

EL ENSAYO DE LA DUDA EN EL RENACIMIENTO (De Francesco Petrarca a Tommaso Campanella)

Martín González

Resumen: *No pretendemos aquí elaborar una exhaustiva historia del escepticismo renacentista; se trata, más bien, de llevar a cabo un proyecto complementario, esbozar una modesta historia de la influencia de la tradición escéptica entre aquellos autores que "ensayaron" o experimentaron la duda, pero no hicieron profesión final de escepticismo. No se hablará, pues, ni de Sánchez, ni de Montaigne, ni de otros auténticos escépticos del momento; sino, más bien, de aquellos que se vieron tentados por la duda, pero, a la postre, optaron por acomodarse en el marco de algún sistema doctrinal. Haremos especial referencia a Petrarca, Huarte de San Juan y fray Antonio de Guevara.*

1. Introducción

En este artículo se pretende acotar algunas dimensiones de la experiencia de la duda en el Renacimiento. Conviene dejar claro desde un primer momento que no vamos a referirnos a los autores convencionalmente catalogados como "escépticos" de este periodo histórico. Aunque, creemos, la riqueza de esta corriente de pensamiento, mejor "actitud", no ha sido todavía suficientemente valorada. Y ello, a pesar que la oportuna advertencia de algunos especialistas en la filosofía renacentista. Es el caso, por ejemplo, de Lucio Malusa, quien nos presenta en un sugestivo esquema las distintas orientaciones del escepticismo en la cultura de la época: 1) en un primer momento, encaminado "per sostenerne l'inutilità della scienza e della filosofia per la salvezza dell'uomo"; 2) "in secondo momento sono poste a fondamento d'un sapere non razionale ma di tipo magico-intuitivo, di una fede che non è puro abbandono, ma fiducia in poteri nuovi per l'uomo"; 3) "infine servono a fondare l'atteggiamento di serena accettazione dell'universo morale del singolo, che rinnega la suggestioni d'un sapere assoluto e si rinchiude nelle certezze etiche e psicologiche del "io"..." (1)..

(1) Malusa, L.: *Dell'Umanesimo alla Contrariforma* (t. III de *Storia del Pensiero Occidentale*), Milano, Mazonari, 1975, p. 282. Y continua diciendo: "Queste tre fasi dell'utilizzazione

Por lo tanto, dejaremos *ex professo* al margen el análisis de la obra de ciertos pensadores: como Gian Francesco Pico della Mirandola, personaje curioso, filósofo atormentado por lo que él creía era una sacrilega alianza que se mantenía en su tiempo entre el aristotelismo y el cristianismo, atraído por el ideario de Savonarola, albacea del escepticismo clásico y revitalizador del pirronismo en su *Examen vanitatis scientiarum* (1520), fogoso polemista “contro maghi, nigromanti, astrologi, geomanti, chiromanti” (2), defensor de la inteligencia y mejor conducta de los brutos frente al hombre (justo en el momento, recuérdese, en el que la *Oratio de Hominis Dignitate* (1486) de su tío Giovanni era leída con avidez) (3); tampoco vamos a referirnos a los escritos de Cornelio Agrippa de Nettesheim, quien dejará constancia de su escepticismo en su obra *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (Colonia, 1526; París, 1531) (4), de la que los *The Two Books on the Proficiency and Advan-*

degli Schizzi pirroniani e degli undici libri dell'Adversus mathematicos sonno un po' le fasi della storia della riflessione etica autonoma nel '500. La pacifica convivenza dello scetticismo con le altre filosofie morali indica che il suo grado di approfondimento é si notevole ma anche che l'orizzonte della sua utilizzazione è umanístico e religioso. L'istanza critico-gnoseologica dello scetticismo apparirà soltanto nel '600, quando il metodo scientifico e la erudizione storia gli daranno un nuovo oggetto su cui applicarsi, e cioè l'uomo nella società e nella storia. Il secolo XVI utilizza lo scetticismo come risposta ai problemi d'una crisi religioso-filosofica: ecco perché lo scetticismo ed il fideismo non si trovano su due poli opposti, ma costituiscono due aspetti della medesima sfiducia nel sapere” (*Idem*). Menos rigurosa nos parece la selección fijada por Cesare Giarratano: En el grupo de los *pseudo-sceptici* incluirá a C. Agrippa de Nettesheim y en el de los *scettici provvisori* a Sánchez, mientras tan sólo Montaigne y su discípulo Charrón, para él, merecen ser considerados auténticos *scettici* (Giarratano, Cesare: *Il pensiero di Francesco Sanchez*, Napoli, Piero e Figli., 1903, pp. 86-7).

(2) Garin, E.: *L'Umanesimo italiano* (Filosofía e vita civile nel Rinascimento), Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 153-5.

(3) Para referendar sus tesis hará uso de la crónica de “costumbres absurdas” de los pueblos recién descubiertos, tal y como era relatada por los modernos historiadores.

(4) A pesar de la dispar valoración que los historiadores de las ideas hacen de su pensamiento. Mientras que Popkin le considera una de las figuras claves “in the revival of sceptical thought in the Renaissance” (Popkin, R.H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Prakke & Prakke, 1960, p. 19), Strowski dirá de su polémico escrito que “j'aurais hésité a le ranger dans la categorie des livres sceptiques, si Montaigne, dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, n'en avait copié de pages entières” (Strowski, F.: *Montaigne*, París, Alcan, 1934, p. 130), para terminar calificándole de “ironique pamphlet contre la bêtise” en línea crítica próxima al *Elogio de la Locura* de Erasmo o a las *Epistolae obscurorum virorum* de Ulrich von Hutten. Por su parte, Menéndez Pelayo, con fino sentido de la ortodoxia, llamará a Agrippa “impostor y charlatán en filosofía”, “aventurero científico sin pudor”, teniendo mucho “más de supersticioso que de escéptico” (“... para mí el Agrippa legítimo es el de los libros *De Occulta Philosophia*, el comentador de Hermes Trimegisto, el cabalista, el alquimista, el pseudo-luliano, el autor del tratado *De Geomantica*, el que se daba a sí mismo los pomposos títulos de *segundo Fausto*, *fuelle de la nigromancia*, *quiromántico*, *astrólogo* y *magó* (...). Lo que hace Agrippa es declamar sin freno más que contra las ciencias mismas, contra el nuevo método de enseñarlas, y más especialmente contra la escolástica, contra la Iglesia y contra los frailes manifestando extraordinaria inclinación a las doctrinas que comenzaban a divulgar los luteranos”, Menéndez Pelayo, M.: *O.C.*, XLIII, *Ensayos de Crítica Filosófica*, II, “De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant”, Madrid, CSIC, 1948, pp. 162-3).

cement of Learning (1605) de Francis Bacon pretenden ser réplica (5), ese Agrippa que hará un “elogio del Idiota” (o del “asno”, si se prefiere) (6) y del ideal de tolerancia (7); tampoco aludiremos al *Phaedrus* (Lyon, 1538) de Sandolet y a su descalificación de la Dialéctica (8), al *Advertissement* (1546) de M. de Saint-Gelais y su apuesta por la “suspensión del juicio”, al *Academica* (1548) de O. Talon y su encendido alegato en favor del “libre examen y pensamiento” (9), las *Philosophorum Dissertationes* de Máximo de Tyr, los escritos de Du Ferron y su escepticismo mitigado (enmascarado en un cauto “fideísmo”), etc... Ni siquiera a los *Essais* (1580, 1588, 1595) de Montaigne o al *Quid Nihil Scitur* (1581) de Sánchez, obras capitales de esta tendencia.

Se adolece todavía, sospechamos, de un inventario adecuado, de un análisis pertinente, de la auténtica penetración del escepticismo en los círculos humanistas del Renacimiento y el papel jugado por éste en las disputas eruditas, políticas y religiosas del momento. Este balance, *a fortiori*, debería pasar, no sólo por el examen de los textos originarios de los autores escépticos —y aquí sólo hemos aludido a un apretado elenco de los mismos—, sino incluso por la literatura indirecta a ellos referida, en especial las obras en las que se critica explícitamente el *nuevo* escepticismo: textos que irían desde el *Contra Novam Academiam* (Paris, 1551) de Galland, pasando por el mismo *Prefacio* —dedicado al Cardenal de Lorena— de la edición de Sexto Empírico a cargo de Gentien Hervet (1569), hasta el *La Verité des sciences contre les sceptiques ou Phyrrieniens* (Paris, 1625) del P. Marsenne o, incluso, los textos más tardíos de Wedderkopff *De Scepticismo profano et sacro praecipiae reconstrantium* (Argentorari, 1664) o el

(5) Texto que ulteriormente reformulará en su *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623; reedición en 1645).

(6) “Bien qu’il, Agrippa, ne cite jamais Nicolas de Cues (mais les emprunts de *De vanitate* à la *Docta Ignorantia* sont frequents et parfois littereaux), il loue comme lui les hommes simples qui echappent la ‘foule des livres’, ecoutent directement le ‘Verbe de Dieu, source de verité’...” (Gandillac, M. de: “Les secrets d’Agrippa de Nettesheim”, en Bataillon et alia: *Aspects du libérinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1974, p. 131). Consultar, asimismo: Gutiérrez de Celis-Hervas, *El misticismo y la Alquimia en el siglo XVI* (Discurso Inaugural del Curso Académico 1947-48), Santiago de Compostela, Paredes, pp. 43-4.

(7) Es más, como ha insistido Nauert en varios estudios (Cfr. Nauert, Charles G. jr.: *Agrippa and the crisis od Renaissance Thought*, Urbana U.P., 1965; “Magic and scepticism in Ahgrippa’s thought”, *Journal of History of Ideas*, XVIII (1957), pp. 161-82), la descalificación del saber tradicional (escolástico) corre paralela en el escepticismo de Agrippa a una profunda confianza en la posibilidad de un “Saber Absoluto”, a través de instrumentos y vías usualmente proscritas por el saber oficial. De ahí su interés por las ciencias ocultas, el hermetismo, la cabbala y creencias afines. No en vano Agrippa habría redactado simultaneamente el mencionado texto y su *Philosophia Oculata*, compendio de tales creencias.

(8) “Ces paradoxes sont en réalité un resume du *De Incertitude Scientiarum* de C. Agrippa” (Busson, H.: *Les sources et le developpement de rationalisme dans la litterature française de la Renaissance (1530-1561)*, Paris, Vrin, 1922, pp. 417-8).

(9) Cfr. Greenwood, Th.: “L’eclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes”, *Revue de l’Université d’Ottawa*, VII (1947), p. 76. Consultar también: Chevalier, Jacques, *Histoire de la Pensée*, II (La Pensée Chrétienne: Des origines á la fin du XVIe siècle), Paris, Flammarion, 1966, pp. 625-6.

Scepticus diabellatus (Lugduni, 1667) de P. De Willmandy, por citar tan sólo algunos opúsculos significativos.

En este sentido, por un lado, la labor ya realizada por Popkin o Schmitt sienta un excelente precedente (10); y, por otro, el interés recobrado en la actualidad por el pensamiento escéptico en general —interés cuyos síntomas más notorios son los clarividentes trabajos de Dumont, Caujolle-Zaslavsky, Verdan o Conche (11), por limitarnos sólo al ámbito de la literatura crítica en lengua francesa— resulta enormemente esperanzador.

Pero no va a ser ésta, decimos, la tarea a realizar en el presente trabajo. Aquí nos proponemos tan sólo, sin pretensiones de exhaustividad, fijar nuestra atención en un grupo de autores renacentistas que —por una u otra razón, en uno u otro momento de su biografía intelectual— se vieron tentados por la duda, sin llegar a tomar partido por el escepticismo; de aquellos que “ensayaron” o experimentaron la duda, que la instrumentalizaron en ocasiones, pero que optaron, a la postre, por determinadas creencias dogmáticas y no se sometieron al “bautismo” escéptico.

Autores con tales características podríamos encontrar ya en el Medievo. En este dilatado periodo histórico, en efecto, y a pesar del fuerte impacto del *Contra Academicos* (386 d. de C.) de San Agustín (12), dejando a un lado pensadores como Arnobio o Lactancio, las figuras del árabe al-Ghâzali (con su *Tahâfut al-falâsifa* o *Destrucción de los filósofos*) o el judío Yehuda Halevi (con su *Curazy*), fray Antonio Turmeda y su *Disputa del Asno*, el nominalismo radical del siglo XIV representado por Jean de Mirecourt o Nicolás de Autrecourt, entre otros, ejemplifican suficientemente el “ensayo” de la duda del que venimos hablando.

Pero pasemos ya, sin más dilación, al periodo renacentista, que es el que verdaderamente despierta nuestro interés.

(10) La obra aludida de R.H. Popkin, recientemente vertida al castellano (Cfr. Popkin, R.H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. J.J. Utrilla, México, F.C.E., 1983), es tan sólo una reflexión más sistematizada de un conjunto notable de trabajos realizados sobre idéntico tema por el autor. En cuanto a Ch. B. Schmitt, véase su *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the “Academica” in the Renaissance*, The Hague, M. Nijhoff, 1972.

(11) Dumont, J.-P.: *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, J. Vrin, 1972; Caujolle-Zaslavski, F.: “L’interprétation du scepticisme comme philosophie du doute religieux: analyse d’un malentendu”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, II (1977), pp. 81-112; Verdan, A.: *Le scepticisme philosophique*, Paris, Bordas, 1971; *Ibid*, *Vertu du scepticisme (De l’esprit critique à la foi)*, Lausanne, Eds. de l’Aire, 1983; Conche, Marcel: *Pyrrhon ou l’apparence*, Villiers sur Mer, Eds. de Mégare, 1973.

(12) Cfr. Chr. Kirwan, “Augustine against the skeptics”, *The Skeptical Tradition*, ed. by M. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles-London, Univ. California Press, 1983, pp. 205-223.

2. Francesco Petrarca

De Francesco Petrarca (1304-1374) se ha dicho, es bien sabido, que es un pensador de transición, una especie de Jano bifronte con una cara orientada hacia la cultura medieval (su adhesión a la idea de Imperio, su apego a San Agustín, su pietismo, su recelo frente a lo mecánico y manual, etc.) y la otra hacia la modernidad (padre del Humanismo, habilitador de la lengua vulgar, patrocinador del método filológico crítico, cultivador de la cultura clásica, potenciador de un aventurado proceso de laicización de la cultura, redescubridor para la reflexión del ámbito de lo humano, etc.). Incluso se han afinado los análisis sobre la aportación temática de Petrarca al pensamiento renacentista (sentido de la individualidad, el tema de la gloria, el sentido de la soledad y la melancolía, etc.). Todo esto es bien conocido. Conocido también es el hecho de que, a pesar de las sabias advertencias de un Gentile o más recientemente de un Garin (13), la faceta literaria de su obra parece haber eclipsado su dimensión "filosófica". En este artículo quisiéramos, en la medida en que la temática lo permite, contribuir a una primera aproximación personal a esta última dimensión.

Nos fijaremos aquí, en efecto, en un texto petrarquesco, el *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), por lo general poco estudiado en la bibliografía crítica de este autor y que, para nuestro propósito, resulta especialmente revelador. Se trata de un escrito hallado por Pierre de Nolhac en la Biblioteca Vaticana en los fondos legados al Papa por Fluvio Orsini, junto a otros textos autógrafos de Petrarca, y publicado por vez primera en 1906 por L.M. Capelli (14). Resulta curioso que Marcel Tetel, que ha dedicado recientemente un excelente estudio al análisis de las conexiones temáticas entre Petrarca y el escéptico renacentista Montaigne, no haya reparado en este opúsculo (15). Es éste un texto notable en muchos sentidos. Tal vez lo más significati-

(13) Gentile, G.: "La filosofía de Petrarca" (1934), en su *Studi sul Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 5-22; Garin, E.: *La revolución cultural del Renacimiento*, (selección de textos de este autor, traducidos por Domenec Bergadà y prolongados por Miguel Angel Granada), Barcelona, Crítica, 1981, pp. 253-4.

(14) Petrarque, F.: [*Le traité*] *De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, Paris, H. Champion, 1906. Al parecer, la copia encontrada por Nolhac había pertenecido, antes de que en 1522 fuese adquirida por Orsini, a Bernardo Bembo y al Cardenal Petro. Esta copia, realizada por el propio Petrarca cuatro años antes de su muerte en su retiro de Arquà, "inter colles Euganeos", data del 25 de junio de 1370. Al margen de esta primera edición, hemos consultado la primera traducción francesa (Cfr. Petrarque, F.: *Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, trad. Juliette Bertrand, Paris, Alcan, 1929), con una breve introducción de P. de Nolhac y valiosas notas de la traductora. Pero citaremos por la versión castellana del texto, Petrarca, F., *Obras, I, Prosa*, "La ignorancia del autor y la de otros muchos", (*De sui ipsius et multorum ignorantia*), edición a cargo de Francisco Rico, con introducción y notas de Carlos Yarza y traducción de José María Tatjer, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 161-223.

(15) Tetel, M.: "Montaigne et Petrarque: irresolution et solitude", *The Journal of Medieval and the Renaissance Studies*, vol. 4 (1974), 203-30. Si bien, todo sea en descargo del autor, Tetel se proponía en este estudio tan sólo recoger y comentar las alusiones directas a Petrarca hechas por Montaigne en los *Ensayos*.

vo es que nos ofrece un interesante fresco de realidad intelectual europea en los albores del Renacimiento. También nos da muchas claves del pensamiento del aretino.

En primer término, el *De sui ipsius et multorum ignorantia* es una auténtica máquina de guerra contra la arrogancia de los aristotélicos del momento; contra la escolástica en general, pero fundamentalmente, por lo que se infiere a las alusiones (crítica de la teoría de la eternidad del mundo, etc.) (16), a los averroistas, a quienes trata de “impíos”. En segundo término, el texto recoge el esfuerzo del aretino por mediar en favor de Platón en la disputa desatada ya en la época en torno a su prioridad frente al Estagirita (17); la batalla se da a favor del “príncipe de la filosofía”, bajo la segura protección de la autoridad de los Padres de la Iglesia (“Ambrosio, Agustín, Jerónimo y muchos otros”). Rehabilitación, pues, de la figura de Platón. También, en tercer término, supone este escrito una apuesta por la “elocuencia”, con una defensa explícita de Cicerón, frente a los lógicos terministas y burdos naturalistas de la época, y un cuestionamiento del “principio de autoridad” (18). Y, en cuarto lugar, pero tal vez siendo ésta la motivación fundamental (si tenemos en cuenta que en este supuesto basa Petrarca su defensa contra las acusaciones de los averroistas), se trata de un manifiesto de piedad cristiana que recoge un elenco de temas tópicos de tradición platónica y agustiniana, notoriamente el de la contraposición entre “virtud” (Bien) y “sabiduría” (Verdad) (19). Estas serían, creemos, las coordenadas y los rasgos más destacables de la obra.

Ahora bien, dicho todo lo anterior, tampoco debemos olvidar que el tema central a debate —con todas las resonancias que venimos de apuntar— es el de la “ignorancia” y que, en el opúsculo, hallaremos ciertos textos consonantes con el espíritu crítico del escepticismo.

En efecto, con el temor a que los sectarios lo tachen de “blasfemo” por descalificar a Aristóteles, pero en el convencimiento de que el Estagirita es tan ignorante como los demás mortales, Petrarca, que está decidido a “no renegar de Cristo por mor de Aristóteles” (20), se expresa en términos muy afines a los que ulteriormente encontraremos en la obra de Sánchez el “Escéptico” o en Michel de Montaigne. Veamos.

“Yo pienso que Aristóteles fue un gran hombre, de enorme saber, pero que, como cualquier ser humano, ignoraba algunas cosas, por no decir muchas. Y diré más, si esos sectarios que a la verdad anteponen su escuela me lo permiten, creo que, sin lugar a dudas, ese filósofo griego no sólo se equivocó plenamente de camino —como suele decirse— en menudencias, en las que error no sería importante ni peligroso, sino en lo fundamental, en aquello que toca a la salvación eterna. Pues, aunque tanto al principio como al final de su Ética trata de la felicidad, me atrevo a afirmar —y que protesten cuanto les plazca mis censores— que tuvo un conocimiento tan absoluto de

(16) Petrarca, F.: *Ibid.*, pp. 178, 191, 194, 198, 201, etc.

(17) Petrarca, F.: *Ibid.*, pp. 201-5 y otros.

(18) Petrarca, F.: *Ibid.*, pp. 165, 172, 177-80, 181-2, 193, 198-200, 205 y otros.

(19) Petrarca, F.: *Ibid.*, pp. 170-1, 176, 178, 198-200, 204-5, 210, 218.

(20) Petrarca, F.: *Ibid.*, pp. 179-80.

la auténtica dicha, que cualquier vieja devota, cualquier pescador, pastor o labriego creyente le hubiera aventajado, si no en sùtiles razonamientos sobre el tema, sí, por lo menos, en ventura" (21).

Crítica a las supuestas "Autoridades" y elogio de los simples, temas reiterativos en la literatura escéptica del Renacimiento; si bien, el contexto en que aparecen estas manifestaciones será muy distinto en uno y otros. En el caso puntual anterior, por ejemplo, Petrarca, remitiéndose a San Agustín, imputará la "ignorancia" del pagano Aristóteles, más bien, a su desconocimiento del mensaje "revelado". Pero las reflexiones globales de matiz escéptico son muchas y variadas en este opúsculo. Citemos, a continuación, algunos fragmentos de las últimas páginas de la obra, en donde Petrarca hace una breve recapitulación de su exposición:

"Pensemos sólo que si escaso y humilde es el saber de cualquiera de los filósofos de mayor prestigio, también lo es en su totalidad la ciencia de los hombres, que abarca únicamente una parte insignificante de la realidad, si se la compara con la magnitud de la ignorancia humana y de la sabiduría divina. Te ruego que me prestes atención, amigo mío, y que des crédito a una idea que te he expuesto muchas veces y que aún con mayor frecuencia he meditado: si a cualquiera de los intelectuales más prestigiosos —sea antiguo o moderno— le privas de su ilustre compañía y del esplendor de su nombre e investigas a fondo su verdadero saber, al margen de la popularidad de que goce, de seguro hallarás que su ciencia fué escasa y enorme su ignorancia; y estoy convencido de que si el propio interesado asistiera a tal exámen y conservara un mínimo de dignidad, estaría dispuesto a admitir el resultado (...) ¿Qué puede perder ahí el pobre, si quienes parecen más ricos son en realidad paupérrimos? Y en esta minúscula provincia de las cosas cognoscibles aún nos dedicamos a filosofar con arrogancia y a polemizar sin descanso, orgullosos de ese saber que tan grande — ¡vana ilusión!— se nos antoja. En idéntica angostura se mueven incluso los más grandes; saben poco e ignoran mucho, aunque, si están en sus cabales, saben cuánto ignoran (...) Cuando el hombre, entre tanta penuria científica, echa a volar desplegando sus alas implumes, ¡cuán duros y novedosos son los obstáculos!, ¡cuántas y cuán ridículas las imposturas de los filósofos!, ¡cuán grandes sus discrepancias!, ¡cuánta la obstinación y la insolencia!, ¡qué numerosas sus sectas, sus diferencias y sus luchas!, ¡qué ambigüedad en sus ideas y qué complicaciones en los términos!, ¡cuán profundos e

(21) Petrarca, F.: *Ibid.*, pp. 178. En Montaigne se podrían traer aquí a colación, a modo de ejemplo, los siguientes textos: "Le Dieu de la science scholastique, c'est Aristote, c'est religion de debat de ses ordennances, comme celles de Lycurgus à Sparte" (Montaigne, M.: *Oeuvres Completes*, Paris, Gallimard, 1980, II, xii, Pp. 521). En otra ocasión dice del Estagirita que "cetuy là est le prince des dogmatistes" (*Ibid.*, II, xii, 487). Y a propósito de la problemática de la existencia y la naturaleza del alma, sentenciará Montaigne: "Nul ne sçait ce qui Aristote a estably de ce subject (...) Il s'est caché sous le nuage de paroles et sens difficiles et non intelligibles, et a laissé à ses sectateurs autant à débattre sur son jugement que sur la matiere" (*Ibid.*, II, xii, Pp. 534). También se podría hacer referencia a otros textos en los que se ensalza la *sagesse* de los simples frente a la ignorancia no reconocida de los autoproclamados sabios; Cfr. *Ibid.*, III, v, 852. En cuanto a Francisco Sánchez, de Aristóteles, dice; "Interim ex eodem nulla scientia est" (Sánchez, F.: *Quod Nihil Scitur*, ed. y trad. de S. Rábade, J.M. Artola y M.F. Pérez, Madrid, CSIC, 1984, Pp. 82), sostiene que no satisfizo sus propias objeciones (Cfr. *Ibid.*, Pp. 102), etc... No merece la pena, creemos, aportar más textos al respecto.

inaccesibles los escondrijos de la verdad!, ¡cuántas las emboscadas que tienden los sofistas, esforzándose en obstruir el camino de la verdad con zarzas y espinas! (22).

Si bien, a pesar de estas desazonadas apreciaciones de cierto tinte escéptico, Petrarca, el piadoso Petrarca, el Petrarca que ha leído con profusión las *Academicæ Quaestiones* (ca. 709) de Cicerón (texto que cita copiosamente), pero que sin duda prefería las *Divinae Institutiones* (ca. 300) de Lactancio (obra a la que también alude) o incluso el *Adversus nationes* (ca. 304) del también Padre apologista latino y neoconveso africano Arnobio, a renglón seguido deja planteada una advertencia: Tras incluir a Carnéades entre los sofistas que “se esfuerzan por obstruir la vía de la verdad”, puntualiza que a causa de todas las flaquezas aludidas, a veces, “nacen actitudes temerarias, a la vez que se pierde la confianza en los hombres ilustres y la esperanza de alcanzar la verdad” (23). Estas “actitudes temerarias” serían, justamente, las representadas por los escépticos antiguos y los autores que les habían precedido en remarcar la relatividad del conocimiento humano (alude a Protágoras, Gorgias de Leontinos, Hippias, al Sócrates del “sólo sé que nada sé”, a Arcesilao y otros). Y se cuida de apostillar, tras afirmar que esta filosofía “¡Es un callejón sin salida!”; “Hoy en día, sin embargo, está comprobado que el hombre es incapaz de alcanzar un saber amplio y —más aún— absoluto, si bien la doctrina de la Academia ha sido, por su parte, refutada y condenada, porque la Revelación divina ha demostrado que hay ciertas cosas cognoscibles. Vale más, por consiguiente, contentarse con aprender lo que es indispensable para la salvación” (24). De seguro, a nuestro entender, este texto del arentino está más cercano al *De Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa que de los *Essais* de Michel de Montaigne.

(22) Petrarca, F.: *Ibid.*, Pp. 212-3.

(23) Petrarca, F.: *Ibid.*, Pp. 213.

(24) Petrarca, F.: *Ibid.*, Pp. 214. Se podría confrontar con el siguiente fragmento: “... cualquiera que me declare ignorante está de acuerdo conmigo, porque, si reflexiono acerca de los muchos conocimientos que me faltan por satisfacer mi afán de saber, me siento aflijido y reconozco en silencio mi ignorancia. Pero mientras espero el fin de este exilio terreno, con el que termina nuestra imperfección, me consuelo de mis defectos observando la naturaleza humana. E imagino que a cualquier hombre inteligente, bueno y modesto le sucede lo mismo: conoce sus limitaciones y se consuela de igual forma; ni los genios se libran de este sentimiento, porque, si bien su ciencia puede parecer extraordinaria en comparación a la de otros hombres, es, en esencia, insignificante, por la angostura de sus límites. Los conocimientos que es capaz de reunir la mente humana son tan exiguos y de valor tan escaso que yo me pregunto si nuestra ciencia admite algún parangón, no con la sabiduría de Dios, sino con nuestra propia ignorancia. Y me aventuro a conjeturar que el conocimiento de sí mismos, la apreciación de sus imperfecciones y el consuelo de que he hablado están más arraigados en los que más saben y comprenden. ¡Qué felices son en su error mis jueces, que no precisan de tales consuelos!. Felices, digo, no por su saber, sino por su arrogante ignorancia; creen que nada les falta para alcanzar su sabiduría de los ángeles, mientras que, en verdad, a todos les falta mucho por llegar a la cima del conocimiento humano, y, a muchos, todo” (*Ibid.*, Pp. 172-3).

3. Nicolás de Cusa

Tan sólo una breve nota, exigida por la alusión anterior, sobre la sugente figura de Nicolás de Cusa; nota, por lo demás, necesariamente genérica.

Se ha querido ver, también en los albores del Renacimiento, rasgos escépticos en la doctrina de la “docta ignorancia” del Cardenal de Cusa (25). En cuanto a esto sería conveniente introducir algunas puntualizaciones. No cabe duda de que el nominalismo (énfasis en el voluntarismo divino) y su postura crítica frente a la lógica escolástica favorecieron su aproximación a las posturas mantenidas por el escepticismo renacentista. Con todo, como sabemos, esta doctrina —enmarcada en un planteamiento metafísico muy concreto, el neoplatónico—, implicando a nivel teórico una negación absoluta del conocimiento racional de “lo Infinito” (en este sentido, su crítica a la lógica escolástica en su pretensión de ser el *Organum* de la Teología resonará todavía en Montaigne y Sánchez); respecto al conocimiento empírico se convierte en principio rector de cierto “saber conjetural” (asentado en un profundo convencimiento en la inexorable ley del “progreso” en el conocimiento) difícilmente conciliable, en sentido genérico, con el escepticismo clásico.

En este sentido, creemos que tiene razón Fortunat Strowski cuando afirma que manifiestos de relativa desidencia como el *De Docta Ignorantia* (1440) del Cusano o el *Encomium Stultitiae* (1511) de Erasmo, abriendo perspectivas más radicales, creando una atmósfera propicia para la eclosión del escepticismo, con todo, no dejan de asentarse en una singular confianza en la razón, porque, en términos globales, “le XVe siècle n’a pas moins confiance que le XIIIe dans la raison et dans la capacité de l’homme à atteindre le certitude” (26).

Tal vez el *De ebritate* o el *De Josepho* de Filón de Alejandría dibujen el contorno de la doctrina de Nicolás de Cusa, tal vez el “Idiota” del Cusano sea, por muchos motivos, el ancestro del “salvaje o canibal” montañano, etc.; pero resultaría impropio hablar en este autor de una auténtica “crisis escéptica”, ni siquiera de titubeos respecto a sus profundas convicciones teológicas. El sentido de la “docta ignorancia” —frente a la “ignorancia abecedaria” o al engreimiento— reaparecerán en Sánchez y en Montaigne; pero no conviene exagerar las similitudes: entre ambas teorías media entender la “ignorancia” como instrumento o como fin.

4. Corriente antiescolástica

Jean Cobos ha presentado el “movimiento antiescolástico” de los siglos XV y

(25) Expuesta, fundamentalmente, en su *De Docta Ignorantia* (1440). Versión castellana: Nicolás de Cusa, *La Docta Ignorancia*, traducción, prólogo y notas de M. Fuentes Benot, Buenos Aires, Aguilar, 1973. Pero también en otros textos.

(26) Strowski, F.: *Montaigne*, Paris, Alcan, 1936, Pp. 121.

XVI —Erasmus, Alonso de Herrera, Vives, Ramus, Rabelais, Laguna, Melchor Cano, etc.— como “prodrome du scepticisme” del Renacimiento (27). A Cobos, buen conoedor de la obra de Sánchez, no le faltan razones para defender su tesis. Es cierto que Rabelais alude en su libro III del *Pantagruel* a “les Pyrrhoniens, aporrhectiques, sceptiques et ephectiques” (28) tan sólo para ridiculizar el pirronismo en la figura del “filósofo” Trouillogan. Pero, en el fondo, ello tan sólo nos prueba la enorme penetración del ideario escéptico en los círculos humanistas.

En general, se puede afirmar que el enjuiciamiento crítico contra “dialécticos” y “sofistas”, contra el hueco lenguaje teológico, contra el desbocado terminismo lógico, recogen cierto posicionamiento nutrido de inspiración escéptica o, al menos, de amplia coincidencia con el escepticismo renacentista. Puede que no sean fieles a la letra del escepticismo antiguo, tal vez desconozcan algunas de sus fuentes clásicas, pero no cabe duda de que participan de un mismo espíritu crítico. Ello no es óbice para que en ocasiones, por ejemplo en la polémica acerca de la “regla de la fe” que enfrentó a Erasmo y a los Reformados (29), se reintroduzcan materiales escépticos y se haga mención explícita al pirronismo de la Antigüedad.

La presencia del escepticismo en este grupo de autores es, en efecto, muy significativa. Incluso en su vertiente de divulgación. Pensemos, al respecto, en el capítulo que Francisco Vallés le dedica en el *De Sacra Philosophia* (1587) al análisis del movimiento escéptico o los que le reserva Bartolomé José Pascual en su *De optimo genere explanandi Aristotelem, et de vi atque usu artis Dialéctica* (1565), la *Philosophia Prima Pars* (1597) de Fray Antonio de Zúñiga, texto evidentemente menos crítico, o los comentarios a Cicerón en la *Academica, sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (1596) de Pedro de Valencia; salvando, evidentemente, los matices que cabría introducir entre sus distintas obras. Y eso por lo que hace a los autores ibéricos, en este sentido, más representativos. La lista podría, fácilmente, extenderse al Lorenzo Valla del *De libero arbitrio* (escrito entre 1435 y 1443) o de las *Dialecticae dispositiones* (1439) y a otros autores (30). Capítulo aparte merece el *Elogio de la Locura* (1511) de Desiderio Erasmo. Recordemos tan sólo que en este escrito, *Moria*, en su fogoso autoelogio, confiesa que “a mi me amamantaron en sus pechos dos encantadoras ninfas, la *Borrachera*, hija de Baco, y la *Ignorancia*, hija de Pan; siempre las ve-

(27) Cobos, J.: “Renaissance et/du scepticisme”, *Annales* (Philosophie, VIII), Univ. de Toulouse-Le Mirail, t. XV (1979), Pp. 56-60.

(28) Rabelais, F.: *Oeuvres de F. Rabelais*, ed. Abel Lefranc, Paris, 1931, t. V, *Pantagruel*, III, xxxvi. Consultar también: Busson, H., *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (1533-1601), Paris, Vrin, 1957, pp. 234 y ss. Recordemos aquí, con todo, que Renouvier, en su *Manual de Philosophie Moderne* (Paris, 1942; pp. 214-5), veía en Panurgo “l’homme éminemment sceptique” (Cfr. Berr, H.: *Du scepticisme de Gassendi*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 29).

(29) Recogida, con todo género de detalles, en: Popkin, R.H., *Ibid.*, Pp. 22-43.

(30) Para Valla: Cfr. Jardine, L., “Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic”, *The Skeptical Tradition*, cit., Pp. 253-86.

reis en mi comitiva" (31), se pregunta "¿qué es la vida de los mortales sino una especie de comedia?" (32) y afirma rotundamente; "Me parece estar oyendo ya la protesta de los filósofos. Precisamente —dicen— la desgracia es vivir en la insensatez, la ilusión, la mentira y la ignorancia. Pero digo yo: en esto precisamente consiste la existencia humana. No veo porque se llama a esto desgracia, cuando así nacisteis, así se os creó y se os formó, y así es la condición común de todos" (33). De todas formas, no podemos detenernos demasiado en el análisis de esta obra de Erasmo, como tampoco podemos hacerlo con los escritos de J.L. Vives, uno de los humanistas más preclaros y de mayor influencia en la Europa del Renacimiento, a quien ya, como es sabido, Menéndez Pelayo en diversos lugares había aplicado el calificativo de autor "probabilista" (34). Calificativo bastante pertinente, en efecto, si nos atenemos a algunos de sus tratados. Vives es muy vulnerable, se ha indicado con frecuencia, a la duda escéptica. Defiende un aristotelismo singular, conjugado con una marcada actitud ortodoxa en religión, pero, también es cierto, sembrado de reticencias hacia los sentidos, de sospechas en

(31) Erasmo de Rotterdam: *Elogio de la Locura*, ed. P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 1984, Pp. 41.

(32) Erasmo de Rotterdam: *Ibid.*, Pp. 65.

(33) Erasmo de Rotterdam: *Ibid.*, Pp. 71. En el *Elogio de la Locura*, como después en Montaigne, se liga el tema del saber/ignorancia al de la felicidad/desventura y al tópico mito de la Edad de Oro. Oigamos, sino, a *Moria*: "¿Cuan feliz era, pues, aquella gente de la Edad de Oro, carente de toda ciencia, y sin más guía en la vida que su instinto natural! ¿Qué necesidad tenían de la gramática hablando el mismo lenguaje, y cuya única intención era el poder entenderse entre sí? ¿Podía tener algún uso la dialéctica, si no había conflicto de opiniones? ¿Qué lugar podía ocupar la retórica, si nadie trataba de molestar a los demás? ¿qué la jurisprudencia, si no había malas costumbres, de las que, sin duda, han salido las buenas leyes? Diría que eran demasiado religiosos para indagar con impía curiosidad los secretos de la naturaleza, las distancias de los astros, sus movimientos y efectos, en suma, las causas últimas de las cosas. ¡Tan convencidos estaban de que le era lícito al hombre ir más allá en el conocimiento de lo que permite su condición! Ni les cabía en la cabeza indagar si hay algo más por encima de los cielos (.) Pero a medida que se fue desvaneciendo la pureza de la Edad de Oro, los malos espíritus —como dije arriba— inventaron las artes. Al principio eran pocas, y pocos eran también los que tenían acceso a las mismas. La posterior superstición de los caldeos y la ociosa versatilidad de los griegos añadieron miles de conocimientos, para puro tormento de los espíritus. ¡Y cómo no, si la sólo gramática, es suficiente tormento para toda una vida!" (*Ibid.*, Pp. 72). Texto al que podrían añadirse otros fragmentos; por ejemplo: "La gente cree que equivocarse es una desgracia; pero es mucho mayor, no equivocarse. Yerran por tanto, de medio a medio los que piensan que la felicidad del hombre radica en las cosas. Más bien depende de la opinión que se tenga de ellas. Tan grande es la oscuridad y tanta la variedad de las cosas humanas que nada claro podemos conocer de ellas, como bien dijeron ya los de la Academia, filósofos los menos pretenciosos, por cierto. Y si algo llega a saberse, no raras veces choca con la alegría de la vida. En definitiva, el espíritu del hombre está hecho de tal manera que capta mejor la apariencia que la realidad" (*Ibid.*, Pp. 89). Los textos se podrían multiplicar. Remítamonos tan sólo, para finalizar, a aquél en el que se expone el tipo de locura propio de los filósofos (Cfr. *Ibid.*, Pp. 102) o toda la retahíla de citas evangélicas y de los Santos Padres sobre la ignorancia e insensatez de los hombres (Cfr. *Ibid.*, Pp. 126 y ss.).

(34) Cfr. Menéndez Pelayo, M.: *Ibid.*, Pp. 164, 166, 170; entre otras. Afirmación que recoge el P. Bernardo G. Monsegu (*Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid, CSIC, 1961, Pp. 143 y ss.), introduciendo en ella sustanciales matices.

torno a la capacidad racional del hombre, de interrogantes sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento sin interferencias pasionales, en especial de lograr un conocimiento metafísico, etc. (35). Consúltese, para un primer acercamiento a este aspecto de la obra de Vives, su *De Instrumento Probabilitatis* (1531); así como otros textos más breves (pensemos, por ejemplo, en alguno de sus *Adagios*: “Los Silenos de Alcibiades” o “El Hombre es una burbuja”, por citar sólo un par de ellos).

Rasgos escépticos, por lo tanto, encontramos en muchos textos de Valla, Vives, Pedro de Valencia y otros, autores en cuya obra priman siempre posturas dogmáticas —puras o eclécticas— muy diferentes al genuino escepticismo. En las obras de Huarte de San Juan, fray Antonio de Guevara o Campanella, por poner otros ejemplos a los que enseguida aludiremos, se hallan manifestaciones crónicas o esporádicas del escepticismo, salvada siempre a la postre por convicciones teológicas, lógicas o metafísicas más arraigadas.

5. Juan Huarte de San Juan

De Juan Huarte de San Juan (1529-1588) se suele mencionar su talante empirista (su “naturalismo”), su actitud “materialista” (importancia atribuida a la configuración fisiológica del sujeto: concepción del entendimiento como una “potencia orgánica”, etc.), sus reticencias ante los dogmas de fe, su denuncia del “principio de autoridad” (sus ironías sobre la “docilidad” de los escritores de su época), etc.; en fin, se

(35) Cfr. J.L. Vives Valentini *Opera Omnia*, ed. G. Mayans y Sicar, Valencia, 1782, vol. III, Pp. 84-5 (*De Instrumento probalitatatis*, I) o Pp. 193-4 (*De prima Philosophia*, I) (Textos del *De Disciplinis*, Brujas, 1531). Para la relación entre Vives y Montaigne: Cfr. Castro, A., “Un aspecto del pensamiento hispano judío”, *Hispania*, 35 (1952), Pp. 161-172; o Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, Madrid, Paulinas, 1978, Pp. 342, quien recuerda que Montaigne en los *Ensayos* cita el *De Civitatis Dei* de San Agustín por la edición de Vives (1528), en la que se incorporaba importante material crítico. Sobre la relación de Vives con el escepticismo, también es necesario tener muy en cuenta las precisiones que introduce el propio Noreña: “Por otra parte me parece que sería falso caracterizar a nuestro filósofo como un precursor de Sánchez o de Pierre Bayle sin ulteriores precisiones. El escepticismo es una actitud radical de la mente, y Vives no es radical. El escepticismo es incompatible con el cristianismo, a no ser sobre la base de un absoluto fideísmo, y Vives, el duro crítico del averroísmo, estuvo buscando desesperadamente una base natural para la religión. Aún cuando reconoce candidamente la debilidad del conocimiento humano, constantemente reitera su convicción de que es suficiente para un ser limitado operar sobre la base de una evidencia limitada. Sin ser un escéptico profesional, sufrió con seguridad el cerco aprisionador de la perplejidad ansiosa y de la duda insistente que lo coloca fuera del ámbito de aquellos pensadores medievales que en su *tranquilla possessio* gastaban su tiempo en apasionadas disputas sobre cuestiones poco apasionadas. Vives era lo bastante inteligente como para sentir la duda, pero era también lo bastante cuerdo como para no sucumbir a ella. Su actitud la expresó el mismo en una formulación muy precisa: “*Quid nescit ignorare, ignora scire*” (*El que no sabe ignorar algo, ignora como aprenderlo*) (*Satellitium animi*). Su camino para salir del escepticismo total está basado exactamente en el mismo círculo sutil y vicioso que las meditaciones de Descartes” (*Ibid.*, Pp. 283).

suele destacar su pensamiento crítico, el causante, en definitiva, de que su voz fuese acallada por los tribunales inquisitoriales al ser su *Examen de Ingenios para las ciencias* (Baeza, 1575) incluido en 1583 en el *Index* del cardenal Gaspar de Quiroga. Poco se alude en la bibliografía huartiana a la relación de su pensamiento con el escepticismo, siendo este punto, creemos, clave para entender el sentido de su obra.

Huarte y el escepticismo, el tema es complejo. Por un lado, la afinidad entre nuestro autor y los escépticos renacentistas en cuanto a su talante crítico es manifiesta. Por otro, paradójicamente, Huarte está realmente convencido de que existen ciencias (saberes, destrezas, oficios, profesiones, artes, etc.) a las que el hombre puede tener acceso según ingenio natural—, convicción que parece chocar con los supuestos básicos del escepticismo. ¿Cuál es, pues, realmente la actitud de Huarte frente al escepticismo?

Confrontemos las dos ediciones del *Examen*, la edición original de 1575 y la autoexpurgada de 1594, con sus correspondientes añadidos, por si ello puede echarnos alguna luz sobre esta cuestión.

En el *Segundo Proemio*, dedicado “Al lector” —el *Primer Proemio* estaba dedicado “A la Majestad del Rey don Felipe, nuestro señor” (se trata, evidentemente, de Felipe II)—, Huarte de San Juan recomienda de modo especial, aunque sólo sea por motivos estratégicos, la lectura del Capítulo XI de esta obra (36). Y es curiosamente en este capítulo (que lleva, por cierto, el largo título de: “Donde se prueba que la teórica de las leyes pertenece a la memoria; y el abogar y juzgar, que es su práctica, al entendimiento; y el gobernar una república, a la imaginativa”) donde encontramos consideraciones consonantes con el escepticismo. Veamos algunas.

“Cuanto a lo primero, es de saber que aunque el entendimiento es la potencia más noble del hombre y de mayor dignidad, pero de ninguna hay que con tanta facilidad se engañe acerca de la verdad como él. Esto comenzó Aristóteles a probar diciendo (De anima, lib. III, cap. III) que el sentido siempre es verdadero, pero el entendimiento, por la mayor parte, raciocina mal. Lo cual se ve por experiencia; porque si no fuera así, ¿habían de haber entre los graves filósofos, médicos, teólogos, legistas, tantas disensiones, tan varias sentencias, tantos juicios y pareceres sobre cada cosa, no siendo más de una la verdad?” (37).

Y más adelante:

“En lo cual se muestra la gran miseria de nuestro entendimiento, que compone y divide, argumenta y razona, y, después que ha concluido, no tiene prueba ni luz para conocer si su opinión es verdadera” (38).

(36) Huarte de San Juan, J.: *Examen de Ingenios para las ciencias*, ed. de E. Torre, Madrid, Editora Nacional, 1977, Pp. 68.

(37) *Ibid.*, Pp. 217.

(38) *Ibid.*, Pp. 221. Solana ha hablado de la influencia de Huarte en los escépticos franceses del Renacimiento, sobre todo en Charrón (Cfr. Solana, M.: *Historia de la Filosofía Española: Epoca del Renacimiento. Siglo XVI*, Madrid, Real Acad. Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941, t. II, Pp. 320). Para el “escepticismo parcial” de Huarte, consultar igualmente: Iriarte, M., *El doc-*

Aparecen aquí recogidos, si bien de forma no explícita, algunos tropos del arsenal escéptico clásico; se reconocen, al menos, el primer “modo” de Agripa (“Modo de Discordancia”) y el segundo “modo” formulado por este autor (“Modo de Regresión al Infinito”). No se trata, por cierto, de expresiones, de ráfagas, espontáneas, que estén condenadas a diluirse en el *corpus* dogmático del texto. Que el escepticismo es preocupación constante en la obra de Huarte, nos lo prueban las reformas introducidas por nuestro autor en el texto tras la inclusión de éste en el *Index*.

En el anexo del *Segundo Proemio* (“Prosíguese el Segundo Proemio y dase razón porque los hombres son de diferentes pareceres en los juicios que hacen”), vuelve sobre la cuestión; ahora, de modo más sistemático. El tema del escepticismo, que gravita en él como acuciante desafío teórico, queda planteada como problema. El propio Huarte nos hace partícipes de su inquietud intelectual:

“Una duda me ha traído fustigado el ingenio muchos días ha, y pensando, curioso lector, que su respuesta era más oculta al juicio y sentido de los hombres, la había siempre disimulado; hasta que ya, molestado de ocurrirme tantas veces a la imaginación, propuse en mí de saber su razón natural aunque me costase cualquier trabajo. Y es de dónde puede nacer que, siendo todos los hombres de una especie indivisible, y las potencias del ánima racional —memoria, entendimiento y voluntad— de igual perfección en todo, y, lo que más me aumenta la dificultad, que siendo el entendimiento potencia espiritual y apartada de los órganos del cuerpo, con todo vemos por excelencia, si mil hombres se juntan para juzgar y dar su parecer sobre una misma dificultad, cada uno hace juicio diferente y particular, sin concertarse con los demás. Por donde se dijo: mille hominum species et rerum discolor usus; velle suum cuique est, nec voto vivitur uno (“Mil hombres, mil distintos pareceres; cada cual con el suyo, sin opinión unánime”, Persio, Satira V)” (39).

Huarte intenta dar cuenta de los estados de duda como “fenómenos” explicables científicamente. Indagará las “causas naturales”, como buen empirista. “Y discuriendo, prosigue, hallé por mi cuenta que en la compostura particular de los hombres hay una causa natural que involuntariamente les inclina a diversos pareceres; y que no es odio, ni pasión, ni ser los hombres detractores y amigos de contradecir” (40). Diagnosticará después: “por razón de las destemplanzas que los hombres padecen, y por no tener entera su composición natural, están inclinados a gustos y apetitos contrarios, no solamente en lo irascible y en lo concupiscible, pero también en la parte racional. Lo cual se ve claramente discuriendo por todas las facultades que gobiernan

tor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios (Contribución a la historia de la Psicología Diferencial), Santander, Jerarquía, 1940, Pp. 223 y ss. Se podrían recoger otros textos del mismo talante. Por ejemplo, aquel en donde Huarte hace un elogio del Sócrates invocador de la “ignorancia”, que concluye así: “Lo que Sócrates quiso sentir y dar a entender fue la poca certidumbre que tienen las ciencias humanas, y cuán inquieto y temeroso está lleno de dudas y argumentos y que, sin temor de la parte contraria, no se puede asintir con nada...” (Huarte de San Juan, J.: *Ibid.*, Pp. 133).

(39) *Ibid.*, Pp. 418-9.

(40) *Ibid.*, Pp. 419.

al hombre destemplado" (41). En conclusión, las disparidades y contradicciones de juicio, índices de la experiencia de la duda, se deben, antes que a ninguna otra razón, a la "destemplanza" de los sujetos (42). Recordemos que, en el Renacimiento, Sánchez y Montaigne, cada uno por su lado, invocarán también un conjunto de argumentos "fisiológicos" para desacreditar, especialmente, a los sentidos (43); siendo ello, tal vez, la parte más novedosa de su reformulación del escepticismo clásico. En Huarte la duda, ya en sentido exclusivo, proviene de disfuncionalidades orgánicas.

Todas estas consideraciones nos obligan a replantear el tema de la verdadera intención de Huarte respecto a la redacción del opúsculo. No cabe duda de que en el *Examen de Ingenios* hallamos una refutación, si bien indirecta, del escepticismo, del que, según vimos, intentará apuntar algunas claves "fisiológicas". Ingeniosa réplica, pues, de esta tendencia de pensamiento. El mismo nos confiesa la intencionalidad "terapéutica" de la obra (44). Todo su texto es, en efecto, un ensayo "metódico" para conjurar la duda y la incertidumbre. Es cierto que Huarte escribe, con aparente tono pesimista:

"Si los hombres fuéramos todos templados, y viviéramos en regiones templadas y usáramos de alimentos templados, todos —aunque no siempre, pero por la mayor parte— tuviéramos unos mismos conceptos, unos mismos apetitos y antojos; y si

(41) *Ibid.*, Pp. 420-1.

(42) "Pero para que más claro se entienda que las varias destemplanzas y enfermedades que los hombres padecen es causa total de hacer varios juicios en lo que toca a la parte racional, será bien poner ejemplo en las potencias exteriores; porque lo que fuere de ellas, será también de las interiores. (.) Todos los filósofos naturales convienen en que las potencias con que se ha de hacer algún conocimiento, han de estar sanas y limpias de las calidades del objeto que han de conocer, so pena que harán juicios varios y todos falsos. Finjamos, pues, cuatro hombres enfermos en la compostura de la potencia visiva, y que el uno tenga en el humor cristalino una gota de sangre empapada, y otro de cólera, y otro de flema, y otro de melancolía. Si a estos, no sabiendo ellos de su enfermedad, les pusieramos delante de un pedazo de paño azul para que juzgasen del color verdadero que tenían, es cierto que el primero diría que es colorado, y el segundo amarillo, y el tercero blanco, y el cuarto negro. Y todos lo juzgarían, y se reirían unos de otros como que erraban en cosa tan manifiesta y notoria. Y si estas cuatro gotas de humores las pasásemos a la lengua, y les diésemos a beber un jarro de agua, el uno diría que era dulce, el otro amarga, el otro salada y el otro aceda (.) Veis aquí cuatro juicios diferentes en dos potencias por razón de tener cada una su enfermedad; y ninguna atinó a la verdad. La misma razón y proporción tienen las potencias internas con sus objetos" (*Ibid.*, pp. 421).

(43) Sánchez, F.: *Quod Nihil Scitur*, ed. S. Rábade, F. Pérez y J.M. Artola, Madrid, CSIC, 1984, Pp. 186-95 y Montaigne, M. de, *O.C.*, ed. A. Thibaudet y M. Rat, Paris, Gallimard, 1980, libro II, cap. XII, Pp. 569 y ss.

(44) "... sin duda los hombres estamos enfermos y destemplados como lo hemos probado, y de cada destemplanza nace juicio particular, ¿qué remedio tenemos para conocer cuál dice la verdad de tantos como opinan? Porque si aquellos cuatro hombres erraban en el juicio y en el conocimiento que hicieron del paño azul, por tener cada uno su enfermedad particular en la vista, lo mismo podría acontecer en otros cuatro si cada uno tuviese su particular destemplanza en el cerebro; y, así, quedaría la verdad oculta, o ninguno la alcanzaría por estar todos enfermos y destemplados (.) A esto se responde que la sabiduría humana es incierta y caduca, por la razón que hemos dicho" (*Ibid.*, Pp. 424).

alguno tomara la mano a razonar y dar su parecer en alguna dificultad, todos de la misma manera casi a una mano la firmarán de su nombre. Pero viviendo como viven en regiones destempladas, y con tantos desórdenes en el comer y en el beber, con tantas pasiones y cuidados del ánimo, y tan continuas alteraciones del cielo, no es posible dejar de estar enfermos; o por lo menos destemplados. Y como no enfermamos todos con el mismo género de enfermedad, no seguimos comúnmente todos un mismo apetito y antojo, sino cada uno el suyo conforme a la destemplanza que padece" (45).

Pero, no nos dejemos engañar, Huarte no pretende respaldar, justificar, "científicamente" la duda; bien al contrario, intenta convencernos de que la duda y la incertidumbre, fundamentalmente, denotan estados de inseguridad en el conocimiento, carencias de competencia del ingenio. Huarte no comparte la condena de los escépticos contra las facultades naturales del hombre. La obstrucción en el saber proviene, según él, más que de la impotencia de dichas facultades, del desconocimiento por parte del sujeto de sus propias capacidades, de sus limitaciones y, en definitiva, de su ingenio natural.

"De manera que hay destemplanza y enfermedad determinada para cierto género de sabiduría, y repugnante para los demás; y, así, es necesario que el hombre sepa qué enfermedad es la suya y qué destemplanza, y a qué ciencia responde en particular (que es el tema de este libro); porque con ésta alcanzará la verdad y con las demás hará juicio disparato(.). Los hombres templados, como adelante probaremos, tienen capacidad para todas las ciencias con cierta mediocridad, sin aventajarse mucho en ellas. Pero los destemplados, para una y no más; a la cual si se dan con certidumbre, y la estudia con diligencia y cuidado, harán maravillas en ella; y si la yerran, sabrán muy poquito en las demás. De lo cual es evidente ver por las historias que cada ciencia se inventó en la región destemplada que le cupo acomodada a su invención" (46).

Como vemos, todas estas apreciaciones enlazan en la teoría huartiana del "ingenio"; teoría desarrollada en el Capítulo I ("Donde se declara qué cosa es ingenio y cuántas diferencias se hallan en él en la especie humana") de la edición reformada del *Examen de Ingenios*; pero, sin duda, fijada ya en los *Proemios* de la edición original y, en general, en todo el escrito, de modo específico en el Capítulo V, en el que se establece una primera tipología de ingenios (47). Teoría fundamentalmente fisiológica que, a su vez, remite a la teoría de los humores y temperamentos, cuyos rasgos más significativos recoge Huarte de las doctrinas médicas de la Antigüedad. Por lo demás, huelga decir que esta teoría de los "ingenios" también se fundamenta en una firme creencia en el avance del conocimiento (de la génesis de los distintos saberes nos ofrece, por cierto, una curiosa explicación "mítica" al final del apéndice añadido al *Segundo Proemio* de 1594). Recuérdese, respecto a esta cuestión, que en el libro II del *De dignitate et augmentis scientiarum* Francis Bacon se esfuerza por establecer una re-

(45) *Ibid.*, Pp. 422-3.

(46) *Ibid.*, Pp. 424.

(47) *Ibid.*, Pp. 426 y ss. y Pp. 129-32.

construcción enciclopédica del saber, tomando como punto de referencia las tres facultades que para Huarte son las determinantes de los distintos tipos de ingenios para las ciencias: entendimiento, memoria e imaginación. En conclusión, en esta “réplica” al escepticismo se busca abrir la posibilidad de un conocimiento más desprejuiciado, objetivo y sólido.

6. Fray Antonio de Guevara

El obispo de Mondoñedo, fray Antonio de Guevara (1480-1545) estuvo también, al parecer y hasta donde se lo permitió la ortodoxia, tentado por la duda. Así, por ejemplo, concluía el *Prólogo* a su *Década de Césares* con las siguientes palabras:

“... el fin de nuestra polémica es persuadir y avisar a todos los mortales a que sepan y crean que no hay cosa en esta vida más cierta que ser todas las cosas inciertas” (48).

Ocasión que aprovecha Pedro de Rhua, su inmisericorde “desmitificador” en vida, para advertir al prelado: “... palabras como éstas más parecen de Archisilas o de Pirrhon, filósofos escépticos, ephecticos y aporéticos, que de vuestra señoría” (49). Razón no le faltaba al bachiller para hacerle tal reproche, si tenemos en cuenta que la lapidaria sentencia que acabamos de transcribir reaparece en lugar destacado en escritos diferentes del obispo: sea en el *Aviso de privados o despertador de cortesanos*, en el *Menosprecio de la corte y alabanza de la aldea* o en el *Libro que trata de los inventores del arte de marear y de los trabajos de galeras* (50); suerte de blasón esgrimido con provocación por el impenitente fraile.

Por otro lado, no está de más recordar aquí que Montaigne se inspirará para dar perfiles al “hombre natural” que habría de encarnar el ideal escéptico de existencia en el “mito del buen salvaje” introducido en la Europa renacentista por López de Gomara en su *Historia General de las Indias* (51) y probablemente en el episodio del “villano del Danubio” recogido en el *Libro Aureo del Emperador Marco Aurelio* o *Libro llamado Relox de Principes* (1529) de fray Antonio; obra editada en Francia en fecha temprana a cargo de Galliot du Pré y a la que Montaigne alude en sus *Es-*

(48) Antonio de Guevara: *Una Década de Césares*, ed. by Joseph R. Jones, Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press, 1966, “Prólogo”, Pp. 74.

(49) *Carta de Rhua*, Burgos, 1549, fol. 38; Cfr. Solana, M.: *Ibid.*, II, Pp. 458-9. Consultar también: Zamora Lucas, FL., “El bachiller Pedro de Rhua, censor de Guevara”, *Archivo Iberoamericano*, VI (1946), Pp. 405-10.

(50) Antonio de Guevara: *Aviso de privados o despertador de cortesanos*, ed. A. Alvarez de Villena, Paris, s/d., Pp. 203; *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, ed. M. Martínez de Burgos, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, Pp. 38; *Libro que trata de los inventores del arte de marear y de los trabajos de galeras*, Bilbao, 1895, Pp. 97.

(51) Cfr., por ejemplo, el clásico: Villey, Pierre, *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne (Contribution a l'étude des sources des Essais)*, Genève, Slatkine Reprints, 1972, en especial, Pp. 76-96.

sais (52). Este texto, que junto a los ya citados y las *Epístolas Familiares* (o *Dorées*, como se las llamó en Francia) tuvieron gran impacto en los círculos humanistas europeos (53), está de un modo especial lleno de resonancias escépticas (por ejemplo, el capítulo titulado “Vanidad de vanidades” (54)) y adelanta algunos otros temas que después veremos reaparecer en Montaigne. Así, por ejemplo, se lee en el capítulo titulado “El mundo y sus regalos”: “Cuando yo al mundo veía bravo, servíale. Cuando él me veía triste, regalábame (.) Finalmente, cuando pienso que tengo algo en el mundo, hallo que todo lo que él tiene es un sueño” (55). El mundo, la vida, como sueño, tópico que alcanzará fortuna en cierta literatura posterior. Por lo demás, recuérdese la sentencia vertida en una de sus *Epístolas Familiares*, que bien pudiera estar signada por el mismísimo Montaigne:

“Es naturalmente el hombre variable en los apetitos, profundo en el corazón, mudable en los pensamientos, inconstante en los propósitos y determinante en los fines” (56).

7. La complejidad del escepticismo renacentista

Los textos y pensadores hasta ahora aludidos nos parecen suficientemente representativos de lo que hemos venido en llamar el “ensayo de la duda” en el Renaci-

(52) Cfr. Antonio de Guevara: *Reloj de Principes y libro de Marco Aurelio*, Madrid, Signo, 1936, “Plática del villano del Danubio”, Pp. 77-104. Montaigne pudo haber tenido conocimiento del texto directamente a través de las múltiples ediciones francesas del mismo —a la de Pré (1529), habría que añadir las de Bertant (1531), Moulin (1540), H. des Essats (1555) y otras (Cfr. Menéndez Pelayo, M.: *O.C.*, XIII-XVI, *Orígenes de la Novela*, II, Madrid, CSIC, 1943, Pp. 109-27)— o bien, indirectamente, a través del extenso comentario del episodio en la *Historias prodigiosas* (1560) de Bouistau, Tesserant y Belleforest. Es necesario añadir que en el capítulo XXXI del libro I del *Marco Aurelio* se encuentra un “razonamiento” acerca de la *Edad de Oro*, fácilmente asociable al tema del “villano”. Bibliografía complementaria: Cfr. Castro, A.: “Antonio de Guevara. Un hombre y un estilo del siglo XVI”, *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, I (1945), 46-67 (recogido posteriormente como introducción a su *Antonio de Guevara: El villano del Danubio y otros fragmentos*, Princenton, 1945, y también en *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1960; por donde citaremos); Spitzer, Leo: “Sobre las ideas de Américo Castro a propósito de *El villano del Danubio* de Antonio de Guevara”, *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, VI (1950), Pp. 1-14.

(53) Cfr. Clement, Louis: “A. de Guevara: Les lecteurs et ses imitateurs français au XVI^e siècle”, *Revue d'Histoire Litteraire de la France*, VII (1900), Pp. 591-602 y VIII (1901), Pp. 214-233; Espiner, Janet G.: “Quelques érudits français du XVI^e siècle et l'Espagne”, *Revue de littérature comparée* (1940-46), Pp. 203-9; Karl, Louis: “Note sur la fortune des oeuvres d'Histoire de Guevara à l'étranger”, *Bulletin Hispanique*, XXXV (1933), Pp. 32-50; Michaud, G.L.: “The Spanish Sources of certain sixteenth century French writers”, *Modern Language Notes*, XLIII (1928), Pp. 157-163.

(54) Guevara, A. de: *Ibid.*, Pp. 131-5.

(55) *Ibid.*, “El mundo y sus regalos”, Pp. 122. Para Montaigne: Montaigne, M. de, *Ibid.*, libro II, cap. XII, Pp. 580-1.

(56) *Epístolas Familiares*, Biblioteca de Autores Españoles, t. XIII, Pp. 91; Cfr. Castro, A.: *Ibid.*, Pp. 97.

miento. La lista, por supuesto, no está cerrada. Podría fácilmente ampliarse. Hemos omitido, incluso, hablar de autores de la talla de un Bruno o un Campanella. Sí, incluso el Tommaso Campanella de la *Metaphysica Universalis o philosophia* (1602-3), esa especie de enciclopedia del saber cuyo punto de arranque —como subrayara R. Mondolfo (57)— será, anticipando a Descartes y recogiendo ampliamente sugerencias de San Agustín, la determinación inicial de la necesidad de la duda y de la exigencia de procurar su superación. Para él resulta evidente que el escepticismo nos sume en la más desgraciada de las “locuras” —“no sabemos si sabemos de verdad o soñamos o estamos despiertos, ni si saber es saber”—, pero de este estado de incertidumbre todavía tenemos esperanzas de salir gracias a la autoconciencia y a las “verdades” que ésta asegura. El agónico tránsito del escepticismo como vía de la verdad, aspecto, sin duda, seductor del pensamiento de Campanella que aquí sería pretencioso intentar abordar. La lista, pues, no está cerrada y tal vez, en otro momento, tengamos oportunidad de volver sobre el tema.

En conclusión, a nuestro entender, estos brotes de escepticismo en los pensadores dogmáticos del Renacimiento, hay que entenderlos en el amplio marco de la fuerte penetración del escepticismo, con todo su peso específico y con toda su complejidad, en la cultura del momento.

Cassirer nos ha hablado de un escepticismo difuminado en el siglo XVI, que reaparece aquí y allá, mezclado con el compromiso filosófico o la creencia religiosa, sin límites nítidos, sugerente pero impreciso. Se trataría, en definitiva, de los últimos latidos, ya progresivamente decrecientes, de una actitud que fuera vigorosa en la Antigüedad.

“... el escepticismo puede aparecer y aparece hermanado con las más diversas y hasta antagónicas tendencias de nuestro espíritu. Lo encontramos en Agrippa de Nettesheim, cuando este pensador retorna de las ciencias lingüísticas de la escolástica a la captación directa de la naturaleza; y volvemos a encontrarlo en Campanella, allí donde, saltando por encima de los límites de la filosofía de la naturaleza, se da a indagar un nuevo principio que sirva de fundamento a la conciencia de sí. Vemos como la mística incluye el escepticismo dentro de su círculo y lo utiliza como instrumento, a la par que es para Descartes el comienzo y el punto de partida para sentar los fundamentos racionales puros de la ciencia. El escepticismo, fiel a su concepto, no se ha presentado, pues, como sistema fijo y unitario, sino, simplemente, como el reflejo cambiante del progreso vivo y universal del pensamiento moderno” (58).

Pero es necesario, al margen de su enfoque historiográfico neohegeliano, matizar estas palabras de Cassirer. No cabe duda de que la eclosión del escepticismo renacentista tiene dimensiones y matices de difícil ajuste. La ambigüedad de ciertos pensadores (Guy de Brûes, etc.), la plural orientación dada a su escepticismo por otros (el propio Agrippa de Nettesheim, antes aludido, propiciará una apertura al saber mágico, a esa

(57) Mondolfo, R.: *Figuras e Ideas de la filosofía del Renacimiento*, Barcelona, Icaria, 1980, Pp. 161 y ss.

(58) Cassirer, E.: *El problema del conocimiento*, México, FCE., 1965, I, Pp. 191.

“ontología mágica” de que en cierta ocasión hablara Koyre (59); Gian Francesco Pico y su consciente compromiso apologético (60); etc.), son prueba manifiesta de lo que venimos diciendo. Así, pues, el fenómeno es complejo. Siguiendo la sugerencia de Cassirer, incluso podríamos intentar buscar puntos de ensamblaje entre escepticismo y mística (Scwenckfeld, Frank, Weigel, Boëhme, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, los “alumbrados”, etc.) en el Renacimiento, tema a nuestro entender poco estudiado, por no decir que inédito. En este sentido, la metáfora de la “noche oscura del alma”, entendida como fase de la experiencia mística, definida justamente por la incapacidad de la razón y la ceguera de los sentidos, o sea por la descalificación de las facultades naturales del hombre en provecho de la vivencia religiosa, condensa en sí, no cabe duda, cierto registro escéptico. Una relectura de la *Subida al Monte Carmelo* o de la *Noche Oscura* de San Juan de la Cruz, en la que se da cuenta de las purgaciones o purificaciones del alma, resultaría fructífera desde esta óptica. Pero tampoco vamos a exagerar estas coincidencias, creando falsos espejismos en torno a la relación del escepticismo y la religión. Ni tampoco pretendemos, con ello, prolongar innecesariamente este ya extenso artículo.

Ahora bien, al margen de la complejidad del fenómeno y ponderando adecuadamente la importancia de la introducción en Europa de los manuscritos o fuentes del escepticismo clásico y sus reediciones (61), pasar por alto obras como el *Quod Nihil Scitur* (1581) del tudense Sánchez o los *Essais* (1580, 1588, 1595) del bordelés Montaigne, con su revitalización, reformulación profunda y fortalecimiento del escepticismo antiguo, así como los escritos de autores menores como Sandolet, Mellin de Saint-Gelais u Omer Talon (62), sería cometer una injusticia historiográfica manifiesta con un movimiento de pensamiento tan vigoroso y prolífero en el Renacimiento.

Departamento de Filosofía y Antropología Social
Universidad de Santiago

(59) Koyre, A.: *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*, Madrid, s. XXI, 1977, Pp. 43.

(60) Cfr. Garin, E.: *Ibid.*, Pp. 153-5.

(61) Cfr. Popkin, R.H.: *Ibid.*, Pp. 44 y ss.; Schmitt, Ch. B.: *Ibid.*, pp. 225 y ss.

(62) Cfr. Bussón, H.: *Ibid.*, Pp. 94 y ss.; Pp. 230 y ss.; etc.