

**ENTRE EL *QUE SAIS-JE?* Y EL *COGITO ERGO SUM*.
UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS ORÍGENES ESCÉPTICOS
DE LA LITERATURA MODERNA A LA LUZ DE
LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO DESDE ERASMO HASTA SPINOZA
(1960), DE RICHARD H. POPKINS**

**FROM THE *QUE SAIS-JE?* TO THE *COGITO ERGO SUM*.
A REFLECTION ON THE SKEPTICAL ORIGINS
OF MODERN LITERATURE IN THE LIGHT OF RICHARD H. POPKINS'
THE HISTORY OF SKEPTICISM FROM ERASMO TO SPINOZA (1960)**

BERNAT CASTANY PRADO

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Resumen: Este trabajo presenta el origen, evolución y motivos principales del escepticismo moderno a partir del comentario y ampliación de *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1960), de Richard H. Popkins, con el objetivo de profundizar la lectura de las obras literarias de los siglos XVI y XVII.

Palabras clave: Escepticismo, Filosofía moderna, Sexto Empírico, Erasmo, Montaigne, Descartes.

Abstract: This work presents the origin, evolution and main motifs of modern skepticism from the commentary and expansion of *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza* (1960), by Richard H. Popkins, with the aim of deepening the reading of the 16th and 17th centuries literature.

Keywords: Skepticism, Modern philosophy, Sextus Empiricus, Erasmus, Montaigne, Descartes.



Toda esta fantasía está concebida con más seguridad en forma de la pregunta: '¿Qué sé yo?', según la tengo escrita en la divisa de unas balanzas.

Michel de Montaigne, "Apología de Raimundo Sabunde",
Ensayos (1580).

Pero en seguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, quien lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: *yo pienso, por lo tanto soy*, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.

René Descartes, *Discurso del método* (1637)

1.- Prolegómenos.

§ El escepticismo y los orígenes de la literatura moderna. El escepticismo es, sin ninguna duda (soy consciente de la paradoja), una de las escuelas filosóficas más influyentes en el nacimiento de la literatura moderna. No creo que sea posible una lectura en profundidad de obras como *El elogio de la locura* (1511) de Erasmo, los *Ensayos* (1580-1595) de Montaigne o el *Don Quijote* (1605-1615) de Cervantes sin estar familiarizado con las ideas, los debates y las prácticas fundamentales del escepticismo antiguo (pirrónico, académico y empírico) o religioso (Libro de Job, Eclesiastés, ataque paulino contra la filosofía griega en tanto que soteriología o doctrina de la salvación laica -"*Noli altum sapere, sed time*" dice Pablo de Tarso en su Epístola a los Romanos, 20, 11-, teología negativa o apofática, *Diálogos de los idiotas* de Nicolás de Cusa), y su papel en lo que Paul Hazard llamó, en un libro clásico, "la crisis de la conciencia europea". *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1960), de Richard H. Popkins, es un libro fundamental para conocer la recuperación y el desarrollo del escepticismo en la modernidad temprana. El objetivo de estas páginas es exponer sus ideas principales, completándolas con ejemplos extraídos del ámbito literario.

§ Escepticismo espontáneo y escepticismo filosófico. Que hoy en día muchos conciben el escepticismo como una serie de dudas concernientes a las creencias religiosas tradicionales (al modo del Menocchio de *El queso y los gusanos*, de Carlo Ginzburg) es indicio del triunfo de la apologética cristiana (François Garasse y Marin Mersenne) y racionalista (Descartes, Leibniz). Frente a este escepticismo espontáneo, que no debe ser desestimado, se halla el escepticismo filosófico, que es una escuela o corriente filosófica (llamarla doctrina sería una

nueva paradoja), que hunde sus raíces en el antiguo pensamiento griego.

§ Sistematización del escepticismo en la época helenística. Si bien es cierto que, en los primeros pensadores griegos, sólo nos encontramos con observaciones y actitudes escépticas, que no llegan a organizarse bajo la forma de una doctrina filosófica, durante la época helenística, éstas se desarrollaron como un conjunto orgánico de argumentos cuyo objetivo era establecer: 1) que no es posible ningún conocimiento (escepticismo académico) o 2) que nuestro conocimiento acerca de si es posible algún conocimiento será siempre insuficiente o inadecuado, de modo que es mejor suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al conocimiento (escepticismo pirrónico). (Popkins, 1983: 11)

§ El escepticismo académico. El escepticismo académico fue formulado en el siglo III a.C., en el seno de la Academia Platónica, como un desarrollo del lema socrático “Sólo sé que no sé nada”. Su formulación teórica se atribuye a Arcesilao (c. 315-241, a.C.) y a Carnéades (c. 213-129 a.C.). Lo conocemos, fundamentalmente, gracias a las *Académicas* y al *De la naturaleza de los dioses* de Cicerón, al libro IX de las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio y al *Contra académicos* de San Agustín. Su objetivo principal era “mostrar, mediante un grupo de argumentos y acertijos dialécticos, que los filósofos dogmáticos (es decir, los filósofos que aseguraban conocer alguna verdad acerca de la verdadera naturaleza de las cosas), no podían conocer con absoluta certidumbre las proposiciones que afirmaban conocer.” (11) Ese conjunto de argumentos, que conocemos como “tropos”, y que servían como esquemas argumentales para utilizar en discusiones, orales o escritas, así como en ejercitaciones espirituales, que buscaban la tranquilidad de espíritu, buscaban hacernos desesperar del conocimiento por tres vías diferentes: 1) mostrando que la información que obtenemos por medio de nuestros sentidos puede ser engañosa, 2) mostrando que no podemos estar seguros de que nuestro razonamiento sea fiable, 3) mostrando que no poseemos un criterio que nos permita determinar la verdad o la falsedad de un juicio o afirmación. (11-12) Cualquier afirmación, proposición o juicio que sostenga algo acerca del mundo contiene afirmaciones que van más allá de la pura información empírica, y, por lo tanto, siempre estará bajo sospecha, por muy remota que sea, de modo que no puede considerarse, estrictamente hablando, conocimiento (*episteme*), sino sólo opinión (*doxa*). Esto afecta a todas las afirmaciones, porque todas, aun sin quererlo, contienen implicaciones – ontológicas, filosóficas, antropológicas, ideológicas- que trascienden lo empírico. Pero, aunque fuese posible limitarnos a la información sensorial o empírica, como (1) los sentidos no son fiables, (2) ni tampoco la razón que los baraja y ordena, y (3) no existe un criterio último para distinguir la verdad de la falsedad, toda afirmación será dudosa, de modo que nunca podrá dar lugar a un conocimiento cierto, seguro, indudable (*episteme*), y que sólo puede haber opiniones (*doxai*) que sólo podremos juzgar en base a lo razonable (*eulogon*) o a su probabilidad

(*to pithanon*).¹ Según Popkins, a partir de esta conclusión, “Carnéades desarrolló un tipo de teoría de la verificación y un tipo de probabilismo un tanto similar a la teoría del ‘conocimiento’ científico de los pragmáticos y positivistas de hoy.” (12) Pensemos, por ejemplo, en William James quien subtituló su libro *Pragmatismo* (1907) –que Borges prologaría, y asimilaría, en 1945-: “*Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*”.

§ **El escepticismo pirrónico.** La otra gran escuela escéptica de la época antigua, fue la escuela pirrónica, denominada así por su fundador, Pirrón de Elis (360-275 a.C.), del que Diógenes Laercio (IX, § 61–108) llegó a decir que se cortó las cuerdas vocales para no afirmar nada, y su discípulo Timón de Fliunte (c. 320-230 a.C.), que fue también un conocido poeta satírico. Como Sócrates o Diógenes el Perro, Pirrón no escribió ni teorizó, sino que se esforzó por cifrar su doctrina en un estilo de vida. Sabemos, por Pierre Hadot, que, para la filosofía antigua, cuyo objetivo era fundamentalmente práctico, la gran tentación de la filosofía era la teoría. Pirrón huyó de la tentación rechazando toda discusión teórica, que, en su opinión, sólo habría de conducirle a la angustia mental y a la postergación de la única tarea realmente urgente e importante: la construcción de una vida filosófica (examinada, feliz, serena, libre, placentera o acompasada con la naturaleza, según la idea de *summum bonum* que manejasen). Por eso la formulación teórica del pirronismo se la debemos a un autor posterior, como Enesidemo (100-40 a.C.), según el cual no sólo dogmáticos afirman demasiado, al sostener que “algo puede conocerse”, sino también los académicos, al sostener que “nada puede conocerse”, de modo que es mejor seguir a los pirrónicos, que proponen suspender el juicio (*epoché*) en todas las cuestiones, incluida la de si puede saberse algo o no. Las fuentes principales del pirronismo son las *Hipotiposis pirrónicas* (o *Esbozos pirrónicos*) y el *Contra los dogmáticos* (cuyos seis primeros libros son también conocidos como *Contra los profesores*) de Sexto Empírico (ca. 160-210 d.C.): En ellas Sexto Empírico recoge y aplica los tropos o esquemas argumentales, cuya función principal es producir la suspensión de juicio sobre todo tipo de cuestiones, y que habían sido desarrollados durante más de cuatro siglos por los grandes escolarcas de la escuela pirrónica, como Arcesilao, Carnéades, Enesidemo o Agripa.² Cabe señalar que los pirrónicos tratan de “no comprometerse con ninguna cuestión, ni siquiera con la de si sus propios argumentos eran válidos”, lo cual suele expresarse en giros finales de corte irónico, que niegan o suspenden lo que acaba de afirmarse, al modo de “no puede saberse nada, ni siquiera que no puede saberse nada”,³ así como en la búsqueda de un estilo po-

¹ Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, VII, § 158, p. 123. Véase también Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1981, pág. 111-112.

² Véase al respecto *The Modes of Scepticism* (1985), donde J. Barnes y J. Annas realizan un comentario detallado de los diez tropos de Enesidemos y de los cinco de Agripa.

³ Piénsese, por ejemplo, en los siguientes versos del poema “Manifiesto”, de Nicanor Parra: “Sin Mistral, sin Huidobro, sin Neruda / no hay antipoesía / Y ADEMÁS / retiro lo dicho.”

co afirmativo, que culminaría en la pregunta *ti mallon* (o ¿qué es?),⁴ que Montaigne retomaría en el célebre “*Que sais-je?*”, de su “Apología de Raimundo Sabunde”: “Toda esta fantasía está concebida con más seguridad en forma de la pregunta: ‘¿Qué sé yo?’, según la tengo escrita en la divisa de unas balanzas.” (*Ensayos*, II, 12) Para los pirrónicos, el escepticismo era una capacidad o actitud mental de oponer la evidencia, en pro y en contra, acerca de toda cuestión, buscando una suspensión de juicio o *epoché*, que entendían como un estado mental que había de conducir a la *ataraxia*, quietud o imperturbabilidad, que había de permitirles no interesarse ni preocuparse por nada que estuviese más allá de las meras apariencias.⁵ El escepticismo era visto, pues, como una cura de la enfermedad del dogmatismo, o precipitación, que sume a los seres humanos en la ansiedad, a nivel individual, y la violencia, a nivel colectivo. Pero el escepticismo pirrónico no debía erigirse en un dogmatismo negativo, como sí creía el escepticismo académico, sino que, como el purgante, debía ser expulsado con las mismas convicciones que había contribuido a expulsar. El pirrónico buscaba, pues, vivir “indogmáticamente, siguiendo sus inclinaciones naturales, las apariencias de que es consciente y las leyes y costumbres de su sociedad, sin comprometerse nunca con ningún juicio acerca de ellas.” (Popkins, 1983: 14)

§ El escepticismo en el período poshelénico y medieval. Durante los primeros años del cristianismo y la época medieval el escepticismo pirrónico fue prácticamente olvidado; mientras que el académico fue recordado, si bien sólo a través de las refutaciones que lanzó contra él Agustín de Hipona, en sus *Contra académicos*. En todo caso, desde los padres de la iglesia hasta el s. XVI, existe un cierto interés por el escepticismo, especialmente “entre los teólogos antirracionales, judíos, mahometanos y cristianos”, cuya teología negativa o apofática culminaría en el *De docta ignorantia* (1440), de Nicolás de Cusa (1401-1464), quien “se valió de muchos de los argumentos escépticos para socavar la confianza en el enfoque racional de la verdad y el conocimiento religiosos.” (Popkins, 1983: 15)⁶

⁴ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, § 189, pp. 110-111.

⁵ Véase al respecto Jacequiline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, donde se habla del género de los “discursos opuestos”, “discursos dobles” o “antilogías”, cuyo origen se halla ya en las tragedias y comedias, donde se oponían dos puntos de vista contrarios, expuestos en peroratas paralelas (1997: 86-88). Así aparece referenciado en las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, donde se dice de Protágoras, que había escrito un *Método de las controversias* y dos libros de *Antilogías*, que “Él fue el primero en decir que había, a propósito de todo, dos discursos opuestos” (IX, 51).

⁶ En su conferencia “El sentimiento de lo fantástico”, Julio Cortázar aplicará uno de los recursos básicos de dicha tradición, directamente asociada al inefabilismo místico, a la definición de “lo fantástico”: “Ya no sé quién dijo, una vez, hablando de la posible definición de la poesía, que la poesía es eso que se queda afuera, cuando hemos terminado de definir la poesía, creo que esa misma definición podría aplicarse a lo fantástico.”

§ El renacimiento del escepticismo pirrónico. La recuperación del escepticismo helenístico se debe, fundamentalmente, a la recuperación de tres obras: las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, los *Academica* de Cicerón y las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico. Según Popkins, este último libro fue el más importante, ya que fue la fuente, directa o indirecta, de autores como Montaigne, Gassendi o Mersenne (15-16). Es importante tener en cuenta que el escepticismo que más influyó en la época renacentista fue el pirrónico, antes que el académico, de modo que la mayoría de escritores de este período “emplean el término ‘escéptico’ como equivalente de ‘pirrónico’, y a menudo aceptan la opinión de Sexto, de que los escépticos académicos no eran verdaderos escépticos, sino, en realidad, dogmáticos negativos.” (16)⁷ Más aún, para Pierre Bayle (1647-1706), cuyo *Diccionario histórico y crítico* (1696) ha llegado a ser considerado como el arsenal de la Ilustración, la recuperación de los argumentos de Sexto Empírico supuso el comienzo de la filosofía moderna.

§ El escepticismo a partir de Spinoza. Popkins finaliza su libro con la figura de Spinoza, porque éste “llevó el método escéptico de Descartes al ámbito del pensamiento religioso, con resultados devastadores”, de modo que, a partir de entonces, “una de las principales funciones del escepticismo” fue oponerse a la religión tradicional.” (1983: 17) Desde ese momento será necesario distinguir entre dos tipos, o dos usos, de escepticismo: uno, epistemológico, propio de autores como Montaigne, Hume, James o Popper, y el otro, religioso, propio de autores como La Mothe Le Vayer, Spinoza, Pierre Bayle, Jean Meslier, Diderot o Voltaire.

§ Escepticismo y fideísmo. Un error habitual en nuestros días, que puede distorsionar gravemente nuestra lectura de los autores renacentistas y barrocos, es equiparar escepticismo y ateísmo. Como dijimos, el trabajo de propaganda de los apologetas cristianos, y el giro que Spinoza le dio al escepticismo, explican esta confusión. Para evitar anacronismos puede sernos útil familiarizarnos con el fideísmo. Según Popkins, los fideístas “son personas escépticas con respecto a la posibilidad de que alcancemos el conocimiento por medios racionales”, que sostienen que, 1) “o bien hay factores persuasivos, que podían inducir una creencia, pero no probar ni establecer la verdad de lo que se cree”, 2) “o bien que después de que se haya encontrado o aceptado la propia fe, pueden encontrarse razones para explicar o aclarar lo que se cree, sin probarlo ni establecerlo.” (1983: 18)

§ Fideísmo radical y fideísmo moderado. Podemos distinguir, por lo menos, dos tipos de fideísmo, que llamaremos radical y moderado. De un lado, está el fideísmo radical, que defiende una “fe ciega, que niega a la razón toda capacidad de llegar a la verdad, o de hacerla verosímil, y que fundamenta toda certidumbre en una adherencia completa e incondicional a algunas verdades reveladas o aceptadas”. (Popkins, 1983: 18) Tal sería el caso de Pierre Bayle —y, más

⁷ Con todo, autores como Simon Foucher (1644-1696) trataron de defender al escepticismo académico de estas acusaciones (16).

adelante, Kierkegaard- quien considera que no puede darse ninguna razón o evidencia de lo que se acepta por fe, o el de Pierre Jurieu, quien llegará a afirmar, contundentemente: “*Je le crois parce que je veux le croire*”, “Lo creo porque quiero creerlo”. Del otro lado está el fideísmo moderado, que aunque le da prioridad a la fe sobre la razón, considera que ésta “puede desempeñar alguna función relativa o probable en la búsqueda o explicación de la verdad.” (19) Tal sería el caso de Agustín de Hipona, quien considera que “pueden darse razones de la fe después de que la hemos aceptado” e, incluso, “que razones que pueden producir la fe pueden darse antes de la aceptación de la fe”, si bien eso no significa que “demuestren la verdad de lo que se cree.” (19)⁸

§ Escepticismo y dogmatismo. Del mismo modo que el escepticismo es más que un conjunto de dudas concernientes a la religión tradicional, el dogmatismo es más que el convencimiento impositivo y violento de que se posee la verdad. En el ámbito filosófico, se suele usar el término “dogmatismo” en un sentido descriptivo, no peyorativo, como la convicción o la opinión de que puede aportarse alguna evidencia “que permita establecer que al menos una proposición no empírica puede no ser falsa.” (Popkins, 1983: 20) En uno de sus *Adagios* (1500), Erasmo recogía de Sócrates una propuesta de autocontención cognoscitiva, según la cual: “lo que es sobre nos, no hace a nos” (1998: 42). Podríamos decir que el dogmático comete pecado de *hybris* al tratar de establecer algún tipo de conocimiento por encima de ese límite cognoscitivo, cuando a ese nivel sólo caben las opiniones, que deben ser consideradas en el propio fuero interno o, como mucho, en *amicitia*. Cervantes se nos presenta como un buen heredero del escepticismo erasmista cuando hace afirmar a Sancho Panza el “que cada uno meta la mano en su pecho, y no se ponga a juzgar lo blanco por negro y lo negro por blanco; que cada uno es como Dios le hizo, y aún peor muchas veces.” (*Quijote*, II, IV) Kant heredó y sistematizó este proyecto de autocontención cognoscitiva con su *Crítica a la razón pura*.

2.- La crisis intelectual de la reforma.

§ El escepticismo y la querella sobre “la regla de fe”. Según Popkins, una de las principales vías por las cuales entraron las opiniones escépticas de la Antigüedad en el pensamiento renacentista tardío fueron las disputas teológicas relacionadas con la Reforma, siendo especialmente importante la disputa acerca de cuál era el criterio de verdad en lo que respecta al conocimiento religioso, conocido también como “regla de la fe”. Dicha cuestión, planteada inicialmente en las disputas teológicas, invadió, a principios del siglo XVII, el ámbito del conocimiento natural, provocando un desconcierto que será conocido como *la crise pyrrhonienne* (1983: 22). Esa crisis pirrónica acabará afectando a ámbitos más

⁸ Resultaría interesante pensar, con Popkins, que la “fe” del fideísta puede ser “religiosa, metafísica o de otra índole”. (1983; 19)

cotidianos. Valga como ejemplo el siguiente soneto de Bartolomé Leonardo de Argensola (1562-1631), que, empezando como una simple sátira contra las damas que se maquillan, acaba asumiendo la inseguridad de todo, simbolizada por esa bóveda celeste (que quizás también apunta al “cielo” teológico), cuya apariencia es engañosa:

Yo os quiero confesar, don Juan, primero,
que ese blanco y carmín de doña Elvira
no tiene de ella más, si bien se mira,
que el haberle costado su dinero.
Pero también que confeséis yo quiero
que es tanta la beldad de su mentira,
que en vano a competir con ella aspira
belleza igual en rostro verdadero.
¿Qué, pues, que yo mucho perdido ande
por un engaño tal, ya que sabemos
que nos engaña igual Naturaleza?
Porque ese cielo azul que todos vemos
ni es cielo ni es azul; ¿y es menos grande,
por no ser realidad, tanta belleza?

§ Lutero rompe el antiguo criterio de verdad religiosa. En un principio, Lutero (1483-1546) no tiene intención alguna de romper con la Iglesia. En sus *Noventa y cinco tesis* (31 de octubre de 1517) y en su carta al Papa León X (enero de 1519) se presenta como un mero reformador dentro del marco católico. Fue en el Debate de Leipzig (del 27 de junio al 18 de julio de 1519), en el *Manifiesto a la nobleza alemana* (1520) y en *Del cautiverio babilónico de la Iglesia* (1520) donde Lutero “dio el paso definitivo al negar la autoridad de la Iglesia en materia de fe y presentar un criterio radicalmente distinto del conocimiento religioso.” (Popkins, 1983: 23) Es en ese momento cuando pasará de ser un mero reformador a encabezar una revolución religiosa e intelectual que había de trastocarlo todo, porque va a cuestionar el viejo criterio de verdad religiosa, que consistía simplemente en aceptar el monopolio interpretativo de la Iglesia, que había regido durante más de mil años, hasta convertirse, como diría Borges, en una necesidad mental, de modo que “afirmar que estas normas podían ser falsas era como negar las reglas de la lógica”. (24) Esa ruptura aparece cifrada en el texto con el que se negará a retractarse en la Dieta de Worms de 1521: “*Su majestad Imperial y Sus Señorías exigen una respuesta sencilla. Hela aquí, llana y sin ambages. A menos que se me convenza de error por el testimonio de la Escritura o*

bien (ya que no confío en la autoridad no apoyada del Papa o de los concilios, pues es claro que a menudo han errado y a menudo han caído en contradicción) por manifiesto razonamiento se me convenza mediante las Escrituras a las que he apelado, y mi conciencia quede cautiva por la palabra de Dios, no puedo retractarme y no me retractaré de nada, pues ir contra nuestra conciencia no es seguro para nosotros ni depende de nosotros. Esto es lo que sostengo. No puedo hacer otra cosa. Que Dios me ayude. Amén.” (Lutero, 16 de abril de 1521)

§ La caja de Pandora del criterio. El cuestionamiento del viejo criterio de verdad, que no era más que el acatamiento tradicional, y quizás inconsciente, de una norma convencional, dejó a los hombres sin criterio. Mientras el acatamiento del criterio es automático e inconsciente, no existe problema alguno, pero cuando se toma conciencia de su carácter, digamos, convencional, surge el llamado “problema del criterio”, que Sexto Empírico resumirá en los siguientes términos: “Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda reducida así a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se vuelve imposible, ya que no les permitimos (a los filósofos dogmáticos) adoptar un criterio por suposición, mientras que, si se ofrecen a juzgar el criterio por otro criterio, los obligamos a regresar ad infinitum.”⁹ Podríamos decir, con Thoreau, que, cuando se patina sobre el hielo fino de lo incognoscible, sólo la velocidad de la inconsciencia podrá salvarnos. Pero Lutero se detuvo en el centro del lago, y lanzó una bomba.

§ De la crisis del criterio religioso a la crisis del criterio secular. En virtud de la estrecha imbricación que existía en aquella época entre el conocimiento religioso y el conocimiento secular, englobado dentro de la filosofía natural, la crisis del criterio religioso supuso también una crisis de criterio en todo el edificio gnoseológico, llegando a desdibujar las fronteras entre la verdad y la falsedad (cfr. Castany Prado, 2012b: 19-44). Quedarse sin criterio para interpretar el libro de Dios era quedarse sin criterio para interpretar el libro del mundo.¹⁰ No es extraño, pues, que “la caja de Pandora que Lutero abrió en Leipzig” hubiese de tener las consecuencias más trascendentales no sólo en teología sino en todo el ámbito intelectual del hombre.” (Popkins, 1983: 25)

§ Intentos de cerrar la caja de Pandora del criterio. Habiendo tanto en juego, no es extraño que muchos intentasen cerrar, a toda costa, la caja de Pandora del criterio. Uno de los intentos más desesperados será el de Ignacio de Loyola, quien llegará a afirmar, en *Reglas para pensar con la Iglesia*, que “podemos ser todos de la misma opinión y en conformidad con la propia Iglesia; si ella

⁹ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, libro II, cap. IV, pp. 142-144.

¹⁰ Véase al respecto, Jorge Luis Borges, “El espejo de los enigmas”, en *Otras inquisiciones* (1952), 2001, t. II, pp. 98-100.

ha definido como negro, algo que a nuestros ojos parece blanco, de manera similar, hemos de pronunciar que es negro". Para Popkins esta afirmación no logra justificar el viejo criterio, sino que sólo muestra que lo es (1983: 26). También muestra el brutal impacto secularizador que esta disputa va a suponer, ya que obligó a la religión católica a presentarse como una mera convención.

§ Fuego cruzado. Como nadie podía resolver el problema, seguramente porque éste era irresoluble, todos optaron por atacar el criterio de sus rivales, ya fuese directamente, ya fuese por vía de consecuencia. De un lado, los católicos sostuvieron que la libertad de interpretación y de conciencia de los reformistas llevaría al caos religioso, pues las diversas lecturas de la Biblia nunca habrían de coincidir; del otro lado, los protestantes, con Lutero a la cabeza, atacaron la autoridad de la Iglesia, señalando todo tipo de incongruencias, contradicciones y vaguedades.

§ La estrategia católica. La estrategia habitual de los teólogos católicos fue afirmar que la historia probaba que sólo bajo el paraguas del monopolio interpretativo de la Iglesia los cristianos permanecerían unidos, cosa que se revelaba tanto más necesaria cuanto más cercana se sentía la amenaza otomana. Sin embargo, dicha estrategia resultaba superficial e insuficiente a la hora de justificar la autoridad de la Iglesia.

§ Erasmo recurre al escepticismo. En medio de ese panorama, Erasmo de Rotterdam propondrá una "defensa escéptica de la fe, defensa que había de dominar la Contrarreforma francesa." (Popkins, 1983: 27)

§ El Del libre albedrío (1524) de Erasmo. Como Erasmo había sido guía espiritual de la reforma de 1520 a 1524, las autoridades lo apremiaron a que se desmarcase de ella y a que contribuyese a hacerla regresar al redil. Es en este contexto que se publica, su *Del libre albedrío*, donde atacará la incipiente doctrina luterana sobre el siervo albedrío. Con un antiintelectualismo que ya había practicado en el *Elogio de la locura* (1511), donde se había alineado con "la sana conclusión de los académicos, que eran los menos ariscos de los filósofos", Erasmo rechazará, en *Del libre albedrío*, la "búsqueda intelectual per se", afirmará que el tema de la libertad "es uno de los que contienen más laberintos", confesará que "preferiría seguir la actitud de los escépticos y suspender todo juicio", y exigirá "una piedad cristiana sencilla, no teológica". Lo cierto es que Erasmo está proponiendo más una actitud escéptica que un argumento escéptico, ya que, según él mismo afirmará, aborrece "toda la maquinaria de estos espíritus escolásticos había perdido de vista el punto esencial: la simple actitud cristiana. El tonto cristiano estaba mucho mejor que los altos teólogos de París, enredados en un laberinto creado por ellos mismos." (Popkins, 1983: 177)

§ El De servo arbitrio (1525) de Lutero. La respuesta de Lutero será furiosa. Llegará a afirmar que sólo le contesta "porque Pablo ordena tapar la boca de los charlatanes inútiles" (cit. en 178). De un lado, Lutero afirmará que el cristianismo es incompatible con el escepticismo: "el Espíritu Santo no es ningún es-

céptico”, sino que “no ha grabado en nuestros corazones un incierto impulso, sino una robusta certidumbre.” (cit. en 178) Del otro, llegará a afirmar que los discursos de Erasmo son suaves y conciliadores porque no tiene verdadera fe: “por todas partes anda como sobre huevos, sin querer aplastar a ninguno; pasa por entre vasos de cristal y a ninguno toca” (cit. en 178). Tras lo cual afirmará, que la fe debe expresarse en una actitud valiente y convencida, a lo que quizás apunta un término como el de “protestante”, ya que protestar significa también “confesar públicamente la fe y creencia que alguien profesa y en que desea vivir” (DRAE) Por esta razón, para Lutero, “un cristiano debe (...) estar seguro de lo que afirma, pues de otra manera no es cristiano” (178) y, más aún, “la palabra de Dios es guerra, es escándalo, es ruina, es veneno: como un oso en un camino y una leona en un bosque, avanza contra los hijos de Efraín.” (179) El problema es que lo que Lutero está proponiendo como criterio, o regla de fe, es la pura convicción subjetiva. Lo irónico es que los contrarreformadores acusaron este subjetivismo de “escepticismo disimulado”, ya que consideraban que permitiría que cada uno creyese lo que le viniera en gana.

§ La Institución de Juan Calvino (1509-1564). Al inicio de su *Institución*, Juan Calvino tratará de minar la autoridad de la Iglesia con el argumento de que la autoridad de la Iglesia reposa sobre algunos versículos de la Biblia, si bien esos versículos deben ser interpretados antes de que los interprete la Iglesia, que sólo tiene autoridad para hacerlo si antes se los interpreta. Por todo ello, dice Calvino, la Escritura, y sólo la Escritura, “es el venero básico de la verdad religiosa.” (Popkins, 1983: 31) Para Calvino, si intentamos hallar el criterio, canon o regla de fe con medios racionales, caeremos en una petición de principio o en argumentos meramente retóricos. Necesitamos, pues, una prueba “tan completa y persuasiva que no podamos plantear ya dudas ni preguntas”, que tenga “validez por sí misma”, lo cual sólo puede darse gracias a la iluminación del Espíritu Santo, que produzca en nosotros “una persuasión interna tan imperiosa que se convierta en completa garantía de nuestro conocimiento religioso.” (Popkins, 1983: 31)

§ Teodoro de Beza (1519-1605) y la persuasión interna. Teodoro de Beza, discípulo de Calvino, desarrolla este punto, afirmando que necesitamos una señal segura e infalible para saber que esa “persuasión interna es auténtica y no sólo una certidumbre subjetiva, que fácilmente puede ser engañosa”; pero esta opinión le llevará a caer en un círculo vicioso o diadela: si “el criterio del conocimiento religioso es la persuasión interna, la garantía de la autenticidad de la persuasión interna es que fue causada por Dios, y de esto quedamos asegurados por nuestra persuasión interna.” (Popkins, 1983: 33) Eso sería como decir que el hecho de que los ángeles se escondan es la prueba de que existen o que sabemos que Dios existe porque está escrito en la Biblia, que es, a su vez, un libro del que no podemos desconfiar porque fue dictado por el mismísimo Dios.

§ Miguel de Servet (1511-1553) y los problemas del subjetivismo. El problema principal del criterio de la persuasión interna es que diversas personas pueden tener persuasiones internas contradictorias. Miguel de Servet, por ejem-

plo, estaba convencido, por persuasión interna, de que la doctrina de la Trinidad no tenía una base bíblica, “pero Calvino y sus seguidores estaban tan seguros de la verdad de su propia visión religiosa, que condenaron a Servet, por hereje.” (Popkins, 1983: 33)

§ Sebastián Casteli3n (1515-1563) defiende a Servet. El humanista Sebasti3n Casteli3n, defensor de la libertad de conciencia, que fundamentaba en su escepticismo, fue el 3nico de los reformados que defendi3 a Miguel de Servet atacando el criterio de la persuasi3n interna o pretensi3n de certidumbre de los reformados. En su *De Haereticis* (1554) afirma que no todo debe estar tan claro, puesto que las divergencias son numerosas y las controversias continuas. Al fin y al cabo, “¿quien es tan loco que muera por negar lo que es obvio?” Por su parte, Teodoro de Beza atac3 la actitud moderada y esc3ptica de Casteli3n, sosteniendo que intentaba “sustituir las certidumbres necesarias al verdadero cristiano por probabilidades en cuestiones religiosas.” (Popkins, 1983: 34) En 1560, fecha en la que empieza la primera guerra religiosa en Francia, Casteli3n public3 su *Conseil à la France d3sol3e*, donde se anticipa en cuatro d3cadas al Edicto de Nantes que Enrique IV de Navarra sell3 en 1598. Casteli3n fue reconocido por Montaigne en sus *Ensayos* (1580-1595) y homenajeado por Stefan Zweig en su *Castelio contra Calvino* (1936).

§ El De arte dubitandi de Casteli3n. Casteli3n no llegar3 a publicar su particular respuesta a Teodoro de Beza, titulada *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi*, esto es, *Del arte de dudar, de creer, de ignorar y de saber*.¹¹ En este libro, Casteli3n propone “un enfoque liberal, cient3fico y cauteloso a los problemas intelectuales, en contraste con el total dogmatismo de sus oponentes calvinistas.” (Popkins, 1983: 35) El escepticismo de Casteli3n no es incompatible con una gran confianza en el buen sentido y la inteligencia humanas. Seg3n Casteli3n, la prueba de que tenemos las capacidades naturales suficientes para orientarnos en las cuestiones religiosas es que el propio Jesucristo resolv3 las diferencias vali3ndose de sus sentidos y de su raz3n. En un giro ir3nico, los anti-racionalistas se convierten en los dogm3ticos, ya que huyendo del dogmatismo de la raz3n, han ca3do en el fanatismo de la persuasi3n interna. La respuesta de Casteli3n es clara: “Llego ahora a estos autores que desean hacernos creer, con los ojos cerrados, ciertas cosas que est3n en contradicci3n con los sentidos, y yo les preguntar3, ante todo, si llegaron a estas opiniones con los ojos cerrados, es decir, sin juicio, sin inteligencia ni raz3n, o si antes bien, contaron con la ayuda del juicio. Si hablan sin juicio, rechazaremos lo que digan; si, por el contrario, basan sus opiniones en juicio y raz3n, entonces se contradicen cuanto tratan de persuadirnos, mediante su juicio, de que renunciemos al nuestro.” (*De arte dubitandi*) Por otra parte, la fe en la capacidad racional deb3a ser atemperada por un sano escepticismo. Para Casteli3n, el justo medio entre el dogmatismo de la ra-

¹¹ Existe edici3n francesa: S3bastien Casteillon, *De l'Art de Douter et de Croire, d'Ignorer et de Savoir*, Philippe Vassaux (ed.), 3ditions La Cause, Par3s, 1996.

zón y el de la fe será la razonabilidad, el sentido común o la natural inteligencia, basada en la buena fe.

§ Erasmo vs. Casteli3n. Aunque Erasmo y Casteli3n coinciden a la hora de se1alzar las insalvables dificultades que existen a la hora de interpretar el mensaje de la Escritura, existe una gran diferencia entre ambos. De un lado, Erasmo emplea su escepticismo para justificar la autoridad de la Iglesia, en tanto que tradici3n interpretativa, casi convencional, que permite que la *unanimitas* no se rompa; del otro, Casteli3n ofrece un nuevo criterio, v1lido aunque imperfecto, como son las capacidades humanas de los sentidos y la raz3n. Se trata de la v1a del *sensus communis*, o sentido com3n, que luego desarrollar1n fil3sofos ingleses como Francis Hutcheson, Thomas Reid o David Hume.

§ Argumentos de los reformistas contra la posici3n cat3lica. Seg3n Popkins, como, para criticar un criterio avalado por los siglos, se necesita proponer otro, los reformistas no pod1an estar a favor de “un tolerante individualismo en materia de religi3n”, como el que propon1a Casteli3n, sino “en favor de un completo dogmatismo en el conocimiento religioso.” (1983: 38) Por esta raz3n, los protestantes van a criticar esta primera estrategia contrarreformista, que, seg3n ellos, “introduce un escepticismo universal en todo el sistema de la religi3n cristiana” (Jean La Placette), ya que, con el criterio de la tradici3n, no pod1an estar seguros de que la Iglesia de Roma fuese la verdadera Iglesia, puesto que bien pod1a ser que la humanidad se hubiese enga1ado durante siglos. Las dificultades epistemol3gicas que los reformadores arrojan contra la posici3n cat3lica son numerosas. Seg3n Jean de La Placette y David Renaud Boullier, por ejemplo, si es cierto que el Papa es infalible, y que s3lo el Papa puede estar seguro de algo, entonces, s3lo el Papa puede estar seguro de qui3n es el Papa, mientras que los dem1s miembros de la Iglesia no tienen manera alguna de estar seguros de que el que les habla es el Papa, y por lo tanto no tienen manera alguna de estar seguros acerca de ninguna verdad religiosa (cf. Popkins, 1983: 39).

§ Argumentos cat3licos contra la posici3n reformista. Los cat3licos, por su parte, respond1an a los protestantes que las Escrituras son oscuras, y que era necesario un juez que fijase las normas adecuadas de interpretaci3n, porque, de otro modo, la cristiandad caer1a en la fragmentaci3n y el caos.

§ Todos tienen raz3n. Las posiciones de protestantes y cat3licos son igualmente razonables. Como dir1a George Steiner, no nos hallamos ante un malentendido c3mico, sino ante un conflicto tr1gico, ante un choque de legalidades, en la que las dos partes tienen raz3n.¹² Lo cual nos recuerda a la an3cdota jud1a en la que dos hombres peleados van a hablar con su rabino para que 3ste solucione sus diferencias. 3ste le pide al primero que le explique su versi3n del conflicto, y, una vez ha acabado, le dice: “tienes raz3n”. A continuaci3n, le pide al segundo que le explique su versi3n, tras lo cual tambi3n le dice: “tienes raz3n”.

¹² V3ase al respecto George Steiner, *La muerte de la tragedia*, Azul, Barcelona, 2001.

Entonces, su hijo, que acababa de presenciar la escena, le dice: “No es posible que los dos tengan razón.” A lo que el rabino responde: “Pues, fíjate que tú también tienes razón.”

§ De la crisis teológica a la crisis filosófica. A medida que avanza el siglo XVII, y se va “apagando la lucha militar entre catolicismo y potestantismo, se intensificó la lucha intelectual, poniendo en claro relieve la naturaleza epistemológica del problema en cuestión.” (Popkins, 1983: 40) “Lutero había abierto una caja de Pandora en Leipzig en 1519, y se necesitaría la fortaleza de los hombres más sabios de los dos siglos siguientes para encontrar una manera de cerrarla (o al menos, para que la gente no notara que nunca más podría cerrarse). La búsqueda de la certidumbre había de dominar la teología y la filosofía durante los dos siglos siguientes, y por causa de la terrible alternativa (certidumbre o pirronismo total), hubo que construir varios grandiosos esquemas de pensamiento para superar la crisis escéptica. El gradual fracaso de estos monumentales esfuerzos haría que la búsqueda de la certidumbre condujese a otras dos búsquedas: la búsqueda de la fe –el fideísmo puro–, y la búsqueda de la razonabilidad, o un ‘escepticismo mitigado’.” (42) En el siglo XVI tenemos la solución escéptico-fideísta de Erasmo, que lo fiaba (nunca mejor dicho) todo a la fe, y la solución razonabilista-escéptica de Castelió, que lo fiaba todo al sentido común (que Descartes considerará “el menos común de todos los sentidos”).

§ La gran coincidencia. Llamamos “gran coincidencia” al hecho de que la crisis teológica que acabamos de resumir coincidiese con el redescubrimiento de los principales escritos y teorías de los escépticos griegos, transformándola, de ese modo, en una crisis filosófica.

§ Ad fontes. Las vías de entrada del escepticismo griego fueron los *Esbozos pirrónicos* y el *Contra los dogmáticos* de Sexto Empírico, las *Academica* de Cicerón y *Las vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio. Cabe añadir también las obras de Luciano de Samósata y las de Galeno, así como las de algunos escritores musulmanes (Algazel), judíos (Judah Halevi) y católicos escépticos y antirracionales (Nicolás de Cusa).

§ Sexto Empírico (ca. 160 - ca. 210). Sexto Empírico, “*le divin Sexte*” según el libertino François de La Mothe Le Vayer, fue considerado por Pierre Bayle como el padre de la filosofía moderna (cf. artículo “Pirrón”, *Diccionario histórico y crítico*). Según Popkins, la “repercusión de su pensamiento sobre el problema del criterio estimuló una búsqueda de la certidumbre que hizo surgir el nuevo racionalismo de René Descartes y el “escepticismo constructivo” de Petrus Gasendi y Marin Mersenne.” (1983: 45) Sus escritos, prácticamente desconocidos durante toda la Edad Media, fueron recuperados en virtud de la entrada, desde el Imperio Romano de Oriente, que cayó a manos de los Otomanos en 1453, de manuscritos griegos a Italia, desde donde se diseminaron por toda Europa. Henri Estienne publicará, en 1562, una primera edición latina de los *Esbozos pirrónicos*, y Gentian Hervet una edición del *Contra los profesores*, en 1569.

§ El escepticismo antes del redescubrimiento de Sexto Empírico (1). Antes de la eclosión escéptica provocada por las traducciones de Henri Estienne y Gentian Hervet, algunos autores conocieron y utilizaron a Sexto Empírico. Gian Francesco Pico della Mirandola, el menor, será el primero que emplee el argumentario escéptico de Sexto en su *Examen vanitatis doctrinae gentium* (1520). En la primera parte, hace una revisión de toda la filosofía antigua; mientras que, en la segunda, pasa de la exposición histórica al análisis teórico del problema de la certidumbre. Pero no será a partir del capítulo 20 del Libro II, que comience una extensa discusión sobre el pirronismo, basada en las *Hipotiposis pirrónicas*, de Sexto empírico; dedicará el Libro III al *Contra los dogmáticos*; y los Libros IV a VI a atacar de forma sistemática a Aristóteles. Sin embargo, todo este pirronismo le llevará a afirmar que la única fuente de conocimiento restante es la Revelación por medio de la profecía. Cabe decir que el *Examen Vanitatis* tuvo poca influencia, a diferencia de la “Apología de Raimundo Sabunde”, de Montaigne, que logrará una gran difusión (Popkins, 1983: 49).

§ El escepticismo antes del redescubrimiento de Sexto Empírico (2). El siguiente autor que utilizará los argumentos de Sexto en época temprana será François Rabelais, quien en el Tercer libro de su *Gargantúa y Pantagruel* hará que el personaje de Panurgo le pregunte a varias personas si debe casarse, siendo uno de los interrogados el “filósofo efético y pirrónico Truillogán”, ocasión que le permitirá al autor burlarse de los filósofos escépticos, de los que dirá que es “más fácil empresa atrapar leones por el pescuezo (...) que atrapar a tales filósofos por sus palabras.” (cap. 36) La mención es puramente humorística, sin ningún desarrollo filosófico interesante. Más interesante será el personaje del filósofo pirrónico Marfurio, en *Le mariage forcé*, de Molière, quien conocía mejor el pirronismo, en virtud de las estrechas relaciones que mantuvo con el grupo de los libertinos franceses. (cf. Bloch, 2000)

§ El escepticismo antes del redescubrimiento de Sexto Empírico (3). Agrippa von Nettesheim escribirá, en 1526, su *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*. Dicha obra tuvo una gran difusión, y ejerció una gran influencia sobre Montaigne, si bien “prácticamente no presenta ningún argumento”, antes de concluir que “la única fuente genuina de la Verdad es la Fe, llegando a afirmar que “es mejor y más provechoso ser idiotas y no saber nada, creer por Fe y Caridad...” (*De Incertitudine*) Según Popkins, este “antiintelectualismo fundamentalista no resulta un argumento muy genuinamente filosófico en pro del escepticismo hacia el conocimiento humano, ni contiene un serio análisis epistemológico.” (1983: 55) En todo caso, dicha obra tuvo la virtud de renovar el interés por el pensamiento escéptico griego, sin olvidar su influencia en Montaigne.

§ El escepticismo antes del redescubrimiento de Sexto Empírico (4). La teología fideísta, de corte negativo o apofático, mostró un gran interés por el escepticismo académico (tomado de Cicerón, y no de Sexto Empírico). Autores como Adriano di Corneto, Reginaldo Pole, Pierre Bunel o Arnould du Ferron usa-

ron argumentos escéptico-académicos para plantear su antirracionalismo como preludeo a su llamado fideísta. Desde esta perspectiva, la duda sería la antesala de la fe, y el escepticismo una *praeparatio evangelica*. En 1584, Omer Talon publicó una *Academica*, que era básicamente una presentación de la versión ciceroniana del escepticismo académico. La gran aportación de Talon, que los *Nouveaux Académiciens* y *Nouveaux Pyrrhoniens* de los dos siguientes siglos incorporarán, será “la distinción entre un escepticismo respecto a la razón y un escepticismo religioso.” (Popkins, 1983: 62). Talón se expresará en los siguientes términos: “¿Qué hacer? ¿Hemos de creer en nada sin un argumento decisivo, hemos de abstenernos de aprobarlo todo sin una razón evidente? Por lo contrario, en cuestiones religiosas, una fe segura y sólida tendrá más peso que todas las demostraciones de todos los filósofos. Mi disertación sólo se aplica a la filosofía humana en que es necesario conocer antes de creer. En cambio, con respecto a los problemas religiosos, que están más allá del entendimiento, primero es necesario creer para después alcanzar el conocimiento.” (*Academica*, cit. en p. 62)

§ El escepticismo antes del redescubrimiento de Sexto Empírico (5). No faltarán a principios del siglo XVI aquellos autores que traten de refutar el escepticismo -académico o pirrónico-. Pierre Galland dirá, en su *Contra novam academicam Petri Rami oratio*: “¿Cómo puede creer en Dios el que sostiene que nada es cierto, el que pasa el tiempo refutando las ideas de otros, el que niega toda fe a sus sentidos, el que arruina la autoridad de la razón? Si no cree lo que experimenta y casi toca, ¿cómo puede tener fe en la existencia de la Naturaleza Divina, tan difícil de concebir?” (cit. en p. 63) Por su parte, Guy de Brués intentará, en *Les dialogues*, refutar a los *nouveaux académiciens*. La defensa de la razón, encomendada al personaje de Pierre Ronsard, sostiene, simplemente, que, si el escepticismo fuera cierto, los hombres quedarían reducidos a bestias, si bien, por fortuna, “el sentido común y el razonamiento pueden descubrir las verdades generales a partir de la información sensorial. A pesar de ser una obra mediocre, tuvo la virtud de ser una de las fuentes de Montaigne.” (Popkins, 1983: 66)

§ El escepticismo antes del redescubrimiento de Sexto Empírico (conclusión). Según Popkins, ninguno de los autores arriba citados “parece haber descubierto la verdadera fuerza del escepticismo antiguo”. (68) Será necesario esperar a que las obras de Sexto Empírico puedan ser leídas de forma masiva y directa, y empiece a darse una consideración filosófica seria del escepticismo.

§ El escepticismo después de la recuperación de Sexto Empírico (1). Henri Estienne publicará, en 1562, su traducción al latín de los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico. Resulta especialmente interesante el prólogo de su traducción, donde, en la más pura tradición misológica, nos explica que una enfermedad provocó en él un gran disgusto por las letras, que prácticamente había abandonado, hasta que, un día, descubrió por casualidad la obra de Sexto Empírico, y su lectura le hizo reír, lo liberó, y le permitió reformular su relación con el estudio, haciéndolo más lúdico y hedonista. Por si esto no fuese suficiente, Estienne considera que la lectura de esta obra puede contribuir a construir una cierta cordura

teológico-política. (Popkins, 1983: 69-70) En una retirada final, típicamente escéptica, Estienne afirma que los argumentos de Sexto “son más sutiles que verdaderos”, y que “no hay razón para temer consecuencias desastrosas, pues la verdad brillará con más luz por haber sido atacada por el pirronismo.” (70) Por su parte, Gentián Hervé publicará, en 1569, su traducción de las obras de Sexto Empírico. En su prólogo, afirmará que estaba cansado de sus actividades contrarreformistas, y sus estudios acerca de los Padres de la Iglesia, cuando encontró el manuscrito en una biblioteca y se lo llevó “para leerlo en un viaje, como esparcimiento”. Siguiendo la vía fideísta o reformista, Hervé afirma que este libro muestra que ningún conocimiento es capaz de resistir las refutaciones que se le pueden oponer, de modo que “la única certidumbre que tenemos es la revelación de dios.” (71)

§ *El escepticismo después de la recuperación de Sexto Empírico (2).*

Giordano Bruno también leyó a Sexto Empírico, y lo citó en sus diálogos *La cena de las cenizas* (1584) y *Cábala del caballo pegáseo* (1585). Por su parte, Marsilio Cagnati y Justo Lipsio leerán a Sexto con un interés “exclusivamente histórico, no filosófico”. (Popkins, 1983: 72) Más interesante es la figura de Pedro de Valencia, quien publicará, en 1596, su *Academica*: “una historia totalmente objetiva del escepticismo antiguo, que trataba de los movimientos académico y pirrónico hasta la mitad del periodo helenístico”, y que acababa, como ya era tradicional, con un llamado fideísta, según el cual “la verdad sólo encuentra por la fe, no por la razón.” (73-74)

§ *El escepticismo después de la recuperación de Sexto Empírico (3).*

Francisco Sánchez (1552-1623) será, quizás, quien publique la obra más interesante de esta primera época.¹³ Según Popkins, su *Quod nihil scitur* (escrito en 1576, publicado en 1581), que inspiró quizás el soneto homónimo de Borges, “es una obra filosófica por derecho propio”, en la que Sánchez “desarrolla su escepticismo por medio de una crítica intelectual del aristotelismo, y no recurriendo a la historia de la estupidez humana y la variedad y oposición de teorías anteriores.” (1983: 75) Finalmente, Francisco Sánchez acaba proponiendo un experimentalismo semejante al “escepticismo constructivo” de Marin Mersenne (80). Cabe tener en cuenta, sin embargo, que Sánchez era médico, y que su *Que nada se sabe* eran los prolegómenos para un tratado de medicina empírica, que, a diferencia de la especulativa, proponía limitarse a agrupar los síntomas bajo nombres provisionales, en lugar de especular sobre los cuatro humores y otras quimeras médicas, como el neguijón, que nadie había visto.¹⁴ Aunque mereció una respuesta de Leibniz, Sánchez fue eclipsado por Montaigne, si bien, según Coralnik, fue un pensador superior a él, ya que “fue el único escéptico que al mismo

¹³ Véase al respecto el artículo “Sánchez, François”, en el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, así como el interesante prólogo de Fernando A. Palacios, en Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, Espasa Calpe, Madrid, 1991 (orig. 1581), pp. 9-43.

¹⁴ Véase al respecto Castany Prado, 2012a: 113-130.

tiempo fue un pensador positivo”, y que, como resultado, puede presentarse como precursor de Descartes”. (cit. en 81) Eso sin contar que su formulación del problema escéptico “está más cerca del idioma moderno que ninguna de las de sus contemporáneos, incluso la de Montaigne”, hasta el punto de que “puede leerse casi como un texto de filosofía analítica escrito en el siglo XX.” (81) Recordemos, a modo de ejemplo, el inicio de la obra: “*Que nada se sabe. Ni siquiera sé esto: que no sé nada. Sospecho, sin embargo, que ni yo ni los otros. Sea mi estandarte esta proposición, que aparece como la que debe seguirse: nada se sabe. / Si supiera probarla, concluiré con razón que nada se sabe; si no supiera, tanto mejor, pues esto era lo que afirmaba. Dirás que en caso de que sepa probar, se seguirá lo contrario, porque entonces sabré algo. Mas yo he llegado a la conclusión contraria antes que tú arguyeras. Ya empiezo a embrollar el asunto; de esto mismo se sigue sin más que nada se sabe. / Tal vez no has entendido y me llamas ignorante o enredador. Has dicho una verdad. Pero yo mejor que tú, porque tú no te has enterado. Por lo tanto, somos ignorantes los dos. Luego, sin saberlo, ya has concluido lo que buscaba. Si entendiste la ambigüedad de la consecuencia, habrás visto claramente que nada se sabe. / Pero, si no, piensa, distingue y resuélveme la dificultad. Aguza el ingenio. Continúo.*” (Sánchez, 1991 [1581]: 50)

3.- Michel de Montaigne y los *nouveaux pyrrhoniens*.

§ Vida de Michel de Montaigne. En el descubrimiento de Grecia y Roma, así como en el del Nuevo Mundo, Montaigne percibió “la relatividad de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales del hombre, relatividad que había de socavar todo el concepto de la naturaleza del hombre y su lugar en el cosmos moral.” (Popkins, 1983: 82) Podemos decir que, en virtud de unas lecturas que no dejaban de ser una *peregrinatio in stabilitate*, Montaigne sufrió esa “conmoción relativista” que Carlo Ginzburg le atribuyó, en *El queso y los gusanos*, a Menocchio, el socrático molinero italiano que trató de excusarse ante la Inquisición afirmando que “el haber leído aquel libro de Mandeville, de tanta suerte de generaciones y leyes diversas, que me ha trastornado todo.” (cit. en Ginzburg, 2001: 97) Por otra parte, según Popkins, Montaigne “fue simultáneamente un hijo del Renacimiento y de la Reforma” (82), a lo que cabe añadir sus orígenes judeoconversos por parte de madre. Todo ello, quizás, explica su relativismo, su tolerancia, y su especial receptividad hacia la doctrina escéptica.

§ La “Apologie de Raimond Sebond” (Ensayos, II, 12). La “Apología” fue escrita entre 1575 y 1576, “cuando Montaigne, al estudiar los escritos de Sexto Empírico, estaba experimentando el trauma extremo de ver disolverse todo su mundo intelectual en la duda más completa.” (Popkins, 1983: 83) El estilo de Montaigne es zigzagueante, “como una serie de oleadas de escepticismo, con pausas ocasionales para considerar y compendiar los diversos niveles de la duda” (84) A instancias de su padre, Montaigne había traducido y publicado en dos ocasiones (1569 y 1581) la *Teología natural* o *Libro de las criaturas*, del teólogo catalán Ramon Sibiuda (s. XV). Dicha obra defendía la idea de que las luces naturales

son una vía de acceso posible y suficiente a las verdades religiosas. La “Apología” de Montaigne resulta algo ambigua, ya que, de un lado, se propone responder a los detractores de Sabunde, que pretenden que la fe no debe apoyarse en la razón, porque perdería su dignidad y superioridad, pero lo que acaba haciendo es, como el que poda la rama en la que está sentado, rechazar, no sólo las objeciones de los detractores de Sabunde, sino todo tipo de conocimiento. Cabe señalar que este tipo de deriva, o de estrategia, es habitual en los escépticos. Recordemos, por ejemplo, el caso de Hume, quien realizó un giro semejante cuando afirmó que sus propios argumentos escépticos en contra de la razón tenían fuerza en virtud de la misma razón que criticaban, de modo que, si eran ciertos, esas mismas críticas habrían quedado desfondados. Según Popkins, Montaigne defiende la obra de Sebond de dos tipos de críticas: primero, que la religión cristiana debe basarse en la fe y no en la razón; y, segundo, que las razones de Sebond no eran ni muy claras ni muy buenas.” (1983: 84) La respuesta al primer punto le habría permitido a Montaigne desarrollar su fideísmo, mientras que la respuesta al segundo, le habría permitido desarrollar su pirronismo.¹⁵

§ Efectos de la “Apología”. La “Apología” trata las tres formas básicas que la crisis escéptica habría de adoptar a lo largo del siglo XVII: 1) la crisis del conocimiento teológico, según la cual, como no podemos saber por medios racionales cuál es la norma verdadera de fe, nos quedamos en la duda más completa y aceptamos la tradición: la regla de fe católica; 2) la crisis del conocimiento humanístico, engendrada por la “conmoción relativista” provocada por la toma de conciencia de la gran variedad de puntos de vista de los pensadores antiguos, así como de las civilizaciones recién descubiertas; 3) la crisis del conocimiento científico, provocada por las dudas acerca de la fiabilidad del conocimiento sensorial, de la verdad de los primeros principios, de la norma del conocimiento racional, de nuestra capacidad de conocer algo aparte de las meras apariencias y de nuestra falta de toda evidencia cierta de la existencia o naturaleza del mundo real. (Popkins, 1983: 96-97)

§ La novedad de Montaigne. A diferencia de los filósofos antiintelectualistas, como Erasmo, “Montaigne desarrolló sus dudas por medio de raciocinios.” (97) La “Apologie” llegó a ser tanto el *coup de grâce* de todo un mundo intelectual, como la matriz de la filosofía moderna, ya que condujo al intento de refutar el nuevo pirronismo, o de encontrar una manera de salir de él. (98)¹⁶

§ La ambigüedad religiosa de Montaigne. No existe consenso acerca de si Montaigne era un ateo que había optado (buscando por seguridad o tranquilidad), por la *disimulación honesta*, según el título de la célebre obra de Torquato Accetto (ésta será la opinión de Hume o Voltaire), o un fideísta que seguía el *non*

¹⁵ Popkins resume y comenta la “Apología” en las páginas 85 a 96.

¹⁶ Véase al respecto Toulmin, 2001 y Castany Prado, 2018, pp. 11-35.

sequitur, porque todo es dudoso, y por tanto hemos de aceptar el cristianismo basándonos sólo en la fe (como dirán Pascal y Kierkegaard). Prueba de esta ambigüedad es el hecho de que Montaigne inspirase tanto a los contrarreformistas católicos, quienes vieron en él la mejor de las teologías, como a los libertinos eruditos, quienes siguieron la senda fideísta, hasta llegar al ateísmo de un Jean Meslier

§ Influencia. En todo caso, su influencia fue enorme. Sus *Ensayos* son una de las obras más célebres del siglo. Su “Apología” llegará a ser publicada en numerosas ocasiones de forma exenta. Todo ello sin contar los resúmenes y comentarios de sus discípulos, como Pierre Charron o Jean Pierre Camus, obispo de Bellay.

§ Pierre Charron (1541-1603). Nacido en una familia de 25 hermanos, sacerdote, capellán de Margarita de Valois, quien fue esposa de Enrique IV, el príncipe de la concordia, que inspiraría la *Henriade* de Voltaire, fue amigo y alumno de Montaigne, de quien heredó su escudo de armas. Tras su muerte, emprendió la redacción de dos importantes obras. 1) *Las tres verdades* (1594): Un ataque contrarreformista contra el calvinismo, que empieza por la elucidación del problema de la existencia de Dios. En dicha obra afirma que “la única manera posible de conocer a Dios es conocerlo negativamente, conocer lo que no es” y que “los más grandes teólogos y filósofos no sabían de Dios ni más ni menos que el más humilde artesano.” (Popkins, 1983: 104). El resto es “un típico folleto contrarreformista” que afirma que “el hombre, sin una certidumbre aportada por la Iglesia mediante su tradición y autoridad, caerá en la duda más completa, porque la propia flaqueza del hombre, si no cuenta con otros apoyos, engendra naturalmente el escepticismo. Por tanto, al destruir la única base sólida que tenemos de la verdad religiosa, los calvinistas hacen que la religión se apoye en el juicio humano, siempre dudoso, y nos dejan sin la menor certidumbre.” (105- 106); y 2) *De la sabiduría* (1601),¹⁷ acompañado de *Le petit traité de la sagesse*, una obra de la que Popkins dirá, con precipitación, que “es poco más que la ‘Apologie’ de Montaigne, en forma más organizada”. (106)¹⁸ La obra empieza con la proposición de que “el verdadero conocimiento y el verdadero estudio del hombre es el hombre”. A la vez, el conocimiento del hombre nos conduce al conocimiento de Dios. Sin embargo, las capacidades cognoscitivas del hombre no son fiables. Siguiendo a Montaigne, Charron desarrolla una crítica del conocimiento sensorial (quizás no tenemos todos los sentidos necesarios para el conocimiento, hay ilusiones sensoriales, nuestras experiencias sensoriales varían con las distintas con-

¹⁷ Existe una tradición al español de Elsa Fabernig, publicada en Buenos Aires, en el año 1948, por Losada. En la actualidad, Fernando Bahr, uno de los grandes estudiosos en el movimiento de los libertinos, prepara una nueva traducción que ha de colmar un importante vacío en el ámbito intelectual hispánico.

¹⁸ Véase la defensa que hace de Charron el filósofo Michel Onfray, en *Los libertinos barrocos*, 2009: 43-75.

diciones que hay dentro de nosotros y en el mundo externo); una crítica al conocimiento racional (para empezar, la razón sólo puede basarse, para realizar sus operaciones, en la información sensorial, que no es fiable, de modo que nunca llegará a ningún tipo de certidumbre; sin contar que nuestra racionalidad está condicionada por nuestra subjetividad, porque “creemos principalmente por la pasión o por la fuerza de la presión de la mayoría.”). En el segundo libro, Charron presenta su propio *discours de la méthode*: los pasos o medios que, en su opinión, hay que observar para evitar el error y descubrir la verdad. Dice que debemos examinar todas las cuestiones libre y desapasionadamente, mantener todo prejuicio y emoción al margen de nuestras decisiones, buscar una cierta universalidad de criterio, y rechazar todas y cada una de las soluciones que sean dudosas. En lo que respecta a la ética, el sabio escéptico debe vivir mediante una *morale provisoire*, siempre de acuerdo con la naturaleza. Como es necesaria la Gracia de Dios para alcanzar la virtud completa (para Charron el *cogito* es el Acto de Gracia); mientras la esperamos, al menos podemos ir rechazando todo supuesto conocimiento y siguiendo la naturaleza. De este modo, “el pirronismo nos ofrece la base intelectual del fideísmo”. (Popkins, 1983: 109) Su escepticismo será visto como un arma de dos filos: muchos dirigentes franceses de la Contrarreforma lo consideraron como una máquina filosófica ideal para combatir a los calvinistas; otros, en cambio, vieron su obra como el inicio de una duda de las verdades cristianas, como el “breviario de los libertinos” y, una generación después, el de los spinozistas (110).¹⁹

§ Jean-Pierre Camus (1584-1654). Fue discípulo de Montaigne y secretario de San Francisco de Sales. Gran parte de su vida la pasó escribiendo novelas pastoriles. A los diecinueve años escribió un *Ensayo escéptico* (1603), de corte fideísta, en el que condensará su temor al racionalismo protestante. A pesar de imitar la escritura de Montaigne (que luego condenaría), no logra asumir su estilo deambulatorio, ni tampoco el sistemático de Charron, sino que “creó una vasta estructura de hegelianas tesis, antítesis y síntesis. La tesis es el escepticismo académico: no puede conocerse nada; la antítesis es el dogmatismo: algo puede conocerse; y la síntesis es la ‘indiferencia escéptica’, la pirrónica suspensión de juicio.” (Popkins, 1983: 112) Su fideísmo sostiene que “la fe sin razones es la mejor, pues no se levanta sobre un fundamento tambaleante que algún nuevo Arquímedes pudiera destruir fácilmente. Las únicas verdades que los hombres conocen son aquellas que Dios ha querido revelarles, y “todo el resto no es más que sueños, viento, humo, opinión”.” (113) Sin embargo, su obra no tuvo tanta repercusión como la de Charron.

¹⁹ Sobre la importancia del pirronismo en el movimiento libertino, Bahr (2017: 7-22).

4.- La influencia del nuevo pirronismo.

§ La alianza entre la Contrarreforma y el pirronismo. A comienzos del s. XVII se produce una alianza entre los contrarreformistas y los *nouveaux pyrrhoniens*, que tenía como objetivo defender el cristianismo fideísta, y aniquilar al calvinismo como fuerza intelectual en Francia. Esto fue posible porque “las opiniones predominantes en la teología católica de Francia eran básicamente negativas y agustinianas” e “iban contra el escolasticismo, el racionalismo y el calvinismo, y no en favor de alguna defensa sistemática y coherente de la fe.” (117) La prueba de esta alianza es que el Vaticano “sólo expresó una tenue desaprobación de las opiniones expresadas en los *Essais*, y le invitó a dedicarse a escribir en defensa de la iglesia.” (135) El pirronismo, que fue visto como una nueva máquina de guerra, resultó ser muy efectivo. De algún modo, “los acertijos escépticos ayudaban a destruir al adversario, en tanto que el fideísmo impedía la propia destrucción.” (137) Tal sería el caso de algunos de los escritos de San Francisco de Sales, del Cardenal du Perron, del Cardenal Belarmino y de los padres Gontery y Veron. San Francisco de Sales, quien tomó como secretario a Jean-Pierre Camus y defendió a Marie de Gournay, la “fille d’aliance” y heredera intelectual de Montaigne, hablará, en sus *Controversias* (1595), del problema del criterio -cómo saber cuál es la regla de fe, cómo aclarar lo que dice la Escritura-, insistiendo en que la disputa no se daba sólo “entre católicos y reformadores, sino también entre Lutero, Zwinglio y Calvino.” (119) François Veron, por su parte, que fue profesor de Descartes, en La Flèche, obtendrá tales triunfos debatiendo y desmoralizando a protestantes, que llegarán a liberarlo de sus deberes de maestro y de sacerdote, para que fuese el defensor oficial en las polémicas por la fe, en nombre del rey de Francia. (120) Su método, que él atribuye a San Agustín, y que consistía en atacar mediante argumentos escépticos todo intento de fundamentar racionalmente el conocimiento religioso, aparece descrito en su *Victorieuse méthode* (1621). Maldonado dirá que: “Debería bastarnos con responder, en una palabra, que somos cristianos, no filósofos. La Palabra de Dios es nuestro lema; y, mientras tengamos esto en claro, poco insistiremos en los dictados de la simple razón natural.” (cit. en 134) Cabe destacar al Cardenal du Perron, el más grande de los contrarreformistas franceses, sobre el que el mismo Papa llegó a decir en una ocasión: “Roguemos a Dios que inspire al cardenal Du Perron, porque él nos convencerá de lo que quiera.” (cit. en 134) Cuenta una anécdota que un día el Cardenal du Perron fue invitado a cenar por Enrique IV, y pronunció un discurso en contra del ateísmo, ofreciendo pruebas de la existencia de Dios; cuando el Rey elogió a Du Perron, éste respondió: “Sire, hoy he probado por razones poderosas y evidentes que hay un Dios. Mañana, si place a Vuestra Majestad concederme otra audiencia, le probaré por razones poderosas y evidentes que no hay ningún Dios”. Pero el Rey, que al parecer no era cristiano fideísta, se irritó, y despidió a su huésped. (135)

§ El contraataque reformista. Los calvinistas intentaron muchos tipos de contraataque. Jean Daillé, uno de los grandes polemistas protestantes, avisó de

que, con obras como la de François Veron, “estaba abriéndose un tipo de escepticismo que igualmente podría aplicarse a cualquiera de nuestros conocimientos racionales.” (Popkins, 1983: 127) Daillé llegará a afirmar, en *La ley fundada sobre las Santas Escrituras*, que: “Para impedir que los protestantes justificasen su fe por la Escritura, lo destruyen todo, sus propios argumentos, ciencias, conocimientos sensoriales, y envuelven a la especie humana ‘en tinieblas eternas’.” Por su parte, el también protestante Paul Ferry intentó refutar a Veron defendiendo la racionalidad. Según Ferry, “por medio de nuestra ‘experiencia universal’ podemos saber que el fuego es caliente y otras verdades naturales; por medio de nuestros ‘primeros principios’ o ‘verdades que han nacido con nosotros’ conocemos ciertas verdades generales, como que ‘el todo es más grande que la parte’; y por medio del ‘juicio’ podemos discernir las consecuencias lógicas que las verdades que conocemos.” (130) Con este tipo de apologías de las capacidades racionales del ser humano, rozarán lo que Pierre Bayle llamó “la herejía sociniana”, consistente en afirmar que la razón es la regla de fe (cfr. el artículo “Socin, Fauste”, en *Diccionario histórico y crítico*).

§ Fuego cruzado. Los protestantes acabaron viendo que el ataque escéptico que recibían por parte de los contrarreformistas podía ser girado en su contra. A partir de ese momento, “ninguno de los dos bandos pudo ya aducir una evidencia satisfactoria en defensa de su propia causa. En cambio, ambos pudieron concentrar sus esfuerzos en aumentar las dificultades escépticas de sus adversarios.” (Popkins, 1983: 132)

§ Los “nuevos filósofos” contra las seudociencias. El pirronismo también dirigió sus ataques contra las seudociencias de la astrología, la alquimia, la bujería.²⁰ Jean Bodin escribirá contra la teratología en *De la demonomanía de los brujos* (1581); John Chamber, contra los astrólogos, en *Un tratado contra la astrología judiciaria* (1601); Marin Mersenne, contra la alquimia, en *Verdad de las ciencias* (1625); Pierre Gassendi, contra el rosacruz Robert Fludd; y Bacon (y también Gassendi), contra la “ciencia” escolástica.²¹

§ Los pirrónicos contra la “nueva ciencia” y las matemáticas. Los escépticos humanistas, como François de La Mothe Le Vayer, Guy Patin o Samuel Sorbière “parecen haber apreciado poco o nada la revolución científica que se estaba efectuando en torno suyo, y consideraron las teorías nuevas tan sólo como otra forma más de dogmatismo, que reemplazaba a los anteriores, o bien insistieron en la suspensión de juicio ante todas las teorías científicas, tanto antiguas como nuevas.” (Popkins, 1983: 143) El ataque escéptico contra las matemáticas

²⁰ En nuestros días la interesante colección “Vaya timo”, de la editorial Laetoli está cumpliendo una función semejante.

²¹ “Una de las características comunes de los ‘nuevos filósofos’ es su aceptación de la crítica pirrónica del conocimiento sensorial, y su empleo como golpe decisivo contra el aristotelismo.” (Popkins, 1983: 141)

(una disciplina considerada “la reina de las ciencias”), también fue bastante intenso, como prueba quizás el hecho de que tuviese que defenderse mediante el *De veritatibus geometricis* (1656), de Wilhelm Languis (1656) y en el *Verdad de las ciencias* (1625) de Marin Mersenne.

§ La crisis pirrónica. Si bien es cierto que el pirronismo de Montaigne y Charron, cubierto con la piel del carnero del fideísmo, empezó socavando la seguridad de teólogos, filósofos, científicos y aun de la de la gente de a pie, será el fuego cruzado entre contrarreformistas y reformistas el que provocará el derrumbe del viejo edificio cognoscitivo. Poco a poco, el *nouveau pyrrhonisme* llegará “a envolver todas las ciencias humanas y la filosofía en una completa crisis escéptica, de la cual surgiría a la postre la filosofía moderna, así como la visión científica de hoy.” (143) Descartes llegará a hablar de una “plaga pirrónica”, y tratará de luchar contra ella, si bien su intento por salvar el conocimiento humano destruyendo el escepticismo acabará, según Popkins, en un “heroico fracaso”. Veamos, a modo de ejemplo, las consideraciones de John Aubrey sobre William Chillingworth (1602-1644), quien habría pasado del protestantismo al catolicismo, y luego al anglicanismo, siempre por la fuerza de los argumentos que cada una de estas teologías exhibía, y que lo condujeron a una incertidumbre total en materia de religión. Según Aubrey: “Siempre estaba disputando; lo mismo hacía mi preceptor. Creo que era una enfermedad epidémica del tiempo, lo cual pienso que ha pasado de moda, como grosera y pueril.” (cit. en Popkins, 1983: 116)

5.- Los libertinos eruditos.

§ Origen. Los “libertinos eruditos” (Pintard) o “libertinos barrocos” (Onfray), que destacaron especialmente durante la primera mitad del siglo XVII, eran, en parte, descendientes por línea directa de Montaigne y de Charron, quienes habrían asumido y actualizado el pirronismo de Sexto Empírico, y, en parte, sencillamente antiaristotélicos.²² Eran un grupo de jóvenes intelectuales brillantes, nucleados en torno al círculo de Richelieu y de Mazarino. “Se les ha pintado como hombres agudos, refinados y profundos, dedicados a una especie

²² Para una una presentación general del libertinismo, véase René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, Boivin, París, 1943, *passim*; Jacques Prévot, “Introduction”, *Libertins du XVIIe siècle*, La Pléiade-Gallimard, París, 1998, vol. I, pp. IX-LXXXVIII; Pedro Lomba, “Introducción”, en VV.AA., *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*, Mínimo tránsito, Madrid, 2009, pp. 9-38; y Michel Onfray, *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*, Anagrama, Barcelona, 2009 [2007], *passim*. Es inestimable, por otra parte, la tarea de recuperación, traducción y difusión que Fernando Bahr ha realizado en la editorial argentina Cuenco de Plata, donde ha traducido, anotado y prologado diversas obras de La Mothe Le Vayer, Vanini o Bayle, entre muchos otros.

de conspiración para minar la confianza en la ortodoxia y en la autoridad intelectual tradicional” (Popkins, 1983: 145). Como enemigos de toda superstición y fanatismo, se les ha considerado el vínculo necesario entre el humanismo de Erasmo y Montaigne y la Ilustración.

§ Su libertinaje es intelectual. No debemos confundir el “libertinismo intelectual” de este grupo de los libertinos eruditos con el “libertinismo moral” de otros personajes de esa época, o de épocas posteriores. Los libertinos eruditos formaron una sociedad, a la que llamaron *Tétrade*, en la que realizaban unos banquetes escépticos, que fueron conocidos como *débauches pyrrhoniennes*. Esas *débauches* no eran esas orgías que los apologetas cristianos, como François Garasse o Marin Mersenne (cf. Lomba, 2009), les atribuían en sus obras, siguiendo la típica estrategia de hipersualizar a una minoría a la que se quiere demonizar, sino que eran simples reuniones de amigos en las que se gozaba de la posibilidad de hablar con total libertad. En una de sus cartas, Guy Patin describirá una de esas *débauches*: “*Naudé, bibliotecario del cardenal Mazarino, amigo íntimo de Gassendi, como lo es mío, ha dispuesto que los tres vayamos, cenemos y durmamos en su hogar, en Gentilly, el domingo próximo, siempre que no vaya nadie más, y que celebremos una débauche. ¡Pero Dios sabe qué débauche! Naudé bebe regularmente sólo agua, y nunca ha probado el vino. Gassendi es tan delicado que no se atreve a tomarlo, y cree que su cuerpo se consumiría si lo tomara. Por ello puedo decir al uno y al otro este verso de Ovidio, ‘Evita el vino, el abstinio elogia el agua sin vino’. En cuanto a mí, sólo puedo arrojar pólvora a los escritos de estos grandes hombres. Bebo muy poco, y sin embargo, aquello será una débauche, pero una débauche filosófica, y quizá algo más. Pues nosotros tres, curados de la superstición, y liberados de los males del escrúpulo, tirano de las conciencias, quizá vayamos al santo lugar. Hace un año, hice este viaje a Gentilly con Naudé, sólo con él. No hubo otros testigos, ni tenía por qué haberlos. Hablamos con toda libertad acerca de todo, sin escandalizar a ninguna alma.*” (cit. en Popkins, 1983: 146). Nada que ver, ciertamente, con el libertinaje de costumbres, festivo y rompedor, de Cyrano de Bergerac, Théophile de Viau o Des Barreaux.

§ Gabriel Naudé (1600-1653) y Guy Patin (1601-1672). No eran filósofos. Tomaron el escepticismo antiguo y moderno como una actitud ante ciertos problemas, pero nunca reflexionaron sobre esas cuestiones con el objetivo de darles una base filosófica. Gabriel Naudé escribió unas *Recomendaciones para formar una biblioteca* (1627), donde, después de afirmar que en una biblioteca no deben faltar las obras de Sexto Empírico, Francisco Sánchez o Agrippa, concluirá apelando al “justo derecho de los pirrónicos, fundado en la ignorancia de todos los hombres” (Naudé, 2008 [1627]: 208).²³ Su amigo Guy Patin, conocido por su correspondencia, y por unos poemas en los que evoca sus conversaciones con

²³ Véase al respecto “La biblioteca como lugar de ejercitación filosófico-literaria”, Castany Prado, 2019: 35-52.

Naudé, fue también un humanista infatigable, sobre el que tampoco hay consenso acerca de la sinceridad de sus verdaderos sentimientos religiosos.

§ Francois de La Mothe Le Vayer (1588-1672). Conocido como el “cristiano escéptico”, o el “incrédulo epicúreo”, fue un gran seguidor de Sexto Empírico, al que llegó a llamar *le divin Sexte*. Entre sus obras, llenas de erudición y bonhomía, destacan sus *Diálogos hechos a imitación de los antiguos* (1630), *De la virtud de los paganos* (una verdadera defensa del laicismo), y un *Pequeño tratado escéptico* (1646), donde llega a afirmar que “el deseo de conocer demasiado, en lugar de hacernos más ilustrados, nos hundirá en las tinieblas de una profunda ignorancia.” Según Popkins, “el escepticismo antiintelectual y destructivo de La Mothe Le Vayer, aunado a un cristianismo completamente irracional y antirracional, por lo general se ha interpretado como el colmo del libertinage”, sin embargo, su teología “es muy similar a la de Pascal y Kierkegaard”. (1983: 154)

§ El debate sobre la autenticidad del fideísmo libertino. No existe consenso acerca de si los libertinos eruditos eran creyentes sinceros o ‘escépticos disimulados’, si bien “esto puede decirse de toda la historia del fideísmo cristiano escéptico”. (Popkins, 1983: 155) Lo cierto es que el escepticismo no se inclina más hacia un lado que hacia el otro, ya que, desde él, podemos desembocar tanto en el racionalismo ilustrado, como en la fe ciega del fideísmo. “Hume y Voltaire parecen haber decidido no creer, porque les faltaba evidencia para su fe”, sin embargo, dicha actitud “es un *non sequitur* tan grande como escoger creer.” (155) Según Popkins, en esa época “existió una gran tolerancia dentro de la Iglesia Católica”, de modo que “varios pensadores de tendencias liberales se sintieron más a sus anchas dentro de la Iglesia que en el mundo dogmático de los reformados.” (157) Debemos tener esto en cuenta para no equivocarnos a la hora de interpretar, o sobreinterpretar, las actitudes de los libertinos eruditos.

§ Léonard Marandé. Este secretario del cardenal Richelieu cifró su escepticismo respecto de todas las ciencias en su *Juicio de las acciones humanas* (1624). Inspirado en Sexto, empieza con una crítica del conocimiento sensorial, en la que afirma que lo que percibimos son imágenes, no cosas, de modo que “nuestro conocimiento sólo es vanidad”; que “los principios en que convienen los filósofos sólo son ‘presuposiciones falsas’, ideas inmateriales por las que desean medir las cosas materiales”, de modo que “no tenemos nada más cierto que la duda. Y, en cuanto a mí, si yo dudo de los argumentos y de los principios de la ciencia que antes hemos discutido, quizá dude más aún de los argumentos que he ofrecido contra ellos.” (cit. en 160)

§ Pierre Gassendi (1592-1655). Realizó el ataque más trascendente y más maduro contra las ciencias. Paradójicamente, es considerado uno de los héroes de la revolución científica. Compiló su extensa crítica del aristotelismo en sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624), que le dieron fama y le pusieron en contacto con el hombre que habría de ser su amigo de por vida, el padre Marin Mersenne.” (161) Su fama radica en su crítica a las *Meditaciones de Descartes* más que por sus propias teorías. Su carrera intelectual, acaso más que

la de Descartes, “indica e ilustra ‘la formación del espíritu moderno’.” (163) Comienza su jornada filosófica como escéptico (Sexto, Montaigne, Charron), ataca a los aristotélicos y a los seudocientíficos, y se convierte en uno de los principales miembros de la Tétrada libertina, junto con Gabriel Naudé, Guy Patin y La Mothe Le Vayer. Sin embargo, “la actitud negativa y derrotista del escepticismo humanista” le va a parecer insatisfactoria, lo cual le llevará a buscar “una vía media entre pirronismo y dogmatismo.” (162) La va a encontrar en un “epicureísmo tentativo” o “escepticismo mitigado”, que consiste en dudar “de todas las pretensiones de conocimiento del mundo real, y una aceptación del mundo de la experiencia o de la apariencia como base única de nuestro conocimiento natural.” (163) Critica a los aristotélicos, porque “se han vuelto simples polemistas frívolos, y no investigadores de la verdad. Discuten acerca de problemas verbales, en lugar de estudiar la experiencia.” (164) Según Gassendi, las ideas de Aristóteles no son tan maravillosas como para mostrarles tanto respeto, por eso va a tratar de señalar, en sus *Exercitationes paradoxicae*, “todos los errores y dudas que se encuentran en las teorías de Aristóteles.” (164) Gassendi no ataca la Verdad Divina (la acepta sobre una base fideísta), ni la información del sentido común (el mundo de las apariencias), sino, principalmente, la pretensión aristotélica de “construir una ciencia necesaria de la naturaleza, una ciencia que trascendiera las apariencias y las explicara en términos de causas no evidentes.” (166) Gassendi se interesó básicamente “en el lado destructivo de la crítica escéptica del conocimiento científico, atacando a todo el que tratara de descubrir un conocimiento cierto y necesario de las cosas.” (166) Como seguidor de Sexto Empírico, aceptará la experiencia como fuente de todo conocimiento, llegando a apostar por un fenomenismo, según el cual “podemos saber cómo se nos aparecen las cosas, pero no cómo son en sí mismas.” (165) Distinguirá entre cualidades aparentes (cómo nos parecen las cosas) y cualidades reales (qué propiedades tiene realmente ese objeto), y adelantará la distinción entre cualidades primarias y secundarias de la filosofía moderna. Se trata de “un tipo de pirronismo epistemológico muy similar al de David Hume”. (168) Finalmente, Gassendi intentará mitigar su pirronismo inicial haciendo de él un tipo de “escepticismo constructivo”. Va a explorar esta vía media en su *Sintagma*, que, junto con la teoría del conocimiento de Marin Mersenne, constituye “la primera formulación de lo que puede llamarse la ‘visión científica’.” (167)

§ Samuel Sorbière (1615-1670). Fue el editor de las obras de Gassendi y de Hobbes. No fue un pensador original. Lo distinto y novedoso es que fue al mismo tiempo protestante y filósofo escéptico. Escribirá un *Discurso escéptico* (1648) en el que suspende el juicio ante toda cuestión científica. En su diario de viajes a Inglaterra llegará a afirmar que narra: “lo que me pareció, y no lo que quizá se encuentre en la realidad de las cosas.” Según Popkins, “no fue un teórico del *nouveau pyrrhonisme*, sino que, antes bien, representó a la siguiente generación que absorbió aquellas conclusiones y las aplicó casi automáticamente a todos los problemas con que tropezó.” (173)

§ Isaac La Peyrère (1596-1676). Lo más importante es que empezó a proyectar dudas sobre algunas de las afirmaciones básicas de la Biblia. Más adelante veremos su teoría preadamita, que cuestiona la veracidad de la Biblia, al afirmar que hubo hombres antes de Adán.

6.- Comienza el contraataque.

§ Respuestas contra el escepticismo. Podemos distinguir al menos dos tipos de respuestas contra el escepticismo. 1) Críticas vociferantes, que no se enfrentan a los problemas filosóficos planteados. 2) Obras verdaderamente filosóficas, escritas a partir de 1624, que pueden clasificarse, a su vez en tres categorías: 2.1) refutaciones basadas en los principios de la filosofía aristotélica, 2.2) refutaciones que reconocen toda la fuerza y la validez de los argumentos pirrónicos, para tratar, luego, de mitigar los efectos de un escepticismo total, y 2.3) refutaciones que recogen el guante del desafío escéptico, y tratan de construir un nuevo sistema de filosofía.

§ La paradoja de que la crisis pirrónica coincida con el nacimiento de la ciencia. Resulta, ciertamente, paradójico que la recuperación y expansión del escepticismo tuviese lugar en una época en la que el conocimiento científico estaba aumentando a pasos agigantados. Según Popkins, “la lucha fue, en parte, un intento de reconciliar la fuerza de las dudas de los pirrónicos con el conocimiento en rápida expansión que poseían los seres humanos”, hasta el punto de que, “para algunos pensadores, la batalla no fue tanto una búsqueda de la certidumbre, cuanto una búsqueda de la estabilidad intelectual en que pudieran aceptarse duda y conocimiento.” (1983: 176)

§ Los primeros adversarios del escepticismo. Fueron los más superficiales, ingenuos y vociferantes. No lograron siquiera captar el problema en cuestión, y “se dedicaron más a la invectiva que a la argumentación, o bien cometieron petición de principio, suponiendo que las opiniones de Aristóteles no estaban en duda.” (177) Entre nombres menores, como los de Christopher Heydon (astrólogo) o Pierre Le Loyer (espiritista), destaca la figura del jesuita Francois Garasse, quien publicará, en 1623, la *Doctrina curiosa de los belles espíritus de este tiempo, o pretendidos tales* (que podría hacer palidecer de envidia al Borges de “El arte de la injuria”). El libro ataca la “supuesta piedad” de Charron, y su arma principal es la invectiva. (cfr. Lomba, 2009) Le responderá Francois Ogier, discípulo de Charron, con un *Juicio y censura del libro de la Doctrina curiosa de François Garasse*. Sin embargo, Garasse contraatacará con una *Apología del Padre François Garassus*, donde llegará a afirmar que Charron “ahoga y estrangula dulcemente los sentimientos de la religión con la cuerda de seda de la filosofía” (cit. en 178); y, en 1625, publicará *La suma teológica*, donde hablará de cinco tipos de ateísmo: 1) el “ateísmo furioso y rabioso”, 2) el “ateísmo de libertinaje y la corrupción de costumbres”, 3) el “ateísmo de profanación”, 4) el “ateísmo vacilante o incrédulo”, y 5) el “ateísmo brutal, perezoso y melancólico”; y al esce-

ticismo lo acusará de “ateísmo vacilante o incrédulo”. A pesar de su fuerza retórica (a la altura de las *Bagatelas para una masacre* de Céline), Garasse no tiene ninguna importancia filosófica, salvo el haber colocado “el problema del pirronismo y su refutación en el centro del escenario intelectual.” (179) Por su parte, Jean Duvergier du Hauranne (1581-1643), que fue el líder francés del movimiento jansenista, cabeza espiritual de Port-Royal y discípulo del cardenal Bérulle, atacó a Garasse con *La Somme des fautes* (1626), que logró que la Sorbona condenase la obra del jesuita. El ataque a Garasse “desempeñó un papel decisivo en el desarrollo del jansenismo en Francia y fue, quizás, el primer avance de la cruzada jansenista.” (180) A pesar de su amistad con Pierre Gassendi, Merin Mersenne también atacó violentamente a los pirrónicos. Añadamos, finalmente, los nombres de Jean Bouchet, quien, en *Los triunfos de la religión cristiana* (1628), acusará a Montaigne y a Charron de “escribir libros peligrosos y envenenados, cuyos méritos literarios ocultan la serpiente que acecha en el interior” (cit. en 184); y el de Guez de Balzac, que escribirá un *Sócrates cristiano*.

§ Los segundos adversarios del escepticismo. Son autores que basarán sus refutaciones en los principios de la filosofía aristotélica, cayendo en el error o falacia de la petición de principio, que apela como fuente del criterio aquellas mismas ideas que están en juicio. Baste mencionar los nombres de Pierre Chanet y sus *Consideraciones sobre La sabiduría de Charron* (1643), Yves de París y su *Teología natural* o Jean Bagot y su *Apología de la fe* (1644). Todos ellos parecen no advertir, como sí lo hizo Francis Bacon, en su *Advancement and Proficiencie of Learning* (1605), que la respuesta aristotélica suele afirmar que “existen condiciones apropiadas para las percepciones o el razonamiento, y que tenemos facultades que, operando adecuadamente en estas condiciones, pueden conducirnos al conocimiento verdadero.” (Popkins, 1983: 199)

7.- El escepticismo constructivo o mitigado.

§ Definición. El escepticismo constructivo o mitigado consiste en “formular una teoría que pudiera aceptar toda la fuerza del ataque escéptico a la posibilidad del conocimiento humano, en el sentido de verdades necesarias acerca de la naturaleza de la realidad, y, sin embargo, admitir la posibilidad de conocimiento en un sentido menor, como verdades convincentes o probables acerca de las apariencias.” (201) Esta teoría, que transita una vía media entre el escepticismo y el dogmatismo, se corresponde con la visión científica actual.

§ Primera formulación. El escepticismo mitigado fue presentado por primera vez por Marin Mersenne, en su *Verdad de las ciencias*, y por Pierre Gassendi, en su *Disquisición metafísica*. También fueron importantes al respecto Chillingworth y Du Bose. Claro que, aunque este escepticismo mitigado nació a comienzos del XVII, “hubo que desarrollar y demoler un nuevo dogmatismo antes de que fuese aceptado”, y sólo después de David Hume (que vuelve a exponer esta vía), y luego Mill y Comte, esta teoría “se volvió filosóficamente respetable”

(201), hasta entrar a formar parte, en nuestros días, del sentido común de las ciencias, como muestra Popper en *La lógica de la investigación científica* (1934).

§ Marin Mersenne (1588-1648). Aunque sólo se lo recuerda por su amistad y su correspondencia con Descartes (y con Gassendi), se trata de un autor importante. Empezó su carrera con obras de polémica “contra todo enemigo concebible de la ciencia y de la religión: los ateos, los deístas, los alquimistas, los naturalistas del Renacimiento, los cabalistas y los pirrónicos”. (202) Luego dedicará el resto de su vida a hacer propaganda de la ciencia nueva’ mediante todo tipo de sumarios, explicaciones, tratados, comentarios de de Galileo, Descartes, Gassendi, Hobbes, Campanella o Herbert de Cherbury. En *La verdad de las ciencias contra los escépticos o pirrónicos* (1625), Mersenne plantea “una concepción positivista-pragmática del conocimiento, que omitía toda busca de bases racionales de lo que se conoce, y negaba que semejante búsqueda pudiese triunfar; y sin embargo insistía, contra la destructiva fuerza del completo pirronismo, que no podía dudarse seriamente del conocimiento científico y matemático.” (203) Según Mersenne, el problema planteado por el escéptico no demuestra que no pueda conocerse nada, sino, antes bien, que sólo pueden conocerse unas pocas cosas, los efectos y que “para salir adelante en este mundo basta el conocimiento de los efectos” (205). Luego trata de defender que sí se conocen algunas cosas, como por ejemplo que “el todo es mayor que la parte”, que “hay un mundo”, que “no es posible que la misma cosa tenga y no tenga la misma propiedad” o que “hay que evitar el mal”. Afirma que, si somos razonables, nos percataremos de que algo se conoce, y seremos felices, y que “todos los argumentos de los pirrónicos no son más que trampas y paralogismos, con los que no se divierte uno mucho tiempo” (*La verdad de las ciencias*). La Mothe Le Vayer añadió la siguiente nota al *Discurso escéptico sobre la música*, de Mersenne: “La misma palabra puede ser usada por un malvado para cometer un infame asesinato, y ser el instrumento de un hecho heroico en manos de un hombre virtuoso. El que permite que las cuestiones divinas sean tratadas de manera pirrónica deberá ser tan condenado como otro elogiado por mostrar que lo que se muestra como lo más grande de la sabiduría terrena es una especie de locura ante Dios, y que todo el conocimiento humano depende de los sueños de la noche.” (cit. en 213) También Mersenne defendió la teoría política de Hobbes como cura contra el pirronismo destructivo. En resumen, el tipo de ciencia que propone Mersenne no se presenta como un cuadro verdadero del mundo real (como lo fue para Descartes), sino como una hipótesis para organizar y utilizar nuestro conocimiento. Con Mersenne, “habría surgido un nuevo tipo de concepto científico, una ciencia sin metafísica, una ciencia que, en última instancia estaba en duda, pero que para todos fines prácticos era verificable y útil.” (216).

§ Pierre Gassendi (1592-1655). Pierre o Petrus Gassendi fue el mejor amigo de Marin Mersenne, de quien aceptó gradualmente su escepticismo constructivo o mitigado. Gassendi trató de aclarar en detalle la situación epistemológica de su visión mecánica del mundo. Su *Sintagma* no trata, en absoluto, de me-

tafísica, sino de lo que su héroe, Epicuro, llamó “canónica”: la filosofía de la lógica y la teoría del conocimiento. En dicha obra llegará a formular plenamente “una visión científica desprovista de toda base metafísica, un escepticismo constructivo que pudiera explicar el conocimiento científico que poseemos o podemos poseer, sin rebasar los límites del entendimiento humano revelado por los pirrónicos.” (222) Gassendi temía que “el físico-matemático fuese un nuevo tipo de metafísico, que intentara retratar la naturaleza real de las cosas en términos matemáticos, como los pitagóricos y platónicos de la antigüedad.” (223) Por eso llevó a cabo, junto a Mersenne, una de las revoluciones más importantes de los tiempos modernos: “la separación de la ciencia y la metafísica”, de modo que su visión “se aproxima a la moderna visión antimetafísica de los positivistas y los pragmáticos”. (223) Fue el nexo más importante entre Galileo y Newton, “al pasar de una concepción de la ‘nueva ciencia’ como el verdadero cuadro de naturaleza, a otro en el que es considerada como un sistema hipotético, basado tan sólo en la experiencia y verificado por la experiencia”, de modo que la ciencia no es “un camino hacia la verdad acerca de la realidad, sino tan sólo acerca de las apariencias” (224).

§ Jacques Du Bosc. Aunque Jacques Du Bosc presenta, en *El filósofo indiferente* (1643), el escepticismo como un loable antídoto contra el dogmatismo, a continuación, advierte que, como filosofía, era tan peligroso al menos como aquello a lo que se oponía; por esta razón propone una vía intermedia, que llamó *indifférence* o *médiocrité*. Según Du Bosc, “huyendo de lo excesivo, han caído en lo excesivamente poco; huyendo de la fantasía del conocimiento han caído en la fantasía de la ignorancia”. (*El filósofo indiferente*) Por su insistencia en el aspecto teológico y moral, se lo ha propuesto como un precursor de la filosofía de Blaise Pascal, si bien también recuerda a la de Castelió. En todo caso, esta visión moderada del conocimiento religioso “había de desempeñar un papel importante al desarrollar la base de la filosofía cuasi empírica de varios teólogos anglicanos, como Wilkins y Tillotson”. (Popkins, 1983: 225)

§ William Chillingworth (1602-1644). Según este pastor protestante, cada problema debe juzgarse de acuerdo con el grado de seguridad que pueda obtenerse. Dicha actitud es la semilla de una larga tradición que habría de desarrollarse a mediados del siglo XVII en Inglaterra: “la solución práctica del sentido común a la crisis escéptica.” (226)

§ Una ciencia escéptica. La crisis escéptica no afectará a las ciencias, “siempre que las ciencias fueran interpretadas como sistemas hipotéticos acerca de las apariencias, no como verdaderas descripciones de la realidad; como guías prácticas para la acción, no como información última acerca de la verdadera naturaleza de las cosas. La *crise pyrrhoniennne* fundamentalmente no podía ser resuelta, pero, al menos, podía ser tolerada u olvidada, si lográbamos relegar las dudas al problema de la filosofía dogmática, mientras buscábamos el conocimiento científico como guía para la vida práctica.” (227) Galileo, Campanella y Descartes llevarán a la ciencia a “una especie de realismo”, que desarrollarán

algunas de las principales figuras de la Ilustración, como Condillac y Condorcet, quienes “considerarían al pirronismo como una especie de docta ignorancia que habría podido justificarse en la época sombría y metafísica de comienzos del siglo XVII, pero que no tenía lugar en la era ilustrada del siglo XVIII.” (229-230) Pero lo cierto es que, como habían visto Mersenne y Gassendi, las realizaciones de la ciencia de ninguna manera refutaban el pirronismo. En resumen, “el escepticismo constructivo, como núcleo de la moderna visión empírica y pragmática, el reconocimiento de que no pueden obtenerse fundamentos absolutamente ciertos para nuestro conocimiento, y sin embargo, que poseemos normas para evaluar la confiabilidad y la aplicabilidad de lo que hemos descubierto acerca del mundo” no tuvo que esperar mucho a que el nuevo dogmatismo de autores como Herbert de Cherbury, Jean de Silhon o Descartes, entrase en crisis y “desapareciese” (230).

8.- Un nuevo dogmatismo.

§ Edward, lord Herbert de Cherbury (1583-1648). Siendo embajador de Inglaterra en Francia, de 1618 a 1624, Herbert de Cherbury se interesó por la corriente de las ideas escépticas. Conocerá a Mersenne y a Gassendi, entre otros, y escribió un *De veritate* (1617), donde sostuvo que puede conocerse algo, como, por ejemplo, que “la verdad existe”. A continuación distingue entre cuatro tipos de verdad: a) la verdad de las cosas como realmente son en sí mismas (*veritas rei*), b) la verdad de las cosas como se nos parecen (*veritas apparentiae*), c) las verdades de concepto y d) las verdades intelectuales o nociones comunes (*veritas intellectus*). Estas últimas son verdades innatas, y suponen un puente entre el mundo real y el mundo que se nos revela en virtud de nuestras facultades subjetivas. Estas nociones comunes se justifican por el “consentimiento universal” (aunque ya los pirrónicos habían tratado de mostrar que toda creencia fundamental, en lógica, metafísica, ciencia o ética, ha sido refutada por alguien). Cherbury dice que aquellos que niegan estas nociones comunes deben estar locos. A lo que los escépticos podrían responder: ¿cómo saber quién está loco y quién no sin cometer petición de principio? El problema de Cherbury es que como no se está enfrentando al problema fundamental, que es la cuestión del criterio, tiende a caer en todo tipo falacias, como la petición de principio o el círculo vicioso.

§ Gassendi refuta a Cherbury. Según Gassendi, el esquema de Cherbury no era más que un laberinto de confusiones que no lograba nada “una especie de dialéctica que bien puede tener sus ventajas, pero que no nos impide hacer, si queremos, otros cien esquemas de valor similar, y quizá de mayor valor.” (240). El sistema de Herbert estaba basado en una norma tan débil e inconstante como el instinto natural o la convicción interna (no defendible mientras existan, y siempre lo harán, desacuerdos y diversidad de opiniones).

§ Descartes refuta a Cherbury. Para Descartes, el libro de Cherbury “trata de un tema en el que yo he trabajado toda mi vida”, pero “sigue un camino muy

distinto del que yo he seguido” (cit. en 242). La diferencia radicaba en que Cherbury trataba de descubrir qué es la verdad, mientras que Descartes nunca había tenido ninguna duda o dificultad a este respecto, porque la verdad “es una noción tan trascendentalmente clara que es imposible no conocerla”. (*Carta a Mersenne*, 1639) Para Descartes, si no conocemos de antemano qué es la verdad, nunca lograremos conocerla, pues ¿cómo podríamos encontrar la verdad por medio de un conjunto de operaciones, a menos que sepamos qué estamos buscando? (*Carta a Mersenne*, 16 octubre 1639; véase también el *Menón* de Platón, y los artículos “Nicolle” y “Pellisson” de Pierre Bayle). El único conocimiento que podemos obtener en este terreno es el del empleo de la palabra, al modo de las consideraciones terminológicas de Aristóteles o de los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein, pero ninguna definición nos ayuda a conocer la naturaleza de la verdad. Esta noción (al igual que otras ideas fundamentales, como las de figura, tamaño, movimiento, lugar o tiempo) sólo pueden conocerse por intuición, ya que siempre que intentamos definir las, las oscurecemos, hasta confundirnos por completo.²⁴ Así, del mismo modo que el hombre que camina por una habitación comprende mejor lo que es el movimiento que la persona que aprende la definición en un libro, la verdad no puede ser comprendida nocionalmente, sino existencialmente, y por intuición.²⁵ Descartes poseía una verdad, el *cogito*, para po-

²⁴ Recordemos lo que dice al respecto Francisco Sánchez, en su *Quod nihil scitur* (1581): “¿Y qué dice Aristóteles? (...) “la ciencia es un hábito adquirido por demostración”. No entiendo. Y esto es lo peor: lo oscuro se define por lo más oscuro. Así engañan a los hombres. ¿Qué es “hábito”? Lo sé menos que lo que significa “ciencia”. Y tú menos que yo. Dí que es “cualidad constante”. Se entiende aún menos. Cuantos más pasos das, menos haces progresar; a más palabras, mayor confusión. Me arrojas a la línea predicamental, y de ahí siempre hacia el Ente, que no sabes lo que es. (...) Y luego ¿qué? Todo tiene que acabar en un laberinto.” (1581: 61) Y más adelante: “En torno a cualquiera de ellas [palabras] organizan discusiones muy sutiles, tan sutiles, en verdad, que al menor golpe las precipitas en la nada. ¿Y a esto tú llamas saber? Yo lo llamo no saber. (...) Mientras afirman que la mente se perfecciona con la ciencia, se vuelven locos de remate. (...) No sé nada. Ellos menos. ¿Por qué, entonces, nos embadurnan la mente con palabras oscuras?” (63-64)

²⁵ Es interesante al respecto la distinción que el cardenal Newman establece, en el capítulo IV de su *Gramática del asentimiento* (1870), entre el asentimiento nocional (*notional assent*), que es la aceptación de una proposición teórica a la que nos adherimos de una forma abstracta, como una proposición matemática, y el asentimiento real (*real assent*), que es un tipo de comprensión que compromete a todo el ser, pues comprendemos que la proposición a la que nos adherimos cambiará nuestra vida (2010 [1870]: 47-92). Para Hadot los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, como, por ejemplo, las *Meditaciones* de Marco Aurelio, serían un método -de rememoración, repetición, imaginación y asunción, mediante una disciplina filosófica- para pasar del asentimiento nocional al asentimiento real. (2009: 97) Es lo que Nietzsche llamará “incorporación”.

ner a prueba con ella su criterio. Cherbury pretendía fundar en el consentimiento universal la regla de la verdad, pero mucha gente puede equivocarse en lo mismo, sin contar que nunca existirá habrá consenso al respecto. Descartes la fundará, en cambio, en “la ley natural”, que considera que es la misma en todos los hombres, de modo que, si la emplean, convendrán en las mismas verdades. Pero como casi nadie usa su luz natural, los errores son universales. Lo cual debería llevarnos a concluir que no funciona ni el criterio de Cherbury, ni el de Descartes.

§ Jean de Silhon (1596-1667). Fue secretario del cardenal Richelieu, consejero de estado y miembro de la Academia francesa. Se trata de una figura ecléctica que mantiene notables semejanzas con el pensamiento de Descartes y con el de Pascal, quien pudo haber tomado prestado algunas ideas de él. Forma parte del movimiento apologético de su época, que busca establecer que existe un Dios y que poseemos un alma inmortal. En *Las dos verdades* (1626), Silhon defiende la existencia de “proposiciones y máximas investidas con tanta claridad, y que llevan en sí mismas tanta evidencia, como ‘todo es o no es’, ‘el todo es mayor que sus partes’, que al mismo tiempo que se conciben quedamos convencidos de ellas, y es imposible que exista un entendimiento que pudiera rechazarlas” (Popkins, 1983: 247). La universalidad de este convencimiento parece apuntar a que esas tendencias han sido implantadas en nosotros por la Naturaleza. Y ¿habrían sido implantadas en nosotros si no nos condujeran a la verdad? Pero el pirrónico no cuestiona que algunas proposiciones nos parezcan ciertas, sino que tengamos la evidencia adecuada de que lo son, y es fácil dudar que nuestras facultades sean el resultado de una benévola Naturaleza. En la segunda parte de *De la inmortalidad del alma* (1634), Silhon presenta una refutación del pirronismo en la que dice de las verdades naturales que “la naturaleza cometería un grave error si poseyésemos esta violenta inclinación a conocer y el conocimiento fuera imposible.” A lo que llama “el principal argumento de Montaigne” (que apunta al carácter engañoso de nuestros sentidos, por las ilusiones, las pasiones las enfermedades, la locura o los sueños), Silhon responde que “la sabiduría y la bondad de Dios requieren que nuestros sentidos sean precisos.” Según él, los engaños y las ilusiones son el resultado del mal uso de nuestros sentidos, tal y como afirmaba ya el aristotelismo, si bien, en condiciones normales, siempre nos muestran la verdad. El último, y más poderoso, de sus argumentos sostiene que “el conocimiento cierto, en cualquier sentido que se le considere o cuando se le examine, y del que es imposible que dude y no esté seguro un hombre capaz de reflexión y razón” es que cada persona puede decirnos que existe, que tiene ser (252). El hombre no puede engañarse al juzgar “que existe”, y afirmar “que no existe”. Silhon dice que Dios puede hacer algo a partir de la nada, “pero hacer algo que no existe, actuar como si existiera, implica una contradicción. Y esto es lo que no tolera la naturaleza de las cosas. Esto es lo completamente imposible.” (*De la inmortalidad del alma*) Silhon deriva su *cogito* del principio de que toda operación o acción supone existencia, y que ni siquiera Dios puede hacer que actúe algo que no existe. El problema es que, para Silhon, el *cogito* no es más que un hecho curioso, mientras que, tres años más tarde, Descartes supo extraer

las enormes posibilidades del *cogito*, y supo ponerlas en juego a la hora de construir un nuevo dogmatismo. Cabe preguntarse ¿qué es lo que no vio Silhon? La gran limitación de Silhon es que la indudabilidad de su *cogito* depende de su derivación de una pretensión metafísica, y por lo tanto susceptible de duda, como es que *todo lo que actúa existe*; mientras que, para Descartes, el carácter innegable de nuestra existencia se debe directamente a la verdad del *cogito*, que es indudable. En efecto, para Descartes, “nada más que el hecho de que pensamos es absolutamente cierto”, de modo que el *cogito*: “no es una realización de vuestro raciocinio, ni una lección que vuestros maestros os han dado”, sino, antes bien, el hecho de que “vuestro espíritu la ve, la siente y la toca” (*Correspondencia*, marzo 1638). No se llega, pues, al *cogito* sobre la base de otras proposiciones que son menos ciertas y más expuestas a la duda, sino que se encuentra la verdad y la fuerza del *cogito* en uno mismo. Silhon vio en el *cogito* algo que no podía negarse, pero no vio “aquello que sí era cierto, ni lo que esto podía mostrar”. (Popkins, 1983: 257) El problema es que al derivar el *cogito* de una máxima metafísica, que nunca había demostrado que fuese cierta, el escéptico podía responderle, apelando al segundo tropo de Agripa, el de la petición de principio: ¿Cómo sabemos que las premisas empleadas son ciertas? ¿Cómo sabemos que las reglas de la lógica miden la verdad y la falsedad, que nuestras facultades sensoriales son producto de un creador benévolo, que todo lo que actúa existe, y que nuestros sentidos son precisos en ciertas condiciones? Lo cual volvería a llevarnos a la casilla de salida. Pero Silhon no sólo se adelantó al *cogito* de Descartes, sino que también avanzó algunas de las ideas fundamentales de Pascal, quien lo admiró y siguió en varios puntos. Silhon propondrá una teoría de la decisión para aquellas situaciones en las que no tenemos información suficiente para elegir uno u otro tipo de demostración: “Si tanto ‘Dios existe’ como ‘Dios no existe’ son igualmente dudosos, y ‘el alma es inmortal’ y ‘el alma es mortal’ son igualmente dudosos, debemos optar por creer en las alternativas religiosas, porque, aunque no sean capaces de ninguno de los dos tipos de demostración, no hay ningún riesgo que correr si resultan falsas. Pero si son ciertas, sí habría un riesgo en la alternativa no religiosa.” (Popkins, 1983: 256) Pascal tomó de Silhon su argumento de la apuesta: “Usted tiene dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: su razón y su voluntad, su conocimiento y su bienaventuranza; y su naturaleza posee dos cosas de las que debe huir: el error y la miseria. Su razón no resulta más perjudicada al elegir la una o la otra, puesto que es necesario elegir. Ésta es una cuestión vacía. Pero ¿su bienaventuranza? Vamos a sopesar la ganancia y la pérdida al elegir cruz (de cara o cruz) acerca del hecho de que Dios existe. Tomemos en consideración estos dos casos: si gana, lo gana todo; si pierde, no pierde nada. Apueste a que existe sin dudar.” (*Pensamientos*, III, § 233)

§ Conclusión. Los primeros refutadores del escepticismo no captaron toda la fuerza del embate escéptico. “El heroico esfuerzo por salvar el conocimiento humano fue llevado a cabo por su gran contemporáneo, René Descartes, quien vio que sólo reconociendo la repercusión plena y total del pirronismo

completo podía el hombre estar capacitado para hacer frente al grave problema en cuestión.” (258)

9.- Descartes, conquistador del escepticismo.

§ Descartes reaccionario. La filosofía de Descartes se nos aparece como un nuevo dogmatismo surgido de los abismos de la duda del *nouveau pyrrhonisme*. La interpretación tradicional ve a Descartes como el enemigo científico del escolasticismo y de la ortodoxia, que intentaba fundar una época de libertad, pero existe otra interpretación más conservadora, según la cual Descartes habría tratado de reinstalar la visión medieval frente a la novedad renacentista o habría tratado de descubrir una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo XVII. Bajo esta luz, el cartesianismo se nos aparece como una cruzada intelectual en contra de la crisis escéptica de su tiempo. En efecto, Descartes expresó una gran preocupación por lo que llegó a llamar “la plaga pirrónica”. Esta preocupación es la que le llevó a estudiar a fondo los escritos pirrónicos, antiguos y modernos, y gracias a haber comprendido el significado profundo de la *crise pyrrhonienne* pudo construir una filosofía que él mismo consideró como la única alternativa intelectual a los embates de los escépticos.

§ Contactos con los pirrónicos. Descartes estudió en La Flèche, donde era profesor François Veron, leyó a Cornelio Agrippa, a Montaigne y a Charron, y estudió los *Diálogos a imitación de los antiguos*, de Orasius Tubero, el pseudónimo de La Mothe Le Vayer, una obra que, al parecer, lo perturbó profundamente. En París conocerá a Mersenne, y probablemente fue introducido en su círculo, que incluía a los *nouveaux pyrrhoniens* más célebres, y allí descubrió que los mejores espíritus de su época, o abogaban por el escepticismo, o aceptaban opiniones simplemente probables, acaso inciertas, en vez de buscar una verdad segura.

§ De las matemáticas a la metafísica teológica. Descartes se sentía angustiado por el hecho de que las luchas entre reformadistas y contrarreformistas hubiesen acabado con todo criterio o norma de verdad, reduciendo todas las ideas a meras opiniones. Descartes se mudó de París a Holanda, con el objetivo de elaborar en soledad una solución a la *crise pyrrhonienne*. De la ciencia y las matemáticas se había empezado a interesar por la metafísica teológica, donde esperaba hallar un fundamento seguro para el conocimiento humano.

§ Inicio escéptico. En un inicio, el método que Descartes propondrá en su *Discurso del método* (1637) es poco más que una reforzada aplicación sistemática de las dudas de Montaigne y de Charron. La regla fundamental es: “no reconocer nunca alguna cosa por cierta si no la conocía yo evidentemente como tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada que no se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda.” (*Discurso del método*, II) La

cadena creciente de dudas que Descartes contempla está extraída directamente del universo pirrónico: ilusiones sensoriales, posibilidad de que toda nuestra experiencia sea parte de un sueño, la hipótesis del demonio maligno... A diferencia de Silhon, Herbert de Cherbury o los aristotélicos, Descartes estuvo dispuesto a considerar la más radical y devastadora de las posibilidades escépticas, lo que conocemos como la duda hiperpirrónica, según la cual quizás no sólo nuestra información es engañosa, ilusoria e irreal, sino que nuestras facultades, hasta en las condiciones más favorables, pueden ser erróneas.

§ Malin génie. Como lo subrayaron Pascal, en sus *Pensées*, y Hume, en su *Enquiry concerning Human Understanding* (sección XII), con la hipótesis del genio maligno, Descartes alcanzó la cúspide de la duda escéptica. La posibilidad de que nuestras facultades fuesen, en su origen, engañosas, anuló el intuicionismo matemático de las *Regulae* como base de toda certidumbre. Una de las posibles fuentes de la hipótesis del genio maligno es el juicio de Loudun, que tuvo lugar en 1630, y que será también tratado por Pierre Bayle, en la entrada “Grandier”, de su *Diccionario histórico y crítico* (1696), por Aldous Huxley, en su novela ensayística *Los demonios de Loudun* (1952) o por Michel de Certeau, en *La posesión de Loudun* (1970). Por otra parte, en los *Elementos de la lógica* (1625), de Pierre Du Moulin, aparecerá como ejemplo de enunciado la proposición: “Dios no es un mentiroso”.

§ De la duda metódica a la completa negación. Sólo obligándonos a dudar, y negando hasta el mayor grado posible, podemos apreciar el carácter indudable del *cogito*. Es en este sentido que decimos que en Descartes la duda es metódica. Podríamos incluso decir que la duda es una *praeparatio evangelica*, puesto que ella nos vacía del falso conocimiento, dejándonos preparados para la revelación fundamental. Ciertamente, no debemos desestimar la influencia de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola en el pensamiento de Descartes. Por otra parte, los *nouveaux pyrrhoniens* también tenían como objetivo encontrar el conocimiento cierto, si bien deseaban encontrarlo milagrosamente, recibéndolo súbitamente de manos de Dios, mientras que Descartes esperaba hallar esas verdades fundamentales e indudables por el proceso mismo de la duda, y no por un *deus ex machina* que apareciese después de dudar. Para Descartes es la misma duda la que debe producir un momento de revelación. “El *cogito* no funciona, como han afirmado algunos críticos, como conclusión de un silogismo (como para Silhon), sino como conclusión de la duda.” (Popkins, 1983: 276) Lo que se hace es llevar el escepticismo hasta su límite, de modo que el hombre se encuentre ante una verdad de la que no es siquiera concebible dudar. Claro está que una verdad no constituye un sistema de conocimiento acerca de la realidad. Lo que sí hace es posibilitar el conocimiento de otras verdades, al proponer de nuevo un criterio. La experiencia del *cogito* gira en torno a la luz interna, de tal modo que ahora podemos ver que otras proposiciones son ciertas.

§ Del cogito al criterio de verdad. Al inspeccionar esa única verdad disponible que es el *cogito*, hallamos el criterio de verdad: “Ciertamente, en este

primer conocimiento no hay nada que me asegure su verdad, salvo la percepción clara y distinta de lo que afirmo, que en realidad no bastaría para asegurarme que lo que digo es cierto si pudiera ocurrir jamás que una cosa que yo concibo tan clara y distintamente pudiese ser falsa; y por consiguiente me parece que ya puedo establecer como regla general que todas las cosas que percibo muy clara y distintamente son ciertas.” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III) La verdad tiene como propiedades la claridad y la distinción. A partir de ahora, todo lo que es claro y distinto será considerado cierto.

§ Del cogito a la realidad objetiva. Descartes añade, a continuación, un axioma: la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en que esté contenida la misma realidad, no objetivamente, sino formal o eminentemente. El fundamento de este axioma es 1) que es claro y distinto, y 2) que es necesario si queremos ser capaces de conocer algo más allá del mundo de nuestras ideas. Pero Descartes necesitará fundamentar dicha idea concertándola con la voluntad divina.

§ Del genio maligno al dios fiable. Para Descartes, no puede haber ningún fundamento, garantía o base de la certidumbre de corte secular. En un mundo secular siempre existirá una abrumadora posibilidad de engaño demoníaco o de autoengaño pasional, aun en las cosas más evidentes. Y si esta posibilidad fuese cierta, no podríamos confiar ni en nuestras facultades ni en nuestras ideas claras y distintas (¿ni siquiera en el cogito?). La necesidad de exorcizar la sombra del genio maligno le conducirá a ver a Dios como la única garantía completa.²⁶

§ Descartes y el método calvinista. Recordemos que los calvinistas ofrecieron como defensa de sus creencias la idea de que por la *vía de examen* descubriríamos una verdad religiosa, la verdadera fe, que revelaría su criterio, la regla de fe que, a su vez, nos revelaría su fuente y garantía: Dios. La iluminación que había en el descubrimiento de la verdad religiosa era doble: por una parte, nos iluminaba la verdad, y, por la otra, la Gracia Divina nos permitía reconocerla como verdad. La iluminación, la luz interna, daba una seguridad completa, una convicción o certidumbre subjetiva. Y, según afirmaban, la experiencia misma de

²⁶ Según Popkins, para Descartes, el hiperpirronismo “debe ser superado en el cielo y no en el espíritu del hombre. ¡Quizás el demonismo que en la *Meditación* Primera destruyó nuestra fe en la razón sea un aspecto del Mundo Divino! Quizá quiere Dios que creamos; de hecho, nos obliga a creer todo tipo de cosas que son falsas. Quizá Dios es un engañador, un demonio. El camino que conduce de la duda completa al cogito y a la realidad objetiva bien puede ser como el cierre final de una trampa que nos aparta de todo conocimiento salvo el de nuestra propia existencia, y nos deja para siempre a merced de un enemigo omnipotente que desea que erremos en todo tiempo y en todo lugar. Esta aterradora posibilidad podía transformar el sueño cartesiano de un paraíso racional en la tierra, en un infierno kafkiano en el que todos nuestros intentos por descubrir el verdadero conocimiento de la realidad quedarían diabólicamente frustrados, requiere un exorcismo cósmico, una limpia del cielo.” (1983: 280)

esta abrumadora seguridad nos convencía de que aquello que sentíamos con tanta certeza era también objetivamente cierto; es decir, correspondía al verdadero estado de cosas del universo.²⁷ Los calvinistas buscarán “ganchos en el cielo” para sostener esta certidumbre subjetiva, para poder transformar una simple experiencia individual interna en un rasgo objetivo del mundo. Por su parte, Descartes tratará responder al escepticismo con “el mismo tipo de desarrollo de la Reforma, y el mismo intento por objetivar la certidumbre subjetiva vinculándola con Dios.” (286) Fue precisamente en el desplazamiento de la certidumbre subjetiva a la verdad objetiva donde Descartes y su filosofía, así como Calvino y el calvinismo, se encontraron con la mayor oposición. Oposición que había de cambiar el triunfo cartesiano en tragedia.

10.- Descartes, “*sceptique malgré lui*”.

§ **Descartes es acusado de pirrónico.** Descartes será acusado por los dogmáticos como un pirrónico peligroso y por los pirrónicos como un dogmático fracasado, cuyas teorías no eran más que fantasías e ilusiones. Lo cierto es que el paso de la certidumbre subjetiva acerca de las ideas del espíritu a la verdad objetiva en el mundo real fue negado, y hasta se mostró que el punto de partida no era más que la opinión de un hombre: “Si la opinión de Calvino era insuficiente para establecer la verdad religiosa, la opinión de Descartes era igualmente insuficiente para establecer la verdad filosófica.” (288)

§ **Los ataques de los dogmáticos.** Entre las respuestas de los dogmáticos destacan las *Séptimas objeciones a las Meditaciones*, del padre Bourdin, donde se afirma que el método cartesiano es enteramente negativo, pues arroja a lo lejos todos los medios anteriores de buscar la verdad y no ofrece nada en su lugar; y que por su carácter negativo el método es incapaz de llegar a ninguna certidumbre. Según Bourdin: “[El Método] nos arrebató nuestros anteriores instrumentos; y no trae ningunos para ocupar su lugar. Otros sistemas tienen fórmulas y silogismos lógicos, y métodos seguros de razonar, siguiendo los cuales, como el hilo de Ariadna, encuentran la manera de salir de los laberintos y de desenredar fácil y seguramente asuntos que son intrincados. Pero este nuevo método, por lo contrario, desfigura las antiguas fórmulas, y al mismo tiempo palidece ante un nuevo peligro, amenazado por un maligno espíritu de su invención, teme lo que es temible, y duda de si se trata de un delirio.” (*Séptimas objeciones*) Por todo lo cual, Bourdin concluirá que Descartes “ha caído en una trampa escéptica”.

§ **Los ataques de los escépticos.** Por su parte, los escépticos se concentrarán en la resolución de que, según el nuevo dogmatismo de Descartes, brotaría

²⁷ Cabe distinguir, en este punto, entre la *certidumbre subjetiva*, que es nuestro propio estado mental, nuestros propios sentimientos psíquicos cuando sabemos o estamos seguros, por ejemplo, de que $2 + 2 = 4$; y la *verdad objetiva*, que se refiere al hecho de que $2 + 2 = 4$, independientemente de lo que pensemos, creamos o sintamos al respecto.

de la iluminación del cogito. Dicen que eso no es más que una opinión de Descartes: “Los puentes que, supuestamente, conectaban las certidumbres subjetivas del autor con las verdades objetivas acerca de este universo divinamente dirigido, quedaban demolidos, y se mostraba que Descartes nunca podría dar un paso con seguridad más allá del *cogito*, si acaso podía llegar hasta allí.” (Popkins, 1983: 297) Pierre Daniel Huet transformó el “pienso, luego existo” en “pienso, luego quizás existo”. Pierre Gassendi criticará el criterio cartesiano de la verdad (que se vea clara y distintamente) alegando 1) que muchos grandes espíritus que aparentemente veían clara y distintamente algunas cosas, habían concluido que nunca podríamos estar seguros de que algo fuera cierto; 2) que nuestra experiencia personal debe causarnos algunas preocupaciones, pues muchas cosas que en un momento creímos percibir clara y distintamente, y aceptamos como ciertas, tuvimos que rechazarlas después; 3) que lo único que parece ser claro, distinto y cierto es que lo que le parece a alguien, así se lo parece; 4) que hasta en matemáticas algunas proposiciones que fueron consideradas como claras y distintas han resultado falsas, etc. Todo ello “parece indicar que la claridad y distinción son normas inadecuadas para determinar lo que es verdad”; si bien es cierto que el argumento que emplea Gassendi “es, en esencia, el mismo que dirigentes católicos como San Francisco de Sales emplearon para atacar a los reformadores.” (299)

§ La duda escondida. Sin embargo, Descartes había intentado fortificar su posición al pasar de la seguridad subjetiva del individuo en la norma a hacer de Dios el juez que podía confirmar y garantizar la regla de verdad y las verdades medidas por la regla. Pero Mersenne y Gassendi plantearon objeciones devastadoras contra este movimiento. Además, Descartes acepta de algún modo el escepticismo cuando afirma que las dudas de la *Meditación primera* son “la única base en que puede descansar la certidumbre humana”, para preguntarse, a continuación: “¿Qué nos importa si, por casualidad, alguien finge que eso, la verdad de la que estamos tan firmemente persuadidos, parece ser falsa a Dios o a un ángel y por tanto, absolutamente hablando, es falsa? ¿Qué oídos debemos prestar a aquella falsedad absoluta, cuando nosotros de ninguna manera creemos que existe y ni aun sospechamos de su existencia? Hemos adoptado una convicción tan fuerte que nada puede removerla, y esta persuasión es, claramente, lo mismo que una certidumbre perfecta.” (*Respuestas a las segundas objeciones*). Lo cierto es que, en este punto, Descartes introduce una posibilidad escéptica, y a la vez reconoce que no hay manera de eliminarla. De un lado está la verdad absoluta, y, del otro, la verdad subjetiva, si bien “ya no podemos tener ninguna garantía de que los dos tipos de verdad se corresponden” (303) Y Descartes acaba afirmando que “nuestra certidumbre subjetiva basta, porque es, en realidad, lo único con lo que vamos a poder contar. No podemos, pues, saber si nuestras verdades son verdaderas o falsas absolutamente hablando; lo único que ha conseguido Descartes es “reforzar el fundamental problema escéptico que había sido revelado en su sistema”. (304) Existe una duda incurable dentro de su sistema, puesto que, ahora, “nuestra certidumbre subjetiva es tan grande que por

nuestra constitución somos incapaces de pensar en la posibilidad de que aquello que conocemos sea objetiva o absolutamente falso". (305)

§ La "objección de objeciones" de Gassendi. Llegados a este punto, Gassendi propondrá lo que él mismo llamará "la objeción de objeciones", que consiste en afirmar que quizás todo nuestro conocimiento matemático, aunque claro y distinto, no se relaciona con nada fuera del espíritu y, por tanto, toda la física cartesiana puede ser imaginaria y ficticia. Gassendi sugiere que toda esta estructura racional podría no ser más que un conjunto de creencias que nos veríamos obligados a aceptar como ciertas, pero que nunca podríamos relacionar con algún mundo real fuera de nosotros, de modo que nunca serviría como garantía de una verdad absoluta.

§ La respuesta de Descartes a la "objección de objeciones". Descartes interpretó esta objeción como una sugerencia de que todo lo que podemos entender o concebir es simplemente una creación de nuestro espíritu, que no tiene relación con la realidad, de modo que "nuestro propio conocimiento se reduciría a declaraciones acerca de cómo nos parecen las cosas, o qué pensamos de ellas, si bien seríamos incapaces de conocer nada del universo objetivo, de las cosas en sí mismas". (Popkins, 1983: 305) Para Descartes, aceptar esto tendría unas consecuencias nefastas, ya que se seguiría "que no existe nada que podamos comprender, concebir o imaginar, o admitir como cierto, y que hemos de cerrar la puerta a la razón, y contentarnos con ser monos o loros, y dejar de ser hombres". (306)

§ La objeción del "círculo de Arnauld". Arnauld había indicado la circularidad que podría existir en el hecho de establecer el criterio de ideas claras y distintas a partir de la existencia de un Dios no engañador, y la existencia de ese mismo Dios a partir de nuestras ideas claras y distintas acerca de él. Dicha objeción aparece formulada y explicada en la entrada "Cartes (René Des)", del *Diccionario histórico y crítico*, de Pierre Bayle. La versión escéptica simplemente extiende la dificultad, afirmando que primero debemos emplear nuestras facultades para probar que Dios existe, pero que sólo habiendo establecido esta prueba podemos decir si esas facultades son fidedignas. Por tanto, tan sólo cometiendo petición de principio acerca de la fiabilidad de nuestras facultades podremos "justificar" el conocimiento obtenido por ellas. Al escribir Antoine Arnauld, junto a Pierre Nicole, la *Lógica de Port-Royal* (1662), lo que hizo fue retrotraer a Descartes al más completo escepticismo: "Puede argüirse que el principio sólo es seguro si las cosas en realidad se conforman a nuestras ideas, pero eso es lo que no es seguro. No tenemos manera de saber por adelantado, como los escépticos siempre lo han dicho, si nuestros pensamientos se conforman a la realidad; así pues, no es cierto que la cosa se conforma a vuestra idea, sino tan sólo que vos pensáis así. Mientras tratemos de razonar a partir de nuestras ideas, y hacia las cosas, estaremos atrapados en una *crise pyrrhonienne*." (Popkins, 1983: 309) Nunca podremos saber si se conforman a la realidad: "Si en realidad es así, será para siempre un misterio". Así es como Descartes acabará siendo un *scepti-*

que malgré lui.

§ El contraataque de Descartes. Descartes tratará de defenderse diciendo que no tenía ninguna intención de asumir y difundir el escepticismo, sino que estaba imitando la enfermedad para mostrar con mayor energía cuál era su cura. Lo cierto es que la insistencia en su buena intención no resuelve el problema filosófico, consistente en que, no sólo han quedado eliminados los procedimientos dudosos, sino también todos los procedimientos posibles.²⁸ Un siglo después, Hume realizó la siguiente observación al respecto: “Existe una especie de escepticismo, antecedente a todo estudio y toda filosofía, muy inculcado por Descartes y por otros, como preservativo soberano contra el error y el juicio precipitado. Recomienda una duda universal, no sólo de todas nuestras anteriores opiniones y principios, sino también de nuestras facultades mismas, de cuya veracidad, según dicen, hemos de asegurarnos por una cadena de razonamientos, deducidos de algún principio original que no puede ser falaz ni engañoso. Pero no hay tal principio original que tenga una prerrogativa por encima de los demás, que sea evidente y persuasivo; o si lo hubiere no podríamos ir un paso más allá más que por el empleo de esas mismas facultades de las que, supuestamente, debemos desconfiar. Por tanto, la duda cartesiana, si le fuese posible alcanzarla a alguna criatura humana (como claramente no es el caso) sería absolutamente incurable; y ningún razonamiento podría llevarnos nunca a un estado de seguridad y convicción acerca de nada”. (*Enquiry concerning Human Understanding*, XII) Lo cierto es que Descartes había insistido muchas veces en que, “aun cuando creía que era necesario pasar por todo aquello una vez en la vida, no había que quedarse en tales cuestiones todo el tiempo” (312). Véase al respecto la carta que le envió a Elizabeth, el 28 de junio de 1643.

§ Descartes, un dogmático más. En el esfuerzo fracasado de Descartes en su intento por resolver la *crise pyrrhoniene* se encuentra uno de los momentos más decisivos de todo el pensamiento moderno. La controversia de la Reforma había abierto la caja de Pandora del criterio, al buscar el fundamento de un conocimiento seguro.²⁹ Tras el resurgimiento del escepticismo griego, cada bando podía valerse de las armas pirrónicas para socavar la base racional de las afirmaciones de su oponente. Cada bando podía obligar al otro a apoyar su argumento en una creencia o causa injustificable, de la que sólo podía decir que creía que tenía razón, pero no que podía probarlo. “La expansión de este problema de la religión a la filosofía produjo el esfuerzo heroico de Descartes. Los *nouveaux pyrrhoniens*, así como Descartes, mostraron que las afirmaciones básicas de la filosofía aristotélica estaban sujetas a la duda, pero los escépticos y los escolásticos mostraron que también podían plantearse dudas acerca del cartesianismo.

²⁸ Existe un cierto paralelismo entre lo que le sucedió a Descartes y el carácter paradójico de la “Apología de Raimundo Sabunde” (II, 12), de Montaigne.

²⁹ Cuestión que seguirá preocupándole, dos siglos después, a Jaume Balmes, autor de *El criterio* (1845) y *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1846).

Tanto la filosofía tradicional como el nuevo sistema se basaban, a la postre, en un conjunto indefendible de suposiciones, aceptadas sólo por fe.” (Popkins, 1983: 313) Al aceptar Descartes la imposibilidad de mostrar que el *cogito* no era sólo subjetivamente cierto, concedió que su sistema no era sino otro conjunto más de premisas, reglas y conclusiones indemostradas o indemostrables”. (314) Esto convierte a Descartes en otro dogmático más, que había de ser destruido por los escépticos de la segunda mitad del XVII: Huet, Foucher, Bayle y Glanvill.

§ Descartes y la filosofía moderna. Vivir con la crisis pirrónica significa aceptar que, en un sentido fundamental, nuestras creencias básicas no tienen fundamento, y que deben ser aceptadas por fe, ya sea animal, religiosa o ciega. Podemos observar e insistir que el escepticismo radical cuenta con una certidumbre racional gracias a la cual refuta todo, incluso a sí misma. Pascal subrayó esta paradoja, atrapado entre un pirronismo total, que no podemos evitar, y una naturaleza, que no obstante nos obliga a creer. (cfr. *Pensamientos*, § 374, § 387, § 395, § 432 y § 434) Por su parte, Pierre Bayle llegó a afirmar: “Yo sé demasiado para ser pirrónico, y sé demasiado poco para ser dogmático”.

§ El escepticismo mitigado. El escepticismo mitigado, formulado de forma embrionaria por Castalión y Chillingworth, y completado por Mersenne y Gassendi, será desarrollado todavía más por los escépticos Foucher, Glanvill y, finalmente, por David Hume, quienes mostrarán una vía por la cual el pirronismo teórico podía reconciliarse con nuestros medios prácticos para determinar verdades adecuadas a los propósitos humanos. Pero “el pirronismo seguiría siendo un fantasma que recorrería la filosofía europea mientras los filósofos luchaban por encontrar una manera de superar por completo la duda teórica, o por descubrir cómo aceptarla sin destruir toda certidumbre humana”. (Popkins, 1983: 316) Deberían seguirse el desarrollo de los temas escépticos desde su ingreso en la filosofía inglesa por la vía de Hobbes, Boyle y Locke, el escepticismo maduro de Glanvill, y luego los esfuerzos heroicos de Berkeley por refutar el escepticismo, y la derrota de todos esos esfuerzos a manos del pirronismo de Hume.

11.- Isaac La Peyrère y los comienzos del escepticismo religioso.

§ Aplicación del método “cartesiano” a la Biblia. La crítica moderna de la Biblia surge de la aplicación del método “cartesiano”, de corte científico a la propia Biblia, originalmente con fines religiosos especiales. El primero en dirigir las dudas escépticas a las Escrituras fue Isaac La Peyrère (1596-1676), quien pasó a ser miembro activo de los libertinos eruditos en 1640 y 1641. A partir de La Peyrère podemos empezar a utilizar el término “ateísmo” con el mismo sentido que le asignamos en la actualidad. Lo cierto es que “el ateísmo como negación de la existencia de un Dios activo en la historia, y como negación del relato bíblico como cuadro verdadero de cómo empezó la historia y de sus progresos, es una idea de mediados del siglo XVII, que se desarrolla a partir de las herejías de La Peyrère, y de su escepticismo aplicado a los materiales religiosos”. (Popkins, 1983:

319) Sus dos grandes obras son *Du rappel des Juifs* y *Prae-Adamitae*. Algunas de sus muchas tesis heréticas son: que Moisés no escribió el Pentateuco,³⁰ que no poseemos ningún texto preciso de la Biblia, que hubo hombres antes de Adán, que la Biblia sólo es la historia de los judíos y no de toda la humanidad o que el Diluvio sólo fue un acontecimiento local de Palestina... En su *Prae-Adamitae*, La Peyrère intentó completar un sistema de teología basado en la suposición de que hubo hombres antes de Adán. Lo hicieron abjurar de su teoría preadamita, pero después de su abjuración dijo que su teoría era como la teoría copernicana: que no alteraba los hechos del mundo, sino sólo la forma de evaluarlos.

§ Influencia de La Peyrère. La Peyrère tuvo una gran influencia en autores como Richard Simon, al que le ayudó a transformar el estudio de la religión en un tema secular; Spinoza, que poseyó el *Prae-Adamitae*, y empleó fragmentos en su *Tratado teológico-político*,³¹ y Giambattista Vico.

12.- Conclusión.

A lo largo de estas páginas hemos resumido, comentado y ampliado un libro fundamental para la comprensión del escepticismo (académico, pirrónico, fideísta) en los inicios de la modernidad, como es la *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1960), de Richard H. Popkins. Conceptos como los de “escepticismo académico”, “escepticismo pirrónico”, “suspensión de juicio”, “ataraxia”, “tropo”, “fenomenismo”, “asentimiento nocional” o “asentimiento real”, y nombres como los de Pirrón, Sexto Empírico, Montaigne, Charron, Bayle o La Peyrère son fundamentales para comprender en profundidad las obras literarias escritas durante los siglos XVI y XVII. No podremos comprender la importancia de Erasmo durante la primera mitad del XVI sin ser conscientes del papel que cumplió su escepticismo antiintelectualista para la primera Contrarreforma, ni podremos aquilatar la vacilación lingüística, los errores de percepción o los estados de conciencia alterada en una obra como el *Quijote* sin conocer el con-

³⁰ Es falso, pues, que Hobbes, como suele creerse, fue el primero en afirmar que el Pentateuco no lo escribió Moisés. Según Popkins, un siglo después, uno de los más destacados escépticos en materia de religión, Thomas Paine, pudo mirar hacia atrás y contemplar los efectos monumentales del hecho de dudar que Moisés fuese el autor de la Biblia: “Quitás del Génesis la creencia en que Moisés fue su autor, única en que se ha basado la extraña creencia de que es la Palabra de Dios, y del Génesis no queda más que un anónimo libro de cuentos, fábulas y absurdos, tradicionales o inventados, o abiertas mentiras.” (cit. en 1983: 328)

³¹ En el *Tratado teológico-político*, que fue, en su origen, una réplica contra su ex-comunión, Spinoza afirmaba que “Dios existe, pero sólo filosóficamente.” Según Popkins, durante todo el resto de su vida, Spinoza se esforzó en elaborar las implicaciones de esta afirmación, a la vez que desarrollaba un escepticismo total, de la variedad académica, contra la religión tradicional. (1983: 320)

tenido de los *Esbozos pirrónicos*, de Sexto Empírico, que Cervantes habría conocido, al menos indirectamente, a partir de la obra de Huarte de San Juan o, quizás, de Francisco Sánchez o Michel de Montaigne. No tiene sentido considerar que todo lo que hemos expuesto aquí es “filosofía”, y no “literatura”, puesto que en esa época no existía una frontera disciplinar tan marcada como la que, desgraciadamente, existe en nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. y BARNES, J. (1985). *The Modes of Scepticism*. Cambridge: University Press.
- BAHR, Fernando (2017). Introducción. Anónimo clandestino del siglo XVIII: *Dudas de los pirrónicos*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2017, pp. 7-22.
- BLOCH, Olivier (2000). *Molière / philosophie*. París: Albin Michel.
- BORGES, Jorge Luis (1999-2001) *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 4 vols.
- BROCHARD, Victor (1981). *Les sceptiques grecs*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- CASTANY PRADO, Bernat (2018). Humanismo, modernidad y posmodernidad. Una reflexión sobre el doble origen de la ‘modernidad’ a la luz de *Cosmópolis y Regreso a la razón* de Stephen Toulmin. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, nº 16, pp. 11-35.
- (2019). La biblioteca como lugar de ejercitación filosófico-literaria. *Las bibliotecas de los escritores*. Ana Rodríguez Fischer y M^a José Rodríguez Mosquera (eds.). Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 35-52.
- (2012a). Medicina y dogmatismo en *Neguijón* de Fernando Iwasaki. *Boletín de la academia peruana de la lengua*, núm. 53, pp. 113-130.
- (2012b). *Perdida toda coherencia*: El impacto de América en la ‘crisis de la conciencia europea’. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n. 41, pp. 19-44.
- CERVANTES, Miguel de (1998). *Don Quijote*. Edición de Francisco Rico. Barcelona: Biblioteca Clásica, Crítica, 2 tomos.
- CHARRON, Pierre (1948). *De la sabiduría*. Traducción de Elsa Fabernig. Buenos Aires: Losada.
- GINZBURG, Carlo (2001[1976]). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- HADOT, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- LAERCIO, Diógenes (2013). *Vidas de filósofos más il-lustres*. Madrid: Alianza.

- LOMBA, Pedro (2009). Introducción. VV.AA.: *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*. Madrid: Mínimo tránsito, pp. 9-38.
- (2014). *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. Madrid: Escolar y Mayo.
- MONTAIGNE, Michel de (2001). *Ensayos*. Madrid: Cátedra.
- NAUDÉ, Gabriel (2008). *Recomendaciones para formar una biblioteca*. Oviedo: KRK.
- NEWMAN, John Henry (2010). *Gramática del asentimiento*. Madrid: Encuentro.
- ONFRAY, Michel (2009 [2007]). *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*. Barcelona: Anagrama.
- PINTARD, René (1943). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. Siècle*. París: Boivin.
- POPKINS, Richard H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México D. F.: FCE.
- PRÉVOT, Jacques (1998). Introduction. *Libertins du XVIIe siècle*. París: La Pléiade-Gallimard, vol. I, pp. IX-LXXXVIII.
- ROMILLY, Jacqueline de (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral.
- ROTTERDAM, Erasmo de (1998). *Apotegmas de sabiduría Antigua*. Edición de Miguel Morey. Barcelona: Edhasa.
- SÁNCHEZ, Francisco (1991[1581]). *Que nada se sabe*. Madrid: Espasa Calpe.
- SEXTO EMPÍRICO (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.
- (1997). *Contra los profesores. Libros I-VI*. Madrid: Gredos.
- STEINER, George (2001). *La muerte de la tragedia*. Barcelona: Azul.
- TOULMIN, Stephen (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.