

Traducción de
JUAN JOSÉ UTRILLA

RICHARD H. POPKIN

LA HISTORIA
DEL ESCEPTICISMO
DESDE ERASMO HASTA
SPINOZA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1979
Primera edición en español, 1983

Con amor a JULIE, JERRY,
MAGGI y SUE
y dedicado a la memoria
de IMRE LAKATOS

Titulo original:
The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza
© 1979, Richard H. Popkin
Publicado por University of California Press, Berkeley
ISBN 0-520-03876-2

D. R. © 1983, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1247-7

Impreso en México

I. LA CRISIS INTELECTUAL DE LA REFORMA

UNA DE LAS principales vías por las cuales entraron las opiniones escépticas de la antigüedad en el pensamiento renacentista tardío fue una querrela central de la Reforma: la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó "la regla de fe". Esta discusión planteó uno de los problemas clásicos de los pirrónicos griegos, el problema del criterio de la verdad. Con el redescubrimiento, en el siglo XVI, de escritos del pirrónico griego Sexto Empírico, los argumentos y opiniones de los escépticos griegos llegaron a formar parte del meollo filosófico de las pugnas religiosas que por entonces estaban ocurriendo. El problema de encontrar un criterio de verdad, planteado inicialmente en las disputas teológicas, después surgió con relación al conocimiento natural, conduciendo a la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII.

Las opiniones de Martín Lutero y su lucha con Erasmo pueden considerarse brevemente como indicación de cómo fomentó la Reforma el nuevo problema. No estamos diciendo que el asunto surgió tan sólo en la época del rompimiento de Lutero con la Iglesia católica; en cambio, esa época constituye un punto de partida arbitrario para seguir la influencia escéptica en la formación del pensamiento moderno, época que no sólo señala el conflicto entre los criterios del conocimiento religioso de la Iglesia y de los reformadores, sino también el tipo de las dificultades filosóficas que había de generar el conflicto.

Sólo gradualmente fue desarrollándose Lutero, de reformador dentro de la estructura ideológica del catolicismo a jefe de la Reforma, que llegó a negar la autoridad de la Iglesia de Roma. En sus primeras protestas contra las indulgencias, la autoridad papal y otros principios católicos, Lutero arguyó en los términos del criterio aceptado de la Iglesia, que las proposiciones religiosas se juzgan por su conformidad con la tradición de la Iglesia, sus concilios y

carta al papa León X, trató de mostrar que, a juzgar por las normas de la Iglesia al decidir tales cuestiones, él tenía razón, y ciertas prácticas eclesiásticas y las justificaciones que de ellas se daban eran erróneas.

Sin embargo, en el Coloquio de Leipzig de 1519, y en sus escritos de 1520, *El Manifiesto a la Nobleza Alemana* y *Del cautiverio de Babilonia en la Iglesia*, Lutero dio el paso decisivo al negar la autoridad de la Iglesia en materia de fe y presentar un criterio radicalmente distinto del conocimiento religioso. Fue en este periodo cuando se desarrolló, de ser sólo un reformador más que atacaba los abusos y la corrupción de una burocracia decadente, a jefe de una revuelta intelectual que había de conmover los cimientos mismos de la civilización occidental.

Su rival en Leipzig, Johann Eck, nos cuenta con horror que Lutero llegó hasta negar la completa autoridad del Papa y los concilios, a afirmar que las doctrinas que han sido condenadas por los concilios pueden ser ciertas, y que los concilios pueden errar, pues sólo están compuestos por hombres.¹ En *El Manifiesto a la Nobleza Alemana*, Lutero fue más lejos aún, negando que el Papa pudiese ser la única autoridad en cuestiones religiosas. Afirmó, en cambio, que todo el cristianismo sólo tenía un Evangelio, un Sacramento, que todos los cristianos tienen "el poder de discernir y juzgar lo que es justo o injusto en materia de fe",² y que la Escritura es superior al Papa al determinar las opiniones y acciones religiosas apropiadas.³ En *Del cautiverio de Babilonia*, Lutero dejó más en claro aún su básica negativa del criterio eclesiástico de conocimiento religioso:

[...] vi que las opiniones tomistas, sean aprobadas por el Papa o por el concilio, siguen siendo opiniones y no se vuelven artículos de fe, aun si un ángel del cielo dijera lo contrario. Pues lo

¹ El relato hecho por Eck del Coloquio de Leipzig de 1519, tal como aparece en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, ed. por Henry Bettenson, Nueva York y Londres, 1947, pp. 271-272.

² Martín Lutero, *El Manifiesto a la Nobleza Alemana*, tal como aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 277.

que se afirma sin la autoridad de la Escritura o de la revelación demostrada puede sostenerse como opinión, pero nadie está obligado a creer en ello.⁴

Y finalmente, Lutero aseveró su nuevo criterio en la forma más dramática cuando se negó 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.⁵

En esta declaración de libertad cristiana, Lutero dejó sentado su nuevo criterio del conocimiento religioso, el de que la conciencia está obligada a creer que lo que lee en la Escritura es cierto. A católicos como Eck, esto debió de parecerles totalmente increíble. Durante siglos, aseverar que una proposición afirmaba una verdad religiosa significativa, por el Papa y por los concilios. Afirmar que estas normas podían ser falsas era como negar las reglas de la lógica. El rechazo de los criterios aceptados eliminaría la única base para poner a prueba la verdad de una proposición religiosa. Plantear siquiera la posibilidad de que tales normas pudiesen ser falibles era sustituirlas por otro criterio, por el cual podrían juzgarse las normas aceptadas y así, de hecho, negar toda la estructura por la cual se había determinado durante siglos la ortodoxia.

⁴ Lutero, *El cautiverio babilónico de la Iglesia*, como aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 280.

⁵ Lutero en la Dieta de Worms, como aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 285.

Una vez desafiado un criterio fundamental, ¿cómo saber cuál de las distintas posibilidades debe ser aceptada? ¿Sobre qué base defender o refutar las afirmaciones de Lutero? Adoptar una posición requiere otra norma, por la cual juzgar el punto en cuestión. Así, el rechazo de Lutero de las normas de la Iglesia, y su aseveración de su nueva norma para determinar la verdad religiosa, condujeron a un ejemplo bastante claro del problema del criterio tal como aparece en Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, II, cap. iv:

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*.⁶

El problema de justificar una norma del conocimiento verdadero no surge mientras no se desafie una norma. Pero en una época de revolución intelectual, como la que estamos considerando aquí, el sólo plantear el problema puede producir una insoluble *crise pyrrhoniennne*, al ser explorados y funcionar los diversos gambitos de Sexto Empírico. La Caja de Pandora que Lutero abrió en Leipzig había de tener las consecuencias más trascendentales no sólo en teología, sino en todo el ámbito intelectual del hombre.

En defensa de una norma fundamental, ¿qué puede ofrecerse como prueba? El valor de la prueba depende del criterio, y no viceversa. Algunos teólogos, como San Ignacio de Loyola, trataron de cerrar la caja, insistiendo en "que podemos ser todos de la misma opinión y en conformidad con la propia Iglesia; si ella ha definido como negro, algo que a nuestros ojos parece blanco, de manera similar, he-

⁶ *Sexto Empírico, Bosquejos pirrónicos*, traducidos por el rev. R. G. Bury (Cambridge, Mass., y Londres, 1939), Loeb Classical Library, Libro II, cap. iv, sec. 20, pp. 163-165.

mos de pronunciar que es negro".⁷ Sin embargo, esto no justifica el criterio, sino que tan sólo muestra lo que es.

El problema persistió. Para poder reconocer la verdadera fe, se necesitaba un criterio. Pero, ¿cómo había de reconocerse el criterio verdadero? Los innovadores y los defensores de los antiguos se enfrentaban al mismo problema. Por lo general, trataron de resolverlo atacando el criterio de sus rivales. Lutero atacó la autoridad de la Iglesia, mostrando la incongruencia de sus opiniones. Los católicos trataron de mostrar lo poco digna de fe que es la propia conciencia, y la dificultad de discernir el verdadero significado de la Escritura sin la guía de la Iglesia. Ambos bandos advirtieron de la catástrofe —intelectual, moral y religiosa— que sobrevendría en caso de adoptar el criterio del otro.

Uno de los argumentos de los católicos durante toda la Reforma fue que el criterio de Lutero conduciría a la anarquía religiosa. Cada quien podría apelar a su propia conciencia, y afirmar que lo que parecía verdadero era verdadero. No quedaría ninguna norma eficaz de verdad. En los primeros años de la Reforma, el rápido desarrollo de toda clase de creencias nuevas, entre grupos tales como los profetas de Zwickau, los anabaptistas y los antitrinitarios pareció confirmar esta predicción. Los reformadores estaban continuamente ocupados tratando de justificar su propio tipo de criterio subjetivo, individual, y al mismo tiempo aplicaban este criterio como medida objetiva por la cual condenaban como herejías los llamados de sus enemigos a la conciencia.

En la batalla por establecer cuál criterio de fe era verdadero, surgió una actitud escéptica entre ciertos pensadores, básicamente como defensa del catolicismo. Mientras que muchos teólogos católicos trataron de ofrecer la evidencia histórica para justificar la autoridad de la Iglesia (sin poder nunca mostrar que la evidencia histórica fuese la norma), fue planteada por Erasmo de Rotterdam una sugestión de la defensa escéptica de la fe, defensa que había de

⁷ San Ignacio de Loyola, *Reglas para pensar con la Iglesia*, aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, regla 13, pp. 364-365.

dominar la Contrarreforma francesa. Erasmo, que había sido uno de los espíritus guías en la exigencia de Reforma, entre 1520 y 1524 fue más y más apremiado a atacar abiertamente a Lutero.⁸ (Erasmo tenía varias razones y medios de eludir el problema, pero aquí sólo consideraremos el resultado final.) En 1524, finalmente Erasmo publicó un libro, *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, atacando las opiniones de Lutero sobre el libre albedrío. El antiintelectualismo general de Erasmo y su repugnancia ante las discusiones teológicas racionales le llevaron a proponer una especie de base escéptica para permanecer dentro de la Iglesia católica. Su reacción a los filósofos de la Universidad de París, en sus días de estudiante, y su condena en el *Elogio de la locura* de aquella búsqueda intelectual *per se*, culminaron en su afirmación, "Los asuntos humanos son tan oscuros y variados que nada puede conocerse claramente. Ésta fue la sana conclusión de los académicos (los escépticos académicos), que eran los menos ariscos de los filósofos".⁹ Este desprecio del esfuerzo intelectual iba aunado a su defensa de una piedad cristiana sencilla, no teológica.

De Libero Arbitrio comienza con el anuncio de que el problema del libre albedrío es uno de los que contienen más laberintos. Las controversias teológicas no eran del gusto de Erasmo, y declara que preferiría seguir la actitud de los escépticos y suspender todo juicio, especialmente cuando lo permiten la autoridad inviolable de la Escritura y los decretos de la Iglesia. Dice que está perfectamente dispuesto a someterse a los decretos, ya entienda o no tales decretos, o las razones de éstos.¹⁰ La Escritura no es tan clara como quiere hacernos creer Lutero, y hay algunos pasajes demasiado oscuros para que el espíritu humano pueda penetrar en ellos. Los teólogos han discutido interminablemente sobre esta cuestión. Lutero afirma haber encontrado la respuesta, y haber comprendido correctamente la Escritura. Pero, ¿cómo podemos saber si realmente lo ha

⁸ Cf. Introducción, por Craig R. Thompson a Desiderio Erasmo, *Inquisitio De Fide*, *Yale Studies in Religion*, XV, New Haven, 1950, pp. 1-49.

⁹ Erasmo, *Elogio de la Locura*, traducida por Leonard Dean, Chicago, 1946, p. 84.

¹⁰ Erasmo, *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, Basilea, 1524, pp. a2-a3.

logrado? Pueden darse otras interpretaciones que parecen mucho mejores que las de Lutero. Dada la dificultad de establecer el verdadero significado de la Escritura concerniente al problema del libre albedrío, ¿por qué no aceptar la tradicional solución ofrecida por la Iglesia? ¿Para qué iniciar una querrela por algo que no podemos conocer con la menor certeza? ¹¹ Para Erasmo, lo importante es una piedad cristiana, simple, básica, un espíritu cristiano. Lo demás, la superestructura de la creencia esencial, es demasiado compleja para que el hombre pueda juzgarla. Por tanto, es más fácil permanecer en una actitud escéptica y aceptar la antiquísima sabiduría de la Iglesia en estas cuestiones, que tratar de comprender y de juzgar por uno mismo.

Esta actitud escéptica, antes que el argumento escéptico, surgió de un aborrecimiento a "la comedia de la gran locura". No estaba basada, como lo estuvo para Montaigne, en la evidencia de que la razón humana no podía alcanzar la certidumbre en ningún terreno. En cambio, Erasmo parece haberse escandalizado por la aparente futilidad de los intelectuales en su búsqueda de la certidumbre. 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. Y así, si nos quedábamos siendo tontos cristianos, llevaríamos una vida verdaderamente cristiana, y podríamos evitar todo el mundo de la teología aceptando las opiniones religiosas promulgadas por la Iglesia, sin tratar de comprenderlas.

Este intento, hecho a comienzos de la Reforma, de "justificación" escéptica de la regla católica de la fe provocó una furiosa respuesta de Lutero, el *De Servo Arbitrio*, de 1525. El libro de Erasmo, declaró Lutero, era una vergüenza y un escándalo, tanto más cuanto que estaba tan bien escrito y con tanta elocuencia. "Es como si lleváramos basuras o excrementos en un vaso de oro o de

¹¹ Ibid., p. a5 y ss.

plata." ¹² El error central del libro, según Lutero, era que Erasmo no comprendía que un cristiano no puede ser escéptico. "Un cristiano debe[...] estar seguro de lo que afirma, pues de otra manera no es cristiano." ¹³ El cristianismo requiere la afirmación de ciertas verdades porque el hombre, en su conciencia, está completamente convencido de su verdad. El contenido del conocimiento religioso, según Lutero, es demasiado importante para aceptarlo bajo palabra. Hemos de estar absolutamente seguros de su verdad. ¹⁴ Por tanto, el cristianismo es la negativa completa del escepticismo. "Anatema sea el cristiano que no esté seguro de lo que supuestamente cree, y que no comprenda esto. ¿Cómo puede creer aquello de que duda?" ¹⁵ Para encontrar las verdades, hemos de consultar la Escritura. Desde luego, hay partes que resultan difíciles de entender, y hay cosas acerca de Dios que no conocemos, y que quizá no conoceremos; mas esto no significa que no podamos encontrar la verdad en la Escritura. La verdad religiosa central puede encontrarse en términos claros y evidentes, y éstos aclaran los puntos más oscuros; empero, si muchas cosas siguen siendo oscuras para algunos, no es culpa de la Escritura, sino de la ceguera de aquéllos que no desean conocer las verdades reveladas. El sol no es oscuro sólo porque yo pueda cerrar los ojos y negarme a verlo. Las doctrinas por las cuales Lutero y la Iglesia están en conflicto son claras, si estamos dispuestos a contemplar y a aceptar lo que vemos. Y, a menos que hagamos esto, estaremos abandonando la Revelación cristiana. ¹⁶

Lutero estaba seguro de que había un cuerpo de verdades religiosas que conocer, de que estas verdades eran de importancia decisiva para los hombres, y de que la regla de fe de Lutero —lo que la conciencia estaba obligada a

¹² Lutero, *De Servo Arbitrio*, en las *Werke* de Lutero, Band XVIII Weimar, 1908, p. 601.

¹³ Ibid., p. 603.

¹⁴ Ibid., pp. 603-605.

¹⁵ Ibid., p. 605.

¹⁶ Ibid., pp. 606-610.

creer después de leer las Escrituras— nos mostraría estas verdades. Depender del curso escéptico de Erasmo era arriesgar demasiado; la posibilidad de error era excesiva. Sólo en el seguro conocimiento de las órdenes de Dios encontraríamos la seguridad. Y así, Lutero dijo a Erasmo que su enfoque escéptico en realidad implicaba una falta total de fe en Dios y que era, en rigor, una manera de burlarse de Él.¹⁷ Si así lo deseaba, Erasmo podría aferrarse a su escepticismo hasta que Dios lo llamara. Pero, le advertía Lutero, “el Espíritu Santo no es escéptico”, y no ha inscrito en nuestros corazones opiniones inciertas sino, en cambio, afirmaciones de la índole más clara.¹⁸

Esta disputa entre Erasmo y Lutero indica una parte de la estructura básica del problema del criterio. Erasmo estaba dispuesto a reconocer que no podía afirmar con certidumbre lo que era cierto, pero estaba dispuesto, *per non sequitur*, a aceptar la decisión de la Iglesia. Esto no demuestra que la Iglesia tuviese la autoridad en materia de fe; antes bien, indica la cautelosa actitud de Erasmo. Como era incapaz de distinguir con certeza la verdad de la mentira, dejaba la responsabilidad a la institución que durante siglos había estado estableciendo tal distinción. Lutero, en cambio, insistía en la certidumbre. Había demasiado en juego para conformarse con menos. Y ningún ser humano podía dar a otra persona la seguridad adecuada. Tan sólo la propia convicción íntima podía justificar la aceptación de cualquier opinión religiosa. Desde luego, un oponente podía preguntar por qué es verdad aquello que nuestras conciencias están obligadas a creer por la lectura de las Escrituras. Supongamos que nos encontramos obligados a creer en cosas conflictivas: ¿Cuál es la cierta? Lutero insistía en que la verdad se nos impone, y en que el verdadero conocimiento religioso no contiene ninguna contradicción.

Así, la regla de fe para los reformadores parece haber sido la certidumbre subjetiva, las obligaciones de la pro-

¹⁷ *Ibid.*, p. 605.

¹⁸ *Ibid.*, p. 605.

pia conciencia. Pero este tipo de subjetivismo está expuesto a muchas objeciones. El mundo está lleno de personas convencidas de las cosas más extrañas. El mundo de la Reforma tenía, de sobra, teólogos de opiniones opuestas, suscritas cada una por la conciencia de los hombres que las afirmaban. A sus oponentes, el nuevo criterio del conocimiento religioso les parecía apenas distinto del escepticismo puro, de hacer de todas y cada una de las opiniones religiosas tan sólo las opiniones de los creyentes, sin ninguna certidumbre objetiva. Pese a la violenta denuncia de Lutero al escepticismo de Erasmo, llegó a ser afirmación común de los contrarreformadores que los reformadores no eran más que escépticos disimulados.

Para aclarar y apoyar la teoría del conocimiento religioso de los reformadores, el siguiente gran jefe de la revuelta contra la autoridad de la Iglesia, Juan Calvino, intentó en su *Institución* y en la batalla contra el hereje antitrinitario, Miguel Servet, elaborar con mayor detalle la teoría de la nueva autoridad en materia de fe. Al principio de la *Institución* afirmó Calvino que la Iglesia no puede ser juez de la Escritura, ya que la autoridad de la Iglesia reposa sobre algunos versículos de la Biblia. Por tanto, la Escritura es el venero básico de la verdad religiosa.¹⁹

Pero, ¿mediante cuáles cánones reconocemos la fe, y cómo determinamos con certidumbre lo que dice la Escritura? El primer paso es comprender que la Biblia es la Palabra de Dios. ¿Qué cánones nos autorizan a decir esto? Calvino reconoció que si tratáramos de probar esto por la razón, sólo desarrollaríamos una petición de principio o argumentos retóricos.²⁰ Lo que se requiere es una prueba tan completa y persuasiva que no podamos plantear ya dudas ni preguntas. Y para excluir toda posibilidad de duda o de pregunta, esa evidencia tendría que darse validez a sí misma. Tal evidencia nos es dada por iluminación del Espíritu Santo. Tenemos una persuasión interna, que

¹⁹ Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, 2 vols.

²⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.

nos ha dado Dios, tan imperiosa que se convierte en completa garantía de nuestro conocimiento religioso. Esta persuasión interna no sólo nos asegura que la Escritura es la Palabra de Dios sino que, al leer atentamente la Escritura, nos obliga a captar su contenido y creer en él. Hay, así, una doble iluminación para los elegidos, siempre que haya, primero, la regla de fe, la Escritura, y, luego, la regla de la Escritura, a saber, los medios de discernir su mensaje y creer en él. Esta doble iluminación de la regla de fe y su aplicación nos da la seguridad completa.

Tal es, por tanto, una convicción que no requiere de razones; un conocimiento con el cual está de acuerdo la mejor razón, en que el espíritu verdaderamente reposa con mayor seguridad y constancia que en ninguna razón; tal es, por último, un sentimiento que sólo puede darnos la revelación celestial. Hablo nada menos que de lo que cada creyente experimenta dentro de sí mismo, aunque mis palabras caigan por debajo de una justa explicación del asunto.²¹

La verdad religiosa sólo puede ser reconocida por aquéllos a quienes Dios elige. El criterio de si uno ha sido elegido es una persuasión interna que nos capacita a examinar la Escritura y a reconocer las verdades que hay en ella. Sin la Iluminación Divina no podemos saber con certidumbre ni siquiera qué libro es la Escritura, o qué significa; sin embargo, por la gracia de Dios se puede aceptar la regla de fe establecida en la *Confesión de fe de las iglesias protestantes de Francia*, de 1559: "Sabemos que estos libros son canónicos, y la más cierta autoridad de nuestra fe, no tanto por consenso común y de la Iglesia cuanto por la persuasión testimonial e interior del Espíritu Santo que nos hace discernirla."²² Para los elegidos,

²¹ Ibid., p. 37.

²² "Confession de foi des églises protestantes de France. 1559". en Eug. et Em. Haag, *La France Protestante*. Tomo X (París, 1858). p. 32. Véase también la *Westminster Confession of Faith*, art. I, que declara "La autoridad de la Sagrada Escritura [...] no depende del testimonio de ningún hombre o iglesia; sino depende enteramente de Dios (que es la verdad misma), su verdadero autor [...] Toda nuestra persuasión y seguridad de la verdad infalible y autoridad divina

la Escritura es la regla de fe y, también se afirmó, la Escritura es la regla de la Escritura.

Para los calvinistas originales, la evidencia fundamental de la verdad de sus opiniones era la de persuasión interna. Pero, ¿cómo puede uno saber que esta persuasión interna es auténtica y no sólo una certidumbre subjetiva, que fácilmente puede ser engañosa? La importancia de tener razón es tan grande que, como sostuvo el discípulo de Calvino, Teodoro de Beza, necesitamos una señal segura e infalible. Esta señal es la "Plena persuasión [que] separa a los hijos elegidos de Dios de los réprobos, y es la riqueza propia de los santos".²³ Pero la consecuencia es un círculo: 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.

La curiosa dificultad de garantizar el propio conocimiento religioso surgió agudamente en la controversia con Servet. Allí estaba un hombre aparentemente convencido, por persuasión interna, de que no tenía una base bíblica la doctrina de la Trinidad, y convencido de que la doctrina de la Trinidad era falsa. Pero Calvino y sus seguidores estaban tan seguros de la verdad de su propia visión religiosa que condenaron a muerte a Servet, por hereje. El único defensor de Servet entre los reformados, el culto Sebastián Castellón, de Basilea, vio que la manera de argüir contra la condena era atacar la pretensión de certidumbre de los calvinistas. En su *De Haereticis*,²⁴ escrito poco después de la quema de Servet, Castellón trató de destruir las bases de la completa seguridad de Calvino

viene de la obra interna del Espíritu Santo, que presta testimonio por y con la Palabra en nuestros corazones[...] Nada debe agregarse en ningún momento ni por nuevas revelaciones del Espíritu ni por tradiciones de los hombres[...] La Iglesia debe apelar finalmente a ella[...] la regla infalible de interpretación de la Escritura es la Escritura misma", aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 347.

²³ Teodoro de Beza, *A Discourse, Of the True and Visible Marks of the Catholique Church*, Londres, 1582, p. 44 (no numerada).

²⁴ Sebastián Castellón, *De Haereticis*, Middelburgo, 1554.

en la verdad de sus creencias religiosas, sin destruir al mismo tiempo la posibilidad del conocimiento religioso.

El método de Castalión consistió en indicar que en religión hay muchas cosas oscuras en exceso, demasiados pasajes de las Escrituras sumamente opacos para que todo el mundo pueda estar absolutamente cierto de la verdad. Estas oscuras materias habían sido fuente de controversia durante épocas y, evidentemente, ninguna opinión era lo bastante manifiesta para que todo el mundo tuviera que aceptarla (de otra manera, ¿por qué había de continuar la controversia, “pues ¿quién es tan loco que muera por negar lo que es obvio?”) ²⁵ Sobre la base de los desacuerdos continuos y la oscuridad de las Escrituras, Castalión indicó que en realidad nadie estaba tan seguro de la verdad en cuestiones religiosas que se justificara matar a otro por herejía.

Esta moderada y escéptica actitud y defensa de la divergencia de opiniones provocó una respuesta maligna y violenta. Teodoro de Beza vio inmediatamente lo que estaba en juego, y atacó a Castalión como reanimador de la Nueva Academia y del escepticismo de Carnéades, que trataba de sustituir las certidumbres necesarias al verdadero cristiano por probabilidades en cuestiones religiosas. ²⁶ De Beza insistió en que la existencia de controversias sólo probaba que algunas personas se equivocaban. Los verdaderos cristianos están persuadidos por la Revelación, por la Palabra de Dios, que es clara para quienes la conocen. La introducción de la *akatelepsis* de los escépticos académicos es enteramente contraria a la fe cristiana. Hay verdades fijadas por Dios y reveladas a nosotros, y todo el que no las sepa, reconozca y acepte se perderá. ²⁷

Castalión escribió, pero no publicó, una respuesta en que trataba de mostrar, de manera general, lo poco que

²⁵ Citado de la traducción al inglés, *Concerning Heretics*, trad. y ed. por Roland H. Bainton, Nueva York, 1935, p. 218.

²⁶ Teodoro de Beza, *De Haereticis a civili Magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii farraginem, & Novorum Academicorum sectam* (n.p. 1554), pp. 65-77.

podemos conocer y la manera “razonable” de juzgar este conocimiento, y luego aplicó sus modestos cánones a las controversias de su tiempo. El *De arte dubitandi* ²⁸ es, por muchas razones, un libro notable, muy adelantado a su época, ya que propone un enfoque liberal, científico y cauteloso a los problemas intelectuales, en contraste con el total dogmatismo de sus oponentes calvinistas.

No puede decirse que la teoría de Castalión sea tan escéptica como la de Erasmo, y ciertamente no alcanza el nivel de completa duda de Montaigne. El objetivo del *De arte dubitandi* es indicar lo que se debe creer, ya que uno de los problemas básicos del hombre en esta edad de controversia es que cree algunas cosas que son dudosas, y duda de algunas cosas que no lo son. Para empezar, hay muchos asuntos que realmente no son dudosos, cuestiones que cualquier persona razonable aceptaría. Estas incluyen, para Castalión, la existencia de Dios, la bondad de Dios y la autenticidad de la Escritura. Ofrece como evidencia el argumento del designio y la verosimilitud del cuadro del mundo que muestra la Escritura. ²⁹

Luego, por otra parte, hay un tiempo para creer y un tiempo para dudar. El tiempo para dudar, en cuestiones religiosas, llega cuando surgen cosas que son oscuras e inciertas, y éstas son las materias en disputa. “Pues es claro que la gente no disputa acerca de cosas que son ciertas y probadas, a menos que la gente esté loca.” ³⁰ Pero no podemos resolver las cuestiones dudosas tan sólo examinando la Escritura, como dicen los calvinistas, ya que hay disputas sobre cómo interpretar la Biblia, y la Escritura es oscura en muchos puntos. En muchas cuestiones, dos opiniones contradictorias parecen igualmente

²⁸ Sebastián Castalión, *De Arte Dubitandi*, el texto latino completo aparece en *Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti*. VII. *Per la Storia Degli Eretici Italiani del Secolo XVI in Europa*, ed. D. Cantimori e E. Feist, Roma 1937, pp. 307-403. El material analizado en el texto fue tomado de la reciente edición francesa. Sebastián Castalión, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, traducido por Chas. Baudouin, Ginebra y París, 1953.

²⁹ Sebastián Castalión, *Art de Douter*, Livre I, cap. I-17, pp. 27-75. Texto latino, pp. 307-45.

³⁰ *Ibid.*, cap. 18, p. 77, texto latino, p. 346.

probables, hasta donde podemos cerciorarnos por los textos bíblicos.³¹

Para evaluar una cuestión en disputa, es necesario buscar un principio por el cual la verdad resulte tan manifiesta, tan bien reconocida por todos, que ninguna fuerza del universo, ninguna probabilidad, pueda hacer posible una alternativa.³² Este principio, afirmó Castalión, es la capacidad humana de buen sentido e inteligencia, el instrumento del juicio del que debemos confiar. Aquí presentó una fe racional fundamental: que tenemos poderes naturales suficientes para evaluar las cuestiones. El propio Jesucristo, indicó Castalión, resolvía las diferencias valiéndose de sus sentidos y de su razón.³³ A los anti-racionalistas, les ofreció Castalión una respuesta muy semejante a uno de los argumentos de Sexto Empírico:

Llego ahora a estos autores [presumiblemente calvinistas] que desean hacernos creer, con los ojos cerrados, ciertas cosas que están en contradicción con los sentidos, y yo les preguntaré, ante todo, si llegaron a estas opiniones con los ojos cerrados, es decir, sin juicio, inteligencia ni razón, o si, antes bien, contaron con la ayuda del juicio. Si hablan sin juicio, rechazaremos lo que digan; si, por lo contrario, basan sus opiniones en juicio y razón, entonces se contradicen cuando tratan de persuadirnos, mediante su juicio, de que renunciemos al nuestro.³⁴

La fe de Castalión en nuestra capacidad racional para decidir las cuestiones iba aunada a un escepticismo acerca de nuestro empleo, en la práctica de esta capacidad. Existen dos tipos de dificultades (que si se toman demasiado en serio, acabarán por socavar por completo el criterio de Castalión): una, que nuestras facultades pueden ser incapaces de funcionar apropiadamente, por causa de enfermedad o de nuestro involuntario mal uso

³¹ *Ibid.*, cap. 22, pp. 87-90. texto latino, pp. 354-56.

³² *Ibid.*, cap. 23, pp. 90-1. texto latino, p. 357.

³³ *Ibid.*, caps. 23 y 24, pp. 90-7. texto latino, pp. 357-62.

³⁴ *Ibid.*, cap. 25, p. 97, texto latino, p. 362.

de ellas; la otra, que las condiciones externas pueden impedirnos resolver un problema. La visión de un hombre puede ser mala, o puede negarse a mirar; o su ubicación, o ciertos objetos pueden bloquear su visión. Ante estas posibilidades, Castalión reconoció que no podemos hacer nada acerca de las condiciones naturales que pueden obstaculizar nuestro juicio. Si uno tiene mala vista, ... ¡qué lástima! No pueden alterarse las condiciones externas. A la luz de estas consideraciones prácticas, sólo podemos aplicar nuestros instrumentos de juicio, nuestros sentidos y nuestra razón, de manera condicionada, siendo "razonables" en nuestras evaluaciones, sobre la base del sentido común y la experiencia anterior, y eliminando hasta donde sea posible las condiciones controlables, como la malicia y el odio, capaces de alterar nuestro juicio.³⁵

Este escepticismo parcial de Castalión representa otra faceta del problema del conocimiento, planteado por la Reforma. Si es necesario descubrir una "regla de fe", una norma para distinguir la fe verdadera de la falsa, ¿cómo se logra esto? Tanto Erasmo cuanto Castalión subrayaron las dificultades en cuestión, especialmente para descifrar el mensaje de la Escritura. Pero Castalión, en lugar de emplear los problemas escépticos acerca del conocimiento religioso como excusa o justificación para aceptar "la vía de la autoridad" de la Iglesia, ofreció otras normas, reconocidamente imperfectas: las capacidades humanas de los sentidos y la razón. Puesto que las limitaciones mismas de su operación adecuada impiden alcanzar cualquier conocimiento religioso completo y seguro, la búsqueda de la certidumbre habrá de ser abandonada, a cambio de la búsqueda de la razonabilidad. (Así, resulta comprensible que Castalión influyese principalmente sobre las formas más liberales de protestantismo.)³⁶

³⁵ *Ibid.*, caps. 27-33, pp. 103-24, texto latino, pp. 366-81.

³⁶ Cf. Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, Vol. I, Cambridge, Mass., 1947, pp. 205-8. Étienne Giran, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*, Haarlem, 1913, especialmente los caps. IX-XI; y Elisabeth Feist Hirsch, "Castellio's *De arte dubitandi* and the Problem of Religious Liberty" y J. Lindeboom, "La place de

En las luchas entre el antiguo orden establecido de la Iglesia católica y el nuevo orden de los reformadores, éstos tuvieron que insistir en la completa certidumbre de su causa. Para realizar su revolución eclesiástica, hubieron de sostener que ellos y sólo ellos contaban con los medios seguros para descubrir el conocimiento religioso. El rompimiento con la autoridad no estaba en favor de un tolerante individualismo en materia de religión, como aquél al que habrían conducido las ideas de Castalión, sino en favor de un completo dogmatismo en el conocimiento religioso. Para apuntalar su caso, los reformadores trataron de mostrar que la Iglesia de Roma no tenía ninguna garantía de sus verdades religiosas profesadas, que la norma de la autoridad tradicional no llevaba consigo una seguridad de la certidumbre absoluta de la posición de la Iglesia, a menos que ésta pudiese probar de alguna manera que la autoridad tradicional era el criterio de verdad. Pero, ¿cómo podría hacer esto? El intento de justificar una norma requiere otras normas, que, a su vez, han de justificarse. ¿Cómo podría establecerse la infalibilidad de la Iglesia en cuestiones religiosas? ¿Sería infalible la evidencia? Este tipo de ataque finalmente llevó a los jefes protestantes a escribir acerca del pirronismo de la Iglesia de Roma, en que trataron de mostrar que, utilizando los principios de conocimiento religioso ofrecidos por la Iglesia, nunca podríamos estar seguros a) de que la Iglesia de Roma era la verdadera Iglesia, y b) de lo que era verdad en materia de religión.³⁷ (Acaso la cumbre de este tipo de raciocinio fuera el argumento de que, según la posición de la Iglesia, el Papa y sólo el Papa es infalible. Pero, ¿quién puede decir quién es el Papa? Para juzgar, el miembro de la Iglesia sólo tiene sus falibles luces. Así pues, sólo el Papa puede estar seguro de quien es Papa; los demás miembros no tienen

Castellion dans l'histoire de l'esprit", en *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, ed. B. Becker, Haarlem, 1953.

³⁷ Cf. Jean La Placette, *De Insanabili Romanae Ecclesiae Scepticismo*, *Dissertatio qua demonstratur nihil omnino esse quod firma fide persuadere sibi pontifici possint*, Amsterdam 1696; y Johannes A. Turretin, *Pyrrhonismus Pontificus*, Leyden 1692.

manera de estar seguros, y, por tanto, no tienen ninguna manera de descubrir algunas verdades religiosas.)³⁸

Por su parte, el bando católico pudo atacar, y atacó a los reformadores mostrando lo injustificable de sus normas y la manera en que las pretensiones de certidumbre de los reformadores conducirían a un completo subjetivismo y escepticismo acerca de las verdades religiosas. La clase de prueba presentada por Erasmo y Castalión se convirtió en cuña de apertura: los reformadores aseguran que la verdad se encuentra en la Escritura, con sólo examinarla sin prejuicios; pero el significado de la Escritura es oscuro, como lo demuestran las controversias, no sólo entre sus lectores católicos y protestantes, sino también las controversias dentro del propio campo protestante. Por tanto, se necesita un juez que fije las normas de la interpretación apropiada. Los reformadores dicen que la conciencia, la luz interior o algo por el estilo es el juez de la Escritura. Pero distintas personas tienen distintas luces interiores. ¿Cómo sabremos quién dice la verdad? Los calvinistas insisten en que esa luz interna es segura cuando ha sido enviada o guiada por el Espíritu Santo. Pero, ¿de quién es? ¿Cómo sabremos diferenciar el "engaño" de la auténtica iluminación? Aquí, las únicas normas que nos ofrecen los reformados parecen no ser otras que sus opiniones privadas: Calvino piensa que Calvino ha sido iluminado. Las opiniones personales, no confirmadas ni confirmables, de varios reformadores no parecen, realmente, una base para la certidumbre en asuntos religiosos. (La *reductio ad absurdum* de la posición de los reformadores a comienzos del siglo XVII afirma que el calvinismo no es más que pirronismo en materia de religión.)

Mientras cada bando trataba de socavar los fundamentos del otro, y cada uno trataba de mostrar que su rival tropezaba con una forma insoluble del clásico problema escéptico del criterio, cada bando, asimismo, hacía afirmaciones

³⁸ Jean La Placette, *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome*, Londres, 1688. (La fecha que aparece en la cubierta es, erróneamente, 1588), cap. ix. *Traité de l'Autorité des Sens contre la Transsubstantiation*, Amsterdam, 1700, pp. 24-5 y David Renaud Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, Amsterdam, 1757, p. 91 y ss.

de certidumbre absoluta en sus propias opiniones. Los católicos encontraban la garantía en la tradición, los protestantes en la iluminación que revelaba la Palabra de Dios en la Escritura. El tolerante semiescepticismo de Castalión fue una solución inaceptable en esta búsqueda de la certidumbre. (Debemos notar una excepción: el teólogo moderado inglés William Chillingworth primero cambió el protestantismo por el catolicismo, por no encontrar suficientes normas de conocimiento religioso en el punto de vista reformado, y luego, por la misma razón, abandonó el catolicismo. Terminó en un protestantismo "menos que seguro", apoyado tan sólo por su lectura predilecta: Sexto Empírico.)³⁹

El núcleo intelectual de esta batalla de la Reforma se hallaba en la búsqueda de una justificación de la verdad infalible en religión, mediante algún tipo de criterio evidente, o que se diera validez a sí mismo. Cada bando pudo mostrar que el otro no tenía una "regla de fe" que pudiese garantizar con absoluta certidumbre sus principios religiosos. A lo largo de todo el siglo xvii, al irse apagando la lucha militar entre catolicismo y protestantismo, se intensificó la lucha intelectual, poniendo en claro relieve la naturaleza del problema epistemológico en cuestión. Nicole y Pellison mostraron una y otra vez que la manera protestante de examinar el problema era el "camino real del pirronismo". Nunca podría uno decidir con absoluta certeza qué libro era la Escritura, cómo interpretarlo, qué hacer con ella, a menos que estuviese dispuesto a sustituir la infalibilidad de la Iglesia por la infalibilidad personal. Y esto, a su vez, plantearía todo un puñado de espinosos problemas escépticos.⁴⁰

En el bando protestante, dialécticos como La Placette y Boullier también pudieron mostrar que el punto de vista católico "introduce un escepticismo universal en todo el sistema

³⁹ Chillingworth se analiza en los capítulos iv y vii, y allí aparecen las referencias.

⁴⁰ Cf. Pierre Nicole, *Les Prétendus Réformez convaincus de schisme*, París, 1684. y Paul Pellison-Fontanier, *Reflexions sur les différends de la religion*, París, 1686. Véase también Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. Pellison, Rem. D.

de la religión cristiana".⁴¹ Antes de adoptar la "vía de la autoridad", habríamos de descubrir si la tradición de la Iglesia es la auténtica. Para descubrir esto, se necesitaba una autoridad o un juez. La Iglesia no podía ser la autoridad de su propia infalibilidad, pues el asunto en cuestión era si la Iglesia era la verdadera autoridad en cuestiones religiosas. Toda prueba que se ofreciera de la situación especial de la Iglesia requeriría una norma o criterio de que esta evidencia era cierta. Y así, también la vía de la autoridad, según se arguyó, conducía directamente a un peligrosísimo pirronismo, pues según este criterio no podía estarse realmente seguro de cuál era la verdadera fe.⁴²

El rechazo de los reformados a las normas aceptadas del conocimiento religioso planteó una pregunta fundamental: ¿cómo justificar las bases de nuestro propio conocimiento? Este problema desencadenaría una crisis escéptica no sólo en la teología sino también, poco después, en las ciencias y en todos los demás campos del conocimiento humano. Lútero realmente había abierto una caja de Pandora en Leipzig en 1519, y se necesitaría toda 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".

Varios de los moderados, quizás hartos de las luchas

⁴¹ Jean La Placette: *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome*, Londres 1688, verso de p. A2 en Prefacio.

⁴² Jean La Placette, *Traité de la Conscience*, Amsterdam, 1695, pp. 366-78, *Incurable Scepticism of the Church of Rome*; Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, pp. 61-3, 68, 88-9, 122 y 213-40 y Bayle, *Dictionnaire*, art. Nicole, Rem. C y art. Pellison, Rem. D.

intelectuales de los comienzos del pensamiento moderno, pudieron ver la dificultad, y sugirieron una manera de evitarla. En 1665, Joseph Glanvill anunció que "*mientras los hombres acaricien sus aprehensiones privadas, y todo terco presumido levante una cátedra infalible en su propio cerebro, no podrá esperarse nada más que eterno tumulto y desorden*".⁴³ Recomendó, como solución, su escepticismo constructivo. En 1675, Martin Clifford indicó que "*todos los infortunios que han seguido a la variedad de opiniones desatada desde la Reforma, han procedido enteramente de estos dos errores: el de aunar la Infalibilidad a cualquier cosa que consideremos la Verdad, y la condenación de todo lo que creemos que es un error*", y ofreció una solución un tanto similar a la de Glanvill.⁴⁴

El meollo del problema fue resumido en el debate entre el padre católico Hubert Hayer y el pastor protestante David Boullier, en la obra de este último *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*. Hayer mostró que el protestantismo conduce a una incertidumbre completa en la fe religiosa, y por tanto al pirronismo total. Boullier demostró que la pretensión católica de conocimiento infalible nos lleva a descubrir que no existe tal conocimiento, y por tanto a la total duda y pirronismo. La solución, insistió Boullier, se hallaba en mostrarse razonable a la vez en ciencia y en religión, y en reemplazar la búsqueda de una certidumbre absoluta e infalible por una aceptación, un tanto tentativa de la certidumbre personal como norma de verdad, norma que aunque puede no ser menos lo ideal, al menos nos permite en alguna manera limitada resolver las dificultades.⁴⁵

El problema de la norma de conocimiento, que la Reforma colocó en lugar principalísimo, fue resuelto de dos maneras distintas en el siglo XVI: por una parte, la suspen-

sión escéptica del juicio, propuesta por Erasmo, apelando a la fe, sin motivos racionales: por la otra, la solución "razonable" de Castalió, ofrecida después de reconocer que los hombres no podían llegar a la certidumbre completa. Nuestra historia intelectual se propone seguir el desarrollo de estas dos soluciones hasta la crisis escéptica que había sido desencadenada por la Reforma. Como el carácter peculiar de este desarrollo se debe en gran medida al accidente histórico de que al tiempo que surgió la crisis escéptica se redescubrieron los escritos y teorías de los escépticos griegos, es importante analizar el conocimiento y el interés en el escepticismo pirrónico y académico durante el siglo XVI, y aclarar la manera en que, con los redescubrimientos de los antiguos argumentos de los escépticos, la crisis pasó de la teología a la filosofía.

⁴³ Joseph Glanvill, *Scir "tuum nihil est; or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing: Against the Exceptions of the Learned Tho. Albuis in his late Sciri*, Londres, 1665, 6a. página (no numerada) del prefacio.

⁴⁴ Martin Clifford, *A Treatise of Hymane Reason*, Londres, 1675, p. 14.

⁴⁵ Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, y Le P. Hubert Hayer, *La Règle Foi vengée des Calomnies des Protestans; et spécialement de celles de M. Boullier Ministre Calviniste d'Utrecht*, Paris, 1761.

II. EL RESURGIMIENTO DEL ESCEPTICISMO GRIEGO EN EL SIGLO XVI

LA INFORMACIÓN acerca del escepticismo antiguo llegó a manos de los pensadores renacentistas principalmente por tres vías: los escritos de Sexto Empírico, las obras escépticas de Cicerón y el relato de los antiguos movimientos escépticos, que se halla en las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. Para apreciar por completo la repercusión del escepticismo sobre el pensamiento renacentista, necesitaríamos contar con estudios de cuándo aparecieron estas fuentes, dónde, a quién, y qué reacciones produjeron. Charles B. Schmitt ha hecho esto con las *Academica*, de Cicerón, dándonos un cuadro completo de su influencia, desde la baja Edad Media hasta el final del siglo XVI.¹ Schmitt ha descubierto que el término latino *scepticus*, que hizo surgir el francés *sceptique* y el inglés *sceptic* aparece por primera vez en la traducción latina de Diógenes de 1430, y en dos traducciones latinas, no identificables, de Sexto, del siglo anterior.²

Se necesitaría un trabajo tan laborioso como el efectuado por Schmitt para completar el cuadro de quién leyó a Sexto, a Diógenes, y a los escritores musulmanes y judíos escépticos y antirracionales, como Algazel y Judah Halevi. Algunos de los resultados de Schmitt, a los que llegó después de las primeras ediciones de esta obra, serán incorporados aquí en un esbozo de las principales formas de escepticismo, especialmente de cómo su forma de pirronismo afectó a Europa y llegó a ser punto central en las batallas intelectuales de finales del siglo XVI. Comenzaremos con el efecto de los escritos de Sexto Empírico sobre el pensamiento renacentista.

Sexto Empírico fue un escritor helenístico oscuro y carente de originalidad, de cuya vida y carrera prácticamente

no se sabe nada; pero, como único escéptico pirrónico griego cuyas obras se han salvado, llegó a desempeñar un papel importante en la formación del pensamiento moderno. El accidente histórico del redescubrimiento de sus obras precisamente en el momento en que se había planteado el problema escéptico del criterio dio a las ideas de Sexto una prominencia súbita y mayor de la que hubiesen tenido nunca o volverían a tener. De este modo Sexto, rareza recién descubierta, se metamorfoseó en *le divin Sexte* que, a finales del siglo XVII fue considerado como el padre de la filosofía moderna.³ Más aún, al término del siglo XVI y durante el XVII, 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 Gassendi y Marin Mersenne.

Es posible fechar con gran certeza el comienzo de la influencia de Sexto Empírico sobre el pensamiento renacentista. Sus escritos fueron casi totalmente desconocidos en la Edad Media, y sólo se sabe de unos cuantos lectores de sus obras antes de la primera publicación, en 1562. Hasta entonces, sólo se habían encontrado dos manuscritos medievales latinos de las obras de Sexto: uno en París, de finales del siglo XIII, una traducción de la *Hipotiposis pirrónica* (extrañamente atribuidas a Aristóteles), y la otra, una versión mejor de la misma traducción, en España, al menos cien años después.⁴ En Italia empezaron a entrar manuscritos griegos en el siglo XV, y gradualmente fueron diseminándose por toda Europa.⁵ Por fin, en 1562, Henri

¹ Fue François de La Mothe Le Vayer quien le llamó *le divin Sexte*. Pierre Bayle, en su artículo, "Pyrrhon" en el *Dictionnaire historique et critique*, Rem. B., aseveró que la filosofía moderna comenzaba con la reintroducción de Sexto (aun cuando Bayle fija la fecha cerca de ocho años después de cuando en realidad ocurrió).

² Cf. Bibliothèque Nationale, París. Ms. Fonds latin 14700, fols. 83-132; y Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. 10112, fols. 1-30. Este último manuscrito fue descubierto por el profesor P. O. Kristeller, de la Columbia University en 1955.

³ Para la historia de la mayor parte de los manuscritos, véase Hermann Mutschmann, "Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus", *Rheinisches Museum für Philologie*, LXIV, 1909, pp. 244-83. También hay dos manuscritos re-

¹ Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus*, La Haya, 1972.

² *Ibid.*, pp. 12-13.

Estienne, el gran impresor renacentista, publicó una edición latina de las *Hipotiposis*,⁶ que fue seguida en 1569 por una edición latina de todas las obras de Sexto, publicada por el contrarreformador francés Gentian Hervet.⁷ Esta edición consta de la traducción hecha por Hervet de *Adversus Mathematicos*, y de la de Estienne, de las *Hipotiposis*. La edición de Hervet fue republicada en 1601.⁸ Pero el texto griego no fue publicado hasta 1621, entonces por los hermanos Chouet.⁹ Además, hay considerables pruebas de que en 1590 o 1591 apareció una traducción inglesa de las *Hipotiposis*.¹⁰ Otra traducción inglesa, distinta, aparece en

nacentistas de traducción latina de Sexto; uno del *Adversus mathematicos*, por Joh. Laurencio, Vaticano ms. 2990, fols. 266-381. (El Prof. Schmitt ha publicado recientemente un estudio del manuscrito de Laurencio.) Véase su obra "An Unstudied Fifteenth Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi", en *Cultural Aspects of the Italian Renaissance, Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, editado por Cecil H. Clough, Manchester 1976, pp. 244-261; y el otro de las *Hipotiposis* y algunas partes del *Adversus mathematicos*, por Petr. de Montagnana, Biblioteca Nazionale Marciana (Venecia), cod. lat. 267 (3460), fols. 1-57. Estoy agradecido al profesor P. O. Kristeller por darme mucha información importante acerca de estos manuscritos.

⁶ Sexto Empírico, *Sexti Philosophi Pyrrhonianarum Hypotyposewn libri III... latine nunc primum editi*, interprete Henrico Stephano, París, 1562.

⁷ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos... graece nunquam. Latine nunc primum editum*, Gentiano Herveto Avrello interprete. Eiusdem Sexti Pyrrhonianarum *HYPOTYPPOSEWN libri tres... interprete Henrico Stephano*, París y Amberes 1569.

⁸ En la lista de ediciones dada por J. A. Fabricius en sus *Sexti Empirici Opera*, Leipzig, 1718 y Leipzig, 1842, así como en la lista que aparece en el artículo sobre Sexto Empírico en la *Biographie Universelle*. Vol. XLII. París, 1825, se menciona una reimpresión de la edición de Hervet en París en 1601. No he localizado un ejemplar de esta impresión, y tampoco aparece en la Bibliothèque Nationale ni en el Museo Británico.

⁹ Sexto Empírico, *Σέξτων Ἐμπειρικῶν τὰ Σωζόμενά Empirici Opera quae extant... Pyrrhonianarum Hypotyposewn libri III... Henrico Stephano interprete. Adversus mathematicos libri X, Gentiano Herveto Avrello interprete, graece nunc primum editi... Esta edición fue impresa en 1621 por P. y J. Chouet, y publicada en varias ciudades, entre ellas París y Ginebra.*

¹⁰ Thomas Nashe se refiere a tal traducción en 1591, y tanto Nashe como Rowlands citan de ella. Cf. *The Works of Thomas Nashe*, Editadas por Ronald B. McKerrow, Londres, 1910. Vol. III, pp. 254s. y 332, Vol. IV, pp. 428-429, y Vol V, pp. 120 y 122, y Ernest A. Strathmann, *Sir Walter Raleigh, A Study in Elizabethan Skepticism*, Nueva York, 1951, pp. 226 y ss. Hasta ahora no se ha encontrado ningún ejemplar ni mayor información acerca de esta "traducción perdida".

La "traducción perdida" se ha confundido frecuentemente con "The Scepticke", de Sir Walter Raleigh. Esta obra es una traducción de un fragmento de

la *History of Philosophy* de Thomas Stanley, de 1655-1661, que después fue reimpresa tres veces en el siglo siguiente.¹¹ Ninguna otra edición apareció en el siglo XVII, aun cuando Samuel Sorbière comenzó una traducción francesa alrededor de 1630.¹² En 1718, una edición sumamente minuciosa, basada en el estudio de algunos de estos manuscritos, fue preparada por J. A. Fabricius, con el texto original y revisiones de las traducciones latinas.^{13a} En 1725, un matemático llamado Claude Huart escribió la primera traducción francesa de las *Hipotiposis*, que fue reimpresa en 1735.^{13b}

La primera referencia hasta hoy conocida de que alguien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, descubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su amigo Giovanni Aurispa, en 1441.¹⁴ No se ha sabido de ningún empleo significativo de las ideas pirrónicas antes de la impresión de las *Hipotiposis* de Sexto, como no sea el de Gian Francesco Pico della Mirandola. Perturbado por el pensamiento humanista del Renacimiento, basado en las ideas paganas, y por el hecho de que todos los teólogos cristianos de su época dependieran de la autoridad de

Remains of Sir Walter Raleigh, 1651. Para una discusión completa de la fecha que aparece en esta obra, véase Pierre Lefranc, *Sir Walter Raleigh Ecrivain. L'oeuvre et les idées*, Quebec 1968, especialmente pp. 48-49 y 66-67.

¹¹ La decimosegunda parte de *The History of Philosophy*, de Thomas Stanley, Londres, 1656-59. Londres, 1687, Londres, 1701 y Londres, 1743, contiene una traducción completa de las *Hipotiposis*.

¹² Cf. Richard H. Popkin, "Samuel Sorbière's Translation of Sextus Empiricus", en *Journal of the History of Ideas*, XIV, 1953, pp. 617-621. Charles B. Schmitt ha encontrado otra traducción, francesa, inédita, mucho más completa, por Nicolas de la Toison, que data de 1677, aproximadamente. Cf. Schmitt, "An Unknown Seventeenth-Century French Translation of Sextus Empiricus", *Journal of the History of Philosophy*, VI, 1968, pp. 69-76.

^{13a} Sexto Empírico, *Opera, graece et latine... notas addidit Jo. Albertus Fabricius*, Leipzig, 1718.

^{13b} Sexto Empírico, *Les Hypotiposes ou Institutions pirroniennes*, Amsterdam, 1725, y Londres, 1735, el *Dictionnaire des Ouvrages Anonymes*, de Barbier, atribuye la traducción a Claude Huart, de Ginebra. Para más información acerca de esto, véase Popkin, "Sorbière's Translation of Sextus Empiricus", en *Journal of the History of Ideas*, XIV, 1953, pp. 620-621, y "A Curious Feature of the French Edition of Sextus Empiricus", en *Philological Quarterly*, XXXV, 1956, pp. 350-352.

Aristóteles, Pico el menor fue atraído, en el último decenio del siglo xv, por las ideas de Savonarola y, al parecer, por algunas de las tendencias antiintelectuales de aquel movimiento.¹⁵ Así, Gian Francesco decidió desacreditar toda la tradición filosófica de la antigüedad pagana, y durante un exilio forzoso, alrededor de 1510, se puso a trabajar en su obra *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium*, publicada en 1520.¹⁶

El libro comienza con una revisión de toda la filosofía antigua. En la segunda parte, pasa de la exposición histórica al análisis teórico del problema de la certidumbre. A partir del capítulo 20 del Libro II, comienza una extensa discusión del pirronismo, basada en las Hipótesis pirrónicas, de Sexto Empírico, en que resume todas sus opiniones y añade no poco material anecdótico. El siguiente libro trata del material del *Contra los Matemáticos* de Sexto, y los tres últimos son un ataque a Aristóteles.¹⁷ A lo largo de toda la obra, Pico empleó los materiales escépticos de Sexto para demoler toda filosofía racional y para liberar a los hombres de la vana aceptación de teorías paganas. La conclusión no era que todo debía ponerse en duda sino, antes bien, que el hombre debía abandonar la filosofía como fuente de conocimiento, y abrazar la única guía que

¹⁵ EL profesor Donald Weinstein ha llamado mi atención hacia un sermón de Savonarola, del 11 de diciembre de 1496, en que se dice que el hombre carnal que no tiene intereses ni ilusiones intelectuales (en contraste con el hombre animal, que cree conocer, pero en realidad no conoce), puede convertirse a la vida espiritual más fácilmente que el hombre animal. Cf. Girolamo Savonarola, *Prediche Sopra Ezechiele*, editado por Robert Ridolfi (Edizione Nazionale), Vol. I, Roma, 1955. Predica V, pp. 61-62.

¹⁶ El título completo de esta obra es Joannis Francisci Pici Mirandulae Domini, et Concordiae Comitum, *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium, et Veritatis Christianae Disciplinae. Distinctum in Libros Sex, quorum Tres omnem Philosophorum Sectam Universim. Reliqui Aristoteleam: et Aristoteleis Armis Particulatim Impugnant Ubicumque Autem Christiana et Asseritur et Celebratur Disciplina*. Mirandulae, 1520.

La obra fue reimpresa con algunos cambios menores, en la *Opera Omnia* de Gian Francesco Pico. Basilea 1573 (actualmente, el volumen II, de las obras del gran Pico).

¹⁷ Un estudio detallado de la obra Gian Francesco Pico aparece en Charles B. Schmitt, *Gian Francesco Pico della Mirandola (1469-1533), and his Critique of*

los hombres tienen en este "valle de lágrimas": la Revelación cristiana.¹⁸

El pirronismo cristiano de Gian Francesco Pico tiene un sabor particular, lo que explica, en parte, el hecho de que no lograra llegar a un público extenso y receptivo, como el que Montaigne encontró a finales del siglo xvi. Si los hombres eran incapaces de comprender algo por medios racionales, o alcanzar con ellos algunas verdades, la única fuente de conocimiento que quedaba, según Pico, era la Revelación por medio de la profecía.¹⁹ Y así, no contento con abogar un conocimiento basado tan sólo en la fe, como el que nos presenta la Revelación de Dios interpretada por la Iglesia, la idea de Gian Francesco Pico podía conducir a graves peligros en materia de pensamiento religioso, al hacer árbitros de la verdad a quienes habían recibido el don de profecía.

Aun cuando Strowski afirme que el libro de Pico della Mirandola tuvo gran éxito y que dominó el pensamiento escéptico del siglo xvi,²⁰ en realidad el libro parece haber ejercido muy poca influencia, y no llegó a popularizar las ideas de Sexto Empírico, como lo haría después la "Apologie de Raimond Sebond", de Montaigne.²¹ Villey dice que Agrippa von Nettesheim, a quien estudiaremos más adelante en este mismo capítulo, empleó materiales de Pico. Si así fue, Agrippa fue uno de los pocos que lo hicie-

¹⁸ Véase, por ejemplo, el cap. 20 del Libro II, y el Libro III; cap. 2 del Libro III se titula, "Quid Sceptici contra disciplinas in universum attulerint, sumptis argumentis ex re quae doctrinae praebeatur, ex docente, ex discente, ex modo doctrinae ubi contra ipsos nonnulla dicuntur, & aliqua dicuntur in laudem Christianae disciplinae", Cf. Louis I. Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden*, University of Michigan Publications, Language and Literature, Vol. XII (Ann Arbor, 1934), pp. 28-29; and Eugenio Garin, *Der Italienische Humanismus*, Berna, 1947, pp. 159-61.

¹⁹ Cf. Garin, *loc. cit.*, especialmente p. 160.

²⁰ Fortunat Strowski, *Montaigne*, Segunda edición, París, 1931.

²¹ Pierre Villey, *Les Sources & L'Evolution des Essais de Montaigne* (París, 1908), Vol. II, p. 166. Véase Schmitt, Pico, cap. vi para un examen detallado de la influencia de Pico. El reciente artículo de Schmitt "Filippo Fabri and Scepticism: A Forgotten Defense of Scotus", en *Storia e cultura al Santo* a cura di Antonio Poppi, Vincenza, 1976, pp. 308-312, añade alguna información nueva acerca de la influencia de Pico.

ron.²² En las historias del escepticismo escritas en los siglos XVII y XVIII, simplemente se menciona a Pico, pero no se le estudia en las bibliografías sobre el tema. En la historia del escepticismo de Stäudlin, en dos volúmenes, que abarca de Pirrón a Kant, publicada en 1794, el autor dedica a Pico un par de frases, y concluye diciendo: "Y toda su obra no tiene interés suficiente para merecer aquí mayor caracterización."²³

El profesor Schmitt no conviene conmigo en este punto. Está de acuerdo en que la obra de Pico no tuvo la repercusión de los escritos de Montaigne, Bayle o Descartes, pero insiste en que no fue desconocida. Schmitt sigue la influencia, a veces tenue, a veces más importante, de la obra de Pico, sobre Nizolius, Castellani, el traductor de Sexto, Gentian Hervet, varios pensadores italianos menores, los autores de los comentarios de Coimbra, Filippo Fabri, Pierre Gassendi, Campanella y Leibniz. Es obvio que Pico tuvo cierta influencia, pero no fue de quienes hicieron del escepticismo uno de los temas claves de la época. La posible influencia de Pico sobre el más célebre escéptico Agrippa von Nettesheim será estudiada más adelante, en este mismo capítulo. Pierre Villey afirmó que Agrippa empleó materiales de Pico, pero investigaciones recientes han hecho reevaluar esta afirmación. Montaigne al parecer no conoció siquiera la obra de Pico.²⁴

Nadie más que Gian Francesco Picò parece haber tomado nota de Sexto Empírico antes de que apareciera la edición de Estienne. Los cultos humanistas no parecen haber conocido su nombre. Ni aun en el terreno en que Sexto pronto cobraría verdadera importancia, a saber, en las controversias por los méritos de la astrología, ni aun

²² Villey op. cit., p. 166 n.l., muestra que resulta sumamente improbable que Montaigne usara la obra de Pico. Indica que ambos autores toman de Sexto, pero habitualmente los "préstamos" hechos por Montaigne son más precisos, y también que Montaigne no se vale de ninguna de las anécdotas de Pico, muchas de las cuales habrían podido atraerle si las hubiese visto.

²³ Carl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus* (Leipzig, 1794), Vol. I, p. 557.

allí hay referencias a él. El primer Pico della Mirandola, en su tratado sobre astrología, no lo incluye entre quienes escribieron en tiempos antiguos sobre astrología.²⁵

Las pocas menciones al pirronismo que aparecen en la literatura de comienzos del siglo XVI no indican un conocimiento de Sexto, sino que parecen basarse, en cambio, en Diógenes Laercio, o en algún otro texto antiguo sobre escepticismo griego. La elucidación más célebre del pirronismo en este periodo es la de Rabelais, en el Tercer Libro de *Gargantúa y Pantagruel*. Panurgo pregunta a varios hombres cultos si debe casarse. Uno de los interrogados es Truillogán, el filósofo. Después de un capítulo que indica la dificultad de obtener de Truillogán una respuesta franca, el capítulo treinta y seis ofrece un diálogo entre el filósofo y Panurgo. El título del capítulo es: "Continuación de las respuestas del filósofo efético y pirrónico Truillogán." Después de que Truillogán marea a Panurgo durante unas cuantas páginas, éste deja de interrogarlo. Entonces, Gargantúa se levanta y dice:

Alabado sea Dios por todas las cosas, pero especialmente por haber llevado al mundo a tal cumbre de refinamiento, más allá de donde estaba cuando yo lo conocí, en que hoy los filósofos más cultos y más prudentes no se avergüenzan de que se les vea entrar por los porches y frontispicios de las escuelas de las sectas pirrónica, aporética, escéptica y efética. ¡Bendito sea el santo nombre de Dios! En verdad puedo decir que en adelante será mucho más fácil empresa atrapar leones por el pescuezo, caballos por la crin, bueyes por los cuernos, toros por el hocico, lobos por la cola, chivos por la barba y aves en vuelo por los pies que atrapar a tales filósofos por sus palabras. ¡Adiós, dignos, caros y honrados amigos míos!"

²⁵ Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem*, editado por Eugenio Garin. Edizione Nazionale, Florencia, 1952, 2 vols. En la lista de los manuscritos de Pico presentada en Pearl Kibre, *The Library of Pico Della Mirandola*, Nueva York, 1936, el número 673 y el número 1044 se titulan *Tractatus contra arithmeticos et contra astrologos*. El número 1044 es atribuido a Sexto en el índice.

²⁶ François Rabelais, *Oeuvres de Francois Rabelais*, édition critique publiée par Abel Lefranc, texte et notes par H. Cluzot, P. Delaunay, J.

El retrato del pirrónico que presenta Rabelais es, como bien podía esperarse, ménos de un filósofo escéptico que de un personaje cómico. Truillogán no marea ni confunde a Panurgo mediante los gambitos dialécticos habituales, como lo haría el filósofo pirrónico de Molière, Marfurio, con Sganarelle en *Le Mariage Forcé*, en el siglo siguiente.²⁷ En cambio, el pirrónico de Rabelais alcanza sus fines mediante una serie de evasiones, incoherencias y respuestas esotéricas. El retrato no se basa en materiales de Sexto Empírico. Y el comentario de Gargantúa parece, en realidad, mal fundamentado. Diríase que en aquella época no había filósofos que se consideraran pirrónicos.²⁸ Los comentadores explican las observaciones de Gargantúa a la luz de las *Academica*, de Cicerón, que por entonces estaban siendo muy estudiadas, y del *De incertitudine et vanitate scientiarum*, de Agrippa von Nettesheim, que por entonces generó cierto interés.²⁹ Sin embargo, la terminología parece provenir de la presentación de Pirrón que hace Diógenes Laercio.³⁰

²⁷ La versión que da Molière de este relato es mucho más fiel a lo que es el pirronismo, ya que su filósofo escéptico aplica varias respuestas "comunes tomadas de la tradición pirrónica a la pregunta en cuestión, de si debía casarse Sganarelle? Y después de mostrar que está en duda en todas las cuestiones, y no está seguro de nada, Molière embellece la situación rabelaisiana haciendo que Sganarelle golpee con un palo a Marfurio. Cuando el pirrónico se queja, Sganarelle le indica que un escéptico no puede estar seguro ni siquiera de que lo han golpeado o de que le duele. Un posterior comentador de esto, Friedrich Bierling, en su *Commentatio de Pyrrhonismo Historico*, Leipzig, 1724, p. 23, señaló que Marfurio debió responder a Sganarelle, "me parece que me haz golpeado, y por eso me parece que debo hacerte lo mismo a ti".

²⁸ Henri Busson, en su "Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance", 1533-1601, París, 1957, pp. 234-35, puso a Rabelais como testigo importante de que el pirronismo era una opinión conocida y bien establecida en la Francia de la época.

²⁹ Cf. n. 26 en *Oeuvres de Rabelais*, T. V., p. 269; n. 19, en Rabelais, *Le Tiers Livre*, ed. Jean Plattard, París, 1929. (Les Textes Français). p. 285; y Rabelais, *The Urquhart-Le Motteux Translation of the Works of Francis Rabelais*, editado por A. J. Nock y C. R. Wilson (Nueva York, 1931), Vol II, notas, p. lxxii, n. 7 a cap. xxxvi.

³⁰ Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, traducido por R. D. Hicks. Loeb ed., Londres y Cambridge, Mass., 1950. Vol. II. Libro IX. cap. xi, pp. 474-519. El pirronismo es descrito brevemente por el humanista Guillaume Budé

Como veremos, las extensas discusiones del escepticismo a comienzos del siglo xvi, con la única excepción de la de Gian Francesco Pico della Mirandola, parecen haber estado basadas en información encontrada en Cicerón,³¹ Luciano, Diógenes Laercio o Galeno.

Probablemente el más notable de quienes pasaron por escépticos en este periodo fue aquella curiosa figura, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535). Era un hombre interesado en muchas cosas, pero especialmente en las ciencias ocultas.³² Una extraña obra que escribió en 1526, *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio inuectiva*... ha hecho que se le clasifique como un temprano escéptico. La gran difusión de esta obra, sus muchas ediciones en latín, así como en traducciones italianas, francesas e inglesas durante el siglo xvi, además de su influencia sobre Montaigne, han dado a Agrippa una inmerecida prominencia entre quienes desempeñaron un papel en el redescubrimiento del pensamiento escéptico en el Renacimiento.

El libro es, en realidad, una extensa diatriba contra todo tipo de actividad intelectual y contra todo tipo de arte. Su propósito, nos dice Agrippa en el prefacio, es de-

³¹ Sólo Schmitt ha investigado a los lectores, comentadores y enemigos del *De Academica*, de Cicerón, y ha encontrado que fue una obra extensamente leída y que no produjo réplicas muy agudas, algunas de las cuales fueron publicadas y algunas de las cuales sólo existen en manuscrito. Véase *Cicero Scepticus*.

El artículo de Ezequiel de Olaso, de crítica del libro de Schmitt "Las *Academica* de Cicerón y la filosofía Renacentista", en *International Studies in Philosophy* VII (1975), pp. 57-68, nos da algunos datos más acerca de la influencia de Cicerón.

³² Acerca de los intereses y la tempestuosa carrera de Agrippa, véase el artículo de Bayle "Agrippa" en el *Dictionnaire Historique et Critique*; la introducción de Fritz Mauthner a su traducción de Agrippa von Nettesheim, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, Munich, 1913, pp. VI-XLV; y Charles G. Nauert Jr., "Magic and Scepticism in Agrippa's and the Crisis of Renaissance Thought", en *Journal of the History of Ideas*, XVIII, 1957, pp. 161-82; y Agrippa's and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana, Illinois 1965; R. H. Popkin, introducción a *Olms*, edición fotoreproducida, de las *Opera de Agrippa y los Ensayos de Paola Zambelli*, especialmente "Cornelle Agrippa. Erasme et la Theologie humaniste", en *Douzième Etage International d'Etudes humanistes*, Tours 1969, Vol. I, pp. 113-59. París, 1972, y "Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim", en *Journal of the History of Ideas*, XXXIX 1976, pp. 60-103.

nunciar a quienes se enorgullecen de la cultura y el conocimiento humano y que, por tanto, desprecian las Sagradas Escrituras, por considerarlas demasiado sencillas y burdas; a quienes prefieren la escuela de filosofía a la Iglesia de Cristo.³³ Efectúa su denuncia presentando un panorama de las artes y las ciencias (incluyendo tales artes y ciencias como jugar a los dados, putañar, etc.), y anuncia que todas ellas son inútiles, inmorales o cosas parecidas. Prácticamente no presenta ningún argumento; tan sólo una condenación de los pecados de que son herederas todas las actividades humanas. Nos dice que el conocimiento fue la causa de la tragedia de Adán, y que sólo nos causará pesares si lo buscamos.

Nada ha causado más pestes a los hombres que el conocimiento: es ésta la misma pestilencia que llevó a toda la humanidad a la ruina, la que arrojó toda inocencia y nos ha dejado sujetos a tantas clases de pecado, y también a la muerte: que ha extinguido la luz de la Fe, lanzando a nuestras Almas a las ciegas tinieblas; la que, condenando la verdad, ha colocado a los errores en su trono.³⁴

La única fuente genuina de la Verdad es la Fe, anuncia Agrippa. Las ciencias son simplemente opiniones de los hombres, indignas de fe, y que en realidad nunca llegan a establecerse.³⁵

No satisfecho con estas declaraciones, Agrippa pasa entonces a discutir por turnos cada ciencia y arte, haciendo profusas acusaciones a la villanía de los hombres de ciencia y artistas. Los gramáticos son censurados por haber causado confusión acerca de la traducción adecuada de la Escritura; los poetas e historiadores son acusados de mentir; los lógicos, criticados por hacerlo todo más oscuro; los matemáticos son fustigados por no ofrecer ayuda para la salvación ni lograr la cuadratura del círculo; los músicos, por

³³ Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Of the Vanitie and Uncertainty of Artes and Sciences*, anglicado por James Sanford, Londres, 1569, p. Aiv.

³⁴ *Ibid.*, p. 4r.

hacer perder su tiempo a la gente; los filósofos naturales por no ponerse de acuerdo entre sí acerca de nada; los metafísicos, por haber producido herejías; los médicos, por matar a sus pacientes; y los teólogos por hilar demasiado delgado y olvidar la Palabra de Dios.

Lo que Agrippa pedía, en cambio, era que el hombre rechazara todo conocimiento, y llegara a ser un simple creyente en la Revelación de Dios. "Por tanto, es mejor y más provechoso ser idiotas y no saber nada, creer por Fe y Caridad y acercarse así a Dios, que sentirse orgullosos y elevados por las sutilezas de la ciencia y caer en posesión de la Serpiente."³⁶ Sobre esta nota termina el libro, con una condenación final de los hombres de ciencia: "¡Oh, vosotros, locos y perversos que, rechazando los dones de vuestro Espíritu, os esforzáis por aprender aquellas cosas de Filósofos Impíos y maestros de errores, que debierais recibir de Dios y del Espíritu Santo!"³⁷

Este ejemplo de antiintelectualismo fundamentalista no resulta un argumento muy genuinamente filosófico en pro del escepticismo hacia el conocimiento humano, ni contiene un serio análisis epistemológico. Algunos comentaristas han dudado de que realmente representara el punto de vista de Agrippa a la luz de su interés en las ciencias ocultas. Otros han considerado *De vanitate* más bien como un arranque de ira que como un serio intento de presentar dudas acerca de lo que puede saberse.³⁸ Un estudio más

³⁶ *Ibid.*, p. 183v.

³⁷ *Ibid.*, p. 187r.

³⁸ Cf. Mauthner, *op. cit.*, p. xviii; y Pierre Villey, *Les Sources & l'Évolution des Essais de Montaigne*, Vol. II, p. 176. Mauthner, *op. cit.*, p. xlii le llama una "obra de ira", en tanto que lleva el marbete de "una venganza de las ciencias", en Staudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus*, Vol. I, p. 558. Algunos de los comentaristas franceses son generosos y dispuestos a suponer que la obra sea irónica. "es un panfleto irónico contra la estupidez", Ströwski, *Montaigne*, pp. 132-33. Villey trata de colocar la obra de Agrippa en el género de la literatura paradójica del siglo XVI. Cf. Villey, *op. cit.*, II, pp. 173-75. La afirmación que aparece en Panos P. Mórphos, *The Dialogues of Guy de Brués (Johns Hopkins Studies in Romance Literatures, Extra Volume XXX)*, Baltimore, 1953, p. 77, de que "el propósito de Agrippa fue defender la posición protestante" está sujeta a duda, ya que al parecer Agrippa siguió siendo católico durante toda su vida, y ataca a los reformadores en *Vanitie*, pp. 20r-v.

reciente, hecho por Nauert, ha tratado de mostrar la relación de las ideas de Agrippa con lo oculto y su "escepticismo". Indica que por su desconfianza de nuestras capacidades mentales humanas, Agrippa buscó la verdad por medios más esotéricos. Según esta interpretación, *De vanitate* representa una etapa en el desarrollo del pensamiento de Agrippa, en que la fe y la Biblia estaban volviéndose elementos más centrales en su búsqueda de la verdad que, según sintió, no podía llevarse a cabo tan sólo con la razón y la ciencia.³⁹

A pesar de todo, y aunque la obra de Agrippa no presenta ningún análisis escéptico del conocimiento humano, sí representa una faceta del resurgimiento del escepticismo antiguo, y ejerció cierta influencia, despertando nuevo interés en el pensamiento escéptico. Agrippa menciona entre sus fuentes a Cicerón y a Diógenes Laercio, y acaso se haya apoyado en la obra de Gian Francesco Pico.⁴⁰ No he encontrado en su libro ninguna referencia a Sexto Empírico, aunque sí contiene algunas secciones que bien parecen basadas en tal fuente.⁴¹ En cuanto a su influencia, la obra de Agrippa fue bien conocida en el siglo xvi, y fue empleada por Montaigne como una de sus fuentes.⁴²

³⁹ Véase Nauert, "Magic and Skepticism in Agrippa", esp. pp. 167-82.

⁴⁰ Villey, *op. cit.*, II, p. 166 y Strowski, *op. cit.*, pp. 130 y 133 n. I dicen esto. Paola Zambelli apoya esta opinión en su "A propositis della 'de vanitate scientiarum et artium' di Cornelio Agrippa", en *Rivista critica di storia della filosofia* XV, 1960, pp. 166-80. Schmitt examina minuciosamente las pruebas y dudas de que Agrippa hubiese empleado parte de los materiales de Pico. Schmitt, *Pico*, pp. 239-242.

⁴¹ Por ejemplo, el cap. 54 sobre filosofía moral se parece a algunas de las discusiones de texto sobre la variedad del comportamiento moral; sin embargo, donde Sexto da el ejemplo de que "también entre los egipcios los hombres se casan con sus hermanas", P. H. I., 153 y III, 205, Agrippa afirmó "Emonge the Athenians it was leeful for a man to marry his owne sister", *Vanitie*, p. 72. Aparecen varios ejemplos de esto. (Villey afirma, como un hecho, que Agrippa tomó de Sexto, sin ofrecer ningún ejemplo. Cf. Villey, *op. cit.*, II, p. 176.) Se hacen varias menciones de Pirrón en Agrippa, pero ninguna indica gran conocimiento de las fuentes pirrónicas. Nauert, *op. cit.*, nota 30, afirma que Agrippa no cita a Sexto porque sus obras aún no se habían impreso.

⁴² Véase Strowski, *op. cit.*, pp. 130 y 133 n. I; y Villey, *op. cit.*, II, pp. 176 y 178-80.

Varios de los otros estudios de temas escépticos de comienzos del siglo xvi indican el creciente interés en el escepticismo académico, derivado principalmente de Cicerón, y no del pirronismo de Sexto Empírico. El interés en el escepticismo académico, tal como lo presenta Cicerón en sus *Academica*, parece haberse desarrollado entre los interesados en la teología fideísta. Hubo un buen número de teólogos que, habiendo denunciado las luces de la razón humana, insistían en que el conocimiento sólo podía alcanzarse por la fe. El cardenal Adriano di Corneto había dicho en 1509 "que sólo la Sagrada Escritura contiene el verdadero conocimiento y que la razón humana es incapaz de elevarse por sus propios recursos hasta el conocimiento de las materias divinas y de la metafísica".⁴³ Los pensadores que compartían esta opinión encontraron apoyo a muchos de sus argumentos en los antiguos escépticos de la última época de la academia platónica.

Como lo ha mostrado Busson, figuras como Reginaldo Pole, Pierre Bunel y Arnould du Ferron emplearon algunos de los ingredientes o afirmaciones del escepticismo académico al plantear su antirracionalismo, y como preludio a su llamado fideísta.⁴⁴ Aparecieron varias obras en contra de estos *nouveaux academiciens*, y su grupo parece haber sido lo bastante poderoso para crear la impresión de que el escepticismo académico era una fuerza con la que había que contar. Pero aparte de la obra de Teodoro de Beza contra el *nouveaux academicien* (considerada en el capítulo anterior), de la obra de Castalión, y del análisis de Gentian Hervet

una comparación del escepticismo de Agrippa y de Montaigne, véase Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band I (Berlín 1922), pp. 192-194. [El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, FCE, 3a. reimpresión 1979, p. 216.]

⁴³ Citado de Corneto, *De vera philosophia* en Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 94n. 2.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 94-106. Busson presenta a Du Ferron algo así como un filósofo diligente y ecléctico, y no como un fideísta serio. Por razones que nunca quedan en claro, Busson continuamente llama pirronismo a estas varias opiniones derivativas de los escépticos académicos, lo que crea cierta confusión con respecto a cómo se desarrollaron el conocimiento y el interés en el escepticismo griego durante el siglo xvi y produce una impresión engañosa de la fuerza y extensión de

acerca de los calvinistas como nuevos académicos en el prefacio de su edición de Sexto, no hay muchas otras obras que merezcan mencionarse.⁴⁵

El cardenal Jacopo Sadoletto, obispo de Carpentras, amigo de Reginaldo Pole, escribió una respuesta al escepticismo académico, *Phaedrus sive de Laudibus philosophiae*, probablemente como resultado de su correspondencia con Pole sobre la cuestión de si puede conocerse algo por medios racionales.⁴⁶ La obra fue compuesta en 1533, y publicada en 1538.⁴⁷ En la primera parte del libro, Fedro presenta las opiniones de los académicos, tomadas principalmente de Cicerón, y propugna la tesis fideísta. Señala la futilidad de la filosofía natural. Dios ha ocultado los secretos de la naturaleza, de modo que nunca podremos conocerlos. Quienes creen haber descubierto algo acerca de la naturaleza se contradicen a sí mismos y entre sí en sus principios y teorías. Sólo por la Revelación podemos conocer a Dios, no por la filosofía. La filosofía moral es un caso tan desesperado como la filosofía natural. Nuestra meta debe ser actuar virtuosamente, no discurrir ni disputar acerca de la virtud y del bien. De manera semejante, la dialéctica es inútil, sólo un grupo de figuras y silogismos por los cuales se puede probar lo que se quiera, hasta las cosas más absurdas. Así pues, afirma Fedro, sólo podemos conocer la verdad por medio de la Revelación de Dios, y no por medio de la filosofía.⁴⁸

⁴⁵ Para una crítica de estas obras, véase Schmitt, *Cicero Scepticus*.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 95. Hay una discusión interesante de esta correspondencia en el *Dictionnaire de Bayle*, art. Bunei. Pierre. Rem. E.

⁴⁷ Cf. Jacopo Sadoletto, *Elogio della Sapienza (De laudibus philosophiae)* trad. y ed. Antonio Altamura. Intro. Giuseppe Toffanin. Nápoles, 1950, p. 206. La obra fue publicada originalmente en Lyon en 1538.

⁴⁸ Jacopo Sadoletto, *Phaedrus*, en *Opera quae exstant omnia*, Verona, 1738, Vol. III. Un resumen que he seguido en parte, nos es dado en Busson *op. cit.*, pp. 100-101. La obra también es descrita brevemente en Panos P. Morphos, *Dialogues of Guy de Briens*, p. 78. El material en *Phaedrus* parece provenir de Cicerón y de Diógenes Laercio. Hay una mención al pirronismo en la p. 168, pero ninguna indicación de algún conocimiento de los escritos de Sexto Empírico. Busson, en la nueva edición de su estudio, antes citada, dice que "estas paradojas en realidad son un resumen del *De incertitudine scientiarum*", de C. Agrippa, pero no

La segunda parte del libro presenta la respuesta de Sadoletto. Para descubrir la verdad hemos de seguir la verdadera filosofía; esta filosofía no es la de las Escuelas, sino las antiguas ideas de Platón y Aristóteles, que estaban siendo revividas por los humanistas y los paduanos en Italia. Esta verdadera filosofía no tiene las fallas ni la futilidad del pensamiento escolástico sino que, antes bien, es la fuente de la verdadera sabiduría y virtud. La piedra angular de esta filosofía maravillosa es la razón, y por la razón podemos descubrir los universales. Semejante descubrimiento nos llevará del nivel de las opiniones y las dudas al del conocimiento cierto y la felicidad. El objeto propio de la razón es la verdad, incluso y especialmente la verdad religiosa. Por tanto, la búsqueda de la verdad religiosa corresponde también a la verdadera filosofía. Por tanto, en contra de lo que afirman los fideístas académicos, la razón humana, debidamente empleada, sí puede descubrir el verdadero conocimiento, y es capaz de alcanzar hasta el conocimiento supremo, la verdad religiosa.⁴⁹

La respuesta del cardenal Sadoletto al escepticismo académico constituye más un panegírico sobre los méritos de la filosofía antigua y la razón humana que una respuesta al desafío. Su fe abrumadora en las capacidades del pensamiento racional no parece basada en ningún análisis genuino o respuesta a los argumentos de los académicos. Antes bien, ha tratado de desplazar el centro del ataque, dejando que la batería académica caiga sobre los escolásticos; mientras conserva beatíficamente su confianza íntegra en los poderes racionales del hombre, si son debidamente empleados.

Tanto Busson como Buckley afirman que Sadoletto estaba atacando a los pirrónicos; la ocasión de su ataque, en su opinión, indica que el escepticismo pirrónico era conocido en Francia en la primera parte del siglo XVI.⁵⁰ Pero en

⁴⁹ Las opiniones positivas de Sadoletto están resumidas en Busson *op. cit.*, pp. 101-103, donde también se ofrecen varias citas. Véase también Morphos *op. cit.*, p. 78. El racionalismo religioso de Sadoletto va más allá de las opiniones declaradas de los usualmente clasificados como paduanos.

⁵⁰ Cf. Busson *op. cit.*, p. 233; y George T. Buckley, *Atheism in the English Renaissance*, Chicago 1932, p. 118.

la obra de Sadoletto no hay nada que apoye esta afirmación, que me parece basada en la incapacidad de distinguir el pensamiento pirrónico del académico.⁵¹

La obra de Sadoletto no parece haber causado mucho efecto. En 1556 apareció una paráfrasis de ella en *Le Courtisan second*,⁵² de Louis Le Caron. Algunas similitudes superficiales entre el libro de Sadoletto y una subsiguiente consideración del pensamiento académico por Guy de Brués (que pronto examinaremos), ofrecen indicaciones sugestivas, pero no concluyentes de la influencia de Sadoletto.⁵³ La posibilidad de que Montaigne fuese influido por Sadoletto fue examinada cuidadosamente por Villey, quien mostró que no era probable.⁵⁴

Otro humanista contemporáneo de Sadoletto y que parece haberse sentido un tanto perturbado por el fideísmo basado en el escepticismo académico fue Guillaume Budé. Le pareció que aquello no sólo estaba arrojando dudas so-

⁵¹ Un caso aún más tirado de los cabellos es el presentado por Busson. *op. cit.*, pp. 233-4. y Buckley, *op. cit.* p. 118, como prueba de que el pirronismo era corriente en Francia en la primera mitad del siglo xvi. Dicen que el poeta Saint-Gelays atacó al pirronismo en su *Advertissement sur les jugemens d'astrologie*, de 1546. Todo lo que Saint-Gelays dijo fue que sólo hay un camino recto y muchos equivocados, y muchas opiniones distintas se han ofrecido sobre varios asuntos. "Esta es la razón de que los escépticos dijeran que todas las cuestiones están en disputa, y que nada hay tan obvio ni tan convenido por todos que no pueda ser debatido y hecho dudoso por razones aparentes, así como Anaxágoras se ejercitaba probando, mediante una disputa sofística, que la nieve es negra." Melin de Saint-Gelays, *Oeuvres complètes de Melin de Saint-Gelays*, editado por Prosper Blancemain, Paris. 1873. 3 vols. (Bibliothèque Elzévirienne), Vol. III, p. 248. Esta observación no constituye ningún ataque, y ni siquiera una prueba de conocimiento de la tradición pirrónica.

⁵² Louis Le Caron, *Le Courtisan second, ou de la vrai sagesse et des louanges de la philosophie*, en *Les Dialogues de Loys Le Caron, Parisien*, Paris, 1556. Esta obra es descrita en Busson, *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1530-1601)*, Paris, 1922, pp. 417-8. Acerca de Le Caron, véase Lucien Pinvert. "Louis le Caron. edit. Charondas (1536-1613)", *Revue de la Renaissance*, II (1902), pp. 1-9, 69-76 y 181-188.

⁵³ El tema es discutido en Morphos, *op. cit.*, pp. 78-9. La cita en Busson *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 101, n.2, muestra que la ilustración común de comparar a Dios con el rey de Persia también aparece en otras obras.

⁵⁴ Cf. Pierre Villey, "Montaigne a-t-il lu le Traité de l'éducation de Jacques Sadolet?" en *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire*, 1909, pp. 265-78. La sugerencia fue hecha por Joseph Dedieu, "Montaigne et le Cardinal Sadolet", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, ser. IV, Vol. I, 1909, pp. 8-22.

bre las realizaciones de la razón humana, sino también sobre las verdades reveladas:

¡Oh Dios, oh salvador, miseria, fallá vergonzosa e impía! Sólo con dificultad creemos en la Escritura y la Revelación[...] Tal es el resultado de frecuentar las ciudades y las multitudes, señoras de todos los errores, que nos enseñan a pensar de acuerdo con el método de la academia y a no dar nada por cierto, ni siquiera lo que nos enseña la Revelación sobre los habitantes del cielo y el infierno.⁵⁵

Resulta difícil saber a quién estaba criticando Budé, pues los académicos que hemos visto, como Fedro, exceptúan el conocimiento religioso de su desafío escéptico.

Un decenio después se manifestó un interés más desarrollado en el pensamiento académico en el círculo que rodeaba a Peter Ramus. Uno de sus amigos, Omer Talon, escribió un extenso y favorable estudio de este tipo de escepticismo y de su extensión fideísta, mientras que otro, Guy de Brués, escribió un diálogo que se proponía ser una refutación de este punto de vista. El propio Ramus analizó las diversas escuelas escépticas de Filosofía, empleando básicamente materiales de Cicerón, Diógenes y otros. Ramus mencionó a Sexto, pero no hay indicación de que conociera sus obras. Ramus nunca mostró una verdadera adhesión al escepticismo académico, aunque, a su vez, se encontró acusado de *nouveau academicien*.⁵⁶

En 1584, Omer Talon publicó una obra intitulada *Academica*, que era básicamente una presentación de la versión ciceroniana del escepticismo académico. Al parecer, el objetivo del libro de Talon era justificar los ataques de Ramus a Aristóteles y al aristotelismo y "liberar a los hombres obstinados, esclavos de creencias fijas en la filosofía y reducidos a una indigna servidumbre; hacerles comprender

⁵⁵ Citado en Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 143, tomado de *De Transitu Hellenismi*, de Budé. Busson, p. 143, n. 2, interpreta la opinión que Budé está comentando como pirronismo, confundiendo nuevamente los dos tipos de teorías escépticas.

⁵⁶ Citado en *ibid.*

que la verdadera filosofía es libre en la apreciación y el juicio que da de las cosas, y no está encadenada a una opinión ni a un autor".⁵⁷

Para alcanzar este fin, Talon siguió la historia del movimiento académico, tal como fue explicado por Cicerón, desde Platón hasta Arcesilao y Carnéades, y sus raíces en el pensamiento socrático y presocrático, e indicó la lógica por la cual los académicos llegaron a la conclusión de que no debía juzgarse de ninguna cuestión. Los académicos, aseveró Talon, de acuerdo con Cicerón, "están tan por encima de los demás filósofos como los hombres libres están por encima de los esclavos, los hombres sabios por encima de los necios, y los espíritus firmes sobre los espíritus obstinados".⁵⁸

Esta declaración de las opiniones de los escépticos académicos por un hombre que parece haber aceptado su filosofía es, en apariencia, la presentación más completa y pura del escepticismo a la Cicerón; sin embargo, Talon añadió la nueva conclusión, que aparece en casi todos los *nouveaux Academiciens* y *nouveaux Pyrrhoniens* de los siglos XVI y XVII, a saber, la distinción entre un escepticismo respecto a la razón y un escepticismo religioso.

¿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.⁵⁹

Una vez más, el razonamiento escéptico va aunado a un completo fideísmo en materia de creencia religiosa.

Como resultado de la obra de su amigo Omer Talon, el

⁵⁷ Citado en Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 235.

⁵⁸ Citado en Busson, *Le Rationalisme*, p. 236.

⁵⁹ Citado en *Ibid.*, p. 237.

propio Peter Ramus se encontró acusado de ser *nouveau academicien*. Ramus y Talon convinieron en atacar el aristotelismo como visión acristiana y anticristiana. Talon llegó a tildar a Aristóteles de "padre de los ateos y fanáticos".⁶⁰ Como respuesta, un profesor que enseñaba en el Collège de France, Galland, escribió *Contra novam academicam Petri Rami oratio*,⁶¹ en que acusa a los dos antiaristotélicos de tratar de reemplazar la filosofía peripatética por el escepticismo de la Nueva Academia. Después de defender a Aristóteles del cargo de irreligión, Galland acusó, a su vez, a Ramus y a su amigo de este crimen por causa de su escepticismo.

Todas las demás sectas, incluso la del propio Epicuro, se dedican a salvaguardar alguna religión, mientras que la Academia se esfuerza por destruir toda creencia, religiosa o no, en los espíritus de los hombres. Ha emprendido la guerra de los Titanes contra los dioses. ¿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?

El objetivo de Ramus y Talon, según Galland, sólo podía ser atacar el Evangelio después de haber arruinado toda la filosofía.⁶²

Pocos años después otro miembro del círculo ramista, Guy de Brués, escribió una crítica mucho más serena de los *nouveaux academiciens*, en *Les Dialogues de Guy de Brués, contre les Nouveaux Academiciens*, de 1557. Es probable que el autor proviniera de una familia de juristas de Nimes, y

⁶⁰ Citado en *Ibid.*, p. 268.

⁶¹ P. Galland, *Contra Novam Academicam Petri Rami oratio*, Lutetiae, 1551. (Hay un volumen de esta obra en la Newberry Library, Chicago), Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, pp. 269-71, indica que Galland sostenía la posición paduana. Thomas Greenwood, en su "L'éclosion de scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes", *Revue de l'Université d'Ottawa*, XVII, 1947, p. 88, niega esto, pero no ofrece ninguna prueba convincente.

⁶² Cf. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, pp. 269-271. El pasaje citado aparece en la p. 271.

nació entre 1526 y 1536.⁶³ Alrededor de 1555 ayudó a Peter Ramus, traduciendo algunas citas de escritores latinos para la edición francesa de la *Dialectique*. y en los *Dialogues*, De Brués empleó algunos materiales de Ramus.⁶⁴

Los propios *Dialogues* son peculiares, ya que los personajes que discuten los méritos del escepticismo académico son cuatro personajes contemporáneos de Brués, con quienes él estaba conectado: el gran poeta Pierre de Ronsard, Jean-Antoine de Baif, Guillaume Aubert y Jean Nicot, todos ellos relacionados con la *Pléiade*. Baif y Aubert defienden la causa de los escépticos, mientras que Ronsard y Nicot la refutan. Es difícil saber si los *Dialogues* se relacionan con un medio histórico o una discusión efectuada entre el grupo de Ronsard.⁶⁵

Los *Dialogues* consisten en tres discusiones: la primera sobre epistemología y metafísica; la segunda sobre ética y la tercera sobre derecho. Los escépticos, Baif y Aubert, arguyen que las ideas éticas y jurídicas son simples opiniones; esbozan un relativismo ético acerca de todas las consideraciones de valor. Son refutados, de manera no muy convincente, por Ronsard y Nicot, pero parecen totalmente convencidos y contentos de que el escepticismo haya sido refutado. El primer diálogo es el más filosófico, mientras que los otros dos pueden representar lo que más preocupaba al autor, así como una interesante percatación de lo que puede entrañar la aplicación del escepticismo a los problemas de la ética práctica.

⁶³ Para una crítica de toda la información conocida, además de algunas conjeturas acerca de la biografía de Guy de Brués, véase Panos Paul Morphos, *The Dialogues of Guy de Brués. A Critical Edition with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism*, pp. 8-19.

⁶⁴ Acerca de Ramus y de Brués, véase Morphos, *op. cit.*, pp. 15-16, y sec. 88 y 113-114, de la edición de Morphos de los *Dialogues* contenida en esta obra; y Thomas Greenwood, *Guy de Brués. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XII, 1951, pp. 80 y 181-184.

⁶⁵ Acerca de Brués y la *Pléiade*, véase Morphos, *op. cit.*, pp. 19-25 y 71-3. Concluye Morphos, "en presencia de las pruebas disponibles, conjeturamos que Brués reproduce el marco de las reuniones y de las discusiones celebradas por Ronsard y sus amigos y quizá la naturaleza general de sus conversaciones, antes que sus verdaderas posiciones respectivas", p. 73. Véase también, Greenwood

El argumento filosófico en pro del escepticismo, presentado por Baif en el primer diálogo, se basa en la pretensión ética de que los hombres que se comportan naturalmente se encuentran mejor en un mundo moralmente ordenado, ya que las prescripciones morales en realidad son opiniones de la fantasía, que han introducido ideas tan antinaturales y malignas como castigos, propiedad privada, etc.⁶⁶ Ronsard responde a esto insistiendo en que nuestras normas de valor están basadas en la razón, y que no hay una bondad natural y primitiva.⁶⁷ Esto es desafiado por Baif, quien dice que las leyes son opiniones, no basadas en evidencia racional.⁶⁸

Esto le lleva a un argumento general contra las realizaciones racionales humanas, basado en materiales de Cicerón y Diógenes Laercio. El argumento de Baif no es tanto el análisis epistemológico de los antiguos escépticos cuanto una enumeración de toda una diversidad de opiniones humanas sobre todas las cuestiones posibles. Está dispuesto a abandonar una idea escéptica central, que los sentidos son indignos de confianza, pero insiste en que, aun si fuesen precisos, los hombres de ciencia y los filósofos seguirían disintiendo acerca de todo; por tanto, sus opiniones no son objetivas, y no pasan de ser sus opiniones. Se ofrecen listas más listas para mostrar la variedad y oposición de las opiniones sobre toda clase de temas.⁶⁹ Como resultado, Baif sugiere que la verdad sólo puede encontrarse en la Escritura.⁷⁰ Baif apoya su escepticismo sobre la base de este cuadro de cómo disienten los hombres sabios.

Si el argumento en pro del escepticismo carece de la fuerza de la antigua crítica escéptica de la razón humana.

⁶⁶ De Brués, *Dialogues*, sec. 5-8.

⁶⁷ *Ibid.*, sec. 9-10.

⁶⁸ *Ibid.*, sec. 11 ss.

⁶⁹ *Ibid.*, Diálogo I, hasta la sec. 97.

⁷⁰ *Ibid.*, sec. 50 "Todo lo que los hombres han inventado y suponen que saben, no es más que opinión y ensueño, salvo lo que nos enseñan las Sagradas Escrituras". Morphos insiste en que la opinión de Baif aquí no es un verdadero fideísmo, como el de Agrippa, sino tan sólo una conclusión expeditiva y temporal, ya que Baif carece de la fe y del ardor de Agrippa y de otros ardientes fideístas. Cf. Morphos, *op. cit.*, pp. 35 y 77-78.

la defensa de la razón resulta aún más endeble. Ronsard indica que si el escepticismo fuera cierto, los hombres quedarían reducidos a bestias. Pero, por fortuna, los hombres de sano juicio si se ponen de acuerdo, porque sus sentidos, bien empleados, son precisos. El sentido común y el razonamiento pueden descubrir las verdades generales a partir de la información sensorial. Nuestro intelecto es capaz de conocer las esencias reales, aparte de los sentidos, mediante cierta clase de conciencia de las ideas innatas. Con esta combinación de ingredientes tomados de las teorías del conocimiento de Platón y de Aristóteles. Ronsard defiende la tesis de que es posible el conocimiento genuino, aun cuando en ciertas cuestiones quizá no podamos pasar de tener una buena opinión.⁷¹ Baif abandona su escepticismo y acepta esta teoría, declamando, "¡Oh miserable Pirrón, que lo ha convertido todo en opinión e indiferencia!"⁷² Los otros dos diálogos siguen una pauta bastante similar, intentando resolver, ambos, las opiniones escépticas acerca de las variaciones de opinión, y tratando de convencer a los escépticos.

Brués, en su epístola dedicatoria al Cardenal de Lorena y en su prefacio, dijo que su objeto era salvar a los jóvenes que pudiesen ser apartados de la religión por las dudas escépticas.⁷³ Como los escépticos en los *Dialogues* ni hacen una vigorosa defensa ni se rinden ante una respuesta convincente, sino que simplemente abandonan sin mucha resistencia resulta difícil ver cómo la obra pudo cumplir con su propósito declarado. La mediocridad de la respuesta al escepticismo ha hecho considerar la posibilidad de que Brués realmente estuviera del lado escéptico y temeroso de decirlo (aunque no hay ninguna indicación de que ser escéptico en 1557 le hubiese metido en serias dificultades).⁷⁴ Otros han insistido en que aun cuando su refutación del

escepticismo es pobre, no puede haber duda de que Brués estaba tratando de alcanzar el ortodoxo propósito de responder al escepticismo para salvaguardar a la religión de los dubitativos.⁷⁵

Pero aun si no podemos determinar las opiniones del autor con alguna precisión, los *Dialogues* de Brués son interesantes porque muestran la atención despertada por las ideas escépticas y su actualidad en las discusiones de mediados del siglo xvi. En la obra no hay una seria captación de la fuerza y naturaleza del escepticismo griego, posiblemente porque, como lo ha sugerido Villey, Brués no conoció los irresistibles argumentos de Sexto sino tan sólo las presentaciones menos filosóficas del escepticismo antiguo que se encuentran en Cicerón y en Diógenes Laercio. La virtud de la obra quizá se encuentre en el hecho de que "Brués resume en cierto modo la inquietud y las incertidumbres que estaban en el aire, y que las *Academica* de Cicerón ayudaron a poner en claro".⁷⁶ Busson y Greenwood consideran los esfuerzos de Brués como parte de un gran cuadro de los primeros apologistas que luchaban contra todo un complejo de monstruos renacentistas, salidos del aristotelismo paduano, del pirronismo, etc.; hacen de Brués un aliado de un continuo movimiento del siglo xvi que luchaba contra todos los tipos de irreligión "escéptica".⁷⁷ Más probable es la idea de que su obra representa una exploración provisional del escepticismo, brotada al observar la relatividad de las opiniones humanas y las posibles consecuencias de esto sobre la moral aplicada, tema que bien pudo surgir en las discusiones acerca del escepticismo académico y la supuesta Nueva Academia, en el círculo que giraba en torno de Ramus y

fundidad con que Brués define los lemas del escepticismo puede indicar que en realidad estaba defendiendo esta opinión, y no refutándola.

⁷¹ Véase, por ejemplo, Greenwood, "Guy de Brués", p. 268, y Greenwood, "L'éclosion du scepticisme", pp. 97-98.

⁷² Pierre Villey, *Sources & L'évolution des Essais de Montaigne*, II, p. 173.

⁷³ Busson, *Les Sources et le développement*, pp. 419-423; y Greenwood, "L'éclosion du scepticisme", pp. 95-98. (Este artículo ha sido casi todo tomado de Busson sin indicarlo. Busson omite esta sección en la edición revisada.)

⁷¹ De Brués, *Dialogues*, sec. 131-136.

⁷² *Ibid.*, sec. 139 y ss.

⁷³ *Ibid.*, Epístola y Prefacio, pp. 87-92, en la edición de Morphos.

⁷⁴ Cf. Morphos, *op. cit.*, p. 7 y Busson, *Les Sources et le développement*, p. 423. Otra discusión del libro de Brués, en George Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy*, Nueva York, 1957, pp. 71-74, concluye con la sugestión de que la pro-

de la *Pléiade*. Brués no parece haber tenido el celo antiescético de su actual admirador, el profesor Greenwood.⁷⁸

La repercusión de la obra de Brués fue escasa o nula. Busson ha citado a P. Boaistau, en *Le théâtre du monde*, de 1558, como referencia al libro de Brués contra *les nouveaux academiciens* y como fuente.⁷⁹ Villey ha demostrado que los *Dialogues* fueron una de las fuentes de Montaigne.⁸⁰

Estas diversas indicaciones de interés en el escepticismo antiguo en la primera parte del siglo XVI son lo que Villey llamó "pequeños fuegos de escepticismo que arrojan un brillo muy pálido y breve y luego desaparecen rápidamente".⁸¹ Y ninguna de las figuras consideradas era particularmente competente como pensador; ninguno de ellos parece haber descubierto la verdadera fuerza del escepticismo antiguo, posiblemente porque, con la excepción del joven Pico, sólo conocían las presentaciones menos filosóficas, que habían leído en Cicerón y en Diógenes Laercio o, posiblemente, porque estaban desconcertados por la riqueza misma del desacuerdo que siempre ha existido entre los hombres acerca de todos los temas intelectuales.

Sea como fuere, antes de la publicación de Sexto Empírico, no parece haberse dado mucha seria consideración filosófica al escepticismo. Busson ha tratado de hacer que las pocas obras que tratan del escepticismo académico parezcan señales de un vasto movimiento intelectual brotado de la repercusión del pensamiento paduano en Francia.⁸² Sin embargo, aunque hubo sin duda cierto

⁷⁸ Los horrores del escepticismo son tema constante en "L'écllosion du scepticisme", de Greenwood.

⁷⁹ Busson, *Les Sources et le développement*, p. 425.

⁸⁰ Villey, *op. cit.*, II, p. 172. Las controversias de Talon, Galland y Brués son examinadas con detalle en Schmitt, *Cicero Scepticus*, pp. 81-108.

⁸¹ Villey, *op. cit.*, II, p. 165.

⁸² Esta tesis es afirmada en toda su *Sources et le développement du Rationalisme* y la versión revisada, *Le Rationalisme dans la littérature française*. Véase, por ejemplo, pp. 258 y 438-39, en la primera, y pp. 233 y 410-11, en la última. En forma más extrema, esta es la tesis de Greenwood en "L'écllosion du scepticisme". Tanto Villey como Strowski minimizan la importancia del pensamiento escéptico premontaigniano. Véase Villey, *op. cit.*, II, p. 165 y Strowski, *Montaigne*, pp.

desarrollo conjunto, el aristotelismo de los pensadores italianos estaba muy lejos del pensamiento escéptico, salvo por su final conclusión fideísta. Los paduanos eran racionalistas confirmados, cuyas opiniones en filosofía eran resultado de aceptar cierto marco filosófico y las construcciones racionales que había dentro de él. Por su parte, los escépticos negaban o dudaban de todo el procedimiento y de las bases de los aristotélicos. El único punto de contacto de ambos era que los artículos de fe no podían ser apoyados por la evidencia racional y había que creer en ellos, no probarlos. Los pocos análisis del escepticismo anteriores a 1562 acaso ocurrieran históricamente en el contexto de la influencia paduana, pero las ideas surgen de los antiguos estudios sobre el escepticismo. En lugar de ser la culminación del aristotelismo italiano, como sugiere Busson, parecen deberse a redescubrimientos aislados de la filosofía helénística. Quienes escriben acerca del escepticismo no parecen haberse estudiado unos a otros, ni parecen interesarse mucho por un serio análisis filosófico de los problemas escépticos. Tan sólo después de la publicación de las obras de Sexto empezó el escepticismo como movimiento filosófico importante, en especial como resultado de Michel de Montaigne y de sus discípulos.

Al publicar las *Hipotiposis* de Sexto, en 1562, Henri Estienne plantea sus razones para traducir esta obra, así como su evaluación. La obra va dedicada a Henri Memmius, con quien al principio bromea, en tono escéptico, acerca de lo que ha hecho. Pasa luego a explicar cómo llegó a descubrir a Sexto, y nos informa que el año anterior había estado muy enfermo; durante su mal, se desarrolló en él un gran disgusto de las *belles-lettres*. Un día, por casualidad, redescubrió a Sexto en una colección de manuscritos de su biblioteca. La lectura de la obra le hizo reír, y alivió su enfermedad (Un tanto cuanto, al parecer, como afirmaba Sexto, porque el escepticismo era una purga). Vio cuán vana era toda cultura, y esto lo curó de su antagonismo hacia las cuestiones científicas, permitiéndole

del dogmatismo. Estienne también descubrió los peligros de aquellos filósofos que trataban de juzgar de todo, y especialmente de las cuestiones teológicas, según sus propias normas. Los escépticos le parecieron superiores a los filósofos cuyo razonamiento culminaba en opiniones peligrosas y ateas.

A la luz de todo esto, Estienne sugirió en su introducción, primero, que la obra podía actuar como cura para los filósofos impíos de la época, haciéndoles despertar a la cordura; segundo, que el libro de Sexto podía servir como buen digesto de filosofía antigua; por último, que la obra podía ayudar a los estudiosos interesados en cuestiones históricas y filológicas.

En el caso de que alguien objetara diciendo que podía ser peligroso imprimir la obra de alguien que había declarado la guerra a la filosofía, Estienne señala que Sexto, al menos, no es tan malo como aquellos filósofos que no son capaces de salvaguardar sus dogmas mediante argumentos decentes; como el razonamiento de Sexto es más sutil que verdadero, no hay razón para temer consecuencias desastrosas, pues la verdad brillará con más luz por haber sido atacada por el pirronismo.⁸³

En contraste con la promulgación un tanto ligera hecha por Estienne de lo que después llegaría a llamarse "ese mortal veneno pirrónico",⁸⁴ Gentian Hervet ofreció razones similares pero más sombrías para su edición de 1569. En su epístola dedicatoria a su patrón, el Cardenal de Lorena, Hervet dijo que había encontrado un manuscrito de Sexto en la biblioteca del cardenal en una época en que estaba agotado por sus actividades contrarreformistas y su obra sobre los Padres de la Iglesia. Se llevó el manuscrito para leerlo en un viaje, como esparcimiento. Luego,

⁸³ Cf. prefacio por Henri Estienne a Sexto Empírico. *Pyrrhonianarum hypotyposewn*, edición de 1562, pp. 2-8. Este prefacio fue traducido al francés en las *Oeuvres choisies* de Sexto Empírico, trad. Jean Grenier y Geneviève Goron, París, 1948, pp. 21-24.

⁸⁴ Frase atribuida al filósofo católico inglés del siglo XVII Thomas White, en el artículo sobre "El pirronismo de Joseph Glanville", en *Retrospective Review*, I.

según informó, después de haberlo leído con increíble placer, pensó que era una obra importantísima, pues mostraba que ningún conocimiento humano puede resistir los argumentos que se le puedan oponer. La única certidumbre que tenemos es la Revelación de Dios. En Sexto se encuentran muchos argumentos contra los paganos y herejes de su época, que tratan de medir las cosas por la razón y que no entienden porque no creen. En Sexto puede encontrarse una respuesta adecuada a los *nouveaux academiciens* y calvinistas. El escepticismo, al controvertir todas las teorías humanas, curará del dogmatismo a la gente, le dará humildad y la preparará a aceptar la doctrina de Cristo.⁸⁵

Esta opinión del pirronismo, de uno de los jefes del catolicismo francés, indicaría la dirección de una de sus mayores influencias sobre los tres siguientes cuartos de siglo. Sin embargo, poco después de la publicación de Sexto, encontramos señales de que se le estaba leyendo por razones filosóficas y como material informativo acerca de la filosofía antigua. Uno de quienes así lo leyeron fue Giordano Bruno, que analizó el pirronismo en algunos de sus diálogos.

En el diálogo *La Cena de le Ceneri*, de 1584, hay una referencia a los *efettici e pirroni* que profesan no ser capaces de saber nada.⁸⁶ En el diálogo *Cabala del Cavallo Pegaseo*, de 1585, hay varios comentarios acerca de los *efettici* y *pirroni*. Saulino, en el primer diálogo, asegura que estos pensadores y otros como ellos sostienen que el conocimiento humano es tan sólo una especie de ignorancia, y compara el escéptico a un asno, que no quiere ni puede escoger ante una alternativa. Pasa luego a elogiar el punto de vista escéptico, afirmando que el mejor conocimiento que podemos tener es que nada puede saberse ni se sabe; de manera semejante, que nadie puede ser más que un

⁸⁵ Prefacio de Hervet en la edición de 1569 del *Adversus Mathematicos*, de Sexto, pp. a2-a3. Este prefacio será considerado después en relación con el escepticismo y la Contrarreforma en Francia.

⁸⁶ Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, en *Opere Italiane*, 3 vols. editada por

asno, ni es más que un asno. Esta vislumbre es atribuida a los socráticos, los platónicos, los *efettici*, los *pironiani* y otros como ellos.⁸⁷

En el segundo diálogo, Saulino traza una distinción entre los *efettici* y los *pironi*, que luego desarrolla Sebasto en una evaluación del escepticismo. Los *efettici* son equiparados a los escépticos académicos, los que aseveran que nada puede conocerse, mientras que los *pironi* ni siquiera saben o aseguran esto. Los *pironi* son retratados como poseedores de un superior grado de asnez que los *efettici*.⁸⁸ En el subsiguiente discurso de Onorio, parte de la información y la fraseología parecen venir directamente de la obra de Sexto.⁸⁹ Así, Bruno parece haber estado en contacto con los escritos de Sexto, y haber encontrado sus ideas lo bastante interesantes para incluirlas en sus estudios de los tipos de teorías y comentarlas.

Otro escritor italiano de la época, Marsilio Cagnati, doctor en medicina y en filosofía, ofrece un breve estudio de Sexto y de sus obras en sus *Variarum Observationum*, de 1587. Dedicar un capítulo⁹⁰ a la biografía de Sexto, a su carrera médica, discute si Sexto fue sobrino de Plutarco,⁹¹ y si fue el mismo Sexto al que se refirió Porfirio. El interés en Sexto parece ser exclusivamente histórico, no filosófico. Un similar empleo de Sexto como fuente histórica aparece en las *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam*, de Justo Lipsio. Aquí, al analizar la división de los filósofos

⁸⁷ Bruno, *Cabala del Cavallo Pegaseo*, en *Opere Italiane*, II, pp. 266-7, y 270.

⁸⁸ *Ibid.*, II, pp. 289-91. Esta distinción entre los dos grupos no está de acuerdo con el uso de Sexto Empírico ni de Diógenes Laercio. Sexto, en P. H. I, Part. 7, hace términos equivalentes de "escéptico", "zetético", "eféctico", y "pírrónico"; y Diógenes, en I part. 16, usa "eféctico" para referirse a lo opuesto de "dogmático", abarcando tanto a pírrónicos cuanto a académicos.

⁸⁹ Bruno, *Cabala*, II, p. 291 y las notas 4 y 6 de Gentile. El pasaje al que nos hemos referido en la nota 6 es P. H. III, caps. 27-29, párrafos 252-256, especialmente párrafo 252, que aparecen traducidos casi literalmente.

⁹⁰ Marsilio Cagnati, *Veronensis Doctoris Medici et Philosophi. Variarum Observationum Libri Quatuor*, Roma 1587, Lib. III, cap. vi. "De Sexto, quem empiricum aliqui vocant", pp. 203-6.

⁹¹ Este irritante problema aparece por toda la literatura acerca de Sexto, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Cagnati, con razón, distingue a Sexto Empírico de Sexto de Capadocia.

en dogmáticos, académicos y escépticos, y explicar quiénes eran los escépticos y lo que creían, Lipsio se refirió a los escritos de Sexto Empírico.⁹²

Existe una interesante obra de Pedro de Valencia que al parecer fue poco conocida en sus días, pero que fue leída con atención en el siglo XVIII.⁹³ En 1596, este autor publicó *Academica*, una historia totalmente objetiva del escepticismo antiguo, que trataba de los movimientos académico y pírrónico hasta la mitad del período helenístico.⁹⁴ Sexto es, desde luego, una de las principales fuentes, y Valencia dice que casi todo el mundo poseía esta obra.⁹⁵ La posición pírrónica es presentada sólo de manera general, en tanto que ofrece mucho más detalles y crítica de las opiniones de los principales pensadores académicos, Carnéades y Arcesilao. Al final de la obra, el autor explica que habría analizado estas cuestiones más extensamente si hubiese dispuesto del texto griego de Sexto.

Las traducciones latinas, especialmente las de Hervet, le parecieron inadecuadas para un examen serio, y no quiso depender de ellas.⁹⁶ Valencia afirmó que su estudio del escepticismo antiguo tendría dos clases de valores, uno filológico, el otro filosófico. Nos ayudaría a comprender a varios autores antiguos como Cicerón, Plutarco y San Agustín. Más importante aún, el estudio nos haría

⁹² Juste Lipsie, *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres* (Amberes, 1604), Lib. II, disert. III y IV, pp. 69-76. Isaac Casaubon también se valió de Sexto para obtener información filológica e histórica, y tuvo su propio manuscrito griego que hoy se encuentra en la King's Library, British Museum, que recibió de su suegro, Henri Estienne, Cf. Mark Pattison. *Isaac Casaubon 1559-1614*, 2ª ed. Oxford 1892, pp. 30-1.

⁹³ En el siglo XVIII, la obra de Valencia apareció en la edición Durand de las *Académiques*, de Cicerón, como *Les Académiques ou des Moyens de Juger du Vrai; ouvrage puisé dans les sources; par Pierre Valence*, véase por ejemplo, la edición de 1796, de París de las *Académiques*, de Cicerón, donde el libro de Valencia constituye las pp. 327-464. El libro también fue reducido y comentado en la *Bibliothèque Britannique*, XVIII, oct.-dic. 1741, pp. 60-146.

⁹⁴ Petrus Valentia (Valencia), *Academica sive De Iudicio ergo verum, Ex ipsis primis frontibus*, Amberes, 1596.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

percatarnos de que los filósofos griegos no encontraron la verdad. Quiénes la buscaran debían dejar a los filósofos y volverse hacia Dios, pues Cristo es el único sabio.⁹⁷ Por tanto, no a causa de los argumentos escépticos, sino por el estudio de la historia del escepticismo, el lector, presumiblemente, debía descubrir el mensaje fideísta: que la verdad sólo se encuentra por la fe, no por la razón.

En el bando más filosófico aparecieron dos presentaciones serias —una de ellas escrita por Sánchez— y la otra por Montaigne del punto de vista escéptico, unos veinte años después de la primera impresión de Sexto. Antes de examinar las opiniones de Montaigne, que serán el tema del capítulo próximo, deseo concluir esta revisión del escepticismo del siglo xvi con un análisis de la obra de Sánchez.

El único escéptico del siglo xvi, aparte de Montaigne que ha alcanzado cierto reconocimiento como pensador fue el doctor portugués Francisco Sánchez (o Sanches), 1552-1623, quien profesó en Toulouse. Su *Quod nihil scitur*⁹⁸ ha sido objeto de muchos elogios y de detenidos exámenes. Sobre su base el gran pirrónico, Pierre Bayle, en un momento de exageración, dijo que Sánchez era “un gran pirrónico”.⁹⁹

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 123-124. “Verum enimvero illud interim his admonemur, Graecos humanumque ingenium omne sapientiam quaerere sibi & aliis promittere. quam tamen nec invenire nec praestare unquam posse. Qui igitur vera sapientia indigere se mecum sentiet, postulet non ab huiusmodi philosophia; sed a Deo, qui dat omnibus affluenter & non improperat. Quod si quis videtur sapiens esse in hoc seculo, fiat stultus, ut sit sapiens: Abscondit enim Deus verum sapientiam à falsae sapientiae amatoribus, revelat verò paruulis. Ipsi soli sapienti per Iesum Christum gloria. Amen”. Acerca de Valencia, véase Schmitt, *Cicero Scepticus*, pp. 74-76.

⁹⁸ Francisco Sanches, *Quod Nihil Scitur* en Sanches, *Opera Philosophica*, editada por Joaquim De Carvalho, Coimbra, 1955. En la literatura al respecto, el apellido del autor es dado tanto en la forma portuguesa, Sanches, cuanto en la forma española, Sánchez. Al parecer, nació en Portugal de padres judíos españoles que eran conversos. Pasó en Francia la mayor parte de su vida, donde su nombre se escribía Sanchez.

⁹⁹ Bayle, *Dictionnaire*, art. “Sanchez, François”. Todo el que lea hasta aquí en el Diccionario de Bayle también debe leer el siguiente artículo sobre Thomas Sanchez, Jésuite Espagnol, antes de devolver el libro a los estantes. Éste es uno de los artículos más sorprendentes de todo el *Diccionario*. El fin de la Rem. C.

Sánchez nació en 1552, en Tuy o en Braga, de padres judíos convertidos al cristianismo. Debido a los disturbios de la época, tanto políticos como religiosos, la familia se trasladó a Francia, a Burdeos. El joven Francisco Sánchez estudió en el Collège de Guyenne, luego viajó por Italia durante un tiempo y finalmente recibió sus grados en Montpellier. Llegó a ser profesor de filosofía y de medicina en Toulouse, donde tuvo gran éxito y llegó a ser famoso.¹⁰⁰

Su obra *Quod nihil scitur* fue escrita en 1576 y publicada en 1581. Este libro difiere radicalmente de las obras anteriormente consideradas en este mismo capítulo, ya que es una obra filosófica por derecho propio; en ella desarrolla Sánchez 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. Sánchez empieza afirmando que ni siquiera sabe si sabe nada.¹⁰¹ Luego procede, paso a paso, a analizar el concepto aristotélico del conocimiento, para mostrar por qué ocurre así.

puede ser la fuente de las observaciones de Hume en *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge ed., p. 114, Libro I. Part. III, sec. IX.

¹⁰⁰ Para detalles biográficos, véase el “Prólogo” de Marcelino Menéndez y Pelayo, pp. 7-9 a la traducción española de *Quod nihil scitur. Que Nada Se Sabe*, Colección Camino de Santiago no. 9. Buenos Aires, 1944. Véase también el material introductorio de Carvalho en su edición de la *Opera Philosophica*, donde indica que la fecha de nacimiento puede ser 1551. También presenta buena cantidad de información biográfica al extraño libro de John Owen, *The Sceptics of the French Renaissance*, Londres, 1893, cap. iv, así como Emilien Senehet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez*, Paris, 1904, pp. I-XXXIX. La colección más extensa de datos acerca de Sánchez se encuentra en las cajas de papeles de Henry Cazac, localizadas en la biblioteca del Institut Catholique de Toulouse. Allí se encuentran muchas claves biográficas, y sugerencias acerca de la evidencia escéptica entre los nuevos cristianos portugueses en el Collège de Guyenne que acaso afectaran tanto a Sánchez como a Montaigne. Los documentos de Cazac indican que muchos profesores y estudiantes del Collège de Guyenne eran nuevos cristianos portugueses, y que allí se consideraban muchas ideas radicales y escépticas.

Asimismo, sobre Sánchez, véase Carlos Mellizo, “La Preocupación Pedagógica de Francisco Sanchez”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, II, 1975, pp. 217-229.

¹⁰¹ Sanches, *Quod Nihil Scitur*, ed. de Carvalho, pp. 4-5. Un extenso resumen con citas del latín aparece en Strowski, *Montaigne*, pp. 136-44.

Cada ciencia comienza con definiciones, pero ¿qué es una definición? ¿Indica la naturaleza de un objeto? No. Todas las definiciones sólo son nominales. Las definiciones no son más que nombres arbitrariamente impuestos a las cosas de manera caprichosa, sin ninguna relación con las cosas nombradas. Los nombres no dejan de cambiar, por lo que cuando creemos estar diciendo algo acerca de la naturaleza de las cosas mediante combinaciones de palabras y definiciones, sólo estamos engañándonos a nosotros mismos. Y si los nombres asignados a un objeto como un hombre, como "animal racional", significan todos lo mismo, entonces son superfluos y no ayudan a explicar lo que es su objeto. Por otra parte, si los nombres significan algo distinto del objeto, entonces no son los nombres del objeto.¹⁰² Mediante tal análisis, Sánchez elaboró un profundo nominalismo.

De considerar las definiciones, Sánchez pasa a examinar la noción aristotélica de ciencia. Aristóteles define la ciencia como "disposición adquirida mediante demostración". Pero, ¿qué significa esto? Esto es explicar lo oscuro por lo más oscuro. Los particulares que se tratan de explicar por esta ciencia son más claros que las ideas abstractas que, supuestamente, deben aclararlos. El particular Sócrates, se entiende mejor que algo llamado "animal racional". En lugar de tratar de los verdaderos particulares, estos llamados hombres de ciencia discuten y arguyen acerca de un gran número de nociones abstractas y ficciones. "¿Llamáis ciencia a esto?", pregunta Sánchez, y luego responde: "Yo lo llamo ignorancia."¹⁰³

Luego pasa a atacar el método de la ciencia aristotélica, la demostración. Supuestamente, una demostración

¹⁰² Sánchez, *Quod Nihil Scitur*, pp. 4-5. Véase también Owen, *op. cit.*, pp. 630-631. Strowski afirmó que su discusión de los nombres es la fuente de las ideas, un tanto extrañas, de Mersenne, sobre el tema, en *La Verité des Sciences*. Strowski, *Montaigne*, pp. 137-138, no. I. En su obra *Pascal et son temps*, Vol. I, Paris 1907, pp. 212-213, no. 1. Strowski afirmó que Sánchez era el escéptico en quien Mersenne había estado pensando en su obra. Que esto no es cierto se mostrará en el análisis de Mersenne en un capítulo posterior.

¹⁰³ Sánchez, *Quod Nihil Scitur*, pp. 5-6.

es un silogismo que produce ciencia. Pero este maravilloso método del silogismo incluye un círculo vicioso, en lugar de engendrar alguna información nueva. Para demostrar que Sócrates es mortal, arguimos que todos los hombres son mortales y Sócrates es hombre; sin embargo, las premisas están sacadas de la conclusión: se necesita el particular, Sócrates, para tener un concepto del hombre y de la mortalidad. La conclusión es más clara que la prueba. Asimismo, el método silogístico es tal que, partiendo de las premisas correctas, puede probarse todo. Es un medio inútil y artificial que no tiene nada que ver con la adquisición de conocimiento.¹⁰⁴

Sánchez concluyó que la ciencia no podía ser certidumbre adquirida por definiciones, ni tampoco podía ser el estudio de las causas, pues si el verdadero conocimiento consiste en conocer una cosa por sus causas, nunca llegaríamos a conocer nada. La búsqueda de sus causas seguiría *ad infinitum* conforme estudiáramos la causa de la causa y así interminablemente.¹⁰⁵

En el lugar de lo que consideraba como falsas nociones de ciencia, Sánchez propuso que la verdadera ciencia era el conocimiento perfecto de una cosa (*SCIENTIA EST REI PERFECTA COGNITIO*). Esta noción, insiste, es perfectamente clara. El conocimiento genuino consiste en la aprehensión inmediata e intuitiva de todas las verdaderas cualidades de un objeto. Así pues, la ciencia tratará de particulares, cada uno de los cuales habrá de entenderse por separado. Las generalizaciones están más allá de este nivel de certidumbre científica, e introducen abstracciones, quimeras, etc. El conocimiento científico de Sánchez consistirá, en su forma perfecta, en la aprehensión experiencial de cada particular en sí mismo y por sí mismo.¹⁰⁶

Pero, habiéndonos puesto a dudar de que algo pueda conocerse por el método aristotélico, Sánchez analiza entonces su propia teoría de la ciencia y muestra que, estrictamente,

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 6-9.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 13-4.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 15-17.

tamente hablando, los seres humanos son incapaces de alcanzar la certidumbre. La ciencia de los objetos conocidos uno por uno no puede lograrse, en parte por la naturaleza de los objetos y en parte por la naturaleza del hombre: Todas las cosas están relacionadas entre sí, y no se les puede conocer individualmente. Hay un número ilimitado de cosas, todas distintas, de modo que no es posible conocerlas a todas. Y, peor aún, las cosas cambian, de modo que nunca se encuentran en un estado final o completo para que se les pueda conocer en realidad.¹⁰⁷

Del lado humano, Sánchez dedicó mucho tiempo a presentar las dificultades que impiden al hombre obtener el verdadero conocimiento. Nuestras ideas dependen de nuestros sentidos, que sólo perciben los aspectos superficiales de las cosas, los accidentes, y nunca las sustancias. Por su formación médica, Sánchez también pudo mostrar cuán poco digna de confianza es nuestra experiencia sensoria, cómo cambia al alterarse nuestro estado de salud, etc. Las muchas imperfecciones y limitaciones que Dios consideró apropiado ponernos impiden a nuestros sentidos y a nuestros otros poderes y facultades alcanzar nunca el verdadero conocimiento.¹⁰⁸

La conclusión de todo esto, según Sánchez, es que no es posible llegar al único verdadero conocimiento científico significativo. Todo lo que el hombre puede alcanzar es el conocimiento limitado e imperfecto de algunas cosas que se presentan a su experiencia, por medio de observación y juicio. Por desgracia, pocos hombres de ciencia hacen uso de la experiencia, y pocos hombres saben cómo juzgar.¹⁰⁹

Sánchez es más interesante que ninguno de los demás escépticos del siglo XVI, salvo Montaigne, ya que las razones de sus dudas no son ni las antiintelectuales, como algunas de las de Agrippa, ni la sospecha de que el conocimiento es inalcanzable tan sólo porque hasta ahora los hombres cultos no se han puesto de acuerdo. Antes bien,

su afirmación de que *nihil scitur* es planteada sobre motivos filosóficos, sobre un rechazo del aristotelismo y sobre un análisis epistemológico de cómo son el objeto del conocimiento y el conocedor. En términos generales, la conclusión totalmente negativa de Sánchez no es la posición del escepticismo pirrónico, la suspensión de juicio sobre si algo puede conocerse, sino, en cambio, el más maduro dogmatismo negativo de los académicos. Plantea una teoría de la naturaleza del verdadero conocimiento, y luego muestra que no es posible alcanzar tal conocimiento. Los pirrónicos, con su más radical escepticismo, no podían aceptar la teoría positiva del conocimiento ni la conclusión definitiva de que *nihil scitur*.¹¹⁰

Aunque *Quod nihil scitur* parece presentar una visión semejante a la que se ha atribuido a Arcesilao y a Carneades¹¹¹ según Cicerón y Diógenes Laercio, Sánchez también parece deber algo a Sexto Empírico, al que no menciona en su obra. Carvalho ha sugerido que tanto el estilo como algunos de los argumentos se derivan de la traducción de Sexto hecha por Estienne.¹¹² Y en un estudio de Sánchez se llega hasta considerarlo como sucesor de Sexto.¹¹³

El experimentalismo propugnado por Sánchez ha sido considerado por algunos como prueba de que no era un verdadero escéptico, sino un empírico que abría nuevos terrenos, allanando el camino a Francis Bacon. Según esta interpretación, Sánchez sólo aplica los argumentos escép-

¹⁰⁷ Cf. Joseph Moreau, "Doute et Savoir chez Francisco Sanchez, en *Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft*. Erste Reihe, Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte, I, Band, 1960, pp. 24-50.

¹⁰⁸ Es interesante que en una carta de Sánchez al matemático, Clavius, que trata del problema de encontrar la verdad en la física y las matemáticas, Sánchez firmara el documento "Carneades philosophus". Cf. J. Irarte, "Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carneades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio", *Gregorianum*, XXI, 1940, pp. 413-451. El texto de esta carta aparece en la edición de Carvalho de Sánchez, pp. 146-153.

¹⁰⁹ Carvalho, introducción a Sanchez, *Opera Philosophica*, pp. LVII-LIX.

¹¹⁰ Senech, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez*, pp. 1, 3, 72-96. La última sección compara el material de Sexto con el de Sánchez y afirma que Sánchez empleó y desarrolló una buena parte de aquél.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 17 ss.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 23 ss.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 47-53.

ticos con el propósito de oponerse a los dogmáticos aristotélicos por entonces en boga, así como Descartes después emplearía el método de la duda. Habiendo destruido al enemigo, pudo desarrollar una nueva concepción del conocimiento, la ciencia empírica que, según dicen estos intérpretes, habría aparecido en sus obras subsiguientes.¹¹⁴ Sin embargo, yo pienso que el análisis del conocimiento del propio Sánchez arroja dudas sobre esta evaluación. A diferencia de Bacon y de Descartes, y de quienes pensaron contar con un medio de rechazar el ataque escéptico, Sánchez lo aceptó como decisivo y luego, no para responderle, sino de acuerdo con él, ofreció su programa positivo. Este programa positivo fue ofrecido no como medio de alcanzar el verdadero conocimiento, sino como el único sustituto que quedaba, porque *nihil scitur*, de manera un tanto similar a como Mersene, más adelante, había de desarrollar su "escepticismo constructivo".¹¹⁵

En cuanto a influencia, Sánchez no parece haber gozado de gran prestigio en su época. Más avanzado el siglo xvii aparecieron en Alemania dos refutaciones.¹¹⁶ Pero Montaigne probablemente no conoció el *Quod nihil scitur*, ni su autor conoció los *Essais*.¹¹⁷ Al historiador del escep-

¹¹⁴ Cf. Owen, *op. cit.*, pp. 640-641, el *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, ed. Ad. Franck, 2ª ed., Paris, 1875, art. Sanchez (François), pp. 1524-1525; A. Coralnik, "Zur Geschichte der Skepsis. I. Franciscus Sanchez", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, lo clasifica (a Sánchez) como pirrónico. Strowski, *Montaigne*, pp. 136 y 143-5; y Senchet, *op. cit.*, pp. 89-146.

¹¹⁵ Acerca del papel de Sánchez en el desarrollo del "escepticismo constructivo", véase Popkin, prefacio a *The Problem of Certainty in English Thought*, de H. Van Leeuwen, 1630-80, La Haya, 1963; crítica de *Opera Philosophica*, de Sanchez, en *Renaissance News*, X, 1957, pp. 206-8; y críticas de las *Dissertationes en forme de paradoxe*, Isis, LIII de Gassendi, 1962, p. 414. Hay un interesante estudio del papel del escepticismo, tanto de Pedro Valencia como de Francisco Sánchez en Marcelino Menéndez y Pelayo, *Ensayos de Crítica Filosófica*, Madrid, 1918, Vol. IX de sus *Obras Completas*, en el capítulo intitulado "De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant", pp. 119-221.

¹¹⁶ Ulrich Wild, *Quod aliquid scitur*, Leipzig, 1664; y Daniel Hartnack, *Sanchez Aliquid Sciens*, Stettin, 1665. Leibniz también se interesó aparentemente por Sánchez en esta época.

ticismo, de finales del siglo xviii Stäudlin, no le impresionó Sánchez como particularmente interesante.¹¹⁸ Tal parece que sólo en los últimos cien años ha llegado a ser considerado como "uno de los pensadores más agudos y avanzados del siglo xvii",¹¹⁹ o aun superior a Montaigne porque, "Sánchez fue el único escéptico que al mismo tiempo fue un pensador positivo", y que, como resultado, puede presentarse como precursor de Descartes.¹²⁰

Bien puede ser que la formulación del problema escéptico dado por Sánchez esté más cerca del idioma moderno que ninguna de las de sus contemporáneos, incluso la de Montaigne, y en su visión de cómo se desarrolló la filosofía se le pueda leer como un precursor de Bacon o de Descartes. En realidad, una reciente traducción al inglés, aún inédita, que yo he visto, del *Quod Nihil Scitur* de Sánchez, puede leerse casi como un texto de filosofía analítica escrito en el siglo xx.

En el resurgimiento del escepticismo griego en el siglo xvi, el pensador que más absorbió la nueva influencia de Sexto Empírico y que aplicó este material a los problemas intelectuales de su época fue Michel de Montaigne. Su pirronismo ayudó a crear la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo xvii. En el próximo capítulo mostraremos que, a través de Montaigne, el escepticismo renacentista llegó a ser decisivo para la formación de la filosofía moderna, contra la opinión que sostiene que sólo fue un momento de transición en la historia del pensamiento.

negativa. Villey aquí, y Strowski en *Montaigne*, p. 145, indican que es muy posible que Sánchez y Montaigne estuviesen emparentados por el lado de la madre de Montaigne. (Después de inspeccionar los datos en los documentos de Cazac, no concluyo yo que Sánchez y Montaigne fueran primos lejanos, ya que entre las familias Sánchez y López hubo muchos matrimonios. Ambas familias eran destacadas en España antes del establecimiento de la Inquisición y la expulsión de los judíos, y participaron en una conjuración para matar a un jefe de la Inquisición.)

¹¹⁸ Stäudlin, *Geschichte des Skepticismus*, II, pp. 52-57.