

EL ESCEPTICISMO EN EL OCASO DEL RENACIMIENTO: LA DUDA, SIGNO DE LOS TIEMPOS

Martín González Fernández

“Impulsado por el luminoso signo de Apolo, languidece el Renacimiento bajo el crepuscular —y, sin embargo, todavía fecundo signo de Saturno—. Las promesas de arte, el tiempo de la innovación de la belleza, el tiempo de la voluntad se extravían y se vivifican en la tragicidad de la condición humana” (Argulloll, R.: *El Quattrocento* (Arte y cultura del Renacimiento italiano), Barcelona, Montesinos, 1982, 122).

1. Introducción

La eclosión del escepticismo en el siglo XVI ha sido, como tantas otras manifestaciones de nuestra cultura, inocente y propicia víctima de una metodología de miras estrechas. Desgraciadamente, este escepticismo —al menos en sus fórmulas— se parece todavía demasiado al de la Antigüedad para que su comprensión no se vea dificultada por los tópicos. De ahí el silencio de los manuales de filosofía; o, lo que es todavía peor, su indiferencia. A nuestro entender, tan sólo desde una perspectiva de análisis más generosa —que no por ello menos rigurosa—, la del historiador de la cultura, esta manifestación de pensamiento podrá ser desconjurada del carácter “episódico” que hoy limita su comprensión.

El escepticismo, que nunca fue en el mundo antiguo una corriente de pensamiento popular, contó en el Renacimiento con gran número de entusiastas y defensores. Como subrayó A.A. Long: “Sexto Empírico ejerció mayor influencia en el tardío Renacimiento de lo que parece haber gozado en ningún otro tiempo” (1). Ahora bien, como enseguida veremos, no fue la idolatría de los antiguos lo que motivó el resurgimiento de la actitud escéptica. En él se podrían distinguir dos grandes etapas o momentos: En la primera, representada por escritos editados en la primera mitad del si-

(1) Long, A.A.: *La Filosofía Helenística* (Estoicos, Epicúreos, Escépticos), Madrid, Rev. de Occidente, 1977, 230.

glo, podemos agrupar obras como el *Examen vanitatis doctrina gentium et veritatis Christiana disciplina* (1520), de Gian Francesco Pico (sobrino del ilustre humanista conde Giovanni Pico della Mirandola); el *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (1526), de Cornelio Agrippa de Nettesheim; el *Phaedrus sive Laudibus Philosophiae* (1533), de Sandolet; el *Advertisement sur les Jugements d'Astrologie* (1546), de Mellin de Saint-Gelais; el *Academica* (1548), de Omer Talón; los *Dialoges contre les Nouveaux Academiciens* (1557) (parte expositiva), de Guy de Bruès; el *Theâtre du Monde* (1558) (parte expositiva), de Boaystua; entre otros. De esta primera fase, se podría destacar —junto al esfuerzo humanista por restaurar en su literalidad el escepticismo clásico (precisión textual y doctrinal), labor desigualmente fecunda en la medida en que éste sólo era conocido a través de fuentes indirectas (comentarios de Diógenes Laercio, Lucrecio, Galeno, Cicerón y otros) o manuscritos fragmentarios— la difusión alcanzada por el ideario escéptico, con igual mérito a defensores que a detractores, en la Europa del Renacimiento. Se consigue claridad y afinamiento en los argumentos clásicos del escepticismo; pero, al mismo tiempo, se pierde fuerza crítica a consecuencia de las mediaciones —religiosas (apologética), académicas o esotéricas— a que se ve sometido. Lejos de tales prejuicios se encuentran el *Quod Nihil Scitur* (1581), del gallego (tudense) Francisco Sánchez el “Escéptico”, o los *Essais* (1580, 1588, 1595), del bordelés Michel de Montaigne, textos representativos de la segunda fase del escepticismo renacentista. La asunción de la duda en estos dos últimos autores, por su originalidad y viveza, es la que más nos interesa aquí. Charrón, amigo y acólito de Montaigne, traicionará —en plenas convulsiones de la Contrarreforma— el sentido dado a la duda por su maestro y subordinará la actitud escéptica, de nuevo, a fines apologéticos (2).

Crear que la actitud escéptica revitalizada fundamentalmente a fines del siglo XVI ha brotado de la mente de Sánchez o Montaigne, como Minerva —en el relato mítico— lo hiciera de la cabeza de Júpiter, resulta disparatado. ¿No ha venido la investigación histórica, acaso, a demostrar que tampoco la Reforma, en contra de lo que otrora creyeran cegatos, ingenuos o malintencionados, surgió como por encanto del cerebro atormentado y concupiscente de Lutero? Sólo atendiendo al contexto histórico-cultural y analizando las dimensiones no estrictamente filosóficas de dicho escepticismo, aún a sabiendas de las limitaciones del enfoque, podremos llegar a valorarlo más atinadamente. Al margen dejamos, pues, un análisis de la lógica interna de los escritos que conforman la literatura escéptica de la época, que complementaría el presente estudio.

(2) Como bibliografía introductoria al tema del escepticismo renacentista, son recomendables: Owen, J.: *The Skeptics of the French Renaissance*, London, S. Sonnenschein & New York, Macmillan, 1893; Popkin, R.H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Prakke & Prakke, 1960; *The History of Scepticism from Erasmus do Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979 (trad. española: México, FCE, 1983²); Greenwood, Th.: “L'éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes”, *Revue de l'Université d'Ottawa*, VII (1947); Cobos, J.: “Renaissance et/du scepticisme”, *Annales (Philosophie, VII)*, Toulouse, Univ. Toulouse-Le Mirail, t. XV (1979).

En torno al “escepticismo” se han generado muchos equívocos. Algunos provienen de la alteración de sentido que la noción ha sufrido en el uso cotidiano del lenguaje. A partir del siglo XVI dicho término suele identificarse con el de “incredulidad”, generalmente matizada como “incredulidad religiosa”. Incluso la noción ha perdido nitidez entre los historiadores del pensamiento (3). En Sánchez y Montaigne, seguirá teniendo el sentido técnico que Brochard le atribuyera en su ya clásico estudio acerca del escepticismo antiguo:

“... el verdadero escéptico es el que de intento y por razones generales duda, excepto de los fenómenos y se contenta con la duda” (4).

Probablemente, *malgre leur*, Sánchez y Montaigne —humanistas tardíos— sean escépticos. Su actitud, más que reflejo, es resolución intelectual y vital ante el desencanto colectivo que se vivía a finales del siglo XVI. No era para menos. La regeneración espiritual esperada tras la Reforma y los movimientos de renovación interna de la Iglesia romana, han traído consigo sólo el fanatismo, la intolerancia, una mayor incertidumbre teológica y las guerras de religión; el proceso de ascenso de la burguesía, intuido como vía posibilitadora de importantes transformaciones socio-políticas, se estancará a finales del siglo XVI en un vasto proceso de “refeudalización” y en nada contribuirá a erradicar los males del tiempo; la Escolástica se mantiene en las Universidades, tanto católicas como protestantes; la renovación de la investigación científica, no sólo es mirada con recelo por la Iglesia, sino que incluso se la combate abiertamente; la *Klassische* ya no responde a la nueva sensibilidad estética; las aportaciones metódicas a la filosofía y a la ciencia están todavía pendientes; la “razón de Estado”, estandarte del sentir nacional, llega a convertirse en eficaz vehículo del absolutismo; etc... Razones históricas, pues, y razones de peso había para tal clima de desazón y desencanto. La duda era un signo de los tiempos y los escépticos —Sánchez y Montaigne, fundamentalmente— la asumieron con autenticidad, como experiencia desmitificadora, insobornable e incluso trágica.

2. El ocaso del Renacimiento: índices, síntomas

A continuación analizaremos tres de estos fenómenos —humanismo tardío, realidad socio-política y evolución histórica de los movimientos de Reforma y Contrarreforma—, característicos del ocaso del Renacimiento, indagando su incidencia en la creación de tal clima y, a la par, en la aparición de determinadas manifestaciones culturales del momento, entre ellas —en filosofía— el escepticismo.

(3) Sobre este punto ya había llamado la atención Lalande (cfr. Lalande, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1951, 949-50) y recientemente Moutreaux (cfr. Moutreaux, J.: “Le pyrrhonisme”, *Cahiers Philosophiques*, Paris, Ministère de l'Education (CNDP), nº 5, 1980, 85) Consultar asimismo: Verdan, A.: *Le scepticisme philosophique*, Paris, Bordas (col. “Pur connaître la pensée”), 1971, 5-6.

(4) Brochard, V.: *Los escépticos antiguos*, B. Aires, Losada, 1945, 10.

2.1. La decadencia del Humanismo

“... en el momento en que el humanismo se extasía en la antigüedad, en el momento que hace de su culto un juego exquisito y cortesano, se vuelve conservador y reaccionario: técnicos como Leonardo, los hombres que mejor respresentan el espíritu de la modernidad, mirarán como charlatanes a los señores que se pasaban el día discutiendo en la Academia, a esos pedantes que habían vuelto la espalda al lenguaje popular para entregarse a la vana resurrección del latín, a esos presuntuosos que habían dejado de llamarse Fontiguerra o Wolfgang Sneck para convertirse grandiosamente, en Carteromachus o Lupambulus Gaminides. De este modo, el humanismo pasa del tema de la libertad al tema del dogma, al dogma de la antigüedad, y de la revolución pasa a la reacción” (Sabato, E.: *Hombres y engranajes. Heterodoxía*, Madrid, Alianza, 1980², 28-9).

Si la labor filológica y crítica de los humanistas —por otra parte, mentores de la dignidad humana, restauradores del saber clásico, exaltadores de la vida y del Amor, defensores de las “bellas letras” y de la tolerancia— no se entenderían realmente muchos de los logros de la cultura renacentista. ¿Qué duda cabe? Pero, a esto hay que añadir que, tras su depuradora labor arqueológica, el humanismo prefirió remitir la avalancha de nuevos datos, inexplicables en el marco del paradigma medieval de pensamiento, al saber clásico descubierto. No tuvo tiempo, o no quiso, reconocer que dicho saber también era limitado, que era también “hijo de su tiempo”.

Ya Leonardo manifestaba su preocupación por el excesivo apego de los humanistas a las doctrinas antiguas:

“... aunque ya no supiese alegar el testimonio de los autores, alegaré algo mucho mayor y más digno alegando el testimonio de la experiencia, maestro de los maestros de aquellos. Estos están hinchados y pomposos, vestidos y adornados, no con sus propias fatigas, sino con las ajenas, y no me quieren conceder las mías a mí mismo. Y si me desprecian a mí inventar, cuanto más no podrán ser censurados ellos, que no son sino pregoneros y recitadores de las obras ajenas” (5).

Tal reacción, que —desde la perspectiva cultural de la época— era sin duda entendida como pobre excusa de un *uomo senza lettera*, pronto se habrá de convertir en opinión generalizada entre los espíritus más críticos. Los “experimentalistas” —cientistas y, con posterioridad, los “filósofos de la Naturaleza”— fueron, desde luego, quienes denunciaron con mayor fuerza y firmeza el exceso de literalidad que mostraban los humanistas respecto a la literatura clásica (científica, filosófica, etc...) Pero, también, un humanista de la talla de Giovanni Pico della Mirandola —el primero, tal vez, en intuir las posibilidades/limitaciones del esfuerzo de síntesis emprendido por los humanistas en el temprano Renacimiento—, será quien recuerde al filósofo su deber de evitar “buscar habitar los jardincillos de las Musas” y, por el contrario, adentrarse en “la caverna en la que se oculta la verdad” (6).

(5) Leonardo da Vinci: *Cod. At.*, 117; Cfr. Mondolfo, R.: *Figuras e Ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980, 21.

(6) Pico della Mirandola; Cfr. Garin, E.: *La revolución cultural del Renacimiento* (comp.), Barcelona, Crítica (Grijalbo), 1981, 117.

Lo cierto es que los humanistas, a partir de mediados del siglo XVI, pasaron de gozar del favor de los mecenas, de la estima de un público culto y de una no poca popularidad, de disfrutar del estigma de sacralidad con el que en los primeros momentos la imprenta revestía cualquier iniciativa editorial, de ser abanderados del librepensamiento y la tolerancia, a atrincherarse en los viejos mamotretos recuperados a la Antigüedad (a pesar del fluido caudal que ya entonces rebasaba su contenido), a empecinarse en el empleo de las lenguas clásicas (desfasadas y entorpecedoras de cualquier renovación del pensamiento), a recaer en el vicio de la retórica (el *diletantismo* de los últimos humanistas se parece demasiado a la logomaquia terminista de los escolásticos tardíos), a someterse al criterio de autoridad (orientado ahora, en toda su operatividad, a nuevos ídolos y bajo nuevas fórmulas (7)) y a consolidar un nefasto *esprit de corps* por el que se erigieron en árbitros de la política cultural del momento. Quintiliano y Cicerón de guías pasaron a convertirse en auténticos tiranos, la iniciativa literaria quedó subyugada a estilos y formas —modelos técnicos de verificación, dicción o discurso— rígidos y mutilantes. Y, ¿qué decir en el arte? En arte, los humanistas, de colaboradores en la selección de temas y útiles consejeros en cuestiones de simbología y mitos, se convirtieron en jueces implacables y, a menudo, en censores (8).

La Imprenta, otrora instrumento y fuente de ilustración (saber antiguo, fuentes periféricas), pronto se transforma en arma política, social y religiosa de la que el humanista de fines de siglo hará amplio uso. Perdida la iniciativa cultural, estos humanistas tardíos, no sólo se resignaron a sobrevivir en su mundo libresco sino que incluso, a la desesperada, ambicionaron todavía cierto protagonismo, aún a costa de renunciar a algunos ideales de los que se habían hecho abanderados en el primer Renacimiento. En este sentido, su activismo, cuando no se tornó amanerado, decayó en actitud panfletaria no exenta de rasgos de fanatismo. Frente al ánimo sincrético, la apología; frente al pulcro y riguroso furor arqueológico, la mimesis y el conformismo; frente al librepensamiento, el academicismo; frente al ideal de tolerancia, el fanatismo. Si —como dice Burckhardt— “desde el comienzo del siglo XV se habían sucedido las brillantes generaciones de poetas-filólogos que defendieron por Italia y por el mundo el culto a la Antigüedad, influyeron sobre la cultura y reprodujeron en la medida de sus fuerzas la literatura antigua; pero, después de tantos éxitos, los humanistas caen, desde el siglo XVI, en un notorio y general descrédito” (9).

Esta decadencia del Humanismo es vivida en Francia por Sánchez y Montaigne de forma singular. Francia asistió al florecimiento y decadencia del humanismo en apenas medio siglo. En tan corto periodo de tiempo, sus logros —importados de Italia o los Países Bajos, a los que pronto se vinieron a sumar los conatos autóctonos— llegan

(7) Sánchez pronto será consciente, como apunta Giarratano, de que la *fede* no puede generar más que *intolleranza* (cfr. Giarratano, C.: *Il pensiero di Francesco Sánchez*, Napoli, Pirollo & Figli., 1903, 22, 40, otras).

(8) Cfr. Hauser, A.: *Historia social de la literatura y el arte moderno*, Barcelona, Guadarrama, 1979¹⁸, I, 388.

(9) Burckhardt, J.: *La Cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Iberia, 1971, 200.

a fascinar hasta el arrebató y quedan sumidos en la más tupida tiniebla. La Francia de mediados del siglo XVI vino a concentrar las esperanzas e ilusiones de siglo y medio de aventura humanista y, al mismo tiempo, los primeros brotes de desengaño y postración. La *Pleiade* fué, en este país, el símbolo del renacer de las letras. Las primeras generaciones de este movimiento literario (la llamada *Docte Brigade*: Ronsard, Du Bellay, Baif —formados en el *Collège de Coquerat*—, Jodelle, Jean de la Perusse, Belleau —formados en el *Collège de Boncourt*— y otros (10)), elaborarán en clave poética muchos de los temas originarios del pensamiento neoplatónico (Amor, micro-macrocosmos, etc...) y dedicarán ardientes cantos al Progreso (por ejemplo, Du Bellay). Y si bien admiran, a nivel de composición, la estructura del soneto petrarquiano, no por ello dejan de recurrir a géneros literarios más flexibles como la *Oda*. En el último tercio del siglo XVI, con todo, los representantes de la *Pleiade* se convirtieron en meros “imitadores de ilustres imitadores”, se amoldan a un estéril amaneramiento cortesano y, lo que es peor, en pleno recrudescimiento de las Guerras de Religión, adoptan una actitud militante y panfletaria (11) ¿No habría de ser la obra de Sánchez “iconoclasta” (12)? ¿No iba a ser “ajeno al mero culturarismo” (13), a este saber libresco e idólatra, amorfo y auto desprestigiado?

En definitiva, el humanismo —cumplido su cometido histórico— no pudo finalmente sobreponerse a la inercia del mundo que había contribuido a redescubrir. Aquél fue su mérito, ésta su tragedia.

2.2. La realidad socio-política y económica

Las expectativas abiertas en Europa, a nivel socio-político y económico, con el ascenso de la burguesía financiera y comercial en el temprano Renacimiento, ascenso en el que el pueblo había aplaudido su esperada liberación de los esquemas feudales, en el curso del siglo XVI se fueron ensombreciendo lentamente.

En este siglo, afianzado su poder autónomo, la Monarquía se mostraba más reacia a la protección de la burguesía urbana y a la concesión de Fueros. Por entonces, los rasgos más sobresalientes del Estado Moderno ya se habían consolidado: identidad territorial, control sobre la nobleza, fuerte poder central, sólida infraestructura institucional (burocracia, tesoro, ejército, cuerpo diplomático), unificación lingüística, marginación e incluso exterminio de grupos minoritarios reacios a la integración, etc... Parte de la nobleza, sin rasgarse las vestiduras, se dedicaba ahora a las finanzas y al comercio. Sólo la fuerza bélica de algunos nobles (capacidad para organizar ejércitos propios e iniciativa militar) seguía preocupando un poco a los monarcas. Por otro

(10) Cfr. Bonnot, J.: *Humanisme et Pleiade*, Paris, Hachette, 1974, 101-2.

(11) Cfr. Bonnot, J.: *ibid.*, 168.

(12) Cfr. Iriarte, J.: “Francisco Sánchez, autor del *Quod Nihil Scitur*, Que nada se sabe, a la luz de muy recientes estudios” (II), *Razón y Fe*, Madrid, n° 469 (1936), 162.

(13) Mellizo, C.: “La preocupación pedagógica de Francisco Sánchez”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, t. II/1 (1975), 222.

lado, éstos —cuya mentalidad era, sin duda, todavía “demasiado antidemocrática, demasiado esencialmente aristocrática” (14)— pusieron en práctica la estrategia de ir incorporando a la Nobleza a los *Consejos de Estado* (nobleza cortesana), permitiéndoles conservar determinados privilegios económicos (por ejemplo, exención de tributos) y garantizando su patrimonio con medidas de tipo jurídico (por ejemplo, institución del “Mayorazgo” o de la “Primogenitura”, que aseguraba la integridad patrimonial al margen de las deudas monetarias contraídas). A la par, para fortalecer su poderío bélico frente a los nobles díscolos, el rey —y recordemos, con Michelet, que “el Estado moderno nace hambriento como Gargantua” (15)— crea y vende títulos nobiliarios en detrimento del sentido estamentario de la aristocracia y en beneficio de los grandes burgueses que pueden pagarlos e incorporarse así —por la gracia de su Majestad— a la Nobleza. En ocasiones, eran los mismos nobles quienes se veían obligados a vender sus títulos, ante la imposibilidad de hacer frente al caos económico en el que se vieron inmersos. La dependencia exclusiva de la tierra y de sus rentas, las crisis crónicas (epidemias, guerras, hambre, descenso de población, abandono de las tierras por el campesinado), los enormes gastos conspicuos (comidas, juegos, caza, construcción de castillos y residencias), el decrecimiento de las rentas, el alza de los precios (derivada en gran parte de la anarquía monetaria reinante a consecuencia de la importación de oro y plata del Nuevo Mundo por el Imperio (16)), etc...; fueron algunos de los factores que, en cadena, forzaron a los belicosos nobles, descartada la opción del pillaje o del bandolerismo, a hacerle el juego a la Corona o a desprenderse de sus títulos en beneficio de la Alta Burguesía. Es así como nace la *noblesse de robe*, con estructura jerárquica propia, que va copando la administración del Estado. Nobleza de cuño regio que no sólo disfruta de idénticos privilegios que la hereditaria, sino que incluso es favorecida con el control de importantes monopolios (transportes públicos, empresas textiles, explotación de minas, etc...). Todo ello en beneficio del fortalecimiento de la autonomía del monarca, que adquiere un control político irreversible sobre este nuevo estrato social. La pequeña y mediana burguesía pierde autonomía a nivel económico y queda sometida a las directrices estatales impuestas por la Monarquía. Cuando se resiste, la maquinaria del Estado resulta implacable: la *Reuelta de los Comuneros*, por citar un ejemplo, es sofocada sin miramientos por el emperador Carlos, en línea política que continuará Felipe II. En cuanto a la alta burguesía, ésta ha perdido el impulso expansivo inicial. El sentido del riesgo y la aventura —expresión de la *virtù* para el burgués del temprano Renacimiento— deja paso a una valoración más racional del mercado, a un frío análisis de la convencionalidad de la mercancía, al sentido de la competencia y, en definitiva, a la razón planificadora y calculadora.

(14) Kamen, H.: *El Siglo de Hierro* (Cambio social en Europa, 1550-1660), Madrid, Alianza Univ. (nº 193), 1977, 193.

(15) Cfr. Livet, G.: *Las Guerras de Religión (1559-1598)*, Barcelona, Oikos-Tau (col. “¿Qué se?”, nº 34), 1971, 84.

(16) Cfr. Koenisberger, H.G. y Mosse, G.L.: *Europa en el siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1974, 28 y ss.

Motivos había para este giro: crisis financieras (por ejemplo, España sufrió bancarrota nacional en los años 1557, 1575, 1596, 1608, 1627, 1647 (17)), quiebra de numerosas sociedades mercantiles regulares y anónimas, bandolerismo (señorial: Malatesta, Piccolomini, etc...; popular: Sciarra en la Romaña, el Caballero de la Cruz de España, el cosaco Yemack en la Rusia de mediados del siglo XVI, etc...), pérdida del control de determinadas áreas comerciales (si ya la pionera burguesía italiana sufriera algunos reveses económicos a consecuencia de la amenaza turca, en el siglo XVI se pierde la supremacía hanseática en las ciudades del Norte (18)), etc... Por todo ello, la alta burguesía se inclina por la inversión segura en la tierra o en la financiación de proyectos estatales. Asistimos, de este modo, a un proceso de "refeudalización", proceso lento que corre paralelo a la progresiva identificación de esta burguesía con la mentalidad rentista, conservadora y feudal (19). Cuando no se instala en la Corte, se convierte —por lo tanto— en burguesía terrateniente, generalmente ennoblecida. En Inglaterra y Francia recibirán el nombre de *gentry*; en Prusia, el de *junkers*; en Rusia, *dvoryanavo* o *pomieschiki*; en Polonia, *salachta*; etc... Ciertamente se racionaliza el cultivo de la tierra —los manuales técnicos de agronomía proliferan, se intensifica el tratamiento de la tierra con abonos, se realizan plantaciones masivas de morera para aumentar la producción de capullos de seda, etc...—; pero, salvo una fuerte inversión inicial, la mentalidad rentista enseguida se impone. El préstamo a los campesinos siempre se efectúa con la esperanza de que alguna catástrofe haga imposible su devolución y, por insolvencia, el burgués pueda embargar su hacienda (20).

Por estas y otras causas (guerras, pestes, malas cosechas, etc...), los núcleos urbanos se transforman en auténticas "Cortes de los Milagros": punto de cita y aglomeración de ex-soldados, campesinos en la más indigente miseria, vagabundos, etc... Este es, justamente, el mundo del "pícaro", tan bien caracterizado en nuestra literatura del Siglo de Oro (el *Guzmán de Alfarache* (1599), de Mateo Alemán; el *Lazarillo de Tormes* (1554), del salvaterrense Estebanillo González; o el propio *Buscón* (1616), de Quevedo). También es el momento de la especial ocupación humanista por los temas de beneficencia y ordenación urbana (ya con anterioridad tratados por Vives y ahora con profusión por Juan de Medina, Domingo de Soto, Pérez de Herrera, Juan de Mariana; los planes de ayuda social emprendidos por los Reformadores en las ciudades alemanas, etc...) El campesinado, cuando no emigra a la ciudad para malvivir en condiciones de miseria, se rebela frente a las presiones fiscales o tributarias: no

(17) Cfr. Delemeau, J.: *La Civilización del Renacimiento*, Barcelona, Juventud, 1977, 276 y ss.

(18) Cfr. Romano, R. y Tenenti, A.: *Los fundamentos del mundo moderno* (Edad Media Tardía, Reforma, Renacimiento), Madrid, S. XXI (col. "Historia Universal", t. 12), 1978^a, 286 y ss.

(19) Martin, Alfred von: *Sociología del Renacimiento*, México, FCE (col. "Popular", n^o 40), 1977, 78, 90, 97, 103 y 107 y otras.

(20) Cfr. Kamen, H.: *ibid.*, 188, 190 y ss.; Romano, R. y Tenenti, A.: *ibid.*, 279; Lefrance, Abel: *La vie quotidienne en France au temps de la Renaissance*, Paris, Hachette, 1956, 131-7; Mandrou, R.: *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640)* (Ensayo de Psicología Histórico), México, UTEHA, 1962, 93 y ss.

sólo los diezmos de la Iglesia y los impuestos reales (tailles, gabelle, etc...), sino también —lo que despierta realmente alarma— ciertos gravámenes que les impone la *gentry*, esta burguesía terrateniente que otrora fue la virtual redentora de la asfixiante máquina feudal. Desde finales del siglo XVI y hasta 1660 aproximadamente, las revueltas populares están al orden del día, siendo su represión cada vez más cruenta. Pestes, guerras, miseria y represión institucional conforman el universo de desencanto de las grandes masas de población.

La Corona, respaldada por una burguesía que parecía haber perdido toda ambición a convertirse en Cuarto Estado y, aparte de otros recursos, fortalecida por el control de las antiguas Ordenes de Caballería (por ejemplo, en España las de Calatrava, Santiago o Alcántara) —con sus respectivos patronazgos y haciendas—, pone en práctica el imperativo de la “razón de Estado”. Es cierto que, tras el *Concilio de Trento* (1543-1573) (recordemos que Maquiavelo fue proscrito en 1557, bajo el pontificado de Pablo IV) y también en medios protestantes (I. Gentillet publicará en 1575 cierto *Discurso sobre los medios de gobernar un reino, contra Nicolás Maquiavelo*), proliferan las críticas al “ideal de príncipe” esbozado por Maquiavelo, al que contrapondrán la figura del “príncipe cristiano” (Rivadeneira, Saavedra Fajardo y otros (21)), reelaborada a partir del *Institutio principis christiani* (1516), de Erasmo. En 1592, el jesuita Antonio Possevino hacía a Maquiavelo responsable de todos los males del siglo, éste era quemado en efigie en Baviera y el cardenal Pole, en Inglaterra, manifestaba que *El Príncipe* había sido escrito por la mano misma del diablo. También es cierto que nos encontramos con otra veta de literatura política que propone y defiende el derecho de resistencia frente al “tirano” (por ejemplo, el *Vindictae contra Tyrannos* (1569) de Languet o el mismo *Discurso de la Servidumbre voluntaria* o *Contra Uno* (1576) de Etienne de la Boëtie, amigo de Montaigne). Pero, una y otra manifestación literaria, tan sólo viene a ratificarnos o confirmarnos la vigencia de las máximas de Maquiavelo entre la clase gobernante. Crímenes, matanzas colectivas, exterminio de minorías étnicas, holocausto de sectas religiosas y otras ignominiosas acciones pudieron, en la época, ser justificadas apelando a la “razón de Estado”, que —por cierto— también tuvo sus teóricos a finales del siglo XVI y principios del XVII (Sarpi, Luccolo, Paruta, etc... (22)).

Refeudalización y potenciación del absolutismo fueron los rasgos más sobresalientes, a nivel socio-político y económico, en el periodo histórico en que Sánchez y Montaigne escriben. El pueblo llano padecía la miseria y se rebelaba, los escépticos asistían desconcertados a este proceso y, a su modo, lo denunciaban.

(21) Cfr. Gaos, J.: *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE, 1979, 125; Gautier-Vignal, L.: *Maquiavelo*, México, FCE (col. “Breviarios”, nº 125), 1971, 102; Sole-Tura, J.: “Reinterpretación de Maquiavelo”, *Convivium*, Barcelona, nº 32, (1970/II), 75; Touchard, J.: *Historia de las Ideas Políticas*, Madrid, Tecnos, 1975³, 209.

(22) Cfr. Uscatescu, G.: *De Maquiavelo a la razón de Estado*, Madrid, Editora Nacional, 1951, 110 y ss.; *Maquiavelo y la pasión del poder*, Madrid, Guadarrama, 1969, 196-203.

2.3. Evolución histórica de la Reforma y Contrarreforma

En el ámbito religioso reinaba igual desencanto. Pero no sólo desencanto del “creyente”, de ese creyente que había depositado sus esperanzas en la iniciativa de regeneración espiritual emprendida por la Reforma y que ahora, a fines del siglo XVI, observa con perplejidad como muchos de aquellos ideales son radicalmente modificados: el principio de “libre examen” es recortado con la promulgación de las “Confesiones de Fe” —*Confessio Gallicana* (1559), ratificada en 1571; *Confessio Belgica* (1559); *Confessio Scotiana* (1560); etc...—, los “Catecismos” —desde el *Pequeño y Gran Catecismo* (1529) de Lutero hasta el Catecismo de Heidelberg (1563)— o las “guías de lectura” de los Textos Sagrados; al principio del “sacerdocio universal” sucede un vasto proceso de institucionalización eclesiástica —incluso se instauran regímenes de control o fiscalización doctrinal respecto a la labor pastoral de los “directores espirituales” de la comunidad (piénsese en la figura del *Kirchflegler*, instituida por Bucer en Estrasburgo)—; a un *corpus* teológico y doctrinal uniforme, por obra de los “Maestros Reformadores” (Lutero, Malencton, Zwinglio, Calvino, Bucer y otros) y habiéndose agotado todo esfuerzo de conciliación, siguió el enfrentamiento entre tendencias teológicas (por ejemplo, en la doctrina de la Eucaristía: los católicos defendían la “transubstanciación”, los luteranos la “consustanciación”, los calvinistas la “substanciación y presencia espiritual”, los zwinglianos el “sacramentalismo o simbolismo eucarístico”) y discrepancias en torno a los criterios de ordenación institucional (por ejemplo, en la Iglesia Reformada de Inglaterra chocarán dos modelos: el “episcopalista” de los anglicanos y el “congregacionista” de los puritanos; en Francia, el “clericalista” y el “congregacionista” de los evangélicos; etc...).

La falta de acuerdo entre papistas y reformados en torno al auténtico criterio de certeza acerca de las verdades religiosas —los primeros defenderán el criterio de autoridad y la tradición patristica, los segundos el principio de “libre examen”—, de hecho, ya había inclinado a ciertos espíritus críticos a cuestionarse el fundamento de todo tipo de conocimiento (23). Ahora bien, con la acentuación de las tendencias teológicas dispares en la Iglesia romana (franciscanismo, tomismo, mística, etc...) y las discrepancias dogmáticas en la protestante (aparte de las mencionadas, habría que añadir las corrientes místicas, antitrinitarias —Servet, Ochino, etc...—, espiritualistas, anabaptistas; combatidas con rigor por los “Maestros Reformadores”), así como el contacto con otras culturas (acercamiento entre Islam y cristianismo en Occidente, redescubrimiento de Oriente —ya Lulio, pero también en el Cusano, el “tártaro” es un interlocutor de idéntica categoría que el judío o el musulmán—, diáspora del pueblo judío, formas culturales del Nuevo Mundo) (24), no sólo se incrementó de

(23) Cfr. Popkin, R.H.: *The History of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Prakke & Prakke, 1960, 15.

(24) Cfr. Gandillac, M. de: *La filosofía del Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI (col. “Historia de la Filosofía”, vol. 5), 1974, 94.

modo considerable la incertidumbre teológica o religiosa del “creyente”, sino que también —a su manera— se facilitó el decantamiento de tales espíritus hacia la duda y el escepticismo.

El escéptico es especialmente sensible a la espiral de barbarie y locura colectiva que se adueña de Europa entre 1550 y 1660 (“Siglo de Hierro”, lo calificaron quienes vivieron este periodo histórico (25)). Cuando ya no fue posible acuerdo alguno entre católicos y reformados o de los mismos reformados entre sí, especialmente tras el movimiento de la Contrarreforma, las disputas teológicas degenerarán en abiertos enfrentamientos bélicos. La intolerancia pronto se apodera de Europa. Las “guerras de religión” y el cotidiano clima de tensión, inquietud e inseguridad que alimentaban, fue vivencia forzada para los hombres de finales del siglo XVI. El mundo de la armonía y de la concordia con que otrora soñaran los humanistas parecía ya lejano e irremediamente perdido. El nuevo mundo presentaba, realmente, perfiles trágicos (26). En este clima de delirio, atroz inhumanismo, sinrazón, crueldad y muerte, ¿tiene algo de extraño la eclosión de la actitud escéptica en su doble vertiente de denuncia e imperativo o ideal ético-social (*ataraxia*)? Clima agravado en la Francia de Sánchez y Montaigne con ocho “Guerras de Religión” (1562-98), El funcionamiento de la *Chambre Ardente* instituida por Henri II en 1547, el ensañamiento contra personalidades ilustradas (Juan de Caturce, Etienne Dolet, Louis de Berquín, etc...), el choque brutal entre la Liga católica (capitaneada por los omnipotentes Guisa, Montmorency y el mariscal de Saint-André) y los protestantes (encabezados por Condé, Coligny y los Borbones), los sangrientos episodios de Vassy y la Noche de San Bartolomé (1572, en la que perdió la vida —entre otros 30.000 hugonotes— Pierre de la Ramée), etc... Se preguntaba Brito, retirándose al Tudense, “êle teria escrito o *Quod Nihil Scitur* si o destino não tivesse levado para França?” (27). Y es que, sin duda, esta vivencia trágica hubo de repercutir de modo especial en Sánchez. Pero, recordémoslo, si bien era una experiencia con perfiles más crudos en Francia, no era —ni siquiera— privativa de Europa. En el Nuevo Mundo, como apuntan Romano y Tenenti, a la etapa heroica de la conquista pronto sucede la época de los virreyes (28), a la fase de exploración, evangelización e ilusión mítica (El Dorado, País de Jauja, etc...) pronto sucede el desencanto y el cruento colonialismo. En su *Apo-logia pro libro de justi belli causis* (1549), a despecho del criterio racional defendido por fray Bartolomé de las Casas y con posterioridad por Francisco de Vitoria, fray Ginés de Sepúlveda (1490-1573) considerará como legítimo el expolio y la guerra (*justa*) contra los indígenas (“paganos”).

(25) Cfr. Kamen, H.: *ibid.*, 11.

(26) Sirvan de ejemplo los datos que recoge Delemeau en una página realmente escalofriante de su obra: Delemeau, J.: *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1977, 98-9.

(27) Brito, A.M. da Rocha: *O portugues F. Sanches, Professor de Filosofia e Medicina nas Universidades de Mompelher e Tolosa*, Coimbra, Bulletin d'Etudes Portugaises (nº especial), 1940, 11.

(28) Cfr. Romano, R. y Tenenti, A.: *ibid.*, 259.

Desde esta perspectiva, ¿no resultaban incluso grotescos los esmerados y entusiastas “discursos sobre la dignidad de la naturaleza humana”, compuestos por humanistas neoplatónicos o cercanos al neoplatonismo (Fazzio, Alfonso de Ulloa, Poggio, Pérez de Oliva, Pico della Mirandula, Scève, Ch. de Bovelles, etc...)?.

3. “*Frührenaissance*” y “*Spätrenaissance*”

Las últimas generaciones de humanistas conocieron esta vivencia trágica, marco en el que surge el escepticismo de finales de siglo XVI y que cierra el periodo histórico del Renacimiento. La profunda comprensión del fenómeno renacentista, en todas sus vertientes, exige al historiador el no estancamiento en el análisis de lo que el Renacimiento tiene de proyecto histórico y cultural: exige, asimismo, la búsqueda y captación de lo que tiene de despropósito y frustración, de turbación y desencanto. Etapa de “luz” respecto al más “oscuro” de los pasados, el Renacimiento también conoció su ocaso. A este periodo, segunda mitad e incluso último tercio del siglo XVI, se le ha venido llamando *Counter-Renaissance* (H. Haydn, Whillock), *Antirinascimento* (Baltista) o simplemente “*l’Automne de la Renaissance*” (Lefond y Stegman) (29).

Si analizamos la cuestión desde la óptica de las generaciones, preciso es concluir que existe una notoria disparidad de vivencia histórico-cultural entre las generaciones del siglo XV y aquellas a que pertenecieron Sánchez o Montaigne. Stefan Zweig y otros autores han hablado de esas primeras generaciones de humanistas que participan de una viva confianza en la “humanización del mundo”, que asisten al “engalanamiento de la humanidad con una belleza nueva” (aportada, entre arrebatos e inspiración, por artistas, poetas y sabios), aquellas que sienten como “la fuerza creadora de la humanidad despunta y camina, a pasos agigantados, hacia la perfección y lo divino” superando la “oscura y caótica” existencia anterior, aquellas generaciones que se enriquecían con la cultura clásica y soñaban con una “cultura uniforme y cosmopolita” (tutelada por los Erasmos de Europa), aquellas que se volcaron en los movimientos de renovación espiritual porque veían en ellos el camino para “sentar los cimientos de una nueva fe” (más firme y gratificante), que vieron ensanchadas sus fronteras geográficas y mentales gracias a la epopeya marítima y a la Imprenta, aquellas que contemplaron el renacimiento de ciudades y cortes principescas, que vivieron el nacimiento del espíritu burgués, que soñaron con una síntesis de saber como aventura y posibilidad abierta para la humana inteligencia, etc... (30). Eran las generaciones del siglo XV en Italia y los Países Bajos, de principios del siglo XVI en España, Inglaterra o Francia. Pero, aquellas otras de fines del siglo XVI se encontraron con un mundo radicalmente distinto al soñado: el cultivo de la elocuencia había degenerado en

(29) Cfr. Lefond, J. y Stegmann, André (compil.): *L’Automne de la Renaissance (1580-1630)*, Paris, Vrin, 1981.

(30) Cfr. Zweig, St.: *Legado de Europa*, Barcelona, Juventud, 1968, 13 y ss.

vacía retórica; la búsqueda de una síntesis de conocimiento, allí donde creencias mágicas y saber oculto no se habían impuesto, en confrontación irreductible de sistemas (filosóficos, científicos) que no lograban desplazar a la Escolástica de los centros oficiales de enseñanza, por un lado, y, por otro, en investigación a-metódica; el ideal de armonía entre razón y fe, así como la esperanza de regeneración espiritual, desembocaron en una mayor incertidumbre doctrinal, teológica e institucional (sistemas de principios irreductibles y antagónicos entre sí) y en las ignominiosas guerras de religión; la defensa del principio de tolerancia sucumbió al imperio de la violencia y la extorsión, estuviese avalada o no por la “razón de Estado”; al “genio” artístico se le requerirá ahora una rígida formación en las Academias de Arte; el burgués emprendedor del siglo XV deviene *bon bourgeois* (miembro o aspirante a la *noblesse de robe*); el humanista impulsa, a través de la Imprenta, el *furor theologicus*; el “príncipe-mecenas” aspira ahora a convertirse en monarca absoluto; etc... Este es el mundo en que se ven inmersos, que han heredado, Sánchez y Montaigne: un mundo en que la barbarie se ejercía ya desligada de todo pretexto ideológico, en el que se evidenciaban los excesos a que era capaz de llegar la razón (teórica, práctica) —tan venerada por los neoplatónicos— dejada a su arbitrio, un mundo en el que las señas de identidad del hombre estaban amenazadas de anulación. Por eso, ni Sánchez ni Montaigne ahorran críticas agrias, firmes y severas contra su tiempo. En los *Essays* se la calificará de “época licenciosa y enfermiza en que vivimos” (II, vii, 377; ed. 1580), “siglo corrompido e ignorante” (III, ii, 798; ed. 1595), “siglo tan débil” (III, xii, 1029, ed. 1588) (31) ¡Siglo de Proteos, siglo de Camaleones!, exclamará el Tudense. Por ello, observará Zb. Gierczynski:

“Les *Essais* renferment une protestation énérgique contre les crimes auxquels la religion a servir de pretexte: contre les violences dont l’Europe fut le théâtre pendant les guerres de religion, contre les cruautés qui accompagnèrent la conquête et la christianization du Nouveau Monde” (32).

¿Cabía hablar de “dignidad humana” en esta realidad deshumanizada? Esta es la cuestión con que tuvieron que medirse algunas mentes despiertas de la generación de fines del siglo XVI. Hombres como Rabelais o Ramus, Vives o Erasmo, todavía podían conciliar sus críticas con la fe ciega en los atractivos ideales del primer humanismo. Ahora, esto ya resultaba imposible. Stefan Zweig describía la tragedia de estos hombres en los siguientes términos:

(31) Cfr. Montaigne, M. de: *Oeuvres Complètes*, Albert Thibaudet y Maurice Rat, Paris, Gallimard (col. “Bibliothèque de la Pleiade”, nº 14), 1980 (de la ed. de 1962). Se cita el libro en romanas mayúsculas (I, II o III), el capítulo en minúsculas (ii, vii o xii, por ejemplo) y la data del texto según las tres ediciones de los *Essais* (1580, 1588 o 1595).

(32) Gierczynski, Zb.: *Le “Que sais-je?” de Montaigne. Interpretation de l’Apologie de Raymond Sebond*, Lublin, “Ruczniki Humanistyczne (Annales des Lettres et Sciences Humaines, t. XVIII, 4, Separata)”, 1970, 32. Consultar también: Villey, P.: *Les Essais de Montaigne*, Paris, Malfère, 1940, 128-9.

“Verse obligados a contemplar, sintiéndose impotentes para remediarla, esa terrible caída del humanismo en la bestialidad, en una de esas esporádicas expresiones de locura que asaltan de cuando en cuando (...) al género humano, no obstante con una lucidez intelectual insobornable: tal fué la verdadera tragedia de la vida de Montaigne” (33).

Otros autores también han realizado esta distinción de dos sub-periodos en el Renacimiento. Robert Mandrou, que investigó específicamente el caso francés, nos habla de un primero periodo de “apaciguamiento mental y de conquista, de las más bellas esperanzas, que no se prolonga más allá de 1540”, al que sucede la etapa de las guerras de religión, donde no sólo se truncan “las esperanzas de renovación religiosa”, sino que las disputas confesionales “envenenan literalmente toda la vida de aquellas esferas humanísticas y artísticas que fueran la gloria del periodo precedente” (34). Plattard, haciendo igualmente referencia a Francia, hablará de la era de Rabelais, con el “bouillonnement de forces créatrices, l’enthousiasme pour les nouveautés, le confiance dans la science, l’allegresse et aussi l’orgueil humains”, frente a la época de Montaigne en la que se impone el “esprit critique”, “besoin de méthode, conformisme en matière de politique et religion” (35). A propósito de estas dos generaciones, también comentará H. Busson:

“L’un a de l’aube de la Renaissance l’enthousiasme, les illusions du renouveau, la confiance en l’humanité. Confiant dans la raison et ses méthodes il stigmatise avec indignation les premiers poussées de scepticisme. L’autre au declin de la Renaissance s’installe désabusé dans le pyrrhonisme, dans le pessimisme, le désenchantement et la dénigrement de l’homme” (36).

4. La actitud escéptica de Sánchez y Montaigne

4.1. La tentación de la duda

“Tentation de plus en plus explicable que celle du doute, à mesure que s’écoulait le XVI^e siècle” (37), dirá René Pintard. La duda, en este periodo de crisis, no es patrimonio exclusivo del escéptico. Es la herencia amarga e inesperada de una generación. Ahora bien, la duda asumida, aquella que no es mera vacilación, perplejidad, desconcierto o insustancial descreencia, aquella que es consciente y efectiva, ésa sí que es patrimonio del escéptico. Su único patrimonio. Y el escéptico de finales del siglo XVI, el humanista crítico que era Sánchez o Montaigne, participaba de modo más

(33) Zweig, St.: *ibid.*, 13.

(34) Cfr. Mandrou, R.: *ibid.*, 179-80. También: Pintard, René: *Le libertinisme érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boisin, 1943, 497.

(35) Cfr. Plattard, J.: *Montaigne et son temps*, Paris, Boisin, 1933, 287-8. Un eco de este planteamiento lo hallaremos también en: Aulotte, R.: *Montaigne: “Apologie de Raimond Sebond”*, Paris, Sedes, 1979, 82.

(36) Busson, H.: *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957, 441.

(37) Pintard, R.: *ibid.*, 497.

intenso en la tentación de la duda. Y ello porque, en cuanto hombres de letras veían aflorar al panorama cultural —gracias a la pulcra labor filológica y crítica de los humanistas— numerosas corrientes de pensamiento (filosófico, científico) de la Antigüedad clásica y creencias marginales hasta entonces (magia, alquimia, astrología, hermetismo, cabbala, pensamiento islámico, etc...), que coexistían en confrontación doctrinal y que, individualmente, pretendían para sí igual grado de certeza o legitimidad. En religión ya hemos visto cuales eran los matices sobre este punto. “El choque y conflicto entre tanta variedad de opiniones —comentará Menéndez Pelayo— avivado por las luchas religiosas de la Reforma, debía hacer nacer en algunos espíritus el cansancio, la desconfianza y, finalmente, la duda” (38). La literatura escéptica clásica, en un principio tan sólo conocida a través de los comentarios de Cicerón, Laercio y algún otro —más tarde, con la aparición de la obra de Sexto Empírico, editada en Francia por Estienne en 1562 y Hervet en 1569— posibilitará la articulación técnica de la duda. Pero ésta, conviene remarcarlo, no es fruto de la erudición. En Sánchez y Montaigne es expresión de una concienciación crítica de amplio alcance. No era preciso recurrir a los comentarios de Cicerón o a los escritos de Sexto, como nos recuerda Th. Greenwood (39), para ser tentado por la duda: bastaba asistir a las discusiones de los círculos eruditos, asistir a los cursos de los maestros de la Sorbona o del Colegio de Francia, o mantenerse al tanto de las “relations merveilleuses de voyages lointaines” (relatos en los que se daba cuenta de la disparidad de costumbres, creencias religiosas, instituciones o sistemas de legislación en otros lugares del globo) divulgadas por el duende de la Imprenta.

4.2. *Vivencia colectiva y circunstancia biográfica*

Según hemos visto, los escépticos del siglo XVI participan de una vivencia colectiva —histórica (en cuanto hijos del “Siglo de Hierro”) y cultural (en cuanto humanistas tardíos, hijos del desencanto)— que favorece la tendencia a la duda. Las claves genéricas aquí abordadas nos ayudarían, por sí solas, a comprender la eclosión del escepticismo y el *porqué* ésta se produce a finales de siglo. Con todo, no está de más indagar en la circunstancia biográfica de sus representantes más cualificados —Sánchez y Montaigne—, por si ello pudiera proporcionar una mayor comprensión, en sus matices, del fenómeno.

De principio, por haber escrito ambos en suelo francés, pudiera pensarse que se trata de un fenómeno local. Incluso se ha llegado a insinuar que este escepticismo es “le produit de l'esprit français, de cet esprit critique” (40). Opinión fácilmente rebatible. Gian Francesco Pico o Agrippa de Nettesheim, ambos escépticos confesos, viven

(38) Menéndez Pelayo, M.: “De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant”, *Ensayos de Crítica Filosófica*, II, en *O.C.*, XLIII, Madrid, CSIC, 1948, 101-2.

(39) Greenwood, Th.: *ibid.*, 70.

(40) Greenwood, Th.: *ibid.*, 69.

y escriben en otras áreas geográficas. El escepticismo renacentista fue un fenómeno europeo en igual medida en que lo fue el Humanismo, las Guerras de Religión o el proceso de absolutización de las Monarquías Nacionales. Otra cuestión es que el francés haya merecido mayor atención por parte de los investigadores. Por otra parte, no hace falta —según vimos— recurrir a ningún fantasioso “esprit galois” para explicar la fuerza y viveza con que éste surge en Francia.

Ciertos autores han insistido en que el escepticismo de Sánchez y Montaigne, ambos de ascendencia hebrea, representa una manifestación más del pesimismo y tendencia al escepticismo de la tradición cultural judía. En otras palabras, son escépticos —y su recurso a sentencias del *Eclesiastés* (la “biblia del escepticismo hebraico”, para Peterson (41)) así parece confirmarlo— en la medida en que ponen de manifiesto el “espíritu judío” de que participan. Espíritu al que Noreña, refiriéndose a Vives, atribuía los siguientes rasgos:

“Vives lleva también en sus venas toda la sutil e incluso contradictoria idiosincracia de una minoría perseguida: una tendencia a retirarse dentro de la intimidad torturada de la individualidad libre frente a un muro externo hostil; un vital, casi existencial contacto con la vida como problema, como un desafío o una amenaza más bien que una aceptación puramente teórica de conceptos y esquemas abstractos; una secreta incitación a vengarse de la sociedad antagónica mediante una crítica radical e independiente de los caminos tradicionales de pensamiento y las instituciones venerables; finalmente, un humor de amargo escepticismo frente a las creencias básicas de una mayoría tranquila. Tal es el verdadero trasfondo de la sombría tradición de Don Sem Tob y Juan de Mena, Rodrigo de Cota y Fernando de Rojas, la literatura picaresca y la huida del mundo en el misticismo de los alumbrados. La peculiar introspección de Vives, su creciente alejamiento de los amigos y de la sociedad, la chocante mezcla de su amargo escepticismo y reconfortante fe religiosa fueron tomados de la rica herencia judía a que pertenecía” (42).

En sentido similar se pronuncia J. Plattard acerca de Montaigne, considerando “la tolerance et tantôt sa prudence, sa faculté d’assimilation ou son cosmopolitisme de goût, sa aptitude à se replier sur soi-même ou sa prêtée pour toute souffrance physique” (43), como rasgos de la ascendencia hebraica del bordelés. De Sánchez dirá J. Cruz Costa: “O traço pessimista da raça judaica a que pertenecía Francisco Sanches —bastante visível no decorrer do seu trabalho (*Quod Nihil Scitur*)— acentúa-se, agora, nas últimas páginas. E con êle, o seu ‘ceticismo’...” (44).

Con todo, limitar el análisis del pensamiento escéptico renacentista a la constatación de la mayor o menor persistencia de rasgos de cierto “espíritu judío” entre sus representantes es, como dijera J. de Carvalho del Tudense (45), cuanto menos ingenuo.

(41) Cfr. Pedersen, J.: *Scepticisme Israelite*, Paris, Alcan, 1931, 5.

(42) Noreña, C.G.: *Juan Luis Vives*, Madrid, Paulinas, 1978, 39.

(43) Plattard, J.: *ibid.*, 17.

(44) Costa, J. Cruz: *Ensaio sobre a vida e obra do filósofo Francisco Sanches*, São Paulo, Boletins da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras (t. XXIX, Filosofia, nº 16; Separata) 1942, 58.

(45) Carvalho, J. de: “Introdução”, a Sánchez, F.: *Opera Philosophica*, Coimbra, ed. Rev. Univ. de Coimbra (vol. XVIII, Separata) 1955, VIII-IX.

Y ello porque ni lograríamos una ecuación perfecta entre “pensamiento judío” y “escepticismo”, ni porque siquiera parece pertinente hablar de un pensamiento hebreo uniforme y diferenciado —existen pensadores judíos; pero, ¿en qué consistiría el mentado “pensamiento judío”?—, ni todos los escépticos del Renacimiento, por otra parte, aunque sí sus representantes más destacados, tuvieron ésta ascendencia étnica.

Ahora bien, tampoco vamos a negar aquí que entre quienes concurrió tal circunstancia como vivencia personal, contribuyera a acentuar su escepticismo, aunque fuese indirectamente. Caro Baroja, quien en cierta ocasión manifestara que “las raíces mentales del mayor de los escépticos, es decir, Montaigne, podría basarse en su ascendencia hebraica” (46), argumentaba que la experiencia histórica vivida por el pueblo judío en la Península (y Moshé Peçagon y Antonio Sánchez, ascendientes de Montaigne y Sánchez respectivamente, eran españoles) —instauración de la Inquisición, persecución de los “judaizantes” conversiones forzadas, acoso a los judeo-conversos (“marranos” o no), fanatismo popular, intransigencia civil y eclesiástica, estatutos de “limpieza de sangre”, etc.— favorecía reacciones de tipo místico, de apostasía respecto al catolicismo o, simplemente, de escepticismo. Cambios impuestos de credo, coexistencia de creencias enfrentadas —incluso en el seno del propio círculo familiar— y factores parejos, tendrían a favorecer, ciertamente, en mayor medida entre los cuadros profesionales (sector crítico, librepensador, intransigente respecto a las autoridades académicas y el saber instituido, etc...) (47), cierto estado de descreimiento, cuando no cinismo, fácilmente exportable a otros ámbitos del saber humano.

Ahora bien, creemos que —en el caso de Sánchez, al menos— fue una circunstancia derivada del dato biográfico mencionado la que más incidió (siempre relativamente) en la gestación de su actitud escéptica: el verse convertido en “judío errante”, circunstancia que le permitió —como dijera gráficamente Iriarte— “el discurrir con los pies, tan instructivo como el discurrir con la cabeza” (48). El Tudense, que también participaba en su familia de división confesional (49), conoció la intolerancia en Portugal, despertó a la relatividad del saber y costumbres en Burdeos (importante enclave comercial, pero sobre todo ciudad cosmopolita y tolerante) y fue en dicha ciudad donde entró por primera vez en contacto con el escepticismo clásico. Efectivamente, existía al parecer en el *Collège de Guyenne* —en el que estudiarán, si bien en épocas diferentes, Sánchez y Montaigne— “un petit foyer de scepticisme” (50), como sospechaba

(46) Caro Baroja, J.: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978, I, 523.

(47) Cfr. Saraiva, A.J.: *Inquisição e cristãos-novos*, Porto, INIVA, 1969, 51; Domínguez Ortiz, A.: *Los judíos-conversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1978, 171-3.

(48) Iriarte, J.: *ibid.* (I), *Razón y Fe*, t. 110 (1936), nº 468, 29. Consultar también: Marañón, G.: *O.C.*, IV, Espasa-Calpe, 1968, 653.

(49) En la obra de Sánchez se encuentran referencias a la tradición judía —por ej., en su opúsculo *De Divinatione per Somnum ad Aristotelem*, en Sánchez, F.: *Opera Philosophica*, ed. Moreira de Sa, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1955, 162—, que sin duda conocía a través de sus familiares más inmediatos.

(50) Cfr. Villey, P.: *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*, Paris, Malfère, 1908, II, 169.

Villey; “un courant assez forte de jeunes generations vers le scepticisme” (51), según E. Senchet, fortalecido por el clima de librepensamiento y cosmopolitismo reinante en Burdeos y guiado por el singular magisterio de Gentien Hervet (52), profesor del Colegio y quien en 1569 —año en el que el Tudense abandona la ciudad— editará la obra completa de Sexto y ciertos comentarios (Laercio, etc...) al escepticismo antiguo. La partida de Sánchez a Italia, indirectamente derivada de su condición hebreaica, le permitirá conocer con cierto detalle el pensamiento escolástico y neoplatónico, más tarde cuestionado en el *Quod Nihil Scitur*, así como la medicina experimental vesaliana que orientará su escepticismo empírico. De vuelta a Francia, vive la trágica experiencia de las “guerras de religión” y relee a Sexto Empírico. A quien había viajado tanto —y recordemos que Montaigne lo hará por Italia, Suiza y Alemania, escribiendo un curioso *Journal de Voyage*—, a quien había entrado en contacto con tantas y tan dispares creencias, instituciones y costumbres, a quien había experimentado la duda aún antes de pensar en formularla, sólo la ingenuidad, la ceguera o el fanatismo podían hacerle desestimar la urgencia de una profesión de escepticismo.

4.3. Entre la duda y la evasión

Stefan Zweig concluía su análisis del pensamiento de Montaigne valorando su escepticismo —y, por tanto, también el de Sánchez— como un mero fenómeno de evasión. Para él, los *Ensayos* vendrían a ser tan sólo un cómodo refugio construido por quien —aturdido, desconcertado, desbordado por el vertiginoso ritmo de los acontecimientos— busca en un “mundo propio” (ficticio) la seguridad que no le ofrece el real; para quien, no dejándose arrastrar por la “comitiva de los energúmenos”, crea “su propia patria y su propio mundo, fuera del tiempo” (53), su “ciudadela” (en el sentido goetheano).

Si esto fuera realmente así, el escepticismo podría equipararse a otros fenómenos de evasión del momento con tanta precisión descritos por R. Mandrou en tres amplios capítulos de su obra *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640) (Ensayo de Psicología Histórica)*: el nomadismo (estudiantes, peregrinos —Compostela, Loreto, Roma, etc...—, soldados marinos, etc...), la proliferación de “fiestas populares” (de los “Inocentes” con su elección del “obispo de los bobos”, los Carnavales, “fiestas de locos”, etc...), interés despertado por el teatro (al margen de o contra el mundo real), incremento del satanismo (la seducción del mundo de los “aquejarres”: bailes desenfrenados, viajes mágicos, promesa de riquezas, goce de las mujeres más bellas, etc...) e, incluso, la mística de finales del siglo XVI (54). Pero, el escepticismo de Sánchez y

(51) Senchet, E.: *Essai sur la Méthode de F. Sánchez*, Paris, Giard & Brière, 1906, VIII-IX.

(52) Cfr. Sa, A.M.: de *Francisco Sanches, Filósofo e Matemático*, Lisboa, Of. Graf. e Casa Portuguesa, 1947, I, 388-90; “Raizes e Projeção do pensamento de F. Sanches”, *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, ed. Rev. Portuguesa de Filosofia (t. XI-II), 1955, 741; Carvalho, J. de: “Introdução”, *cit.*, XXV; “Vulto e pensamento de F. Sanches”, *Revista Filosófica*, I, 3, Coimbra, 1951, 234, 256, 259.

(53) Zweig, St.: *ibid.*, 14.

Montaigne no supone un caso más de fuga mental —aún aceptando que lo sean todos los mencionados por Mandrou—, no es coartada, no es huida de un mundo cotidiano preñado de contradicciones —históricas y culturales—, no es medio de compensación. Es, por el contrario, actitud comprometida y crítica, esfuerzo intelectual y denuncia. En definitiva, pensamiento vivo.

4.4. El Humanismo escéptico

Admitiendo esta división del Renacimiento en periodos, reconociendo la existencia de dos núcleos de experiencias (históricas y culturales) radicalmente encontrados, tal como lo hacen los autores aludidos —desde Zweig a Busson—, discrepamos con su análisis en la valoración o interpretación que hacen del escepticismo de fines del siglo XVI al que consideran unánimemente como un fenómeno intelectual y cultural de tipo pesimista. Es cierto que “les sanglantes conflicts religieux —así como otros rasgos del periodo descritos en las páginas precedentes, añadiríamos nosotros— ne sont pas sans altérer, a partir de 1560, la foi en l’homme” y que “les desordres et le spectacle des passions déchaînées engendreront un *scepticisme* qui (...) devient un thème majeur de l’*Apologie de Raymond Sebond*” (55) de Montaigne; pero, nos resistimos a admitir, como parece ser la opinión de los autores mencionados anteriormente y la del propio Strowski, que el desmoralizador espectáculo de las guerras de religión y de las atrocidades en ellas cometidas, así como el estado de barbarie generalizada, hayan inspirado en los escépticos “un plus profond mépris de l’homme” (56). En modo alguno. Su actitud, que arranca del testimonio personal de ponerse al margen de la vorágine (“Mantenerse al margen del desorden histórico: la moderación escéptica constituía en el siglo XVI una posición avanzada” (57), dirá Horckheimer), conlleva una crítica activa de tal estado de cosas. Y el caso de la denuncia montaigneana del salvaje proceso de colonización llevado a cabo en el Nuevo Mundo, no es un dato episódico en los escritos escépticos. Aparte de esto, en la obra de Sánchez y Montaigne hallamos una réplica ingeniosa al “concepto de hombre” que se había gestado en la cultura del Renacimiento bajo categorías metafísicas neoplatónicas. Pero, en modo alguno, tales denuncias y este severo juicio contra el Prometeo humanista, implican menosprecio por la naturaleza humana. Por el contrario, tanto en los *Ensayos* como en el *Quod Nihil Scitur* constatamos un intenso y vigoroso esfuerzo por recuperar para el hombre su dignidad mancillada, por reponerle en su auténtica dignidad. Una nueva antropología, un nuevo “Humanismo” empezaba a fraguarse. Y, desde luego, en él estaba descartado todo tono de pesimismo.

(54) Mandrou, R.: *ibid.*, 231.

(55) Cfr. Bonnot, J.: *ibid.*, 209-12. En idéntico sentido se pronuncian: Moureau, J.: *Montaigne*, Paris, Hatier, 1971, 26-7; Popkin, R.H.: *ibid.*, 44; Koenisberger, H.G. y Mosse, G.L.: *ibid.*, 313-4; Livet, G.: *ibid.*, 72 (“Le *Que sais-je?* de Montaigne demeure la clef de voûte de l’époque”, dirá este autor) y otros.

(56) Strowski, F.: *Montaigne*, Paris, Felix Alcan, 1934², 113.

(57) Horckheimer, Max: “Montaigne y la función del escepticismo”, *Teoría Crítica*, Barcelona, Barral, 1973, 47.