inveniendi" que Bacon y no son menos explícitos en su rechazo. La diferente alternativa metodológica elaborada por ambos descansa en la imagen respectiva de la naturaleza, laberíntica para Bacon y clara, ordenada, matemáticamente estructurada de Galileo y Descartes. Cfr. Crescini. Il problema metodologico alle origini della scienza moderna, pp. 422ss., L. J. Beck, The Method of Descartes. A Study of

El presente fragmento nos permite constatar en primer lugar que el proyecto sancheziano de renovación de la filosofía natural no es considerado por nuestro autor, como ya hemos señalado, como una alternativa científica. Los dos medios humanos de "descubrimiento de la verdad" permiten saber algo acerca de la naturaleza ("aliquid percipiunt, discuntque"), pero no proporcionan un conocimiento perfecto ("quibus propterea magis sciunt, perfecte saltem"); esta afirmación no nos ha de extrañar, pues la imposibilidad de la exigencia de un conocimiento necesario ha sido uno de los resultados obtenidos del análisis del concepto aristotélico de ciencia. Sin embargo podemos comprobar que Sánchez sigue manteniendo como rasgo de la ciencia su necesidad, a pesar de haber mostrado la imposibilidad de cumplir este requisito. Por ello los resultados que con el nuevo método se pueden conseguir son calificados como no científicos: Sánchez nos dice que tampoco la recta adecuación de "experimentum" y "iudicium" produce ciencia ("vide ex hoc nihil sciri"), pues el "experimentum" no nos da la naturaleza de las cosas, sino una información superficial ("solum quid extrinsece fiat ostendit : naturas autem rerum nullo modo") y el "iudicium" por su parte solamente puede hablar de ella "ex coniectura". La conclusión para Sánchez es clara: su alter-

(1) the Regulae, Oxford 1952, pp. 100 ss. y E.A. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, Londres 1937, pp. 64 ss. y 97 ss.

nativa no produce una ciencia en sentido estricto: "Unde ergo scientia? Ex his nulla" (1).

(1) En Bacon, por el contrario, el método ha de llevar a través de la naturaleza laberíntica a la esencia de las cosas, para lo cual el canciller prevé toda una serie de "ayudas" (auxilia) para los sentidos y el entendimiento y la determinación de grados sucesivos de certeza: "Nos, qui nec ignari sumus nec obliiti quantum opus aggrediamur (viz. ut faciamus intellectum humanum rebus et naturae parem), nullo modo acquiescimus in his quae adhuc praecepimus; sed et rem in ulterius provehimus, et fortiora auxilia in usum intellectus machinamur et subministramus qui nunc subjungemus. Et certe in Interpretatione Naturae animus omnino taliter est praeparandus et formandus, ut et sustineat se in gradibus debitis certitudinis, et tamen cogitet (praesertim sub initiis) eae quae adsunt multum pendere ex iis quae supersunt" (N.O. II 19).

En el marco de la otra alternativa, la matemático-mecanicista, Galileo y Descartes pueden pretender llegar a un conocimiento de la naturaleza última de la realidad porque previamente la han reducido a materia extensa cuyas propiedades son geométricas y cuyo comportamiento es el que se deduce de las propiedades y relaciones matemáticas. Así Galileo dirá en Il Saggiatore: "La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscere i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto" (Opere, a cura di F. Flora, Milán-Nápoles 1953, p. 121; el subrayado es nuestro). Más adelante en la misma obra nos dice: "Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella è in relazione ad altre, è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna imaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sí che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavia però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fossero veramente e realmente da quelli diversi" (ibidem, pp. 311 s.). La misma distinción (que Locke en su Ensayo designará como cualidades primarias y secundarias) se encuentra en Descartes; vid. Principia

En cualquier caso, Sánchez nos indica que la única alternativa posible, aunque no tenga el valor de ciencia estricta, reside en adoptar como guías en el proceso de descubrimiento el "experimentum" y el "iudicium" correctamente unidos y articulados. La expresión es enormemente vaga y Sánchez se remite a la obra posterior para todo lo relativo a su formulación y desarrollo concretos; sin embargo se encuentra en la línea que más tarde desarrollará Bacon, quien a su vez afirma: "inter empiricam et rationalem facultatem (quarum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbavere) conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus" (1).

Philosophiae I 68-69 (Adam-Tannery IX, II pp. 56s.) y IV 197-198 (ibid. IX, II pp. 315-317); cfr. también Burt, op. cit., cap. IV. Obsérvese que se comprueba aquí claramente que la distinción entre cualidades primarias y secundarias no sólo configura la imagen matemática de la naturaleza, sino que también supera el escepticismo. Tengamos presente que los tropos contra la sensación y la posibilidad de conocer la naturaleza última de los objetos recurrían preferentemente a percepciones sensoriales que Galileo y Descartes califican de subjetivas y secundarias, mostrando precisamente su carácter subjetivo. Reconocido y admitido este carácter (en unión de las leyes de óptica para la percepción ocular, lo cual supone admitir la matemática) queda abierta la vía para el estudio de la naturaleza en términos de extensión y movimiento mediante la matemática. Nótese sin embargo que se reconoce al escepticismo el carácter subjetivo, no real, de ciertas percepciones, y que en última instancia la distinción galileana implica una decisión matateórica, un paradigma previo, en el sentido de primar unas sensaciones sobre otras. Un escéptico, en su búsqueda obsesiva de objetividad y demostración sin supuestos previos, podría preguntar por el criterio (objetivo) en base al cual se ha efectuado dicha distinción. Cfr. supra, pp. 47s. (tropo tercero de Enesidemo).

(1) Praef., Sp. I p. 131; vid. también N.O.I 95, citado a propósito de Montaigne (supra, p. 419). Por otra parte el término "experimentum" usado por Sánchez no debe inducirnos a error, haciéndonos pensar que Sánchez ha dado ya el paso de la experiencia a la experimentación. En general, a lo largo de toda esta fase de transición los dos términos se usan indistintamente (en el párrafo baconiano que acabamos decitar se habla de la unión entre "empiricam et rationalem facultatem", pero en N.O.I 95 se refiere al mismo hecho como unión "ex harum facultatum (experimentalis scilicet et rationalis)") y hay que tener presente que el término "experimento" en su sentido moderno

Finalmente el Quod Nihil Scitur concluye con una llamada al lector, exhortándole a que espere la presentación del método de descubrimiento que se dará en el De modo sciendi.

El texto reza así:

"Mihi namque in animo est firmam, et facilem quantum possim scientiam fundare: non vero chimæris et fictionibus a rei veritate alienis, quæque ad ostendendam solum scribentis ingenii subtilitatem, non ad docendas res comparatae sunt, plenam. Nam nec mihi desunt subtilitates, ingeniosa figmenta, quæmadmodum et aliis: et si his contentus esset animus, plures illis habeo. Sed cum hæc a rebus multum separentur, removeanturque, animum potius decipiunt, quam informant, et in ficta a veris transferunt. Hoc ego non scientiam voco: sed imposturam, somnium, simile his quæ ab agyrtis et circulatoribus fiunt ... Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus. Vale" (53, 25-39).

Nos volvemos a encontrar una vez más con una caracteri-

se constituye en el marco de la línea matemático-mecanicista, donde "experimento" es la constatación en términos cuantitativos de un suceso predicho por una inferencia matemática. Este punto ha sido formulado con toda claridad por A. Koyré; vid. Etudes galiléennes, París 1966, p. 13. Solamente podríamos pensar que Sánchez y Bacon piensan en un experimento en este sentido en la medida en que su alternativa científico-metodológica es de índole matematizante. Como estamos viendo en el curso de estas páginas no es éste el caso, y por lo que se refiere a Sánchez lo comprobaremos definitivamente en nuestro estudio de su carta a Clavius.

zación predominantemente negativa: el nuevo saber es dibujado a partir de lo que no es, a partir de lo que excluye de su ámbito: Sánchez rechaza la filosofía natural tradicional -el marco conceptual de la Física y la Metafísica aristotélicas⁽¹⁾ elaborada por el "ineptus Dialecticorum probandi modus" y calificada por él como "elaboraciones ficticias ajenas a la verdad de las cosas", es decir, sueños y quimeras que antes nos engañan que nos informan sobre la realidad⁽²⁾. El método con el que se ha de elaborar el conocimiento que "permite la fragilidad humana"⁽³⁾ tiene su punto de partida -para evitar precisamente las abstracciones ficticias que constituyen la filosofía natural tradicional- en un cuidadoso examen de las cosas ("ad res examinandas"), es decir, Sánchez parece señalar la necesidad de una observación cuidadosa, amplia y minuciosa antes

(1) "Et an sine his omnibus (i.e. los universales) scire aliquid possimus, ostendam inferius ubi de modo sciendi" (Q.N.S. 9, 8, 9). En la página 6 del Q.N.S. califica a los universales como "fictio ideis non dissimilis" y a los predicamentos como "series verborum longa".

(2) Sánchez señala por tanto lo que Bacon llamará carácter "idólico" o "anticipatorio" de la filosofía natural tradicional, originado en gran medida por el método dialéctico con que ha sido elaborada: "Sunt denique Idola quae immigrarunt in animos hominum ex diversis dogmatibus philosopharum, ac etiam ex perversis legibus demonstrationum; quae Idola Theatri nominamus; quia quot philosophiae receptae aut inventae sunt, tot fabulae productae et actae censemur, quae mundos effecerunt ficticios et scaenicos" N.O. I 44. Sobre esta anticipación en Sánchez de la teoría baconiana de los ídolos volveremos en el capítulo siguiente.

(3) Cuando Bacon en la Distributio Operis despliega el plan de la Instauratio Magna inicia la exposición del contenido de la segunda parte (la teoría del método) con estas palabras: "Porro praetervecti artes veteres (referencia a la división de las ciencias), intellectum humanum ad trajiciendum instruemus. Destinatur itaque parti secundae, doctrina de meliore et perfectione usu rationis in rerum inquisitione, et de auxiliis veris intellectus: ut per hoc (quantum conditio humanitatis ac mortalitatis patitur) exaltetur intellectus, et facultate amplifictur ad naturae ardua et obscura superanda. Atque est ea que adducimus ars (quam Interpretationem Naturae appellare consuevimus) ex genere logicae; licet plurimum atque adeo immensum quiddam intersit ... Differt autem plane a vulgari (i.e. dialéc-

de aplicar el entendimiento de cara a emitir un juicio⁽¹⁾.

Estamos viendo, pues, que la alternativa positiva cuyos rasgos Sánchez se limita a prefigurar muy débilmente y a caracterizar más bien por oposición, corre parejo o se encuentra en la línea de lo que será más tarde la alternativa baconiana. No se trata simplemente de que Francisco Sánchez haya influido directamente en Bacon, sino de que ambos partían de una problemática similar y de unas premisas parecidas: la concepción laberíntica de la naturaleza (directamente enfrentada a la concepción de la naturaleza propia del paradigma mecanicista) y la presencia de la tradición escéptica, punto éste último puesto de manifiesto en la crítica de la capacidad sensorial e intelectual del hombre que lleva a una posición de empirismo radical y de un anticonceptualismo expresado en la hostilidad a las hipótesis y en la exigencia de que el

tica) rebus praecipue tribus: viz. ipso fine, ordine demonstrandi, et inquirendi initio", D.O., Sp.I p.135. Señalemos que a diferencia de Sánchez, Bacon concibe su método precisamente como una estrategia encaminada al conocimiento de la naturaleza objetiva de la realidad.

(1) "qui recte iudicare vult, res contempletur" (p.47, 4 margen). También en Bacon la interpretación de la naturaleza, esto es, la aplicación del método y el ejercicio del entendimiento, solamente tiene lugar sobre la base de una recopilación observacional suficiente, la Historia Natural: "Itaque tertia pars operis complectitur Phaenomena Universi; hoc est, omnigenam experientiam, atque historiam naturalem ejus generis quae possit esse ad condendam philosophiam fundamentalis ... Verum iis quibus non conjicere et hariolari, sed invenire et scire propositum est, quique non simiolas et fabulas mundorum comminisci, sed hujus ipsius veri mundi naturam introspicere et velut dissecare in animo habent, omnia a rebus ipsis petenda sunt... Itaque aut hoc prorsus habendum, aut negotium in perpetuum deserendum" D.O., Sp.Ip.140. Mientras Bacon considera factible esta inmensa tarea de recopilación observacional como una empresa colectiva basada en la colaboración, Sánchez sigue siendo presa de un plantamiento en términos individualistas.

entendimiento no debe trascender nunca la experiencia previamente acumulada⁽¹⁾. Aunque Sánchez no se refiera, pues, a la matemática en ningún momento a lo largo del Quod Nihil Scitur, el análisis de la obra parece indicar que no solamente esta disciplina se encuentra ausente de la alternativa positiva que se insinúa, sino que además su escepticismo la condena y depende en buena parte de su valoración negativa de la misma. El hecho de que actualmente dispongamos de la epístola a Clavius nos permite confirmar estos puntos. Vamos a pasar, por tanto, al análisis de dicha carta.

En realidad, en ausencia del De modo sciendi y demás obras prometidas por Sánchez, la confianza en la alternativa positiva del autor se fundaba en gran medida en el hecho, testimoniado por su biógrafo y discípulo Delassus, de que Sánchez había intercambiado correspondencia con el matemático jesuita Cristóbal Clavius acerca de cuestiones específicas de geometría. El testimonio de Delassus dice así:

(1) Esto último no está formulado explícitamente por Sánchez, pero late en sus referencias a la vinculación de "experimentum" y "iudicium" y en sus referencias al carácter ficticio y quimérico de la filosofía natural tradicional. En Bacon está formulado con toda claridad: "Itaque hominum intellectui non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera; ut cohibeant omnem saltum et volatum. Atque hoc adhuc factum non est; quum vero factum fuerit, melius de scientiis sperare licebit" N.O.I 104. Se trata de un principio útil en la medida en que frena la especulación infundada, pero hace correr a la ciencia el peligro de estancamiento en la medida en que frena la capacidad del entendimiento de establecer hipótesis fructíferas. Señalemos también que esta pretensión de cuarentena para el entendimiento está vinculada con la exigencia esceptica de una percepción pura sin contaminaciones teóricas; esta es la base de la creencia de Sánchez en un "examen rerum" previo a la acción del juicio y del postulado baconiano de una historia natural y de la renuncia transitoria a nuestras nociones y creencias previas.

"Primus in stadio litterario labor eiusdem (de Sánchez) in Mathematicis enituit in quibus quid profecerit, maius non suppetit argumentum, quam obiectiones et *ἐρωτήματα* super Geometricas Euclidis demonstrationes, quae a se primum excogitata, ad Clavium solvenda transmisit: fuit autem Clavius Geometrarum rarum suo tempore decus, quibus Clavius satisfacere nititur perhonorifica responsione, sed frustra ut idem Sanchez existimat, qui eas difficultates molitur in Theonem primarium Euclidis interpretem"⁽¹⁾.

No es de extrañar que ante este testimonio, y perdidos los trabajos matemáticos de Sánchez, los investigadores peninsulares lanzaran las campanas al vuelo manifestando su regocijo por ver a un compatriota participando decisivamente en la génesis de la nueva ciencia. Así Iriarte, refiriéndose al testimonio de Delassus que acabamos de recoger, se expresaba en los siguientes términos: "(el testimonio) basta para hacerse cargo del talento matemático nada común del impugnador de Euclides. Discutir al oráculo de la geometría, y hacer observaciones sobre sus teoremas, y mandárselas a un sabio del renombre de Clavio, y obtener de él una respuesta laudatoria, supone -hay que reconocerlo- haber profundizado en la ciencia geométrica. Sánchez, inquiriendo con Euclides en los secretos y leyes de las construcciones geométricas, es, no sólo un caso de precocidad intelectual interesante, sino de capacidad y potencia. Clavio estaba acostumbrado a discutir con los talentos más celebra-

(1) Citado según Iriarte, "Francisco Sánchez...", Gregorianum III (1940), pp. 414 s.

dos de su época. Fue amigo de Tycho-Brahe, Magini, Galileo... Y, al aceptar una discusión con Sánchez y enaltecer su programa de reformas geométricas, rindió todo un homenaje al talento del joven geómetra. En el cual aparecen ya desde este primer ensayo dos rasgos principales de su personalidad inconfundible, y que le clasifican entre los más avanzados y resueltos de aquella generación de exploradores, por un lado, y reformadores, por otro. Descúbrese en Sánchez una mente ordenadora, además de sutil; pues que trataba de llevar el orden a las mismas ciencias exactas, las más ordenadas de todas" (1). Pero el descubrimiento, a cargo del propio Iriarte, de la segunda epístola a Clavius permite -dejando a un lado imaginaciones y ensueños- analizar las posiciones efectivas de Sánchez en el ámbito de la matemática y, como ya indicábamos, comprobar lo que ya se traslucía implícitamente en el Quod Nihil Scitur.

El estudio de la carta sugiere que el primer trabajo de Sánchez en el campo de la geometría -designado por Delassus como "Obiectiones et ἐρωτήματα super Geometricas Euclidis demonstrationes" y enviado a Clavius como primera carta consultada se remonta a la temprana fecha de 1574 y tiene como base la primera edición del comentario de Clavius a los Elementos de

(1) Iriarte, "Francisco Sánchez, el autor del Quod Nihil Scitur" Razón y fe 110 (1936), pp. 31s. Contrastar con la auta expresión de Sortais, op. cit., vol. I, p. 34. No es de extrañar, pues, que su propio descubrimiento de la segunda carta consultada fuera para Iriarte un jarro de agua fría. En su artículo de 1940 nos dice: "A éste (Sánchez) estaba reservado el discutir la certeza y evidencia del sistema geométrico euclidiano, desenterrando el espíritu de Sexto Empírico, y retrocediendo en esto a la escéptica integral de los pirrónicos y académicos... Efectivamente, si antes costaba trabajo sacar a Sánchez de los escépticos, donde se le había incluido en el siglo XVII, ahora, con la nueva evidencia, con su propia solemne inclusión, se hará ello mucho más difícil" Gregorianum XXI (1940), pp. 446 s., 449.

(1)

Euclides ; a su vez la segunda carta, por lo que del propio texto se desprende, es posterior en su redacción a la segunda edición del comentario de Clavius (aparecida en 1589), pues toda una serie de pasajes se refieren a problemas que sólo son elaborados en esta segunda edición⁽²⁾. Ahora bien, si recordamos que el Quod Nihil Scitur fue publicado en 1581; si tenemos presente además que la epístola al lector de esta obra está fechada en enero de 1576⁽³⁾, con lo cual la problemática escéptica de Sánchez se remonta a una fecha bastante temprana, entonces la segunda consulta a Clavius sobre geometría se nos revela como extraordinariamente importante: no se trata ya solamente de que en ella se nos exprese claramente la concepción sáncheziana de la matemática y podamos comprobar el papel -ninguno- que esta disciplina juega en la alternativa positiva del autor, sino que además nos permite comprobar si el escepticismo de Sánchez es únicamente un disfraz táctico ajeno a él mismo y destinado a desaparecer completamente una vez terminado el Quod Nihil Scitur⁽⁴⁾, o por el contrario es la verdadera problemática en que se debate su pensamiento, desde la cual y dentro de la cual se desarrolla toda su alternativa y que en 1589

(1) Euclidis elementorum libri XV. Accesit XVI. de solidorum regularium comparatione. Omnes perspicuis demonstrationibus, accuratisque scholiis illustrati. Auctore Christophoro Clavio, 2 vols. Roma 1574.

(2) Cfr. Iriarte, "Francisco Sánchez", Gregorianum 1940, pp. 420, 428.

(3) "Ex Tolosa. Kal. Ianu. Anno Redemptionis. M.D.LXXVI" Q.N.S. pp. 4, 1-2.

(4) Recordemos que esta es la tesis de Moreira y gran parte de la tradición, incluyendo a Menéndez y Pelayo, Bullón y el propio Iriarte.

(es decir, ocho e incluso trece años después del Quod Nihil Sci-
tur, cuando ya la alternativa positiva debía estar elaborada)
sigue todavía plenamente vigente en nuestro autor. A todas es-
tas cuestiones nos da respuesta la segunda carta a Clavius.

Ya la misma apertura de la epístola nos muestra palpable-
mente que la problemática escéptica que había dado origen al
Quod Nihil Scitur continuaba plenamente vigente para Sánchez
muchos años después⁽¹⁾. En efecto, Sánchez comienza autopresen-
tándose en una situación idéntica al punto de partida de la
obra de 1581: duda acerca de la posibilidad de un conocimiento
de la realidad natural y desconocimiento de si hay alguna "via"
(método) que nos pueda conducir a algún resultado. Así comienza
la epístola a Clavius:

"Etsi iamdiu est quod desperem veritatis inventio-
nem cognitionemque in humanis, clarissime vir, ea que
ratione saepius, post multos in ea inquirenda suffer-
tos labores, quietem potius agere statuerim, quam
tot errores, qui totum occupant orbem, oppugnando,
Hercules pati aerumnas, nihilque tandem proficere
quam vitam misere attenere ... tamen non possum
animum continere, et propositi immemor, millies ex-
tra vallum excurro, si forte Verum aliquibi latens

(1) El mismo Iriarte se ve obligado a reconocerlo: "El autó-
grafo (i.e. la carta a Clavius) tiene continuidad perfecta con
los escritos sanchezianos anteriores y queda perfectamente ar-
ticulado con ellos. Es un mismo Sánchez el que habla en el QNS
y por el disfraz de Carnéades"; Gregorianum 1940, p. 443; vid. también
p. 446. Sin embargo, a pesar de todo esto y de reconocer finalmente
el escepticismo de Sánchez, en un "tour de force" verdaderamente
espectacular e injustificable, concluye: "Seguimos creyendo que
el Sánchez que en Kartesischer oder Sanchezsischer Zweifel? que-
dó convicto de no escéptico, no puede quedar invalidado por el
Sánchez confeso de escéptico del documento-Carnéades", ibidem
p. 451.

opprimere, redeoque toties inanis" (1)

El que Sánchez confiese que (a pesar de declararse vencido, es decir, de reconocer la validez e insuperabilidad de la crítica escéptica) "se decide a pasar la muralla e intentar conocer algo en vano, pues siempre retorna con las manos vacías", parece ser un reconocimiento en la tardía fecha de 1589, por vía figurada o metafórica del estancamiento y fracaso de su alternativa positiva proyectada en 1581 (ó 1576). Si recordamos que una de las líneas de desarrollo del posible saber alcanzable por la "fragilidad" humana era el establecimiento de un método apropiado de utilización conjunta del "experimentum" y el "iudicium" (2), el siguiente pasaje de la carta a Clavius nos indica que Sánchez no parece haber dado ningún paso adelante y que persiste en la conclusión escéptica que seguía a la mencionada referencia del Quod Nihil Scitur:

"In ea (i.e. en la geometría) tamen multa sunt rimae, ut apparet. Nec enim in omnibus sufficit sensus; propterea ubi is deest, in subsidium vocatur ratio. Sed utrumque saepe et coniunctum, et separa-

(1) Opera Philosophica, p. 146, 1-9 (en adelante mencionaremos únicamente la página y las líneas). El tono y el contenido es idéntico al comienzo de la carta al lector del QNS (pp. 1-2), fechada como sabemos en 1576. Si la situación real no está velada por la retórica de los exordios (y creemos que no ocurre esto aquí) tendríamos que de hecho Sánchez se encontraba prácticamente estancado en su problemática epistemológica y metodológica. En este sentido parece ir la declaración posterior en que justifica el haber demorado durante bastante tiempo la consulta: "Propterea neque dignum putavi tunc, cum multi sint abhinc anni, neque aequum te maximis intentum, huiusmodi minutiis interpellare" 148, 40-41.

(2) "Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis ... experimentum, iudiciumque. Quorum neutrum sine alio stare recte potest: quorumque utrumque quomodo habendum, adhibendum sit, in libello huius proximo, quem indies parturimus, latius declarabimus" Q.N.S. 48, 36 ss; citado supra, p. 539.

tum labitur: praecipue vero ratio"(1).

La posición escéptica negativa sigue siendo, pues, la actitud de Sánchez en 1589, rebasando con creces las indecisas insinuaciones positivas, que parecen haber desaparecido. De la misma manera la aproximación a la matemática presenta este origen escéptico y negativo. Sánchez confiesa acudir a las matemáticas en busca de la verdad, pero confiesa su desconfianza ante la posibilidad de encontrarla allí y ante las matemáticas en general:

"Avidus ergo (veritatis) et laetus huc (ad Mathematicas) me confero ... ego in ipso statim Mathematicarum aditu haesitare coepi, timereque dolum undecumque suspiciosus et diffidens. Nec mala mihi cessit diffidentia. Sine ea namque incidissem in multos cuniculos, quibus suffosum est Mathematicarum solum, non quidem tot tamque vastis ut Physicum Metaphysicumque, sed ea ratione difficilioribus periculosioribusque" (2).

De esta manera la epístola a Clavius no va a desarrollar la cuestión de qué se puede hacer con una disciplina -la matemática- cuya verdad y utilidad se da por descontada, sino la de si la matemática es una ciencia, si la matemática es verdadera,

(1) 147, 20-23; cfr. Q.N.S. 48, 44-49, 5.

(2) 146, 15-25. Más tarde nos dice: "Denique, plurima sunt, de quibus merito ambigas, et nisi mentis aciem optime dirigas, in multis ab scopo aberrabis, etiam qualibuscumque demonstrationibus innixus" 148, 1-3. Cfr. 149, 13-15, donde se refiere al origen antiguo de toda esta problemática, que se desarrolla así paralela al estancamiento metodológico de Sánchez.

la matemática es consistente⁽¹⁾. Precisamente esta cientificidad de la matemática, su valor de conocimiento verdadero, es cuestionado por Sánchez inmediatamente después del párrafo que acabamos de citar:

"Omitto quod vix Mathematicas disciplinas scientias vocare audeam ... Vera enim scientia est Deum primo, deinde Naturam eius ancillam intus et extra, ut aiunt, aut ut Aristoteles rem per causas cognoscere. Collationem autem facere laterum ad latera, angulorum ad angulos, figurarum ad figuras, totius ad partem, proportionum ad proportionones, figuras alias in aliis inscribere, et denique alias utriusque quantitatis proprietates rimari, ingeniosum quidem est et solers, non tamen scientificum" (146, 26-147, 6).

1) Este carácter metateórico o de fundamentación había sido visto ya por Iriarte (Gregorianum 1940, p. 446), quien sin embargo no saca de todo ello ninguna conclusión. Por otra parte, Sánchez se preocupa a lo largo de la carta de reconocer los méritos de Euclides (y del mismo Clavio) y de señalar que su polémica no se dirige contra ellos: "neque tamen propterea quid detractum volo existimationi doctissimi viri (i.e. Euclides), multoque minus tuae, qui estis extra omnem invidiam positi" 148, 32-34; "at ego contra Euclidem nunc nil voluidemonstrare sed contra Proclum" 142, 35. Estas declaraciones sirven a Moreira de Sá (op.cit., vol. I p. 356) para decir que Sánchez "não duvidava encontrar a certeza na Geometria. Simplemente duvidava das demonstrações de Proclo". Moreira de Sá, al igual que Iriarte, no se percatan de que si Sánchez puede inclinarse a admitir la matemática y las demostraciones matemáticas a condición de que la matemática sea una disciplina puramente empírica con demostraciones exclusivamente sensoriales, es decir, a costa de desnaturalizar completamente la matemática y desconocer el verdadero modo de conexión de la misma con la filosofía natural. Precisamente esta exigencia de empiricidad es una consecuencia del rechazo escéptico indiferenciado a la conceptualización y a la abstracción.

Sánchez, pues, nos vuelve a decir una vez más que la ciencia es
 conocimiento de la naturaleza en su propiedades últimas
 ("intus et extra") o, repitiendo de nuevo la definición aristo-
 tónica, un conocimiento por sus causas; este conocimiento cientí-
 fico es además empírico y basado fundamentalmente en la expe-
 riencia. Las matemáticas, por el contrario, debido a su carácter
 abstracto y alejado de la experiencia no constituyen ciencia.
 Las disciplinas matemáticas se encuentran, pues, completamente
 ajenas de la filosofía natural y lógicamente debían estar
 excluidas de la alternativa positiva que Sánchez insinuaba en el
Modus Nihil Scitur, con lo cual la empiricidad que para Sánchez
 constituye y define el conocimiento científico no es una empi-
 ricidad constituida matemáticamente. Nuestro autor no encuentra
 en ninguna utilidad y valor en el carácter abstracto y formal
 de la geometría, sino por el contrario, una razón para su conde-
 nación epistemológica y para su exclusión del conocimiento de la
 realidad natural. Es evidentemente una consecuencia del escep-
 ticismo de Sánchez, el cual le induce a desvalorizar la abstrac-
 ción propia de la matemática al nivel de ingenio y habilidad
 ("ingeniosum quidem et solers"), formulación retórica que en
 Sánchez significa de hecho, como podremos comprobar, una elabo-
 ración de ficciones arbitrarias producidas por el ejercicio in-
 controlado de la razón: actitud motivada por el temor escéptico
 ante la abstracción y generalización en la que no se ve, de no
 haber un sustrato empírico inmediato y palpable, sino ficciones
 producidas por la razón humana. Este presupuesto es el que de-
 termina la negación sancheziana de la matemática, de su artícu-
 lación con la filosofía natural y también de su posible presen-
 cia en la alternativa metodológica; es asimismo el fundamento del

objetivo sancheziano -claramente expresado a lo largo de la
 pistola- de reducir la matemática a una disciplina puramente
 empírica, única posibilidad de científicidad que posee esta
 disciplina. A propósito de una demostración de Proclo, en cuya
 excesiva longitud y abstracción envuena una señal de acienti-
 ficidad (149,16 ss.), Sánchez nos expresa este reduccionismo con
 toda claridad:

"Imo contra hoc est iudicium meum, ut quantum cir-
 cino regulae ad oculum assequi possimus, id sim-
 pliciter fiat, neque ad maiores demonstrationes
 configiamus, nisi ubi sensus deficit: tantum abest
 ut demonstrationes multas, perplexas, amplasque lau-
 dem, quibus aliquando quod per se notum est, obscu-
 rius fit" (149,26-30)

A continuación nos da un ejemplo de lo que pretende decir
 propósito del primer teorema del libro primero de Euclides
 "construir sobre una recta finita dada un triángulo equiláte-
 ro"). Sánchez rechaza la demostración del teorema a partir de
 los postulados y definiciones, para proceder a lo que el llama
 prueba empírica simple y breve por medición a base de com-
 pas y regla (149,31 ss.), lo cual le permite concluir:

"Sed gaudemus difficultate, quaerimusque ambages, ne
 videamur empirici, aut parum scientes, et volumus
 ostendere ratione, quod sensui manifestum est, in-
 verso ordine" (150,2-5).

Sánchez rechaza, en consecuencia, la matemática en tanto que
 disciplina abstracta, pero también en tanto que un corpus arti-
 culado de proposiciones de una manera axiomático-deductiva y
 normal (ya conocemos la postura de Sánchez ante la epistémē

Heikтикé por su análisis de la definición de ciencia como *veritas per demonstrationem acquisitus*"). En su lugar sólo es dispuesto a admitir una geometría empírica cuyas proposiciones son independientes, inarticuladas entre sí. Sin embargo, esta crítica está constitucionalmente incapacitada para servir de instrumental a la filosofía natural. Encontramos, por tanto, una crítica más de que la geometría estaba desvinculada de la alterativa metodológica de Sánchez y de la correspondencia existente entre esta desvalorización de la geometría y el estancamiento del método, junto con la permanencia del escepticismo negativo *Quod Nihil Scitur*, que nos viene sugerido por el exordio ya presentado de la epístola a Clavius.

Esta crítica de la cientificidad de la geometría continúa, sin embargo, con referencias más concretas a la astronomía, perfectamente articuladas por lo demás con los presupuestos escépticos radicalmente empiricistas que hasta ahora hemos ido analizando. En el curso de dos breves referencias a la astronomía Sánchez plantea el problema de los principios de esta disciplina, lo cual significaba en aquellos momentos —marcados por la disputa entre los modelos copernicano y aristotélico-ptolemaico— el problema de los principios de la teoría de los planetas. Sánchez nos expone (mostrando su acuerdo con ella) la concepción racionalista de la teoría astronómica: los principios son "hipótesis" ficticias ("figmenta", dice Sánchez), arbitrarias e incluso falsas, cuya función es salvar las apariencias o fenómenos⁽¹⁾. También la hipótesis copernicana es reducida por Sánchez (re-

(1) Vid. Supra, pp. 182ss y las referencias bibliográficas allí dadas.

cordemos que en aquellos momentos era esta la opinión dominante en la comunidad científico-filosófica⁽¹⁾) al grado de ficción hipotética falsa de hecho, pero que paradójicamente salva las apariencias:

"Nam quod ad Astronomiam attinet, orbes concentricos, eccentricos, epicyclos, auges, trepidationem, multitudinem coelorum, qui ad minimum verbum multiplicantur, et similia omnia, tu optime figmenta fassus es, quod nos semper cogitaveramus, sed utilia et necessaria ad observationes et pheenomena ostendenda, ecclesiaeque oeconomiam conservandam. Quae quidem omnia, falso supposito fundamento, ut videtur, Copernicus, mobilem terram, immobilesque coelos constituendo, optime direxit certissimeque, ut tu quoque asseris"⁽²⁾.

(1) Tengamos presente que la primera obra en la que se acepta el copernicanismo por un miembro de la comunidad científica (dejando aparte las apologías de amigos de Copérnico como Rheticus) es el Mysterium Cosmographicum de Kepler, publicado en 1597. Es, por el contrario, al margen de la comunidad científica (entre filósofos especulativos como Giordano Bruno, cuyo De l'infinito universo e mondi apareció en 1584 y entre las nuevas corrientes de pensamiento técnico-experimental ajenas a la Universidad, cuyo desarrollo más precoz y ampliado se produce en la Inglaterra isabelina y cuya obra representativa en este punto es A parfit Description of the Cellestial Orbes de Thomas Digges, publicada en 1576) donde tiene lugar la primera penetración del heliocentrismo. Vid. A. Koyré, Du monde clos à l'univers infini, cap. II, Ch. Hill, The Intellectual Origins of the English Revolution, cap. II y F.R. Johnson, Astronomical Thought in Renaissance England, Baltimore 1937. Recordemos asimismo que el prólogo anónimo de Osiander al De revolutionibus, en el cual el heliocentrismo era calificado de hipótesis ficticia falsa de hecho, fue interpretado como escrito por el propio Copérnico hasta que Kepler públicamente desveló su verdadera paternidad en su Astronomia nova seu Physica coelestis, publicada en 1609.

(2) 147, 7-14, el subrayado es nuestro. Cfr. 148, 15-20: "Astrologia ex falsis suppositis (quid enim falsius quam orbes tot, tantosque, et tales, epicyclos; reliquiaque ad libitum configere; aut contra coelos immobiles, mobilem terram; aut denique totam terram simul cum tota aqua sphaericam constituere, et pro puncto acci-

Ahora bien, podemos notar que, si bien Sánchez admite la concepción ficcionalista de la teoría astronómica (es decir, admite que comparte la opinión de que de hecho la teoría astronómica es ficcionalista"), no hace lo que la corriente dominante en aquel período: no se sitúa en ella para operar y desarrollar el modelo, actitud que vemos reflejada, por ejemplo, en el mencionado prólogo de Osiander. Por el contrario, Sánchez encuentra en ello una prueba de la acientificidad de la teoría astronómica, es decir, de su a-empiricidad: se admite que la astronomía es así, que solamente puede ser así, pero se niega que deba ser así, afirmando al mismo tiempo la imposibilidad de superar la actual situación. Tenemos de nuevo la doble faz de Jano típica del escepticismo: éste es positivo en la medida en que rechaza la concepción ficcionalista de la ciencia (desde el "deber ser" de la ciencia) y exige la verdad de los principios (no otra será en efecto la "lucha"

¿ver? quae omnia principia sunt Astrologica) satis certam eclipticam aliarumque coelestium rerum rationem absoluit". Esta valoración de los principios de la astronomía y de la hipótesis heliocéntrica en particular es idéntica a la presentación de la hipótesis copernicana efectuada por Osiander en su prólogo al lector. Osiander dice allí: "Est enim astronomi proprium historiam motuum coelestium diligenti et artificiosa observatione colligere. Deinde causas earundem, seu hypotheses, cum veras assequi nulla ratione possit, qualescumque excogitare et confingere, quibus suppositis iidem motus ex geometriae principiis, tam in futurum, quam in praeteritum recte possit calculari. Horum autem utrumque egregie praestitit hic artifex (Copérnico). Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant" (Copérnico, De Revolutionibus orbium coelestium, introducción y notas de A. Koyré, París 1970, pp. 105). Resulta, pues, evidente que Sánchez comparte esta concepción ficcionalista de la teoría astronómica como la situación dada de hecho. En su comentario a estos párrafos Iriarte demuestra no entender nada (Gregorianum 1940, p. 430) y Miccolis deforma totalmente el pensamiento de Sánchez al decir: "a questo proposito non sfugge al medico-filosofo l'importanza del contributo arrecato dalla teoria del Copernico al progresso dell'astronomia, liberata così dal suo "falso fondamento" e avviata verso nuove prospettive meno fantasiose" (sic!, op.cit., p. 43).

de Galileo enfrentándose a los ficcionalistas y buscando pruebas experimentales y demostraciones en favor de la hipótesis heliocéntrica); es negativo en la medida en que, no viendo posibilidad de superar el ficcionalismo y cumplir la exigencia realista, se abandona la batalla o se pretende proceder con una empiricidad total. De nuevo es el temor y rechazo escéptico a la abstracción, a la generalización y a las hipótesis (sin distinguir que pueda haber hipótesis fructíferas o luminosas que puedan verificarse a posteriori; Bacon hablará de "experimenta (i.e. experiencia) luminifera", pero no de "hipótesis luminíferas") la causa del estancamiento escéptico; la exigencia escéptica de una fundamentación objetiva a priori para cualquier hipótesis esteriliza e inmoviliza la crítica escéptica⁽¹⁾.

(1) También Bacon, admitiendo el hecho de que las teorías astronómicas son construcciones ficticias para salvar los fenómenos, reconoce que los modelos ptolemaico y copernicano los salvan por igual y que, siempre dentro de esta concepción, las dos son válidas: "in Astronomicis, et iis quibus terram rotari placet, et iis qui per eccentricos et epicyclos motus expediunt, eorumque quae in coelis sub sensu apparent patrocinia et advocaciones aequae et ancipites sunt; quin et tabularum calculi utrisque respondent", C.V., Sp. III p. 603. Sin embargo, partiendo del principio de que la ciencia debe ser realista, los dos modelos, en tanto que ficticios, deben ser rechazados y se ha de encontrar un medio para una determinación experimental del modelo astronómico correcto: "Quinetiam ubi non datur homini facultas operandi, sed tantum sciendi, ut in coelestibus (neque enim ceditur homini operari in coelestia, aut ea immutare aut transformare), tamen inquisitio facti ipsius sive veritatis rei, non minus quam cognitio causarum et consensuum, ad primaria illa catholica axiomata de naturis simplicibus (veluti de natura rotationis spontaneae, attractionis sive virtutis magneticae, et aliorum complurium quae magis communia sunt quam ipsa coelestia) refertur. Neque enim speret aliquis terminare quaestionem utrum in motu diurno revera terra aut coelum rotet, nisi naturam rotationis spontaneae prius comprehenderit" (N.O. II 5). Bacon, pues, que ha desarrollado su método en una medida que Sánchez no había conseguido (entre otras razones porque, como veremos, ha superado el escepticismo en una serie de puntos en que Sánchez todavía no lo ha podido hacer), percibe claramente que la solución del problema astronómico se halla en

Si la astronomía no es para Sánchez una ciencia por su carácter arbitrario, hipotético y ficticio, con la geometría ocurre algo parecido. Aquí nuestro autor reasume las líneas maestras de la crítica a la epistémē apodeiktikē desarrolladas ya en el Quod Nihil Scitur, pues no en vano era la geometría el modelo a partir del cual se ejemplificaba la estructura de la ciencia en los Analytica Posteriora. Para Sánchez "multa sunt in Mathematicis (el desarrollo posterior muestra que se refiere a la geometría) dubia non solum in principiis, sed etiam in progressu" (147, 25). Acerca de los principios se señala que la geometría tiene su punto de partida en unas definiciones -de punto, de línea, de superficie- cuyo correlato empírico está en el mayor de los casos lleno de dudas:

"Primo puncta supponunt, quae dubitatur, an sint et quomodo? et lineas et superficies; et illa indivisibilia omnino, istas secundo latitudinem, has vero secundo profunditatem" (147, 26-28).

Sánchez no desarrolla más el tema de las definiciones de los conceptos fundamentales de la geometría euclidiana, pero podemos suponer que nos plantea la cuestión ya desarrollada extensamente por Sexto Empírico en el tercer libro del Adversus Mathematicos ("Contra los geómetras")⁽¹⁾, a saber:

la filosofía natural, en la física (sobre la lógica del desplazamiento del problema astronómico a la física vid. A. Koyré, Études galiléennes, pp. 166 ss. "Le problème physique du copernicanisme" y Th. S. Kuhn, La révolution copernicienne, passim). El problema para Bacon será configurar un método capaz de llegar a solucionar esta cuestión, así como de llegar a un conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad física. Sin embargo, presa también del principio escéptico del empirismo radical y del rechazo a las hipótesis, presa de las limitaciones del paradigma naturalista, su método será muy distinto del de Galileo y, en última instancia, no llevará a resultados positivos en el ámbito puramente teórico.

los conceptos de punto, línea y superficie son conceptos sin correlato empírico, si son "ficciones" y supuestos, entonces, todo el edificio de la geometría es una gigantesca suposición construida al margen de y en contra de la experiencia^(1bis), cuyas pretensiones de objetividad y de describir la estructura real de la naturaleza carecen de todo fundamento. Sánchez y Sexto Empírico desearían que la geometría fuera una disciplina puramente empírica, cuyos conceptos fundamentales descansaran en la evidencia sensorial inmediata. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que la crítica escéptica de Sánchez y de Sexto Empírico está justificada en la medida en que revela la inconsistencia de la concepción clásica de la geometría como una ciencia objetiva y real. La tradición escéptica, con la que Sánchez enlaza aquí de nuevo, plantea unos problemas metateóricos que sólo encontrarán solución a partir del siglo XIX con la consideración de la geometría como una disciplina formal y apriorística, cuyos principios -definiciones y axiomas- son nominales y convencionales⁽²⁾. Sin embargo, su oposición radicalmente empiricista frente a la

(1) En Adv.Math. III Sexto nos da las definiciones de estos conceptos (punto="signo sin dimensiones"; línea="longitud sin anchura"; superficie="anchura sin profundidad", III, 20-21) para proceder a continuación a la refutación empirista de los mismos: sobre el punto, cfr. III, 21-28; sobre la línea III, 29-59; sobre la superficie plano, III 60-64.

(1bis) En su comentario a Euclides, base de la carta de Sánchez, Clarus decía: "Huius (del punto) exemplum in rebus materialibus reperiri nullus potest"; cit. por Iriarte, Gregorianum 1940, p.427.

(2) Crescini señala claramente este punto: "Sono, come si vede, difficoltà e incertezze autentiche, che dovevano essere giustificate, a distanza di secoli, con il carattere fondamentalmente convenzionale dei postulati di partenza, e quindi colla possibilità di una pluralità di geometrie ugualmente valide dal punto di vista logico", Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento, p.268.

cepción esencialista y ontológica multiseccular de la geometría, lleva a Sánchez a denegar a esta disciplina el rango de ciencia y, en consecuencia, a alejarla y marginarla de toda posible alternativa metodológica en el ámbito de la filosofía natural⁽¹⁾.

Hasta aquí nuestro análisis de la epístola a Clavius. El medio de este texto, evidentemente aporético, redactado bastantes años después de la elaboración y publicación del Quod Nihil Scitur permite comprobar la permanencia de las posiciones escépticas de Sánchez y al mismo tiempo constatar el estancamiento de la alternativa positiva que, dentro del marco general del escepticismo, Sánchez había esbozado en su obra de 1581. El análisis de la carta a Clavius permite, además, constatar lo que en general la misma formulación de la alternativa y la crítica escéptica del Quod Nihil Scitur ya permitía inferir: que la concepción sancheziana de la matemática, enlazada con la tradición escéptica, es el factor fundamental en esta paralización de la alternativa positiva; que esta concepción de la matemática aunque apoyada en la problemática metateórica no resuelta todavía de esta disciplina descansa en las pautas mentales determinadas por el empirismo radical, la hostilidad a la abstracción y a las hipótesis propias del empirismo, y en los condicionamientos impuestos por el paradigma naturalista "laberíntico".

Hemos tenido ocasión, además, de poner de manifiesto que la formulación y las dificultades de la alternativa sancheziana

(1) Actitud similar a Sánchez encontraremos en Bacon, Galileo y Descartes, ajenos a esta problemática y directamente entroncados en la tradición geométrica, podrán efectuar la articulación de la geometría con la filosofía natural.

con paralelas a las que más tarde experimentará el canciller. Sin embargo, hemos podido señalar también ocasionalmente que en el filósofo inglés la elaboración metodológica y las líneas maestras de la nueva concepción de la ciencia habían superado las dificultades sanchezianas en una serie de puntos. Para tener más materiales que ilustren este paralelismo entre ambos pensadores, así como este despegue de Bacon sobre Sánchez motivado por el escepticismo permanente de Sánchez en una serie de puntos que el canciller ha superado o cree en la posibilidad de elaborar directrices para su superación), es necesario que procedamos a una confrontación más sistemática de ambos autores.

La conexión de Sánchez con Bacon (e incluso la conexión entre Sánchez y Descartes; piénsese en la obra de Iriarte Karistischer oder Sanchezsischer Zweifel?) ha sido postulada ya desde finales del siglo pasado por diversos autores, singularmente españoles y portugueses, entre los que estaban Menéndez y Pelayo, Bullón, el propio Iriarte y Moreira de Sá. Sin embargo, dado que su aproximación a la cuestión adolece de una precisa comprensión del verdadero contenido de la filosofía de estos autores y de su papel en la fase de transición al pensamiento moderno, no consideramos oportuno entrar aquí en más detalles acerca de la vinculación por ellos establecida. Por el contrario sí que puede resultar conveniente señalar la posición al respecto de algunos autores cuya obra, aun siendo de contenido diverso y con perspectivas diferentes, se encuentra dentro de las coordenadas más o menos nítidas que hoy determinan la interpretación de la fase de transición a la sociedad, a la ciencia y a la filosofía de la Europa moderna.

Ya Lia Formigari, en el marco de su estudio monográfico dedicado a la filosofía del lenguaje dentro de la corriente empirista inglesa del siglo XVII, pone de manifiesto, a propósito de la teoría baconiana del lenguaje, la vinculación de la misma con las corrientes escépticas del siglo anterior y particularmente con el Quod Nihil Scitur sancheziano: "La dottrina degli idoli è il tributo che Bacone paga alla crisi scettica del suo secolo. E già prima di Bacone, e in termini molto

simili, era stata messa in luce l'origine volgare, e perciò inattendibile, del linguaggio. Così, per esempio, Francesco Sánchez: "Il significato delle parole sembra per lo più, o del tutto, dipendere dal volgo, e ad esso dunque bisogna chiederlo ... (Formigari cita Q.N.S. 5, 24-34)"... Lo scetticismo linguistico implicito nella dottrina degli idoli è confermato dall'ocasionale riferimento che Bacone fa all'ideale di una lingua adamica... Il problema della instaurazione d'un linguaggio scientifico non sarà dunque tanto quello di costruire attraverso definizioni un idioma sostratto all'incertezza e ambiguità del parlare commune, quanto piuttosto di restaurare fin dove è possibile quella parentela fra nome e cosa significata che è caratteristica della mitica lingua di Adamo ... La critica della tecnica etimologica è una conseguenza ovvia dello scetticismo linguistico, e l'aveva già tratta Francesco Sánchez" ⁽¹⁾.

Igualmente esplicito en el establecimiento de esta conexión de Sánchez con Bacon (y sin limitarlo al ámbito de la teoría del lenguaje, extendiéndolo por el contrario a todo el marco de la crítica de la filosofía y de la ciencia tradicional, así como a la alternativa positiva que de esta crítica había de surgir) es el estudioso italiano Angelo Crescini en las dos obras

(1) Lia Formigari: Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese, Bari 1970, pp. 14s., 23. El capítulo dedicado a Bacon en esta obra es en realidad la "introducción" a un extenso programa que concluye con la filosofía del lenguaje de Locke a través de un minucioso análisis de las discusiones en torno al lenguaje en el seno de la Royal Society. Esta limitación hace que la conexión de la teoría baconiana del lenguaje con el escepticismo de Sánchez no sea estudiada en profundidad, así como tampoco la articulación de la misma con el conjunto de la filosofía baconiana.

que ya hemos tenido ocasión de conocer⁽¹⁾. Vale la pena citar la referencia más extensa de este autor sobre el problema que nos ocupa: "Altri autori conobbe e utilizzò Bacon, come Cornelio Agrippa, da lui chiamato "buffone triviale" che distorce i particolari per provocare sollazzo, ma del cui De incertitudine et vanitate scientiarum pare si sia valso nella stesura nel suo Advancement of Learning. Ben altro giudizio doveva invece essersi fatto di Francesco Sanchez, il quale aveva pure, in tempi più recenti, denunciato nel suo Quod Nihil Scitur, con tinte altrettanto fosche, ma con più seri impegno e intento, i limiti della ragione umana e i pregiudizi che funestano la mente dell'uomo in generale, di quella dei singoli popoli e delle singole scuole, soprattutto scolastiche, e dei singoli individui, pregiudizi che si oppongono al raggiungimento della verità e alla costruzione di una "scienza stabile". Il Sanchez non si era certo valso come l'Agrippa (sic!; sin d'ora un'asserita per Agrippa) di tale critica e di tale denuncia per demolire ogni possibilità di sapere scientifico, o per ridicolizzare le aspirazioni e la dignità umana, ma, all'opposto, per abbattere tutti gli idola che si oppongono a tale tipo di sapere, e quindi per renderlo positivamente possibile, esattamente come stava facendo Bacone. Il quale invero non nomina mai il Sanchez, ma un facile paragone tra i suoi idola con la loro descrizione, e quelli del medico-filosofo spagnolo basta a produrre la viva persuasione che egli non abbia ignorato l'opera di costui, e se ne sia anzi

(1) Le origini del metodo analitico. Il cinquecento, Udine 1965

y Il problema metodologico alle origini della scienza moderna, Roma 1972.

abbondantemente valso nella concezione e stesura della sua pars destruens"⁽¹⁾. La obra de Crescini constituye hasta la fecha el intento más serio de establecer y fundamentar sobre bases sólidas la conexión entre Sánchez y Bacon; sin embargo el programa tan extenso que cubre su obra -las discusiones sobre el método en los siglos XVI y XVII, abordando las tradiciones humanista, naturalista y matemática hasta Galileo- le llevan en gran medida a limitarse a señalar los lugares más relevantes para la confrontación en la obra baconiana y sancheziana, sin efectuar por su parte el estudio analítico excepto en el caso de la crítica del lenguaje y no con demasiada amplitud⁽²⁾.

Finalmente, en este caso en un trabajo centrado exclusivamente en la filosofía de Bacon, Lisa Jardine sugiere que la alternativa metateórica y metodológica del canceller se encuentra articulada con la crítica escéptica del siglo XVI en la forma de una evaluación en la que el canceller reconoce una serie

(1) Il problema metodologico, p. 117; vid. también ibidem pp. 87, 99, 122s., 125s., 143-145 y 149.

(2) Recordemos además que la interpretación que del pensamiento de Sánchez efectúa Crescini se nos ha manifestado ya errónea en una serie de puntos, en ocasiones capitales. En general Crescini hace a Sánchez excesivamente moderno, interpretándolo desde Bacon. Ya hemos señalado su error al considerar que Sánchez pensaba como alternativa frente a la ciencia tradicional especulativa en la ciencia operativa baconiana; cfr. supra, p. 503s. Crescini se equivoca también al valorar la crítica sancheziana como "pseudoescéptica" y al considerar que Sánchez se hallaba desvinculado del ideal tradicional, y escéptico, de una ciencia esencialista, absolutamente cierta y objetiva. En última instancia se ve obligado a reconocer, bastante perplejo, la problemática sancheziana que se debate entre la aceptación de la necesidad del modelo tradicional y la demostración de su imposibilidad: "Il Sanchez si dimostra ancora troppo attaccato alla supposizione che vi sia una scienza esclusivamente e totalmente imposta a noi dalle cose, una scienza quindi di carattere ontologico, nonostante le ardite sue opposizioni alla metafisica classica, che abbiamo esposto. Questa sua mentalità contraddittoria risalta anche maggiormente dalle sue considerazioni che nella stessa lettera fa seguire (se refiere a la carta a Clavius)", Le origini, pp. 268 s.

de puntos válidos en dicha crítica al tiempo que concibe su propia alternativa como una superación de la misma: "Although Bacon approved the caution of the sceptics in questioning the foundations of all human knowledge, he explicitly dissociated his own approach to knowledge from theirs ... Unlike Agrippa, Sanchez and Montaigne he does not consider the shortcomings of the senses and the inadequacy of the traditional syllogistic methods of discovery to be grounds for scepticism... The starting point for Bacon's procedure for arriving at certain truths in nature is a survey of the inherent and acquired defects of the senses and the mind, which such a procedure must circumvent. There are some predispositions of the mind, according to Bacon, which impede progress towards certain definitions. Bacon called these "Idols". As Bacon himself notes, his survey of the defects of the mind has much in common with sceptical accounts of the impediments to all certainty. See e.g. Franciscus Sanchez, De multum nobile et prima universali scientia Quod Nihil Scitur..." (Jardine continúa con una breve descripción del contenido de la obra de Sánchez)⁽¹⁾. En realidad Jardine demuestra no tener un conocimiento directo de los autores escépticos del siglo XVI, incluyendo a Sánchez; su valoración parece más bien hecha a partir de las referencias del propio Bacon sobre su relación con la crítica escéptica en general y a partir de la lectura de los trabajos de Popkin y Schmitt sobre el escepticismo renacentista. Este factor es la causa de que se limite a dejar planteada la cuestión sin

(1) L. Jardine: Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse, Cambridge 1974, pp. 72, 79 s.

llevar a cabo ningún análisis que permita sustanciar este acercamiento establecido entre Sánchez y Bacon.

Diversos autores, pues, en diversos contextos y con una proyección mayor o menor, han puesto de manifiesto la conexión entre Sánchez y Bacon a partir de una problemática común y de una alternativa similar. Sin embargo hasta ahora no se ha llevado a cabo el intento de examinar en sus particularidades los materiales existentes con vistas a determinar dicha conexión en sus diferentes particularidades, de la misma forma que hasta el momento tampoco se ha abordado por extenso la compleja relación de Bacon con el escepticismo antiguo y moderno. A continuación vamos a efectuar la confrontación entre Sánchez y el filósofo inglés, siempre a partir de la argumentación del Quod Nihil Scitur, con vistas a poner de manifiesto no sólo el paralelismo de la crítica a la filosofía tradicional, originado como sabemos a partir de una petitio principii similar, sino también la existencia de posiciones divergentes en puntos muy importantes que serán causa de que al estancamiento de Sánchez se oponga un avance cualitativo muy importante en el canciller. A este respecto debemos reiterar que nuestro análisis en las páginas que siguen parten de la obra de Sánchez y de aquellos planteamientos de Bacon que, por su coincidencia u oposición con ellos, aparecen directamente evocados y sugeridos. Nos falta, por tanto, la inserción general de la problemática escéptica del canciller y de su concepción de la ciencia. Esto quiere decir que será en nuestro estudio pormenorizado de la obra del canciller donde la relación de Bacon con Sánchez y el escepticismo en general quede definitivamente situada y valorada.

Una lectura incluso superficial del Quod Nihil Scitur re-

vela inmediatamente el amplio lugar que en esta obra ocupa (y la gran importancia que Sánchez le confiere) el tema de la crítica de la organización y función social de la ciencia⁽¹⁾. Sánchez señala la negativa, la baja valoración social de la ciencia: "nihili sit doctrina et cedunt armis togae, concedunt lauræ linguae. Nauci fiunt literati" (Q.N.S. 29, 20). Sin embargo su actitud permanece ambigua: se deplora esta valoración social, con lo que implícitamente parece suponerse que en otra situación el estado de la ciencia sería cualitativamente superior; no obstante se manifiesta en Sánchez la creencia de que la valoración social negativa revela la correcta percepción popular de que es imposible un conocimiento perfecto de la realidad física. Inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar continúa:

"Quid igitur nos consumimus? Nescio. Sic fata ferunt.

"Dedit Deus filiis hominum occupationem hanc pessimam ut in ea occuparentur. Cuncta fecit bona in tempore suo: et mundum tradidit disputationi eorum ut non inveniatur homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem". Non absimilis etiam videtur eadem Philosophia Hydrae Lernaee, quam Hercules expugnavit. Nostram autem non est qui vincat. Abscisso capite uno, emergunt centum ferociora semper. Deest enim mentis ignis, qui perfecte rem unam cog-

(1) De hecho éste es el tema debatido en Q.N.S. pp. 42-52 y los argumentos que en el curso de estas páginas se desprenden contra la posibilidad de conocimiento "simpliciter" surgen de esta crítica. Recordemos que esta tema ya lo hemos encontrado presente en Montaigne; cfr. supra, pp. 414 ss. Crescini reduce este punto, verdaderamente importante, a la mención de las "difficoltà derivanti dai pregiudizi che ereditiamo dai nostri maestri, quasi mai veramente buoni", Le origine del metodo analitico, Il cinquecento, p. 265.

noscens, reliquis difficultatibus pullulandi occasionem auferat. Concludamus: Cognitio omnis a sensu trahitur. Ultra hanc, omnia confusio, dubitatio, perplexiatis, divinatio: nil certum"(1).

La actitud de Sánchez ante este punto nos da la clave de su actitud general ante la organización y función social de la ciencia: señala los obstáculos que suponen para la ciencia, pero la conclusión que extrae es absoluta, no histórico-social como ocurrirá en Bacon. En efecto, Sánchez nos dice que ante esta situación, en esta situación, no es posible saber nada con certeza (pensamos que esta tema trata de ejemplificar los obstáculos que para una "cognitio perfecta" se dan en el mismo sujeto cognoscente). Bacon dice lo mismo, pero mientras Sánchez se queda en esta condena absoluta el canciller ve en ello una consecuencia de las condiciones históricas y sociales en que se ha desarrollado la ciencia y por lo tanto su condena es relativa, esto es, de vinculación histórico-social(2). Bacon mues-

(1) Q.N.S. 29, 22-31. Creemos que no se puede alegar únicamente que Sánchez denuncia únicamente las pretensiones de una ciencia perfecta "quale era quella intesa dai sostenitori della concezioni tradizionali" (Crescini: Le origini del metodo analitico, p. 251s.). Sánchez no ha abandonado por un momento la necesidad de la ciencia de satisfacer el modelo tradicional.

(2) Cfr. Valerius Terminus, Sp. III pp. 224 ss.: "The encounters of the times have not been nothing favourable and prosperous for the invention of knowledge; so as it is not only the daintiness of the seed to take, and the ill mixture and unliking of the ground to nourish or raise this plant, but the ill season also of the weather by which it hath been cheked and blasted. Especially in taht the seasons have been proper to bring up and set forward other more hasty and indifferent plants, whereby this of knowledge hath been starved and overgrown; for in the descent of times always there hath been somewhat else in reign and reputation, which hath generally aliened and diverted wits and labours from that employment". Precisamente para ilustrar esta dependencia histórico-social del estancamiento de la ciencia, aquí expresada mediante un discurso imaginativo, concibió el canciller como una tarea a realizar la "Historia Literarum": No man hath propounded to himself the general

tra que las nuevas condiciones histórico-sociales de Europa plantean la necesidad y la posibilidad de una superación de esta situación. Este es el significado profundo de la pretensión baconiana de que su reforma del saber es el "Temporis Partus Masculus". Así en la dedicatoria al rey Jacobo I de la Instauratio Magna señala este punto con toda claridad:

"Sunt certe (el contenido de la obra) prorsus nova; etiam toto genere: sed descripta ex veteri admodum exemplari, mundo scilicet ipso, et natura rerum et mentis. Ipse certe (ut ingenue fatear) soleo aestimare hoc opus magis pro partu temporis quam ingenii. Illud enim in eo solummodo mirabile est, initia rei et tantas de iis quae invaluerunt suspiciones alicui in mentem venire potuisse" (Sp. Ip. 123).

Sánchez se detiene también a señalar que en la organización contemporánea del saber el objetivo perseguido es la obtención de prestigio personal, riquezas y dignidades, lo cual trae consigo que la ciencia sea un refugio ante la pobreza, una salida para los que carecen de fortuna personal, de forma que una vez conse-

state of learning to be described and represented from age to age, as many have done the works of nature, and the state civil and ecclesiastical... But a just story of learning containing the antiquities and originals of knowledges and their sects, their inventions, their traditions, their diverse administrations and managings, their flourishings, their oppositions, decays, depressions, oblivions, removes, with the causes and occasions of them, and all other events concerning learning, throughout the ages of the world, I may truly affirm to be wanting. The use and end of which work I do not so much design for curiosity or satisfaction of those that are the lovers of learning, but chiefly for a more serious and grave purpose, which is this in few words, that it will make learned men wise in the use and administration of learning", Adv. Sp. III pp. 329s. Sobre estos puntos volveremos en nuestro estudio permenorizado del canceller. Recordemos, además, que Bacon es uno de los iniciadores de la moderna historiografía inglesa con su History of the Reign of King Henry VII

guido el objetivo primario ya no se presta atención ulterior al saber mismo:

"Omnes aut ad laudem, aut dignitates, aut divitias; vix unus scientiam amplectitur propter seipsam: sicque tantum quisque laborat solum, quantum sufficiat ad acquirendum finem, non scientiae, sed ambitionis suae. Egeni autem ad studia plurima advolant, tristi principio, adverso medio, turpi fine. Tristis enim egestas est, quae impellit, eadem impedit: eadem satiata finit scientiam pauperis. Non enim amplius student, quam ut eam fugere valeant" (Q.N.S.42, 17-23).

Estos puntos habían sido señalados también como hemos visto por Montaigne y desempeñan en Bacon un papel no despreciable en su explicación histórico-social del estancamiento de la ciencia. Hay que notar que Sánchez ve en esta situación, como Bacon, un abandono del verdadero fin de la ciencia; sin embargo, cuando se refiere a cuál pueda ser el fin auténtico de la investigación filosófica nos dice: "Studenti nullus finis esse debet alius, quam scire. Egeno vero hic aut non est, aut eo solum est, ut egestatem vitet" (42, 30). Sin embargo, es de sobras conocido (aunque normalmente se tergiverse de manera radical lo que Bacon quiere decir) que para el canceller el fin de la ciencia es el dominio de la naturaleza con vistas a la utilidad humana:

"Postremo omnes in universum monitos volumus, ut scientiae veros fines cogitent; nec eam aut animi causa petant, aut ad contentionem, aut ut alios despiciant, aut ad commodum, aut ad famam, aut ad potentiam, aut huiusmodi inferiora; sed ad meritum et usus vitae; eamque in charitate perficiant et re-

gant"(Praef, Sp.I, p.132)

"Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignorantia causae destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur"(N.O.I 3).

se trata de un punto secundario, sino por el contrario de un punto de importancia capital: el "utilitarismo" baconiano tan criticado, o lo que podríamos llamar con un término más adecuado al operacionalismo, es el criterio baconiano de verdad y uno de sus instrumentos más importantes en su estrategia de superación de la crítica escéptica, cuya validez él mismo reconoce en otros terrenos:

"In deciding and determining of the truth of knowledge, men have put themselves upon trials non competent. That antiquity and authority; common and confessed notions; the natural and yielding consent of the mind; the harmony and coherence of a knowledge in itself; the establishing of principles with the touch and reductions of other propositions unto them; inductions without instances contradictory; and the report of the senses; are none of them absolute and infallible evidence of truth, and bring no security sufficient for effects and operations. That the discovery of new works and active directions not known before, is the only trial to be accepted of ... That the nature of this trial is not only upon the point, whether the knowledge be profitable or no, but even upon the point whether the knowledge be true or no"(Val.Term., Sp.III p.242)⁽¹⁾

(1) Cfr. N.O.I 74: "Itaque ipsissimae res sunt veritas et utilitas atque opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritatis signora, quam propter vitae commoda". Naturalmente, sobre este criterio de verdad baconiano nos extenderemos en el estudio de la obra de Bacon.

Frente al criterio operacionalista baconiano y la concepción operacional de la ciencia, la referencia sancheziana al "saber" permanece cuanto menos ambigua y se corresponde con la concepción contemplativa de la verdad que otros pasajes de la obra revelan. En cualquier caso esta crítica sancheziana a la función social asignada a los estudios está desvinculada de toda estrategia superadora.

Sánchez nos indica asimismo que esa incorrecta determinación de los fines de la ciencia ejerce asimismo una funesta influencia sobre la misma organización de la enseñanza:

"Quot miseriae in instructione! Hi (los profesores) vel propter praemii parvitatem, vel ob desidiam, vel ob invaletudinem, vel ob egestatem (cui dum provident, studio vacare nequeunt) vel ob invidiam, vel ob metum, vel ob superbiam, vel ob amorem, vel ob inimicitiam, vel ob discipulorum ineptitudinem (si talem de eis conceperunt opinionem) vel (quod omnium pessimum, magisque crebrum) ob inscitiam: hi inquam ob haec omnia, vel plura, aut veritatem, si noverint utcunque, celant aut falsa docent"⁽¹⁾.

Esta organización de la enseñanza hace posible la transformación de algunos autores en autoridad, en torno a los cuales gira el estudio y la discusión, originándose así las sectas filosóficas y una infinita producción literaria inútil, al tiempo

(1) Q.N.S. 42, 37-44. A la superación de esta situación llama Bacon al rey Jacobo I en su intento de capatarlo para el "opus regium" que supone la Instauratio Magna. Vi. la dedicatoria al rey del segundo libro del Advancement, Sp. III, pp. 321-329 y D.A., Sp. Ipp. 485-493. Bacon dice al rey que "all works are overcome by amplitude of reward, by soundness of direction, and by the conjunction of labours. The first multiplieth endeavour, the second preventeth error, and the third supplieth the frailty of man", Adv., Sp. III, p. 322.

que, en la disputa permanente sobre los autores, queda completamente olvidado el estudio de la naturaleza:

"Hinc illorum ~~omnis~~ ^{etiam} tam illiberum, indignumque Philosopho... Hinc Philosophorum sectae nactae sunt: illudque, Iurare in verba magistri. Unde tot tantaque effundunt: hic pro defensione huius: ille contra, ut expugnet: volumina implent de intelligendo praeceptore: novas fingunt, infinitasque explicationes, intelligentias, distinctionesque, quas nunquam ne somniavit quidem ille... Qui naturam investigare dicuntur, nil minus quam id agunt: dum quid hic, illeve voluerit, non quid hoc, illudve in natura sit, digladiatur: totamque in illis absumunt vitam. Sic illi naturam quaerentes, ad homines se convertunt, illam omnino relinquentes. Proinde nil ipsi sciunt aliud, quam psittacorum more referre ea, quae in aliis scripta invenire, prorsus ignari eorum quae proferunt"⁽¹⁾.

Este es el momento de máximo desarrollo de la crítica sancheziana a la enseñanza y organización tradicional de la ciencia; es también el momento en que más cerca se encuentra de la posición posterior de Bacon⁽²⁾. Aunque Sánchez plantea estos puntos dentro de su exposición de los obstáculos que se oponen a la "cognitio" en el mismo sujeto cognoscente⁽³⁾, de hecho su al-

(1) Q.N.S. 43, 5-44. Sobre la crítica sancheziana al principio de autoridad vid. 2, 31-3, 17; 3, 36-40; 5, 6-11; 10, 2-17; 45, 39-44. Sobre el carácter disputatorio de la filosofía y el olvido del estudio de la naturaleza, cfr. 45, 44-46, 9; 47, 29; 48, 1-31; 50, 6ss.

(2) "And as for the overmuch credit that hath been given unto authors in sciences, in making them dictators, that their words should stand, and not counsels to give advice, the damage is infinite that sciences have received thereby, as the principal cause that hath kept them low at a stay without growth or advancement", *Adv. Sp. III* p. 289.

(3) Cfr. Q.N.S. 42, 45-43, 4; 45, 35-46; 47, 34-39.

alternativa positiva está basada como sabemos en el abandono del principio de autoridad y en la pretensión de una observación directa de la naturaleza⁽¹⁾.

En su estudio de los obstáculos que, presentes en el sujeto humano, impiden un conocimiento objetivo y cierto de la realidad natural, Sánchez llega a señalar lo que más tarde será en Bacon las cuatro clases de idola⁽²⁾. Así nos indica que la naturaleza humana específica nos incúlca determinadas preconcepciones, los idola tribus baconianos, las cuales impregnan nuestras representaciones de la realidad haciendo que éstas sean a semejanza nuestra. Para Sánchez la afirmación del universo infinito y eterno es una "persuasión" que nos viene dada por la misma razón humana ("ratio humana mundi aeternitatem suadet" 24,33 al margen), debido a su tendencia natural y espontánea a superar siempre las posiciones establecidas:

"et certe si humana ducaris ratione potius id iudicabis (i.e. que el mundo es eterno). Nam venisti in mundum iam factum, et pater tuus, et avi tui: discesserunt

(1) "cum iis igitur mihi res sit, qui nullius addicti iurare in verba magistri, proprio Marte res expendunt, sensu, ratione ducti... sit mihi liberum iudicium non irrationabile tamen" Q.N.S.2, 29-34; "solam sequar ratione Naturam. Auctoritas credere iubet; ratio demonstrat: illa fidei; haec scientiis aptior" 3, 36-37.
 (2) Tengamos presente que para Bacon los idola son "false appearances" (también son llamados "nociones falsas", "falacias del entendimiento"), es decir, impresiones o "prejuicios" del entendimiento que impiden una correcta y proporcionada representación en el hombre de la verdadera estructura de la realidad. Su origen puede estar en la misma naturaleza humana, específica o individual, en el lenguaje o incluso en las mismas doctrinas filosóficas. Los idola, como "apariencias o impresiones falsas", son un producto humano frente a las "ideas divinas" que constituyen la estructura básica de la realidad y a las que debe aspirar el conocimiento humano: "Non leve quiddam interest inter humanae mentis idola et divinae mentis ideas; hoc est, inter placita quaedam inanitia et veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur" N.O.I 23.

que illi, et discedes tu: videsque alios et nascentes et morientes, ipso manente" (24, 32-34)

"Si speciem (infiniti) fingo terminatam quidem, sed cuius neutra extremitas terminata et perfecta est, sed quasi defectuosa, cum hac notione, quod non terminata sit, nec terminabilis: quia ei in aeternum addi possunt partes infinitae ex utroque extremo" (32, 25-28).

En Bacon aparece también reconocida esta inestabilidad del entendimiento como una fuente de ídolos de la tribu:

"Gliscit intellectus humanus, neque consistere aut acquiescere potis est, sed ulterius petit; at frustra. Itaque incogitabile est ut sit aliquid extremum aut extimum mundi, sed semper quasi necessario occurrit ut sit aliquid ulterius"⁽¹⁾.

Otra fuente de deformación de la realidad en el hombre viene dada por el influjo que sobre la mente ejercen la voluntad y los afectos:

"Idem homo modo vult, modo recusat: modo id asserit, tandem id damnat: iam hoc profitetur, de quo si eum mane quaeras, non meminit amplius nec meminisse vult" (45, 21-23)

"Impediunt etiam veritatis cognitionem animi affectiones... Amor, odium, invidia... obstant quominus bene iudicet. Quis autem est tam sui iuris, qui aliquo illorum non teneatur? Nullus" (51, 10-14).

Para Bacon se trata en este caso de los ídola que surgen "ab infusione affectuum" (N.O.I 52):

(1) N.O.I 48. Son ídolos nacidos "ex inquieto motu spiritui humani".

"Intellectus humanus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus, id quod generat Ad quod vult scientias. Quod enim mavult homo verum esse, id potius credit..." (N.O.I 49)

Finalmente Sánchez nos indica también cómo la razón produce elaboraciones ficticias a partir de los insuficientes testimonios de la percepción sensible. Se trata de las elaboraciones que nuestro autor designa con el nombre general de "opinio", las cuales no pueden pretender una validez objetiva porque la base sensorial de la que emanan es ya una deformación de la realidad y también porque dicha base sensorial no llega a percibir los mecanismos latentes de la naturaleza causantes de la apariencia superficial:

"Nam de his, quae discursu et ratiocinatione de rebus iudicando opinamur, et colligimus quod ita in re simt, ut nos iudicamus, incertissimum est. Certiusque multo mihi est, chartam hanc, cui inscribo, et esse, et albam esse, quam eandem ex quattuor elementis compositam... sed si fieri posset ut, quemadmodum externas qualitates quomodocumque sensu percipimus, sic internam rationem cuiusque rei amplectemur, tunc vere scire diceremur" (33, 3-14).

La tendencia aquí señalada por Sánchez -el intentar colmar con la imaginación y uso autónomo de la razón las lagunas de la información de los sentidos- constituye para Bacon la forma más importante de los ídolos de la tribu:

"At longe maximum impedimentum et aberratio intellectus humani, provenit a stupore et incompetencia et fallaciis sensuum; ut ea quae sensum feriant, il-

lis, quae sensum immediate non feriunt, licet potioribus praeponderent... Itaque omnis operatio spirituum in corporibus tangibilibus inclusorum latet, et homines fugit. Omnis etiam subtilior meta-schematismus in partibus rerum crassiorum latet similiter: et tamen nisi duo ista quae diximus explorata fuerint et in lumen producta, nihil magni fieri potest in natura quoad opera"⁽¹⁾.

De manera similar Sánchez indica algunas de las "falsas apariencias" que Bacon recogerá más tarde bajo el epígrafe de idola specus o "ídolos" emanados de la propia naturaleza del individuo y de su historia individual. En los dos autores aparecen como obstáculos opuestos a una representación objetiva de la realidad en el hombre: así Sánchez nos señala el deseo de novedad "nova appetimus" 52,30) o su contrario -la veneración excesiva por la antigüedad (Q.N.S. 2-3)-elemento deformador recogido por Bacon como "ídolo de la caverna" en N.O.I 56; también van esta dirección las abundantes referencias sanchezianas a las particularidades individuales en cuanto a la disposición del cuerpo y del alma de cara a un conocimiento cierto de la realidad, recogidas por Bacon en N.O.I 53⁽²⁾.

Sin embargo, a pesar de todas estas correspondencias y paralelismos, pensamos que por lo que se refiere a la teoría de los ídolos de la tribu y de la caverna hay todavía una gran distancia entre ambos autores. Es cierto que muchos de estos ídolos

(1) N.O.I 50; Cfr. N.O.I 41: "idola tribus sunt fundata in ipsa natura humana ... Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra, omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis non ex analogia universi". Crescini señala también la identidad de planteamiento entre Bacon y Sánchez; vid. El problema metológico pp. 145 s.

(2) "Idola Specus ortus habent ex propria cujusque natura et animi et corporis". Cfr. Q.N.S. 38,20 ss.

están señalados en Sánchez, pero falta lo fundamental: en Sánchez estos elementos o falsas impresiones que determinan y originan un conocimiento ficticio no están reunidos, es decir, no se encuentran agrupados en una unidad y caracterizados por un principio común. Por el contrario, creemos que los ídolos del lenguaje y del teatro están perfectamente diferenciados y desarrollados ya en Francisco Sánchez. Es esto lo que vamos a ver a continuación, no sin hacer referencia antes a un punto importante: estos obstáculos al conocimiento son evaluados por Sánchez como insuperables; Bacon, por el contrario, creará que aunque no sean absoluta y totalmente erradicables, es posible -fundamentalmente por medio de las ayudas que proporcionará el método a "ars inveniendi"- superarlos o mantenerlos lo suficientemente controlados para conseguir una "interpretación de la naturaleza", es decir, una imagen en el entendimiento de la naturaleza tal como ésta es objetivamente.

Ya hemos puesto de manifiesto anteriormente la concepción sancheziana del lenguaje y la identidad de sus planteamientos iniciales con los de Bacon⁽¹⁾. Para Sánchez el lenguaje, los lenguajes contemporáneos, son convencionales y no describen, en consecuencia, la verdadera naturaleza de las cosas. Esta característica del lenguaje humano era uno de los argumentos que le permitían concluir que "nada se sabe", es decir, que un conocimiento de la naturaleza esencial de las cosas es imposible. Sánchez ve, por tanto, en el lenguaje uno de los impedimentos fundamentales de la "perfecta cognitio", una de las causas que determinan la imposibilidad de que se pueda conseguir una reproducción en la mente humana de la verdadera naturaleza exterior. Dicho de otra manera:

(1) Vid. supra, pp. 511-513, 519.

el carácter "idólico" del lenguaje -que la naturaleza del lenguaje humano impone espontáneamente a la razón una serie de falsas apariencias a través de las cuales se representa la realidad- se encuentra señalado con toda claridad en Francisco Sánchez y es objeto de un estudio analítico paralelo al de Francis Bacon.

Para los dos autores las nociones o conceptos (los elementos constituyentes del aparato o esquema conceptual mediante el cual la razón preténde explicar la realidad natural) son indignos de confianza por cuanto que carecen de fundamentación empírica. Así Sánchez nos dice acerca de este autoengaño de la razón:

"Nec hominem intelligis totum, qui magnum quid est, crassum, et sensum perceptibile: et in tam minima dividis, quae sensum effugiunt, certissimum omnium iudicem, ratione indaganda fallaci et obscura! Male agis, et decipis me, et magis te. Quaero quid in homine vocas animal, vivens, corpus, substantia, Ens? Nescis ... Dein peto, quid hoc nomen qualitas, significat? quid Natura? anima? vita? ... Quisque ad libitum verba dilacerat, hinc inde distorquet, et ptoposito suo accomodat?" (Q.N.S. 4, 39-5, 13).

Este carácter vacío, sin contenido, impreciso, de los conceptos de la razón es señalado por Bacon con una expresión similar:

"In notionibus nil sani est, nec in logicis nec in physicis; non Substantia, non Qualitas, Agere, Passi, ipsum Esse, bonae notiones sunt, multo minus Grave, Leve, Densum, Tenue, Humidum, Siccum, Generatio, Corruptio ... ed id genus; sed omnes phantasticae et male

terminatae"(N.O. I 15).

Al fallar de esta manera los conceptos y nociones elementales toda la construcción que a partir de ellos pueda elaborarse no pasa de ser una elaboración ficticia. Esta es además la causa de que la lógica o dialéctica -al partir de las nociones vulgares- solamente pueda producir mundos ficticios o, en terminología de Bacon, anticipaciones:

"Si verbum verbo iungas, hoc opus hic labor est: subiectum, praedicatum, copulam, propositionem, definitionem, divisionem, argumentationem, constituunt ... Dum mentem scientia perfici aiunt, amentes omnino fiunt: qui rerum Naturas et causas investigare deberent et praedicant, novas fingunt: quique plura et obscuriora fingit, doctior ille"(Q.N.S. 6,44-7,5).

Bacon nos presenta la misma situación de conocimiento ilusorio en sentido inverso a Sánchez:

"Syllogismus ex propositionibus constat, prepositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt. Itaque si notiones ipsae (id quod basis rei est) confusae sint et temere a rebus abstractae, nihil in iis quae superstruuntur est firmitudinis... At pravae demonstrationes, Idolorum veluti munitiones quaedam sunt et praesidia; aequae quas in dialecticis habemus id fere agunt, ut mundum plane cogitationibus humanis, cogitationes autem verbis, addicant et mancipent"(1).

(1) N.O.I 14, 69. Esto origina que en la filosofía natural de inspiración lógico-dialéctica las disputas e investigaciones giren no en torno a hechos, sino a palabras. Coincidiendo con la constatación sancheziana de que "omnis nominalis definitio est et fere omnis quaestio (Q.N.S. 4, 18), Bacon señala que tal situación determina que "magnae et solennes disputationes hominum doctorum saepe in controversias circa verba et nomina desinant"(N.O.I 59).

Ambos autores coinciden en atribuir la inutilidad de las nociones para una filosofía natural a su origen en el lenguaje vulgar:

"Verborum significationes magis aut omnino a vulgo pendere videntur, ab eoque proinde petendas esse: quis enim nos loqui docuit nisi vulgus? Nam et haec ratione fere omnes qui hacetenus scripserunt, ea quae frequentius in hominum ore sunt pro fundamento disputationis sumpsere... In vulgo autem an aliqua certitudo et stabilitas? Nequicquam. Quomodo ergo in verbis quies unquam erit" (Q.N.S. 5, 24-32)

"Sunt etiam Idola -dice Bacon- tanquam ex contractu et societate generis humani ad invicem, quae Idola ^{Fori}, propter hominum commercium et consortium, appellamus. Homines enim per sermones sociantur; at verba ex captu vulgi imponuntur. Itaque mala et inepta verborum impositio miris modis intellectum obsidet. Neque definitiones aut explicationes, quibus homines docti se munire et vindicare in nonnullis consueverunt, rem ullo modo restituunt. Sed verba plane vim faciunt intellectui, et omnia turbant; et homines ad inanes et innumeras controversias et commenta deducunt" (N.O.I 43).

En última instancia esta incapacidad de los lenguajes naturales para servir de base a una filosofía de la naturaleza que pretenda ser algo más que una elaboración ficticia, es decir, que pretensa conocer la verdadera naturaleza real de las cosas, procede del origen y carácter convencional del lenguaje humano. Sánchez

señala este punto con toda claridad⁽¹⁾; en Bacon no nos encontramos con una formulación explícita tan rotunda, pero evidentemente el carácter "idólico" que el lenguaje posee para el canceller descansa en el origen arbitrario, vulgar o convencional del signo lingüístico.

En virtud de esta concepción del lenguaje humano como conjunto de signos convencionales ambos autores condenan el recurso a la etimología como procedimiento para restablecer el verdadero significado de las palabras; consideran ilusoria la creencia de que la etimología puede restablecer la conexión natural perdida entre las palabras y los objetos. Sánchez señala cómo este proceso de reducción etimológica es un "regreso ad infinitum" insoluble, pues siempre quedarán necesariamente términos primitivos cuya naturalidad o no convencionalidad será indemostrable⁽²⁾. Bacon comparte su opinión al calificar de "estéril", "inversosímil" y "curioso" el intento que en esa dirección había desarrollado Platón en el Cratilo⁽³⁾.

(1) "Nulla ergo vocibus rerum naturas explicandi facultas, praeter eam, quam ab arbitrio imponentis habent... Sunt quidem verba quaedam ab effectu, vel accidente aliquo rebus imposita, non tamen a natura. Quis enim rerum naturas novit, ut secundum eas nomina illis imponat? Aut quae nominibus cum rebus est communitas? (22, 40-45). Al margen nos añade: "nulla verbis cum rebus convenientia".

(2) "Huic adde frivolum aliorum sententiam verbis nescio quam vim propriam assignantium, ut inde divant nomina verbis imposita fuisse eundem earum naturam. Quo ducti non minus stulte etiam quidam verborum omnium significationes ab aliquo trahere conantur... Si aliud des unde haec dicatur, idem de illo quaeram. Iterum in infinitum. Si tandem cesses in aliquo, illud quidem non habebit quomodo naturam rei, quam significat ostendat" (Q.N.S. 21, 42-22, 15).

(3) "Primum autem minime probamus curiosam illam inquisitionem, quam tamen Plato vir eximius non contempsit; nimirum de impositione et originali etymologia nominum; supponendo ac si illa jam a principio ad placitum indita minime fuissent, sed ratione quadam et significanter derivata et deducta: materiam certe elegantem, et quasi ceream, quae apte fingi et flecti possit; quoniam vero antiquitatum penetralia perscrutari videtur, etiam quodammodo venerabilem; sed nihilominus parce veram, et fructu cassam", D.A., Sp. I p. 654. Vid. Formigari, op. cit., pp. 23 s.

Sin embargo no deja de ser curioso que ambos autores compartan -obviamente debido a motivaciones religiosas- la creencia en un primer momento en el cual el lenguaje humano había sido natural, es decir, en el cual las palabras designaban la naturaleza real de los objetos o cualidades por ellas señalados. Este primer momento es la lengua original de Adán:

"Si unam solum dicas linguam pro rerum natura impositam esse, cur non item aliae? aut quae illa? Si dicas Adami primam, verum quidam est: poterat enim, quia rerum naturas noverat, ut testatur author Pentateuchi: et tunc sane desiderandum esse ut Philosophia sua, aut quam habemus, suo etiam idiomate conscripta esset" (Q.N.S. 22, 21-25),

"Scientiam quae lapsum peperit non fuisse -dice Bacon a propósito de la causa del pecado original- puram illam primigeniamque scientiam naturalem, cujus lumine Homo animalibus in Paradiso adductis nomina ex natura imposuit" (1).

No obstante hay que tener en cuenta que esta lengua originaria no convencional se encuentra situada en un estadio histórico pretemporal, separado del desarrollo ulterior del género humano por una cesura radical -la caída y expulsión del paraíso- que marca la división entre las dos fases del género humano y a partir de la cual surge el lenguaje histórico (convencional) en solución de continuidad con la lengua de Adán (2). Precisa-

(1) D.A., Sp. I p. 434; Vid. también pp. 465 s. y Praef., Sp. I p. 132.

(2) Aunque el momento del pecado original marca la división sin lugar a dudas ("homo enim per lapsum et de statu innocentiae decidit et de regno in creaturas", iniciándose así la fase en la que el hombre debía seguir el mandato divino: "in sudore vultus comedes panem tuum" (N.O. II 52); son éstas las palabras que cierran el Novum Organum y poseen por tanto un significado especial), no obstante Bacon señala en ocasiones el comienzo del

mente a esta solución de continuidad se debe la inviabilidad de los intentos de reduccionismo etimológico⁽¹⁾.

Para ambos autores, por tanto, el lenguaje es una fuente constante de apariencias ilusorias y falsas nociones que impiden que el entendimiento entre en contacto con la realidad exterior y originan, en consecuencia, elaboraciones o filosofías ficticias que son valoradas como imágenes de la realidad cuando de hecho ésta nos permanece oculta más allá de las redes del lenguaje natural con que vanamente pretendemos acercar-

lenguaje convencional y deformador de la realidad en la confusión de las lenguas originada por la experiencia de Babel: "post Diluvium, gravissima poena qua Deus humanam superbiam ultus est fuit confusio linguarum", D.A., Sp.I, p.466. Sobre el tema de la lengua de Adán en Sánchez y Bacon véase Formigari, op.cit. pp.14-26.

(1) Señalemos además que para Bacon no se trata únicamente de que tales intentos sean estériles, sino que están condenados moral o religiosamente como "impíos" (Cfr. los adjetivos con que califica el intento platónico). Un intento de restaurar la pureza del lenguaje por vía etimológica es condenado porque el objetivo es buscado por un camino fácil (el camino de las ficciones elaboradas por el propio entendimiento a partir de su propia materia lingüística, que como decía acerca de Platón es "quasi ceream, quae apte fingi et flecte possit"), obviando el precepto bíblico del sudor como requisito del avance humano, ya que para Bacon la inocencia y el poder perdido pueden recuperarse: "utraque autem res etiam in hac vita nonnulla ex parte reparari potest; prior per religionem et fidem, posterior per artes et scientias. Neque enim per maledictionem facta est creatura prorsus et ad extremum rebellis. Sed in virtute illius diplomatis, In sudore vultus comedes panem tuum, per labores varios (non per disputationes certe, aut per otiosas ceremonias magicas) tandem et aliqua ex parte ad panem homini praebendum, id est, ad usus vitae humanae subigitur", N.O.II 52. Esta vía trabajosa de recuperación del poder perdido excluye, desde el ámbito de la religión, la filosofía natural de base dialéctica y los planteamientos de la magia y de la alquimia, así como los intentos etimologistas. Podemos así intuir cómo la reforma baconiana tiene una fundamentación religiosa y cómo la interpretación baconiana de la religión actúa en la forma de una garantía de la posibilidad de una recuperación del poder originario sobre la naturaleza (la Institutione Magna o Gran Restauración). Deberemos tratar este tema tan importante en nuestro estudio posterior de la obra del canciller.

os a ella. Ya sabemos que de esta situación Sánchez extrae la conclusión de que es imposible la ciencia: "nihil scitur"; la cognitio perfecta es imposible. La actitud de Bacon ante este mismo problema es más compleja y presenta dos momentos: evidentemente, Bacon condena, en primer lugar, el lenguaje natural humano como un obstáculo para el conocimiento de la verdadera realidad natural:

"Qui omnem rerum distinctionem, quae in constitutis vulgo speciebus vel etiam inditis nominibus elucescit, non miscuerit, confuderit, et in massam redegerit, non unitatem naturae, non legitimas rerum lineas videbit, non interpretari poterit" (De Interpretatione Naturae Sententiae XII, Sp. III p. 785).

Estos ídola que surgen de la misma entraña del lenguaje son reconocidos por Bacon como el obstáculo más molesto ("at ídola priori molestissima sunt", N.O. I 59) y considerados innatos (en la Distributio Operis solamente son catalogados como adventicios (los ídolos del teatro), lo cual sugiere que no pueden ser erradicados completamente. Sin embargo Bacon va a postular que, a pesar de esta situación, es posible elaborar una alternativa positiva que permita obtener un conocimiento de la realidad natural de las características de la "cognitio perfecta" que Sánchez y la tradición escéptica señalaban imposible: "...nos qui nec igrari sumus quantum opus aggrediamur (viz. ut faciamus intellectum humanum rebus et naturae parem)" (N.O. II 19). Esta alternativa, además, deberá producir en opinión del canceller nociones "bene terminata, et talia quae natura ut revera sibi notiora agnoscat, quaeque rebus haereant in medullis" (D.O., Sp. I pp. 136s.). Esta es la tarea que el canceller considerará la obra de su vida:

el método -la nueva lógica- y la concepción general de la ciencia que permita una "interpretación de la naturaleza". En el estudio de la obra del canciller deberemos considerar la estructura de esta alternativa y veremos si el canciller cumplió su objetivo. Del análisis efectuado hasta el momento podemos concluir que la filosofía baconiana se halla situada en una paradójica relación con el escepticismo: Bacon reconoce al escepticismo una serie de puntos básicos de su crítica a la filosofía y la ciencia tradicional y pretende superar la conclusión negativa del escepticismo sentando las bases de una ciencia absolutamente cierta, cuya realización está además en la línea de la alternativa que escépticos constructivos como Sánchez pretendían elaborar, con la salvedad de que el canciller pretende la objetividad y certeza que los escépticos habían demostrado imposible.

La teoría del lenguaje que acabamos de estudiar con la condena subsiguiente de la dialéctica y el empirismo radical que se traduce en un rechazo de las abstracciones y de las hipótesis ponen a Sánchez en condiciones de señalar lo que Bacon denominará más tarde ídolos del teatro, es decir, las falsas representaciones de la realidad natural que el entendimiento se forja a partir de los inadecuados procedimientos demostrativos y, en general, de los sistemas filosóficos.

El carácter imaginario y ficticio -"escénico" para Bacon- de la filosofía natural tradicional es señalado en términos idénticos por ambos autores:

"Una solum scientia est, aut esset si haberi posset, in natura rerum... Eae (i.e. las ciencias) quas habemus vanitates sunt, rapsodiae, fragmenta observa-

tionum paucarum et male habitatum: reliqua imaginationes, inventa, fictiones, opiniones"(Q.N.S. 19,24-28)

"quot philosophiae recepta aut inventae sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quae mundos effecerunt ficticios et scenicos"⁽¹⁾.

En particular este es el origen para ambos autores de las concepciones más influyentes en filosofía natural desde los griegos:

"Quisque sibi scientiam construit ex imaginationibus alterius, tum propriis: ex his alias inferunt: et ex his iterum alias; nil in rebus perpendicularibus, quousque labyrinthum verborum absque aliquo fundamento veritatis produxere... Hinc Democriti Atomis, Platonis Ideae, Numeri Pythagorae, Aristotelis universalia"(Q.N.S. 2,13-20),

"Verum et de Aristotele, et reliquis istis Graecis non dissimile iudicium fecit (Bacon; la redacción es en tercera persona); esse nimirum huiusmodi placita ac theorias veluti diversa diversarum fabularum in Theatro argumenta, in quandam veri similitudinem, alia elegantius alia negligentius aut crassius conficta; atque habere quod fabularum proprium est, ut veris narrationibus concinniora et commodiora videantur"(C.V., Sp. III, p.602).

La razón de la persistencia de estas representaciones fan-

(1) N.O.I 44. La contraposición entre la ciencia única y las elaboraciones ficticias que señala Sánchez está recogida por Bacon en N.O.I 23: "non leve quiddam interest inter humanae mentis idola et divinae mentis ideae; hoc est inter placita quaedam inania et veras signaturas atque impressiones factas in creaturis"

tásticas de la realidad se encuentra en la tendencia espontánea del entendimiento a construir sistemas filosóficos a partir de sus propias imágenes y nociones, rechazando el contacto con la realidad exterior:

"Mirum quomodo res omnino dimittentes ad figmenta sua semper revertantur, similes catae Aesopicae in virginem mutatae, quae tamen post mutatam formam etiam tum mures insecatabatur" (Q.N.S. 10, 33-35),
 "Spiritus humanus sit res varia et omnino perturbata: unde bene Heraclitus, homines scientias quaerere in minoribus mundis, et non in majore sive communi" (1).

Esta tendencia espontánea del entendimiento se encuentra fortalecida por la dialéctica, es decir, por el método de descubrimiento y demostración imperante. La dialéctica, carente de la base empírica suficiente, perpetúa y recrea continuamente estas construcciones especulativas y ficticias, a las cuales Bacon llamará más tarde "anticipaciones de la naturaleza" por oposición a una auténtica interpretatio naturae:

"Tanta est horum stupiditas, scientiae huius syllogisticae arguties utilitasque, ut rebus in totum oblitis, ad umbras se convertunt" (2)

"syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar. Assensum itaque constringit, non res" (N.O. I 13).

(1) N.O. I 42. Cfr. la comparación baconiana de la filosofía tradicional de la naturaleza con la figura mitológica de Scila: "quae virginis os et vultum extulit, ad uterum vero monstra latrantia succingebantur et adhaerebant"; Praef, Sp. I p. 126.

(2) Q.N.S. 9, 25. Cfr. la caracterización de la dialéctica como

Estos obstáculos señalados por Sánchez aunque de manera dispersa llevaban a nuestro autor a concluir con la imposibilidad de una "cognitio perfecta", de una manera -como dirá Bacon- absoluta: "Ratio eorum qui acatalepsiam tenuerunt ,et via nostra, initiis suis quodammodo consentiunt; exitu tamen immensum disjunguntur et opponuntur. Illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt ..."(N.O.I 37). Bacon en cambio sostendrá que la condena es relativa: no es posible conocer la verdadera naturaleza en las condiciones y con los métodos actuales: "...nos non multum sciri posse in natura, ea quae nunc in usu est via"(Ibidem). Ya hemos visto que Sánchez preveía una alternativa positiva o constructiva en el marco del escepticismo, es decir, renunciando a la "cognitio perfecta" para elaborar una forma de conocimiento inferior valorado como no científico. Bacon, sin embargo, seguirá postulando la necesidad y la posibilidad de un conocimiento cierto e infalible. No obstante, No obstante , podemos ver que la elaboración de la alternativa positiva se desarrolla en una misma dirección por ambos autores: hemos comprobado que Sánchez contemplaba la elaboración en el De modo sciendi de un método de descubrimiento y demostración nuevo, más adecuado para la filosofía natural; en Bacon la "parte destructiva" debía ir complementada con la elaboración de la nueva lógica capaz de posibilitar la interpretación de la naturaleza. Para Sánchez la base del nuevo conocimiento debía ser la experiencia , es decir, una fiel observación y registro de los hechos; en Bacon el nuevo método debía aplicarse a la "historia natural y experiemetal fundamentadora de la filosofía", la cual

"altera Circe " que ya hemos mencionado.

constituía precisamente para el canciller la tercera parte de su proyecto de "restauración de las ciencias". En los dos autores, como hemos podido señalar, el empirismo como elemento básico de la filosofía natural iba unido a la firme oposición a las abstracciones, generalizaciones e hipótesis; su común exigencia de empiricidad excluía de la alternativa el instrumental de la geometría. Su común adhesión al paradigma naturalista les impulsaba además por este camino.

En el estudio que a continuación efectuaremos de la obra del canciller veremos que -además de por medio de una reevaluación general del concepto mismo de ciencia y de la actividad científica- Bacon piensa que la "cognitio perfecta" que Sánchez y los escépticos consideraban imposible es alcanzable complementando la tarea que compartía con ellos y justificaba la conclusión escéptica (la "refutación de la razón humana nativa", de la cual forma parte la teoría de los idolos) mediante una tarea suplementaria que Sánchez y los escépticos no se habían planteado: la elaboración para los sentidos y el entendimiento de ayudas que permitan superar sus limitaciones con vistas a garantizar la posibilidad de una interpretación de la naturaleza:

"illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt; nos non multum sciri posse in natura, ea quae nunc in usu est via: verum illi exinde auctoritatem sensus et intellectus destruunt; nos auxilia iisdem excogitamus et subministramus" (N.O.I 37).

De esta manera lo que para Sánchez era la verificación de la posibilidad del conocimiento científico se convertirá en Bacon en el paso previo a la "interpretación de la naturaleza", paso

previo fundamental y necesario que es denominado por él "expurgatio intellectus" y "perpolitio mentis"⁽¹⁾. Sin embargo, vamos a ver a continuación cómo ~~en~~ Sánchez -siguiendo la tradición escéptica- aparecen una serie de rasgos (además del empirismo radical, la imagen laberíntica de la naturaleza y otros que hemos visto compartía con Bacon) que actuaban como nuevos obstáculos para una salida constructiva a la crítica escéptica negativa y que, al estar superados por el canciller, hicieron posible que éste pudiera ir mucho más adelante que Sánchez en la elaboración de la alternativa superadora, siempre dentro de las limitaciones de su común punto de partida.

La actividad filosófico-científica aparece caracterizada siempre por Sánchez como una actividad y una tarea individual. Así la imposibilidad o posibilidad de la ciencia es medida siempre por nuestro autor en función de la capacidad del sujeto individual que ha de realizarla. Esta posición de principio se encuentra más o menos explícita a lo largo de toda su crítica de la ciencia tradicional; un ejemplo entre muchos podría ser

(1) "Hujusmodi sunt ea quae ad lumen ipsum naturae ejusque accensionem et immisionem paramus: quae per se sufficere possent, si intellectus humanus aequus et instar tabulae abrasae esset. Sed cum mentes hominum miris modis adeo obsessae sint ut ad veros radios rerum excipiendos sincera et polita area prorsus desit, necessitas quaedam incumbit ut etiam huic rei remedium quaerendum esse putemus" D.O., Sp. I p. 139. Cfr. P.I.D., Sp. III, p. 548: "quemadmodum in generatione luminis requiritur, ut corpus lumen recepturum poliatur, atque deinde in debito al lucem situ sive conversione ponatur, antequam lucis ipsius fiat immisio, prorsus ita est operandum. Primo enim mentis area aequanda, et liberanda ab eis quae hactenus recepta sunt; tum conversio mentis bona et congrua facienda est ad ea quae afferentur; postremo mento praeparatae informatio exhibenda".

"Sufficit enim una scientia toti orbi, nec tamen totus hic ei sufficit. Mihi vel minima mundi res totius vitae contemplationi sat superque est, nec tamen tandem eam spero me nosse posse. Quomodo igitur tot scire unus homo valeat?" (Q.N.S. 11, 17-20).

Sánchez señala la inconciliabilidad entre la inmensa tarea de la ciencia y la insignificancia del sujeto humano⁽¹⁾. Sin embargo se le escapa la idea de la colaboración y del progreso como superación de esta inconciliabilidad. Nuestro autor no llega a percibir la ciencia como una tarea histórica y social cuyo agente no es el individuo, sino el sujeto humano colectivo. La ambivalencia de la crítica escéptica encuentra aquí una nueva corroboración: se constata la inviabilidad de la ciencia como tarea individual, pero -ausentes los conceptos alternativos de progreso y colaboración- se concluye con la imposibilidad absoluta de la ciencia.

Bacon reconocerá también la imposibilidad de la ciencia como tarea individual; sin embargo para el canciller está claro desde el primer momento que la tarea científica es una obra colectiva, institucional, que se despliega en el curso de las generaciones:

"De re autem quae agitur petimus ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo ha-

(1) Esta distancia inconmensurable entre los dos polos de la oposición induce a Sánchez a cargar las tintas acerca de lo vano de los esfuerzos humanos: "Si pergamus, in Minotaurum incidimus, qui nobis vitam adimit. Hic finis studiorum nostrorum, hoc praemium irriti et vani laboris, perpetuae vigiliae, labor ... (Q.N.S. 28, 32 ss.).

beant, non sectae nos alicujus aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis fundamenta moliri ... neque Instaurationem nostram, ut quiddam infinitum et ultra mortale, fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus; mortalitatis autem et humanitatis non sit immemor; quum rem non intra unius aetatis curriculum omnino perfici posse confidat, sed successioni destinet" (Praef., Sp. I p. 132 s.)

"Hanc ver postremam partem (Bacon se refiere a la sexta y última parte de la Instauratione, la cual es la "ciencia activa y verdadera") perficere et ad exitum perducere, res est et supra vires et ultra spes nostras collocata. Nos ei initia (ut speramus) non contemnenda, exitum generis humani fortuna dabit" (D.O., Sp. I, p. 144) ⁽¹⁾.

Un claro ejemplo de esta superación baconiana de las posiciones de Sánchez -las de escepticismo tradicional- lo encontramos en la valoración efectuada por Sánchez de los descubrimientos geográficos con respecto a la posibilidad de la ciencia ⁽²⁾. Para Sánchez el descubrimiento del Nuevo Mundo con sus gigantes-

(1) Esta concepción de la ciencia como colaboración queda expresada también en el elogio baconiano al lento perfeccionamiento en el tiempo de las artes mecánicas frente al inmovimismo de la filosofía (cfr. Praef., Sp. I p. 126); está expresada asimismo de manera parabólica e imaginativa dentro de la estrategia de la "penetratio mentis" en la interpretación del mito de Prometeo efectuada en el De Sapientia Veterum (Sp. VI pp. 668-676) y en la descripción de la casa de Salomón en la New Atlantis (Sp. III pp. 156-166). En nuestro estudio del canciller analizaremos este tema tan importante en Bacon. Vid. asimismo M. Ornstein, The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century, N. York 1974, pp. 39 ss.

(2) Q.N.S. 23, 35 ss. Cfr. supra, pp. 516 ss.

as dimensiones muestra la imposibilidad de una ciencia perfecta; para Bacon es simplemente la refutación de la ciencia histórica⁽¹⁾. Esta ampliación del universo conocido (con la con-
 siguiente ampliación de la base empírica que hay que tomar en consideración para la elaboración de la ciencia) supone para Sánchez una tarea infinita inabordable por el estudioso individual, única forma de investigación que se le presenta. En Sánchez, pues, la misma premisa necesaria de la ciencia -la experiencia- manifiesta su imposibilidad⁽²⁾; por el contrario para Bacon es una garantía de la posibilidad de restauración de las ciencias que cuenta a su favor incluso con testimonios y profecías bíblicas⁽³⁾. En última instancia esta posibilidad descansa

[1] Vid. N.O.I 72: "Regionum vero tractuumque mundi exiguum partem noverant (los antiguos) ... Quinetiam peregrinationes Democriti, Platonis, Pythagorae, non longinquae profecto, sed potius suburbanae, ut magnum aliquid celebrarentur. Nostris autem temporibus et Novi Orbis partes complures et veteris orbis extrema undique innotescunt; et in infinitum experimentorum cumulus excrevit. Quare si ex nativitatis aut geniturae tempore (astrologorum morae) signa capienda sunt, nil magni de istis philosophis significari videtur".

[2] Cfr. Q.N.S. 23, 43-24, 16, cit. *supra*, p. 517.

[3] "Neque pro nihilo aestimandum quod per longinquas illas navigationes et peregrinationes quae nostra aetate incumbuerunt, plurima in natura patuerunt, quae novam philosophiam lucem affundere possint. Quin et turpe hominibus esse, si Globis Materialis tractus, terrarum videlicet, marium, astrorum, nostris temporibus in inmensum aperti et illustrati sint; Globi autem Intellectualis fines intra veterum inventa et angustias steterint" C.V., Sp. III p. 613. Recordemos que para Bacon, la Biblia confirmaba la coincidencia de la ampliación geográfica con la restauración de las ciencias: "Neque omittenda est prophetia Danielis de ultimis mundis temporibus: Multi pertransibunt et multiplex erit scientia: manifeste innuens et significans esse in fati, id est in providentia, ut pertransitus mundi (qui per tot longinquas navigationes impletus plane aut jam in opere esse videtur) et augmenta scientiarum in eandem aetatem incidant" (N.O.I 93). Esta profecía de Daniel figuraba como lema de la Instauratio de 1620 y es una nueva manifestación del esfuerzo baconiano por invertir el escepticismo fideísta buscando en la misma Biblia una fundamentación religiosa y divina de la ciencia.

en que la apertura del mundo conocido permite disponer de la base empírica suficiente y necesaria que desde la perspectiva baconiana es imprescindible para "interpretar" la naturaleza: el conocimiento del globo terrestre en toda su dimensión permite elaborar la "historia natural y experimental" sin la cual la tarea de interpretación no puede ni empezar. Pero si esta Historia Natural, imposible además de necesaria para Sánchez, es posible para Bacon, se debe a que el canciller la concibe como una tarea colectiva basada en la colaboración de la comunidad investigadora, como una tarea además organizada por el Estado. No es otro, en efecto, el sentido que Bacon quiere indicarnos cuando califica la elaboración de la Historia Natural como un "opus Regium" y exhorta al monarca Jacobo I a organizar institucionalmente la empresa⁽¹⁾. Mediante esta reestructuración de la actividad científica y de la organización del trabajo de investigación a partir de los conceptos de colaboración intra e intergeneracional y de progreso, Bacon cree haber superado una de las causas más arraigadas del pesimismo ante la posibilidad humana de un conocimiento de la realidad natural. Al mismo tiempo, con esta nueva formulación del trabajo científico, el canciller va a prefigurar lo que será la conciencia general a partir del siglo XVII en cuanto a los límites de la posibilidad humana. En este sentido el siguiente pasaje del Advancement

(1) "...quod hujusmodi historia, qualem animo metimur et mox describemus, res perquam magnae sit molis, nec sine magnis laboribus et sumptibus confici potest; ut quae multorum opera indigeat, et (ut alibi diximus) opus sit quasi regium", Parascevo, Sp. I p. 393. En la dedicatoria al rey de la Instauratio de 1620, de la cual formaba parte el Parascevo, Bacon había pedido al rey que se pusiera al frente de la empresa: "Superest petitio, Majestate tua non indigna, et maxime omnium faciens ad id quod agitur. Ea est ... ut cures Historiam Naturalem et Experimentalem, veram et severam, et quae sit in ordine ad condendam philosophiam... congeri et perfici" (Sp. I p. 124).

marca el inicio de una nueva época en cuanto al estilo de trabajo científico:

"Touching impossibility, I take it those things are to be held possible which may be done by some person, though not by every one; and which may be done by many, though not by any one; and which may be done in succession of ages, though not within the hourglass of one man's life; and which may be done by public designation, though not by private endeavour" (Sp. III pp. 328 s.)⁽¹⁾.

(1) Hay un momento en el Q.N.S. en el que Sánchez parece tomar nota de la posibilidad de un progreso en el curso de las generaciones, más que del principio de colaboración. A propósito de la metáfora según la cual los modernos son superiores a los antiguos porque avanzan sobre los resultados conseguidos por estos últimos (el topos de "puer in collo gigantis"), nuestro autor nos dice: "Sicque consultum est nostri saeculi hominibus, quiplurimum vitas, acta, inventa, expertaque pauca mora perlegendes, aliquid de suo semper addunt: hisque alii... itaque augetur ars: posterioresque hac ratione comparantur puero in collo Gigantis existentis: nec immerito" (49, 38 ss.). Sin embargo inmediatamente añade que tal situación no ofrece ninguna garantía o solución para la ciencia: "sed ut haec via ad humanas res gerendas aliquid emolumenti videtur habere: nil tamen magis scientias iuvat (el subrayado es nuestro). Para justificar su posición negativa ante un posible progreso científico Sánchez da una serie de razones que testimonian bastante claramente su falta de conciencia histórica y la ausencia en él del concepto de colaboración científica: "Nam (ut omittam, libros non perpetuos esse... ut qui omnino extirpentur bello, igne, incuria, novitate aliarum opinionum, tempore denique, et oblivione assumpti). Sequitur statim tota difficultas, quam supra in scribentibus ostendimus. Confusi, breves, prolixi, totque, ut si centena millium centum vires annorum, non sufficerent legendis omnibus: quique in pluribus mentiantur, saepissime gloriae causa, aut fulciendae opinionis. Statim sequitur de intelligendis eis questio, et quas nunc retulimus omnes. Ita ut dum aliquid scire quaeramus, ad homines conversi, eorum scripta, naturam dimittimus, insipientesque simus". Precisamente estas razones (la pérdida de logros anteriores por causa de las guerras, del tiempo, etc.; el problema de la forma de exposición filosófico-científica y de la misma proliferación libresco) son consideradas por Bacon no ya como obstáculos insuperables para el progreso y la ciencia, sino como obstáculos que explican la postración no sustancial, sino histórico-social de la ciencia, y que pueden ser superados median-

Hasta aquí nuestro estudio de la obra de Sánchez y nuestra confrontación de la crítica y la alternativa desarrolladas por Sánchez y Bacon. Creemos que nuestro análisis del Quod Nihil Sci-
ur testimonia con toda claridad la justeza de la apreciación Popkin de que en Sánchez se encuentra el máximo exponente del escepticismo del siglo XVI, un escepticismo en el que están presentes los elementos sobredeterminantes de naturaleza religiosa que marcaban la crítica fideísta de un Pico o un Montaigne.

Los materiales escépticos que Sánchez aplica en su crítica al concepto tradicional de ciencia (asumiendo plenamente su validez, no por razones de seguridad o por una presunta estrategia quiavélica de quien se sirve de medios cuya falsedad le cons-
 a) le permiten señalar la imposibilidad de una "cognitio perfecta". A lo largo de su análisis los obstáculos que se oponen al conocimiento científico van apareciendo uno tras otro: el problema de la sensación, la tendencia del entendimiento a la abstracción sin fundamento empírico, los obstáculos que surgen de la misma comunidad de estudiosos. Aunque Bacon sigue compartiendo la creencia en la posibilidad de un conocimiento absolutamente cierto (Sánchez y el escepticismo niegan el punto de la posibilidad, pero siguen concibiendo la ciencia con tales características), no obstante su crítica de la ciencia tradicional testimonia el impacto de la corriente escéptica del siglo XVI, y en particular de la problemática que se debatía en el Quod Nihil Scitur y que se manifiesta en la carta a Clavius: la exigencia

de una nueva fundamentación de la ciencia. La aclaración de todos estos puntos debía ser el objetivo de la Historia Literarum.

de una empiricidad total; la oposición a la abstracción y a las hipótesis, es decir, el postulado de que todo paso dado posea detrás una corroboración empírica suficiente; la problematización de la matemática y en general de los procedimientos deductivos como medio de descubrimiento; la problematización de los sentidos y del entendimiento como fuente de información sobre la realidad objetiva. En particular hemos podido comprobar hasta qué punto el análisis crítico de Sánchez había llegado a diferenciar los obstáculos inherentes al saber en la misma organización institucional de la enseñanza y aquellos obstáculos que posteriormente el canciller designará con el término de idola, singularmente los idola fori e idola theatri, si bien es cierto que en el registro de Sánchez falta la sistematización y organización de los mismos que nos encontramos en Bacon, así como la detenida reflexión sobre los mismos efectuada por éste último. En este punto, como en general en toda la crítica de la ciencia tradicional, la perspectiva esencialista de Sánchez y la tradición escéptica, aparece sustituida en Bacon por una aguda conciencia del elemento histórico-social, factor que está en la base de la alternativa baconiana al excepticismo y que constituye una de las aportaciones más importantes del canciller al pensamiento del siglo XVII.

El presente capítulo muestra cumplidamente hasta qué punto la problemática de la certeza y la discusión de los obstáculos que a ella se oponen se desarrolla de manera pareja en ambos autores, aunque al final la posición respectiva acerca de la posibilidad de alcanzarla fuera dispar. Con ello no pretendemos asegurar que Bacon haya leído a Sánchez y mucho menos que su problematización de la ciencia tradicional haya empeza-

o con la lectura de éste y se haya desarrollado en virtud de los plantamientos del Quod Nihil Scitur; ya hemos mencionado la opinión de Crescini de que es altamente probable que Bacon conociera la obra de Sánchez y se haya valido de ella para la confección de su "pars destruens". Bacon no cita nunca explícitamente a Sánchez, pero hay que tener en cuenta que el Canciller, al igual que otros grandes pensadores del siglo XVI, no suele citar a aquellos autores que más positivamente han influido en la elaboración de sus posiciones (vid. Crescini, El problema metodológico, p.100). Lo importante para nosotros para demostrar -creemos haberlo conseguido ya- la idéntica problemática inicial de ambos autores y la identidad en el desarrollo de la misma, como una manifestación palmaria de que la filosofía baconiana se encuentra situada en la problemática suscitada y desarrollada por el escepticismo, con todos sus elementos positivos y negativos, en el complejo proceso de transición a la nueva concepción de la ciencia.

Nos parece haber puesto de manifiesto también la similitud de los ejes sobre los cuales se desarrolla en ambos autores la alternativa positiva a la ciencia tradicional. Dicha alternativa recoge los argumentos centrales de la refutación -desde la exigencia de empiricidad hasta los idola- y posee como elemento nuclear la común concepción laberíntica de la naturaleza. Es evidente que esta alternativa se desarrollaba a nivel teórico al margen de la línea que iba a producir la ruptura teórica y el nuevo paradigma de la moderna filosofía natural. La manifestación más palmaria de esta independencia se encuentra en la ausencia de la matemática como instrumental o como lenguaje de la alternativa sancheziana y baconiana. Esta



similitud de los ejes se encuentra en el resultado final de la misma: Sánchez no consigue dar cuerpo a su proyecto del De modo sciendi (hemos visto que esta explicación es la más plausible para explicar la ausencia de la obra); Bacon tampoco conseguirá dar cuerpo definitivo a su método o "ars inventiendi" y terminará por concentrar sus esfuerzos a partir de 1620 en la confección de la Historia Natural y Experimental.

Sin embargo hemos podido señalar ocasionalmente que en Bacon hay una serie de principios básicos ajenos al escepticismo, pero esgrimidos en su contra, que le van a permitir concebir su reforma del saber no ya como una alternativa a la ciencia tradicional, sino también como una refutación de la crítica escéptica, como una nueva ciencia en la que, aun reconociendo los principios escépticos de la crítica del sujeto humano, se mantiene la exigencia de un conocimiento infalible. Hemos visto que en tal dirección se encaminan la concepción operativo-instrumental de la verdad, el principio de la colaboración y del progreso como un nuevo sujeto de la ciencia y la profunda conciencia histórica. En esta dirección va también la firme conciencia baconiana de la necesidad de proporcionar ayudas a las facultades cognoscitivas frente a su debilidad congénita: ayudas para los sentidos, la memoria y el entendimiento; la misma historia natural y el método que oprime y obliga al entendimiento a seguir un ritmo preestablecido, evitando así su tendencia a la abstracción. Estos principios y otros más que estudiaremos a continuación -en los que se contempla también la refutación del fideísmo escéptico- posibilitaron a Bacon avanzar mucho más allá de lo que Sánchez había podido hacer, cuyos planteamientos se daban siempre en el marco del escepticismo. Sin embargo todo ello nos

indica que en Bacon no se da únicamente un enfrentamiento con la ciencia tradicional, sino una compleja relación con el escepticismo de reconocimiento y rechazo.

Aunque en última instancia la superación baconiana del escepticismo fracase a nivel teórico porque con el método baconiano poco se podía hacer -ya señalaba este punto Mersenne a comienzos del siglo XVII-, sin embargo a nivel de configuración de los principios rectores de la actividad científica Bacon hará aportaciones decisivas a la elaboración del nuevo ethos científico que se impondrá en el curso del siglo XVII. En este ámbito se desarrollará su aportación positiva y decisiva a la revolución científica y a la superación de la crítica escéptica.

