UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Leocata, Francisco

Escepticismo y fideísmo en el giro del siglo XVII

Sapientia Vol. LXVII, Fasc. 229-230, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Leocata, Francisco. "Escepticismo y fideísmo en el giro del siglo XVII" [en línea]. *Sapientia,* 67.229-230 (2011). Disponible en:
http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/escepticismo-fideismo-giro-siglo-xvii.pdf
[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Francisco Leocata

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Escepticismo y fideísmo en el giro del siglo XVII

1. Antecedentes

Es una tesis comúnmente reconocida que el ocaso del Renacimiento y el inicio de la época barroca —tomando estos términos en un sentido no exclusivamente estético sino cultural— fue un período de crisis en la filosofía[1]. Atrás habían quedado los entusiasmos de la entrada, traducción y comentarios del *corpus* platónico y plotiniano de mediados del siglo XV[2]. Una parte de esa influencia, tan importante para el debilitamiento de la hegemonía aristotélica y escolástica, se desplazó a reforzar el frente agustinista en los ambientes cristianos especialmente de Francia; otra, ayudó a formar nuevas escuelas, como el platonismo de Cambridge, que influyó para configurar diversas vías hacia el deísmo y la "religión natural", con algún toque semi-panteísta como fue el caso del segundo de los Shaftesbury, que tanta resonancia tendría en la Alemania del siglo XVIII.

Al lado de esas derivaciones, que conservaban todavía cierta intención de sistematicidad, pulularon por obra de las traducciones difundas por los humanistas, obras de las influyentes escuelas del período helenístico: *epicúreos*, promovidos entre otros motivos por el redescubrimiento del famoso poema de Lucrecio *De rerum natura*[3]; *estoicos*, afianzados por grupos de estudiosos no académicos como el de Justus Lipsius, y nutridos por la lectura de Epicteto y Séneca; *escépticos*, denominados también *pirrónicos*, aunque la fuente principal proveedora de argumentos en este sector fueron las obras de Sexto Empírico. La influyente obra de este *Esbozos pirronianos* fue traducida por Henri Estienne en

[1] Cf. S. Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona: Península, 1984.

[2] Cf. E, Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze: Sansón 1979, pp. 231-293.

[3] Ya en el siglo XV circulaba una *Defensio Epicuri contra Stoicos, Académicos et Peripateticos*, atribuida a Cosma Raimondi: cf. E, Garin, *op. cit.*, p. 87.

1562[4]. Una figura muy consultada como Cicerón, aunque ofrecía temas de origen platónico y estoico especialmente en sus obras morales, se mostraba en algunas obras como heredero de la nueva academia, que sin ser propiamente escéptica también era enemiga del "dogmatismo"[5]. Y podría llamarse probabilista, por su sustitución de la verdad por la verosimilitud.

De manera que, lejos de aquella *aurora inconclusa* de la época de Marsilio Ficino y Pico Della Mirandola[6], la era del Barroco fue para la filosofía una etapa muy problemática, signada también por el surgir de grupos de pensadores "libertinos" y el debilitamiento de la influencia de las grandes Universidades. La inquietud por la situación del hombre frente al cosmos, las dudas suscitadas sobre la verdad de las Escrituras y sobre el sentido de la existencia, que se transparenta también en obras literarias, como las de Shakespeare, Cervantes, Calderón, Montaigne[7], está como aguardando un nuevo giro en la filosofía, que no aparecerá sino a partir de la obra de Descartes. Todo esto, por supuesto con el trasfondo de las guerras de religión.

El caso de *Michel de Montaigne* (1533-1592) es emblemático. Sería sin duda exagerado decir simplemente que fue este autor el que, recogiendo el fruto de sus lecturas propias de la última generación de los humanistas, especialmente las de los escépticos antiguos, hubiera llevado a la modernidad este movimiento. El ritmo de su caminar en los *Essais*, (cuya primera parte fue publicada en 1580) aparece en primera instancia como el fruto de las reflexiones libres y no sistemáticas de un hombre que, no creyéndose un filósofo de profesión, busca la manera más sensata de enfrentar la vida y de responder a sus desafíos concretos. No muestra ningún interés particular, en una época de guerras y conflictos de armas y de ideas entre católicos y protestantes, por atacar o cuestionar la religión. Confiesa querer mantenerse católico, más que nada para adecuarse a las creencias de la sociedad en que vive.

[4] Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes,* ed. bilingüe griego-francés, Editions du Seuil, 1997.

[5] Entre las obras que muestran este lado semi-escéptico o probabilista de la nueva academia, el más citado por los autores de la época es *De natura deorum*, donde Cicerón parece identificarse con el personaje de Cotta. El sentido peyorativo del término "dogmatismo" o "dogma" fue divulgado justamente por los escépticos, para contraponerlo a la actitud de *skepsis* o *epojé* (suspensión del juicio). Poco a poco sin embargo, los término "crítico" o "crítica" fueron usados para designar lo opuesto a lo dogmático. En los esbozos de Sexto Empírico se introduce en este sentido el término "criterio".

[6] Cf. H. DE LUBAC, *L' alba incompiuta del Rinascimento. Pico Della Mirandola*, Milano: Jaca Book, 1977.

[7] Todos estos aspectos y autores son analizados con sumo interés en W. J. BOUWSMA, *El otoño del Renacimiento 1550-1640*, Barcelona: Crítica, 2001.

Discurre mucho de temas morales, demostrando una moderación al estilo de Plutarco o de Cicerón. Pero deja transparentar constantemente la sombra de la duda, o al menos la desidia por encontrar una certeza definitiva. En este sentido se explica que sus contemporáneos lo hayan considerado como el iniciador del escepticismo moderno.

En la grave cuestión sobre la muerte o el más allá adhiere al probabilismo resignado de Francisco Sánchez, como en la famosa *Apología de Raimundo Sabunde*[8].

"¿Qué sé yo?" Es una de sus frases frecuentes, pero puesta más como un freno para evitar inmiscuirse en cuestiones muy abstractas y justificar en cierto modo su buen sentido, que como una duda aporética complacida o buscada como fin en sí misma.

De todos modos, su estilo conquistó a gran número de lectores, lo que es señal de que era una expresión del "espíritu de la época", que buscaba más bien una vía accesible a una sabiduría práctica. Entre ese público se hallaba también un grupo notable de damas cultas de la nobleza o de la naciente burguesía.

Evita por supuesto cuestiones metafísicas e incluso antropológicas, discusiones sobre la esencia del alma humana o de sus facultades. El repliegue sobre sus propias experiencias muestra sin proponérselo un rasgo típicamente pre-moderno o cuasi-moderno (como también a su manera lo hacían Shakespeare o Francis Bacon) por la importancia dada a la introspección del *yo*, contrabalanceada por un amplio conocimiento de mundo: mundo real que su condición de noble le permitía observar con agudeza; mundo cultural, alimentado por el conocimiento de las obras de arte, de su inteligencia social y política, por las múltiples fuentes de los autores antiguos, que hacen de él, tal vez sin proponérselo ni hacer gala de ello, un erudito a la manera del pasaje al siglo XVII. La balanza de su pensamiento, de todos modos, se inclina a una posición neo-académica y en muchos aspectos, escéptica. Por lo menos, ha sido considerado como un referente por todos los escépticos durante el siglo de que nos ocupamos.

Es en cambio una cuestión no tan fácil de definir, hasta qué punto prima en Montaigne el lado escéptico o el lado de la búsqueda de una *vía moral práctica sin complicaciones* teoréticas, o sea un cierto *arte de vivir*. Personalmente me inclino por la segunda hipótesis, aunque es históricamente objetivo reconocer que Montaigne fue uno de los precursores más importantes del escepticismo *moderno* unido a un conocimiento erudito de fuentes de la sabiduría antigua, citadas sin preocupación sistemática y con gran naturalidad estilística.

[8] Tal Apología forma parte del primer libro de los *Essais*.

Entre los discípulos más mencionados de Montaigne se halla el clérigo *Pierre Charron* (1541-1603). Esta figura es particularmente significativa para el tema de la presente investigación. El hecho de que la obra más conocida y combatida de Charron se titule "*De la Sagesse*", es un signo más de lo que decíamos sobre Montaigne, de quien Charron se consideró discípulo en cuestiones filosóficas y fue en cierto modo un asesor del mismo maestro en cuestiones teológicas. Aunque durante toda su vida ocupó cargos eclesiásticos de importancia y fue retenido como un buen predicador, en filosofía puso de relieve la distancia de la razón humana respecto de los misterios de la fe conocidos sólo por revelación.

Por lo tanto la mencionada obra quiere señalar una vía de *prudencia práctica* para llevar una vida moral moderada y conforme al buen sentido. Su adversario más notable fue, según testimonia Bayle, el jesuita Garasse,[9] cuyos argumentos no parecen estar a la altura de la temática que está en discusión.

De la Sagesse tiene un enfoque más sistemático o al menos más ordenado que el de los *Ensayos* de Montaigne, y carece de la simpatía que suscitó su maestro. Puede decirse que se acerca más al género literario del "tratado" por el orden en que está estructurado. Teniendo en cuenta la sinceridad de su fe católica en otros escritos, *puede considerarse como un ejemplo de conjunción entre un moderado escepticismo teorético (en cuestiones de filosofía) y una actitud cercana al fideísmo.* El libro fue escrito en 1600 y tuvo muchas dificultades para su publicación debido a los reparos de los teólogos, sobre todo por los pasajes en que, contrariando la tradición escolástica, muestra la disonancia entre los misterios de la fe y las "razones" de la filosofía. Pero es más que probable que los verdaderos adversarios a los que se dirigía fueran los deístas y los autores de una religión natural a la manera de Cherbury. En este sentido puede considerarse como un "pirrónico cristiano", categoría que utilizo libremente por la pertinencia al argumento del presente estudio.

La defensa que de Charron hace Bayle en su *Dictionnaire*, hace pensar que el libro mencionado escandalizó a varios lectores católicos, por el ataque a las argumentaciones de la metafísica para demostrar la existencia de Dios y el debilitamiento de la razón. Y que el mismo Bayle estaba convencido de la cercanía de las ideas de Charron a sus propias posiciones, que aparentan al menos ser *pirrónico-fideístas*[10].

Con todo Charron fue considerado en vida al parecer como un buen sacerdote y logró reconocimientos eclesiásticos importantes.

[9] Cf. El artículo sobre Charron en P. BAYLE, *Diccionario histórico y crítico (selección)*, Buenos Aires,: El cuenco de Plata, 2010, p. 63.

[10] Cf. *Ibidem*, p. 65.

Hay quienes comparan a veces este modo de pensar, lo mismo que el discurso de Montaigne, con el socrático. Pero cualquiera sea la interpretación que se tenga de la figura y del pensamiento de Sócrates, y en especial la figura que trazó de él Erasmo, el camino de estos autores tiene otro significado.

La duda de Montaigne y de Charron no es la ironía socrática, y prepara la vía, más allá de las intenciones de estos autores, al escepticismo moderno más radical. Podemos adelantar desde ya que uno de los rasgos de este último —no el único— es su relación con la erudición, más concretamente con el abundante conocimiento de los autores antiguos, en un comienzo en forma casual e informal, luego en forma sistemáticamente estructurada[11], cuyo ejemplo máximo es Bayle. En el camino intermedio está la figura de Naudé, archivista e historiador.

Pirrón utilizaba la suspensión del juicio (*epojé*) como una vía para alcanzar la tranquilidad o *ataraxia*, Sexto Empírico aportó su repertorio de argumentos para combatir el "dogmatismo", o sea para debilitar las certezas de los filósofos especulativos y de los matemáticos o en general de los "profesores".

Montaigne y Charron, utilizan la duda como una suerte de condimento para corregir las ambiciosas teorías de los metafísicos, y en el caso del segundo, para demostrar que mediante la filosofía no se podían apoyar argumentos a favor de los misterios de la fe.

Es evidente que a partir de la Reforma se había acentuado la brecha entre la sabiduría filosófica y la teología. Es fácil pensar que en ese tiempo eclesiásticos descontentos de las vanaglorias de quienes razonaban sutilmente sobre asuntos que superaban las capacidades de la razón natural humana, optaran por una fe más directamente ligada a la Escritura. Ya Erasmo había señalado un camino al respecto, con su sátira de los teólogos especulativos.

Paulatinamente sin embargo, en la medida en que se difundía la lectura de escépticos y neo-académicos antiguos, el escepticismo que se preparaba para la entrada en la modernidad, pasó a ser una actitud filosófica más definida, utilizada también a menudo contra la fe, y una actitud ante la vida, esforzándose por demostrar también "críticamente" las aporías a que conducía el mero uso de la razón, refugiándose eventualmente en un vago buen sentido moral.

De todos modos Charron es uno de los primeros ejemplos, más que Montaigne (el cual no se ocupaba de asuntos clericales), de un camino hacia la asociación entre pirronismo filosófico y fideísmo.

[11] En la obra de S. Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, se hace notar de modo claro este cambio (cf. pp. 223-234).

Otro ejemplo, todavía más cercano al escepticismo radical, es el de *La Mothe Le Vayer*. Un escrito suyo titulado *Dialogue sur la divinité*, que publicó bajo el nombre de Orasius Tubero, tiene efectivamente dos partes. En la primera se declara abiertamente pirrónico, y hace las loas de la libertad de espíritu y de la serenidad que causa la suspensión del juicio sobre cualquier pretendida verdad. Además invoca la autoridad de San Pablo (carta segunda a los Corintios) para mostrar la incompatibilidad entre la filosofía y la fe. Por lo tanto el pirronismo sería la actitud más acorde para preparar a la fe. Con aparente piedad dice este autor, después de haber citado a Santo Tomás y otros escolásticos, aristotélicos y platónicos:

> Y sin embargo bien puede decirse de todos los Dogmáticos que venimos de nombrar, y los que siempre existieron, que nadie ha proporcionado los más rudos asaltos a nuestra creencia que estos últimos, porque no hay otros que se hayan apoyado tanto en la fuerza de su razonamiento puramente humano[12].

Tras lo cual llama en su ayuda los textos de San Pablo que critican la sabiduría humana, y hasta la pregunta de Pilatos *¿Qué es la verdad*?

Sin embargo en la segunda parte, casi insensiblemente comienza a sembrar la duda también en el tema de la religión, con los antiguos argumentos de Lucrecio, Luciano y otros, acerca de los absurdos, variedades y violencias causadas por la religión[13]. El hecho que exceptúe de esto al cristianismo aparece claramente como una ficción.

De todos modos, aunque *La Mothe* es un incrédulo, la posición del libro vuelve a ser, de un modo mucho menos sincero que el de Charron, el de un "pirronismo cristiano", que en su caso es más bien una estrategia para llegar al ateísmo.

Los estudiosos de la época mencionan además entre los filo-escépticos a *Gabriel Naudé*, quien fuera secretario de Mazarino, el cual fue más bien un historiador, escéptico en filosofía y simpatizante de algunas ideas de Maquiavelo, y al *Padre Foucher* (que se profesaba en realidad "académico"), con quien polemizó Malebranche cuya filosofía no puede entenderse cabalmente sin este trasfondo cultural; y que envió objeciones también a Leibniz[14].

---

[12] LA MOTHE LE VAYER, *Deux dialogues sur la divinité et l'opianitreté* (ed. e. Tisserand, Paris: Bossard, 1922, p. 81.

[13] Estos argumentos serían utilizados hasta los tiempos de Hume y luego heredados por algunos positivistas. *Tantum religio potuit suadere malorum!* había sentenciado Lucrecio.

[14] Véase un resumen de las objeciones del Padre Foucher, canónigo de Dijon, al sistema de Leibniz, y las respuestas de éste en G.W. LEIBNIZ, *Œuvres* (ed. L. Prenant), Paris: Aubier, 1972, pp. 333-338.

Otro de los ejemplos más famosos de esta suerte de pirronismo fideísta es el de *Pierre Daniel Huet*, obispo de Avranches, autor de un *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*. Huet había sido en su juventud admirador del sistema de Descartes, y luego su acérrimo enemigo. Dice al respecto Bertelli:

> Precisamente porque aparecía como consecuencia de la erosión del dique provocada por el asalto racionalista, el escepticismo de Huet sonó como campana de alarma para todos los ortodoxos[15].

El escepticismo visto desde la obra de Descartes y Malebranche

Los estudios de los últimos decenios acerca de Descartes, particularmente los de Gouhier y Del Noce[16], luego de las importantes investigaciones de Gilson, han explicado suficientemente el sentido de la duda metódica, la cual no ha de entenderse como un recurso retórico de una mente aislada, sino como una cierta respuesta a un desafío de su época. En la respuesta a las objeciones del Padre Mersenne a las *Meditaciones*, Descartes lo dice claramente:

> Puesto que nada conduce más a la consecución del conocimiento firme de las cosas, que haberse acostumbrado antes a dudar de todas las cosas, sobre todo las corpóreas, y aunque ya hubiera visto muchos libros acerca de ese asunto escritos por académicos y escépticos, y hubiera revisto no sin fastidio esta enfermedad, no pude no dedicarle la entera primera meditación. Quisiera que los lectores no sólo dedicaran un breve tiempo sino algunos meses o al menos semanas a considerar las cosas de que trata, antes de que prosigan con lo demás. De este modo podrían por sí mismos sacar un fruto mucho mayor[17].

En aquel contexto histórico, el escepticismo se había expandido notablemente en los círculos así llamados libertinos, o más específicamente del "libertinismo erudito" (*libertinage érudit*)[18]. Ya hemos hecho referencia a La Mothe Le Vayer, Naudé, Cirano de Bergerac. La característica que distingue a estos grupos del moderado escepticismo de Montaigne o de Charron, es la incorporación de una disciplina histórica más sistemática, y luego la aceptación de la crítica a la religión desplegada por

[15] S. BERTELLI, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona: Península, 1984, p. 230. Hay incluso una sentencia de Huet (pág, 223) que dice: *Ad credendum utile esse non credere.*

[16] Cf. H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle,* Paris: Vrin, 1978; A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e fiosofia moderna. Cartesio,* Bologna: Il Mulino, 1965.

[17] A-T., VII, p. 130.

[18] Al respecto es clásica la obra de R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la prémière mopitié du XVII siecle,* Genève: Slatkin, 2000 (2ª ed.).

Maquiavelo en sus *Discorsi*. Del Noce agrega también la tendencia naturalista hacia el tema del "eterno retorno" del universo, tema derivado de algunos autores de la antigüedad, como Heráclito. Esta tesis, según el mismo Del Noce, sería luego sustituida por la idea del progreso indefinido, que distinguiría a la Ilustración.

De allí que en realidad la duda cartesiana, que el mismo autor en su respuesta a las objeciones de Hobbes amortigua un poco en su radicalidad[19], pueda considerarse como una superación del escepticismo mediante la radicalización hipotética de sus premisas.

Sin embargo, es bueno distinguir la *intentio* directa del autor, que en este caso une la búsqueda personal de la verdad con la atención a la difusión circundante del escepticismo, de los efectos que la primera meditación haya tenido en otros lectores.

Es difícil negar que *el escepticismo tomó después de Descartes una forma nueva,* entendiéndose a sí mismo como *un uso crítico de la razón y de la documentación histórica* —y no solamente de los datos de los sentidos— *contra los sistemas "dogmáticos"*[20]. Sin esta premisa no puede entenderse la obra posterior de Hume, pero tampoco anteriormente las dudas de Pierre Bayle.

Es indiscutible de todos modos que Descartes no tuvo intelectualmente reposo, desde sus estudios matemáticos y físicos, hasta encontrar un punto de apoyo suficiente para despejar todas las posibles dudas que se encontraban en las clásicas obras de los escépticos. Todos sus estudios anteriores, incluyendo los resabios de su primera instrucción escolástica, requerían un inicio nuevo, diverso del mundo de las sensaciones o de la ingenua experiencia de la naturaleza física[21].

El tema del escepticismo, sin embargo, que él consideraba definitivamente resuelto, seguía flotando en el ambiente, aunque debilitado por su obra y por el hecho significativo de que el empirismo tal como se da en la obra de Gassendi y de Hobbes, tampoco lo aceptó aunque por motivos bien diversos[22]. Descartes había advertido en la obra primeriza

[19] *"Dubitandi rationes, quae hic a Philosopho admittuntur ut verae, non a me nisi tamquam verisimiles propositae; iisque usus sum, non ut pro novis venditarem, sed partim ut lectorum animos ad res intellectuales considerandas (…) Itaque nullam ex earum recensione laudem quaesivi; sed non puto me magis ipsas omitiere potuisse, quam medicinae scriptor morbi descriptionem, cujus curandi methodum vult docere"* (Respuesta a las terceras objeciones (de Hobbes), A.T., VII, pp.171-2.

[20] Cf. ELIZABETH LABROUSSE, *Pierre Bayle I: Du pays de Foix à la cité d'Erasme,* La Haye, M. Nijhoff, 1963; *II: Hetérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.

[21] Fue la conciencia de esta novedad, lo que permitió a Descartes notar la diferencia entre su tesis y los pasajes similares de San Agustín. Lo cual fue aceptado por sus contemporáneos. Para la discusión exhaustiva de este tema, véase H. GOUHIER, *Cartesianisme et augustinisme au XVII siècle*, Paris: Vrin, 1978, pp. 33-44; 173-178.

[22] Véanse las objeciones terceras (de Hobbes) y quintas (Gassendi) de las *Meditaciones* (A-T. VII, pp. 171-182; 256-277).

pero póstuma *Regulae ad directionem ingenii,* que no por dudar más se era más sabio, y que en todo caso *la ignorancia es preferible a la acumulación de dudas buscadas como fin en sí mismas*. Sin embargo, hacia el fin de su vida tuvo que ver en algunos de sus lectores un uso escéptico de la duda metódica. Y ya a fin del siglo XVII, cuando ya había muerto Spinoza y Malebranche estaba en su vejez, aparecería el monumento más importante de esta tendencia, el *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697) de Pierre Bayle.

En cuanto a Malebranche, hay en la *Recherche de la Vérité* un amplio tratamiento del tema de la duda y del escepticismo. Constata en primer lugar la difusión del fenómeno en la cultura europea de su siglo. No muestra mayor aprecio por la obra de Montaigne:

"En verdad no debe tomarse a Montaigne por un hombre que razona, sino por alguien que se divierte, que trata de agradar y que no piensa en enseñar"[23].Y más taxativamente: "Yo no tengo mucha estima por todo el libro de Montaigne"[24].

Distingue Malebranche *dos tipos de duda*: una puesta al servicio de la búsqueda de la verdad, como es la que opera Descartes en su primera *Meditación*, y otra, que es la escéptica, que es ejercida para de-construir toda certeza, y confundir las opiniones, tratando de mostrar una falsa profundidad. La primera, según Malebranche, es regida por la razón, la segunda por la fantasía. Se trata evidentemente de una lectura del tema más conciente que la que hace Descartes. Señal de que la difusión del escepticismo continuaba, contando con la adhesión de algunos *creyentes con tendencia fideísta*, con quienes él mismo polemizó[25].

No obstante, la respuesta y superación del escepticismo no desemboca como en Descartes en la autoconciencia del *cogito*, sino en la tesis fundamental de que para pensar cualquier objeto hace falta *una intuición al menos implícita de la idea del ser*.

Inteligentemente asume y utiliza Malebranche algunos argumentos de Sexto Empírico para demostrar la poca seguridad del conocimiento sensible e imaginativo, pero los vuelve contra el mismo escepticismo para afirmar el criterio de la evidencia y la formación de las ideas universales por parte del intelecto.

Los escépticos eruditos, por lo tanto, son víctimas del orgullo o vanidad y del abuso de la imaginación "puesto que hay una diferencia esen-

[23] N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, ed. Rodis-Lewis, I, p. 198. Existe una versión española de la obra N. MALEBRANCHE, *Acerca de la investigación de la verdad*, tr. Javier M. Berinaga Rementería, Barcelona: Sígueme, 2009.

[24] *Ibidem*, pp. 187-188.

[25] Para el tema de la posición de Malebranche respecto del libertinismo erudito, cf. F. LEOCATA, "Malebranche y el libertinage érudit": *Sapientia*, vol. LII, fasc. 201, pp. 41-74.

cial entre saber y dudar"[26]. El pirronismo es un saber aparente al servicio de la duda. Y "ese prurito de hacerse pasar por espíritu fuerte, es una verdadera enfermedad del espíritu"[27].

La distancia y cercanía con respecto a Descartes se muestra en dos tesis paradójicas, pero muy coherentes con el andar de este autor: una es la de la carencia que el alma humana tiene del conocimiento de su propia esencia por vía del *cogito*, puesto que según Malebranche nos conocemos por sentimiento y no por idea. La otra es que, aunque podamos tener ideas claras y distintas sobre matemáticas y extensión de los cuerpos, no podemos demostrar su existencia real sino sólo creerla, ya por seguir la moción de nuestro sentimiento, ya por motivos de la fe en que Dios ha creado el mundo real. Los historiadores de la filosofía conocen que esta última tesis interesó y tal vez influyó en el pensamiento de Berkeley.

El amor a la verdad, es, de todos modos para el autor francés, lo contrario de la actitud escéptica que se complace en la niebla de la duda y desconfía del poder de la razón para encontrar ninguna verdad ni para alcanzar ninguna verdadera certeza, y esto ya desde el primer momento de su argumentación.

Malebrache entrevé que el escéptico quiere, bajo el manto de una aparente tolerancia a las diversas opiniones, ser libre para tener la propia o no tener ninguna, luciendo su vanidad con la sutileza demostrada en el arte de contraponer argumentos diversos.

La obra maestra de Malebranche, sin embargo, publicada en 1674, no da todavía noticias de la constitución de un escepticismo "histórico" propiamente dicho, como será el de Bayle, aunque da a entender algunos de sus inicios compartiendo la tesis cartesiana que niega a la historia el carácter de ciencia.

Los libertinos "históricamente" eruditos superarían el estadio humanista de la cita casual de autores antiguos, para ir ordenando documentos de los sucesos de la antigüedad y también del medioevo y de épocas más recientes, preparando lo que llevaría a la obra maestra de Pierre Bayle: este en cada artículo de su *Dictionnaire* ordena en forma sutilmente estudiada la documentación y los testimonios históricos de tal modo que su mutua contraposición conduce al lector a la duda[28].

[26] *De la recherche de la vérité*, *op. cit.*, I, p. 204.

[27] *Ibidem,* I, p. 204.

[28] Además del artículo sobre Charron véase el dedicado al propio *Pirrón*.

3. El escepticismo visto desde Port-Royal

Ayudará a completar el cuadro, una referencia al lugar emblemático de *Port-Royal*. Además de su importancia intrínseca en la cultura francesa, ha sido un centro de orientación agustinista, por lo que presenta la doble característica de un cierto acercamiento a la renovación cartesiana, y la de dar lugar a una visión tan particular como la de Blaise Pascal.

Una de las obras más importantes, desde el punto de vista filosófico es la *Lógica* redactada por Antoine Arnauld y Pierre Nicole, autores también de la *Gramática* de Port Royal. En la primera de estas obras se hace referencia a la duda de los escépticos.

> Hay otros en cambio que teniendo suficientes luces como para conocer que hay una cantidad de cosas oscuras e inciertas, y queriendo por otra suerte de vanidad testimoniar que ellos no se dejan conducir a la credulidad popular, ponen su gloria en sostener que no hay nada cierto: de este modo se descargan del trabajo de examinarlas. Y sobre este mal principio ponen en duda las verdades más constantes y aun la misma religión. Esta es la fuente del Pirronismo, que es otra extravagancia del espíritu humano, la cual pareciendo contraria a la temeridad de los que creen y deciden todo, proviene sin embargo de la misma fuente, que es la falta de atención[29].

Nótese en primer lugar que el tema de la *atención* en relación con el encuentro de la verdad es muy central también en Malebranche, aunque Arnauld haya sostenido más tarde una polémica con este autor por otros temas. Además atribuyen más expresamente a los pirronianos una actitud de "incertidumbre voluntaria", y muestran expresiones de mayor dureza hacia Montaigne:

> Así el pirronismo no es una secta de gente que esté persuadida de lo que dicen, sino una secta de mentirosos. Se contradicen a menudo hablando de su opinión, no pudiendo su corazón estar de acuerdo con su lengua, como puede verse en un autor célebre que ha tratado de renovarla en este siglo[30]

Utilizando luego el argumento de San Agustín en *Contra Academicos y en De civitate Dei*, cercano al *cogito* cartesiano[31], distinguen entre los escépticos dos escuelas: los de la nueva academia que admiten una verosimilitud en lugar de la verdad, y los pirronianos, que extienden la incerti-

[29] A. ARNAULD-P. NICOLE, *Logique ou l'art de penser*, Paris: Vrin, 1981, p.18.

[30] *Idem*, p.19. Una edición posterior a la primera de la *Logique* dice "Montaigne".

[31] Como muestra Henri Gouhier, Arnauld fue uno de los primeros que llamó la atención al propio Descartes sobre esta semejanza, con la intención bien recibida por Descartes de dar un apoyo a su nueva filosofía mediante la autoridad de San Agustín: cf. HENRI GOUHIER, *Augustinisme et cartésianisme au XVII^ème siècle*, Paris: Vrin, 1978, pp. 33-37.

dumbre a todo. La autoridad del Doctor de Hipona, naturalmente es mayor que la del casi contemporáneo Descartes, por lo cual la *Lógica* afirma:

> Al menos nadie se atreverá a dudar (aunque pueda dudar de la existencia de las cosas exteriores), como dice San Agustín, de que él es, que él piensa, que él vive (…) siendo imposible separar el ser y la vida, del pensamiento[32].

Es evidente que tras la tríada neoplatónica, aceptada también por Santo Tomás en su *Comentario a Dionisio*, de *esse, vivere, intelligere*, hay una adhesión fundamental al giro operado por Descartes, sin que interesen aquí cuestiones de mayor o menor originalidad. Considerando que la primera edición de esta obra es de 1662, doce años después de la muerte de Descartes y a poca distancia de la aparición anónima del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, puede apreciarse cómo el cuadro de la época sigue presentando la difusión del escepticismo. La posición de las mentes rectoras del pensamiento de Port-Royal, por otra parte, manifiesta una intención de unir el agustinismo con algunos elementos del cartesianismo.

Veamos ahora cómo ve las cosas un laico que en un momento de su vida decide unirse a la espiritualidad en Port-Royal. Entre los opúsculos atribuidos a Pascal figura un *Entretien avec Mr. de Saci*. Este último era un sacerdote de Port-Royal, ni tan influyente como director espiritual como lo fue Saint-Cyran, ni tan preparado en filosofía y teología como Arnauld o Nicole. A él fue derivado Pascal por el sacerdote Singlin ni bien el gran pensador mostró deseos de dedicarse a una vida religiosamente más profunda, lo que él mismo denominó "conversión".

Las circunstancias del diálogo son relativamente fáciles de reconstruir; no así la autoría del escrito tal como nos ha llegado: es un diálogo narrado por un espectador anónimo. Las alabanzas que se hacen al inicio de las condiciones científicas de Pascal y de su celebridad, la mención de la máquina calculadora por él inventada, obligan a descartar que el redactor haya sido el mismo Pascal; pero no hay duda que la sustancia del contenido del diálogo es netamente pascaliana y es acorde con su perfil de pensador filosófico. Tiene a mi juicio la importancia de ayudar a reconstruir algunas de las lecturas filosóficas que él había hecho antes de llegar a un cristianismo de perfil agustinista, que no puede identificarse en rigor con el pensamiento de los maestros arriba mencionados.

Luego de la presentación de la figura científica y filosófica de Pascal, de Saci le pide, de acuerdo al narrador, que hable de sus lecturas filosóficas. Pascal hace inmediatamente referencia a Epicteto y a Montaigne,

[32] *Logique*, *op. cit.*, p. 293.

dos autores alejados en el tiempo, pero que sirven muy bien para conducir hacia la singular dialéctica que presenta el *Entretien*. Sería un error pensar que sus lecturas filosóficas se hubieran limitado a esos dos autores: un estoico y un "pirrónico", puesto que hay párrafos que aluden elípticamente al propio Descartes, como se verá[33]. Para los que siguen el parecer de que el *Discours sur les passions de l'amour*, cualquiera haya sido el redactor final, es un escrito substancialmente pascaliano, habría que añadir alguna fuente neoplatónica de origen renacentista[34].

Vayamos de todos modos a la descripción sintética que en el *Entretien* hace Pascal de los dos autores mencionados. A Epicteto (el estoicismo era una de las corrientes más difundidas en el ámbito extra-académico durante el siglo XVII) le atribuye el mérito de ser un filósofo que respeta y cumple el orden moral natural y reconoce la existencia de Dios, de una manera que podría llamarse, como ya se hacía en el mismo siglo, *deísta*. Pero luego de una explicación laudatoria de su pensamiento, sigue la importante reserva: Pascal ve en él el modelo del filósofo que confía demasiado en las posibilidades y fuerzas de la razón y de la voluntad humanas. Puede caer por lo tanto, y a menudo cae, en una actitud de autosuficiencia, si no directamente de soberbia, por el sentimiento que le despierta la propia integridad moral.

El juicio sobre Montaigne es, si se quiere, más severo, pero da a entender que se lo admira como escritor. Se reconoce su pertenencia, de orden social más que interior, a la religión católica, pero se lo identifica con el *pirronismo.* Frente a los grandes interrogantes de la vida humana no se contenta con decir, luego de comparar varias opiniones, "*yo no sé*", sino más bien "*¿qué sé yo?*"[35], descansando plácidamente en una duda o suspensión del juicio que le permite seguir sus ocupaciones terrestres sin angustias ni perturbaciones. Por lo tanto es fácil comprender por qué Pascal, concordando en esto con Arnauld y Nicole, descubra en Montaigne, o en el tipo de escéptico que él representa, cierta vanidad o escaso amor a la verdad.

[33] El pasaje más significativo al respecto es el que describe los temas tratados por Montaigne siguiendo muy de cerca el orden de las Meditaciones de Descartes, empezando por la duda metódica y siguiendo sobre los principales argumentos. Debido a la extensión del pasaje, lo señalo simplemente: B. PASCAL, *Œuvres complètes,* ed. Lafuma, París: Editions du Seuil, 1968, p. 294, col. A.

[34] Cf. mi artículo *Pasión e instinto en B. Pascal*, en "Sapientia", Vol XXXIX (1984) pp. 37-62.; H. DE LUBAC, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico Della Mirandola*, Milano: Jaca Book, 1977, pp. 357-384.

Después de una larga y autorizada tradición representada por Cousin, Chevalier, Brunschvigc, entre otros) que atribuía el *Discours* a Pascal, Lafuma lo niega utilizando argumentos filológicos algo endebles, o al menos insuficientes.

[35] B. PASCAL, *Œuvres complètes*, ed. Lafuma, Paris: Seuil, 1963, p. 293.

El estilo de pensar propio de Pascal, sin embargo, se revela en el hecho de que opera una cierta *coincidentala oppositorum* entre las doctrinas expuestas[36]: en el fondo, argumenta nuestro autor, los dos dicen algo cierto, pero cometen el error de aplicarlo a la naturaleza humana *en estado natural*, mientras que la realidad del hombre es una naturaleza *caída*. Epicteto atribuye al hombre la capacidad de reconocer a Dios y de observar un orden moral con sus solas fuerzas, porque piensa en una naturaleza íntegra, dotada en pleno de todas sus fuerzas y facultades, y si cae en el mal es por descuido o no aprovechamiento de las mismas. Montaigne, por su parte, exagera la incapacidad del hombre para llegar a la verdad porque confunde el orden actual, caracterizado entre otras cosas por la debilidad de la razón y su predisposición a ser engañada por los sentidos o por ella misma, con el orden natural.

Hay por lo tanto un presupuesto común a las dos escuelas, y la única salida superadora está dada por la aceptación de la revelación divina, que nos habla de un Dios creador y donador de gracia y de un ser humano caído bajo el pecado. Se sigue de esto que *para recuperar la capacidad de descubrir la verdad* y de practicar el orden moral sin soberbia ni vanagloria, sin autosuficiencia, *es necesaria la fe* otorgada por la gracia.

Esto justifica el juicio tanto del redactor como de Monsieur de Saci, de que Pascal parece haber llegado al pensamiento de los Padres de la Iglesia, léase San Agustín, por un camino propio, antes de haberlos leído. Lo cual, es poco probable.

Como observé antes, este contenido es coherente con las tesis centrales de los *Pensées*, en cuanto al hombre y al "*Dios escondido*". La referencia elíptica a Descartes puede verse en el modo en que la narración presenta la duda universal atribuyéndola a Montaigne que en realidad nunca la planteó en esos términos casi "metódicos"[37].

Si nos internáramos en los *Pensées*, desde luego encontraríamos otros temas que colocan a Pascal en una postura única, puesto que *no es en rigor un pirrónico fideísta*.

Además de varios textos en que critica expresamente al pirronismo, recordemos la conocida sentencia:

> Instinto. Razón. Tenemos una imposibilidad de probar, invencible para todo dogmatismo. Tenemos una idea de verdad invencible para todo pirronismo[38].

[36] Refiriéndose a la verdad del Evangelio, dice Pascal: *"C'est elle qui accorde les contrariétés par un art tout divine, et unissant tout ce qui est vrai et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une ságesse véritablement celeste oú s'accordent ces opposés, qui étaient incomposibles dans les doctrines humaines"* (*Ibidem*, p. 296.)

[37] Cf. *Œuvres,* ed. Lafuma, p. 294 a.

[38] *Pensées*, ed. Brunschvigc, n. 395.

Pero Pascal toma distancia también respecto de la confianza que tanto Descartes como Arnauld y Nicole tienen en la razón natural en su estado actual: en ellos el ser humano puede alcanzar una demostración certera de la existencia de Dios, aun antes de llegar a la revelación, la cual sigue siendo necesaria para conocer misterios más profundos para la salvación. Estos autores además difícilmente aceptarían la afirmación de Pascal acerca de la "fortaleza de ánimo" de los ateos, y su "ventaja" respecto de los deístas. Este tema ha sido profundamente investigado por Lucien Goldman en su libro *El hombre y el absoluto. El Dios oculto*[39]. Los pensadores de Port Royal, además aceptarían una distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de los profetas y de Jesucristo, pero no una contraposición, como a veces insinúa Pascal en sus invectivas contra Descartes y en su famoso *Mémorial*.

Todo un tema apasionante. Pascal es un punto intermedio entre la posición ortodoxa defendida (en lo filosófico, siendo el tema del jansenismo más bien de orden teológico) por los pensadores de Port Royal, pero también por hombres del agustinismo del siglo XVII como Bossuet, Fénelon, Malebranche, y el *cuasi-fideísmo* que muestra al menos en algunas expresiones. Está por lo que se refiere al tema de la debilidad de la razón del hombre caído[40], más cerca del agustinismo *teológico*, compartido también por los reformadores, que del agustinismo *filosófico* de Bérulle y sus seguidores, que veían en diversa medida y con diversa acentuación en la nueva filosofía cartesiana, una oportunidad para renovar el pensamiento cristiano por una vía no escolástica[41].

4. La obra de Pierre Bayle

El ya mencionado *Diccionario* de Bayle fue considerado habitualmente como una fuente de incredulidad, la culminación del libertinismo erudito y la preparación más directa al movimiento iluminista. Se conoce la estima en que lo tuvieron Voltaire y Federico el Grande de Prusia, además de ser un precursor directo de la *Encyclopédie*. Sin embargo, estudios recientes han llamado la atención sobre temas importantes. Tal vez la primera obra que llamó la atención sobre el papel desempeñado por Bayle en este cambio cultural fue *La crisis de la conciencia europea* de Paul Hazard[42]. Bastantes años más tarde Del Noce en su estudio sobre

[39] Cf. L. GOLDMANN, *El hombre y el absoluto. El dios oculto*, Barcelona: Península, 1985, pp. 219-408.

[40] Véase mi trabajo *Pascal y la crisis de la razón*, "Sapientia", Vol. LV, fasc. 207 (2000), pp. 55-86.

[41] Cf. H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^ème siècle*, Paris: Vrin, 1978, pp. 45-80.

[42] Cf. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid: Pegaso, 1975.

Descartes[43], destaca el papel de Bayle hacia el final del siglo XVII como preparador de la Ilustración. Más recientemente, además del estudio de René Pintard sobre el *libertinage érudit,* contamos con una amplia monografía de Élisabeth Labrousse titulada *Pierre Bayle*, cuyo primer tomo es biográfico y el segundo en cambio se concentra más sobre nuestro tema *Héterodoxie et rigorisme*[44].

Las opiniones sobre la obra de Bayle, sin embargo —y creo que esto le hubiera alegrado al propio autor— no tienen un punto suficiente de acuerdo. Hay quienes, como dije, consideran su *Diccionario histórico-crítico*[45] como uno de los documentos más impresionantes por su volumen y su documentación, del paso del libertinismo a la Ilustración, y por lo tanto como un paso importante hacia el proceso de descristianización. Hay otros, que teniendo en cuenta su biografía, hecha de idas y vueltas desde el protestantismo calvinista al catolicismo y viceversa, consideran más bien su escepticismo erudito como una cierta manifestación de *la línea pirrónico-fideísta* que venimos señalando.

Esta última interpretación tiene algunos puntos de apoyo, sobre todo en algunos artículos del *Diccionario* (*Charron, Lucrecio, Spinoza*…), mientras otros (*Gregorio de Rimini, Rorario, Simónides*…) parecen apoyar más bien la primera. De todos modos es difícil endosarle sin más el carácter de un destructor deliberado de las creencias cristianas: a veces sufre por sus dudas, otras parece sentirse cómodo en ellas a la manera pirrónica. Es una mente ejemplar de la tipología escéptica, pero con la diferencia importante de tener un cierto apasionamiento por mostrar sus dudas religiosas. Su fina ironía además impide llegar a una conclusión totalmente segura acerca de lo que piensa.

A lo anterior hay que añadir un rasgo muy típico de *la época post-cartesiana*, que es la asunción de la crítica historicista en forma "racionalista" radical. Al decir racionalista no entiendo expresar que amara ninguno de los sistemas anti-empiristas, sino que cultiva el ordenamiento y la contraposición entre los testimonios históricos basados en documentos escrupulosamente citados. A veces deja la impresión de estar invitando a una decisión de fe a favor de una de las opiniones; otras deja transparentar una sutil ironía, muy diferente de la de Voltaire (la cual roza casi siempre con el sarcasmo); otras en fin, parece mostrar una nota doliente por no encontrar certezas, pero carente de una auténtica pasión por la verdad.

[43] Cf. A. DEL NOCE, *Reforma católica e filosofia moderna. Cartesio*, Bologna: Il Mulino, 1965.

[44] Cf. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle, II: Hetérodoxie et rigorisme,* La Haye: M. Nijhoff, 1964, (2ª ed. 1996).

[45] Existe una reciente selección publicada en español: P. BAYLE, *Diccionario histórico y crítico.* Selección y traducción de Fernando Bahr, Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2010.

Los autores sin embargo coinciden en atribuirle, además de este escepticismo diagramado finamente en forma de "sistema" (un sistema-diccionario, que ordena los testimonios históricos con un deliberado método de contraposición de opiniones) una clara *tendencia al dualismo gnóstico*, al menos en los puntos en que trata del tema del mal, o habla con innegable sintonía de los maniqueos y corrientes afines[46].

Es llamativo que Hegel, cuando menciona en su *Historia de la Filosofía*, los autores emblemáticos de la entrada en la era moderna (*Neuzeit*) coloque la Reforma, Descartes con el principio de la autoconciencia y Böhme, una figura prácticamente desconocida por entonces en el resto de Europa, en calidad de introductor de la problemática entre bien y mal, es decir un gnóstico que a diferencia de Bayle coloca el dualismo en lo interno de una experiencia mística expresado, como dice Hegel en un lenguaje filosóficamente *barbarisch*[47]. Naturalmente Böhme pertenece también al siglo XVII, pero su forma particular de dualismo involucra a Dios en el origen de los dos polos en cuestión, dando una versión teológico-mística del tema del mal. Tal vez Hegel lo haya hecho conscientemente, además del motivo nacionalista de colocar un autor germano oscuro por lo demás, para evitar mencionar a Bayle, el cual es el que merece el título de *renovador de la temática gnóstica en la modernidad*, por el lugar destacado que da al tema en su *Dictionnaire*, ampliamente difundido en Europa y alabado en Alemania por Federico II.

Hay además algo muy importante: y es que ambos aspectos, el del escepticismo y el del gnosticismo (bajo la forma del maniqueísmo en particular) *están en Bayle íntimamente entrelazados*, configurando la originalidad de esta figura, que no es un ateo, como algunas versiones apresuradas quieren presentarlo a raíz de su escrito sobre el cometa de 1680 (en el cual no hace más que ampliar una hipótesis, la del Estado ateo, ya adelantada por Francis Bacon) sino un pensador que "metódicamente" busca la duda en un sentido exactamente opuesto al de la duda cartesiana, como fin en sí misma. En otras palabras Bayle es un libertino erudito (con las reservas que hemos señalado), que supone la lectura y la *inversión* de dos temas cartesianos: la desvalorización de la historia como saber "científico" y la duda metódica. Pero ese peculiar escepticismo no está desligado de una suerte de mirada obsesiva hacia el tema del mal y de la debilidad de la razón.

Vale la pena adentrarse en algunos artículos más significativos sobre estos temas, pues tienen mucho que ver con nuestro estudio.

[46] Véanse las reiteradas *Aclaraciones* sobre el artículo *Maniqueos*, incluidas en la citada edición castellana.

[47] Véase la exposición más detallada de este punto en mi artículo *Esencia y destino de la modernidad en Hegel*, en "Sapientia", vol LVI (2001) fasc. 209, pp. 139-174.

Comencemos con el aspecto pirrónico o escéptico. En el artículo dedicado a *Pirrón*, símbolo en el siglo XVII del escepticismo por excelencia, distingue su postura de la de Arcesilao.

> Esto (se refiere a un testimonio de Ascanio de Abdera) es asegurar claramente que, según Pirrón, la naturaleza de las cosas era incomprensible; ahora bien, tal era el dogma de Arcesilao. Sin embargo, yo preferiría establecer entre ellos —Pirrón y Arcesilao— cierta diferencia, dado que el pensamiento de los pirrónicos no supone formalmente la incomprensibilidad. Se los ha llamado escépticos, examinadores, inquisidores, suspendedores, dudantes[48].

Luego pone de manifiesto la incompatibilidad de la posición pirrónica con la teología (¡no con la fe!).

> Es en relación con esta divina ciencia que el pirronismo es peligroso, dado que apenas lo puede ser en relación con la física o la relación con el Estado. Poco importa que se diga que la inteligencia del hombre es demasiado limitada para descubrir algo en las verdades naturales, en las causas que producen el calor, el frío, el flujo del mar, etcétera. Nos debería alcanzar con ejercitarnos buscando hipótesis probables y reuniendo experiencias (…) Sólo la religión tiene que temer al pirronismo; ella debe estar apoyada sobre la certeza: su propósito, sus efectos, sus usos caen desde el momento mismo en que la firme persuasión de sus verdades se borra del alma[49].

Cita luego como fuente de la difusión del escepticismo los argumentos contenidos en las obras, muy difundidas de Sexto Empírico. En efecto algunos de estos argumentos se encuentran, readaptados, hasta en Hume, o sea en pleno siglo XVIII. Bayle en su texto hace mención de la influencia del autor griego en Gassendi y termina afirmando:

> El cartesianismo ha dado la pincelada final a la obra, y nadie duda hoy entre los buenos filósofos que los escépticos tuvieron razón al sostener que las cualidades de los cuerpos que hieren nuestros sentidos, no son sino apariencias[50].

He aquí un ejemplo de cómo la duda cartesiana ya en el siglo XVII fue objeto de una interpretación adversa a las intenciones del propio Descartes, y fue utilizada por algunos como ocasión para reafirmar el escepticismo con nuevas modalidades.

Bayle pone en juego seguidamente, con un fondo de ironía, la observación ya habitual entre los pirrónicos modernos, de que muchos argumentos de los teólogos con sus interminables disputas, pueden ponerse al servicio del escepticismo. Pero el texto que sigue expresa más clara-

[48] *Diccionario histórico-crítico*, ed. castellana, Buenos Aires: El cuenco de Plata, p. 257.
[49] *Diccionario*…, p. 258.
[50] *Ibidem*, pp. 258-9.

mente aunque el pirronismo es en el fondo acorde con el respeto de los misterios de la fe, tesis que ya hemos encontrado el La Mothe Le Vayer:

> Un moderno, quien hizo un estudio muy particularizado del pirronismo que de otras sectas, lo califica como el partido menos contrario al cristianismo, y el que puede recibir más dócilmente los misterios de nuestra religión[51].

El moderno en cuestión es, como corresponde a una nota del mismo texto, La Mothe en su libro *De la vertu des paiens*. Es probable, sin embargo, que el acercamiento entre escepticismo y fideísmo sea más "sincero" en Bayle, tanto por lo que sabemos de su biografía como por lo que veremos a continuación. Hay de todos modos innegablemente en la manera de disponer sus argumentos y citas, un fondo constante de ambigüedad.

Después de volver a alabar las sutilezas de Sexto Empírico, Bayle dice que tampoco ellas conforman del todo, y aprovecha para insertar de nuevo el tema de la "oportunidad" para la fe.

> La consecuencia natural —dice— de ello debería ser renunciar a esta guía (la de la razón) y pedir una mejor a la Causa de todas las cosas. Es un gran paso a la religión cristiana, religión que nos insta a esperar en Dios el conocimiento de lo que debemos hacer, religión que quiere que sometamos nuestro entendimiento a la obediencia de la fe[52].

Aun constatando que el pirronismo es odiado por muchos hombres religiosos, Bayle remarca una vez más fuertemente:

> Esta regeneración consta de dos partes: primero renunciar a nosotros mismos, no seguir NUESTRA PROPIA RAZÓN, nuestro placer y nuestra voluntad, y SOMETER NUESTRO ENTENDIMIENTO y nuestro corazón a la sabiduría y justicia de Dios[53].

Es evidente que Bayle juega con poner el acento en la incompatibilidad entre fe y razón, mostrándose o tal vez fingiendo ser hombre creyente, a pesar de que en otros artículos pone en aprietos y reduce a la contradicción los temas teológicos. Es decir la fe luterana y calvinista son distinguidas de los argumentos y artículos teológicos en cuya formulación ha intervenido o interviene de algún modo la filosofía. De ese modo Bayle prepara la vía al paso que darán más francamente los iluministas del siglo XVIII: optar por la razón *contra* la fe. Obsérvese que el texto recién citado es lo exactamente contrario a lo que Kant considerará como esencia de la *Aufklärung*.

El buen escéptico sin embargo rechaza cualquier dogma, aún los de la razón filosófica sistemática.

---

[51] *Ibidem*, p. 263.

[52] *Ibidem*, p. 264.

[53] *Ibidem*, p. 265; mayúsculas de Bayle.

Pasemos ahora al otro aspecto del problema, que yo creo esencialmente vinculado al primero: el "*dualismo*" o más genéricamente el interés de Bayle por renovar temas gnósticos. Es lícito en primer lugar preguntarse por qué llegó este tema, que había quedado aparentemente sepultado desde las luchas medievales contra los albigenses o cátaros, a las puertas de la modernidad.

Una de las hipótesis más atendibles sería que el problema del mal estuvo pululando entre los círculos libertinos, muchos de ellos negadores del libre albedrío, desde fines del Renacimiento. Entre los documentos antiguos que algunos de los eruditos manejaban, habrían de estar no propiamente los gnósticos de la antigua cristiandad y judaísmo, pero sí fragmentos de algunos Padres de la Iglesia que los habían combatido, o bien escritos polémicos provenientes de las luchas del medioevo.

Lo importante, sin embargo, es preguntarse sobre los motivos de la necesidad del tiempo de la modernidad naciente, la cual estaba todavía influida por el optimismo despertado por las nuevas ciencias, de plantearse el tema del origen del mal. Es por lo demás muy claro, y no tan sólo probable, que la crítica bíblica, iniciada formalmente (es decir con mentalidad crítico-"racionalista") por Richard Simon y Baruch Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus*, hubiera desestimado como algo fantasioso o mítico, por completo el relato del pecado original, con la demonología que le sirve de trasfondo. La misma posición rigorista y pesimista respecto de la naturaleza humana de algunos grupos protestantes, o algo más tarde del jansenismo en el campo católico, habrían producido sin duda un rechazo entre los libertinos por su inclinación a disfrutar de los placeres de la vida terrena, pero tienen que haber dejado en las puertas de la modernidad la hipoteca de tener que explicar la presencia y densidad del mal en el mundo humano o (para los naturalistas más acendrados) en los mismos desastres causados periódicamente por la madre naturaleza.

Uno de los artículos más significativos del *Dictionnaire* de Bayle es dedicado a la secta de los *Paulicianos*, de origen gnóstico.

> Se cree —dice Bayle— que los predicadores enviados a Bulgaria establecieron en ese lugar la herejía maniquea, *la cual desde allí se difundió muy pronto por el resto de Europa*. (…) Tenían como doctrina fundamental la de los dos principios coeternos, independientes el uno del otro. Este dogma causa inmediatamente horror, y en consecuencia resulta extraño que la secta maniquea haya podido seducir a tanta gente. Pero por otra parte cuesta tanto responder a las objeciones sobre el origen del mal, que no hay que sorprenderse que la hipótesis de los dos principios, uno bueno y otro malo, hayan embelesado a varios filósofos de la antigüedad y encontrado tantos partidarios del cristianismo, donde la doctrina que enseña la enemistad capital de los demonios con el ver-

> dadero Dios se encuentra siempre acompañada de la doctrina que enseña la rebelión y la caída por parte de los ángeles buenos[54].

En las notas de ese mismo artículo Bayle conecta las razones de los gnósticos con la incomprensibilidad del problema del mal:

> La manera en que se introdujo el mal bajo el imperio de un Ser soberano infinitamente bueno, infinitamente santo, infinitamente poderoso, es no solamente inexplicable sino también incomprensible, y todo lo que se oponga a las razones por las cuales este Ser permitió el mal, guarda más conformidad con las luces naturales y las ideas del orden, que esas mismas razones[55].

Es decir, para un escéptico post-cartesiano como Bayle, los motivos que presentaban los teólogos para explicar la permisión del mal por parte de Dios, chocan contra la razón, la cual paradójicamente, no puede evitar tomar más en cuenta la "hipótesis del "genio maligno" en un sentido que Descartes no sospechaba. Es interesante constatar que en algunos puntos rememora al respecto algunos textos de Epicuro[56]. Para Bayle, el tema de la realidad del mal "hace salir de quicio a toda la filosofía"[57], y que para los Padres de la Iglesia hubiera sido mejor no usar argumentos racionales para combatir el gnosticismo, y refugiarse simplemente en la palabra de Dios.

Para resumir toda la vivacidad despertada por el tema en el siglo XVII, Bayle concluye:

> Os remito a un profesor de teología (Jurieu) todavía vivo, que ha mostrado con gran claridad que ni el método de los escotistas, ni de los molinistas, ni de los remonstrantes, ni de los universalistas ni de los pajonistas, ni el del Padre Malebranche, ni el de los luteranos, ni el de los socinianos, son capaces de resolver las objeciones de quienes imputan a Dios la introducción del pecado, o que pretenden que la misma no es incompatible con su bondad y su justicia[58].

A estos textos, a los que podrían agregarse los directamente dedicados a los maniqueos, y otros dedicados a ampliar su sentido, muestran cómo Bayle se balancea entre un uso escéptico del racionalismo, y un fideísmo que a la luz del trasfondo racionalista aparece como inevitablemente fingido. Pero esta extraña alianza se vuelve más "comprensible" desde un punto de vista hermenéutico, al ver de qué manera *Bayle es tal vez el primer escéptico que enlaza el pirronismo con elementos maniqueos,* con los que coquetea en forma "no dogmática".

[54] *Diccionario*, ed. cit., p. 209.
[55] *Ibidem*, p. 213.
[56] Cf. p. 214.
[57] *Ibidem*, p.218.
[58] *Ibidem*, p. 224.

Es tal vez por eso que Hegel, sin mencionar a este autor, recurre para el mismo problema a Böhme, el cual le permite integrar el problema del mal a la dialéctica del Espíritu. No obstante la obra histórico-crítica del autor francés, prepara sólo un aspecto del advenimiento del Iluminismo: el de la remoción, como algo irracional, de la dogmática cristiana y de la idea misma de Revelación. Ignora sin embargo el aspecto triunfalista que adquiriría un movimiento que, aferrado a los éxitos de la razón científica y de los cambios políticos, aguarda un porvenir de constante progreso. La idea del continuo progreso de la razón es en efecto lo que distingue el movimiento del siglo XVIII de la mentalidad general de los libertinos eruditos del siglo anterior, de los que Bayle es, podría decirse, un ejemplar superador. Habría que añadir sin embargo que la sombra del problema del mal sigue estando presente en el progresismo ilustrado, como lo muestra el famoso poema de Voltaire sobre el terremoto de Lisboa o su mismo *Cándido*.

Para ello debía ridiculizar, con el recurso del sarcasmo fácil más que de la razón, el último gran esfuerzo de rebatir a Bayle, el de la *Teodicea* de Leibniz. Es por todos estos aspectos del tema que Hegel con su dialéctica histórica creyó zanjar definitivamente el problema y entrar en un nuevo capítulo de la modernidad.

Reflexiones finales

Hume, una de las expresiones más depuradas del escepticismo del siglo XVIII, tiene en sus *Ensayos,* unos breves capítulos dedicados a lo que podría llamarse una *tipología* de las escuelas filosóficas más difundidas en su época. La pintura que allí hace del escéptico[59] es la de un hombre al que la insolubilidad de los problemas filosóficos, más que traer inquietud o motivación para seguir buscando una verdad que supere las aporías, acarrea la tranquilidad o la ataraxia de la que había ya hablado Pirrón. Pero un escéptico *moderno* como él añade un toque particular, que podría resumirse en la libertad de tener opiniones, siquiera provisorias, de comparar opiniones de otros especialmente si son contradictorias, de acuerdo al hábito introducido por Sexto Empírico, de expresar con libertad lo que piensa y de gozar de pocas restricciones en el campo moral[60].

[59] Cf. D. HUME, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid: Trotta-Liberty Fund, 2011, pp, 166-182

[60] Dice Hume al final de su presentación del escéptico: "La vida humana se rige más por la fortuna que por la razón. Hay que considerarla más un aburrido pasatiempo que una ocupación seria. E influyen en ella más los estados de ánimo que los principios generales. ¿Debemos afrontarla con pasión y angustia? No merece tanta preocupación. ¿Debemos ser indiferentes a lo que acontece? Todo el placer del juego lo perderemos con nuestra flema y nuestro descuido" (*Ensayos*, ed. cit., p. 182).

No es que él predique el libertinaje tal como se lo entiende hoy, sino más bien una separación de la vida moral concreta de cualquier tipo de dogma, religioso, metafísico, o ideológico. Pero siguiendo la orientación ya iniciada por Montaigne, no renuncia de ningún modo a una sabia línea de conducta que le permita establecer una buena relación con la sociedad, y aun colaborar para la construcción de una vida política y económica más prósperas, de acuerdo al programa de la Ilustración.

A diferencia de lo que sucedía con Bayle, que tras la duda mantenía un cierto anhelo, sincero o fingido que fuere, de fe, Hume critica abiertamente la religión. Pero no debe extrañar que la palabra fe (*believe*) esté presente constantemente en su obra. Es el acto (no religioso) que debe acompañar la sucesión de los fenómenos y darles aquella medida de *asentimiento* sin la que la vida sería imposible de vivir. De este modo logra aplicar la serenidad del escéptico solitario de la antigüedad a la del hombre de mundo que se siente libre y procura ser tolerante.

En el siglo XVII la situación era más dramática o, si se quiere más severa. Los escépticos podían ser también *fideístas*, sinceros o fingidos (para evitar persecuciones o censuras). Había quienes, desilusionados respecto de los sistemas filosóficos que aspiraban a una cierta sabiduría teorética, se refugiaban en la duda como una suerte de lugar de reposo, desde el cual podían dar un salto a la fe (las circunstancias posteriores a la reforma se lo permitían) o bien continuar aplicando la duda a todas las formas de religión, para tener de ese modo la tranquilidad del libre pensador o del "espíritu fuerte" que se animaba a la incredulidad[61]. Su situación de todos modos era algo más incómoda que la de los ateos del siglo de las luces, y debía de algún modo justificarla apelando a la ignorancia teórica unida a mucha información histórica o erudición, o a la del cristiano humilde que se aparta de la vana sabiduría del mundo.

La atención del presente estudio, sin embargo, no se dirige primordialmente a este tipo de escéptico, sino al primero: es decir a aquellos que como Charron, Huet o Foucher, enemigos de los grandes sistemas filosóficos, adhieren sinceramente a la Palabra de Dios, y miran también con desconfianza las especulaciones y sutilezas de los teólogos. Lo que les interesa es, en cierto modo, seguir la senda entrevista por Erasmo[62].

[61] Recuérdese que Hume escribió también los *Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca: Sígueme, 1974 (volumen que incluye también la *Historia natural de la religión*).

[62] El espíritu que impregna la famosa obra *Elogio de la locura*, con su marcada sátira a los filósofos escolásticos ya los teólogos especulativos, ha dado lugar sin duda a colocar a Erasmo en una cierta línea semi-escéptica contrabalanceada por una fuerte adhesión a la Sagrada Escritura mediante la fe. Pero no se lo puede considerar un pirrónico-fideísta en sentido estricto. Cf. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siécle*, Paris: Vrin, 1977, pp. 86-140.

Pero analizando el tema un poco más detenidamente, podemos distinguir *tres posturas diferentes* entre lo que hemos llamado "pirrónicos cristianos". La primera es la de los tres autores citados, que tuvieron cierta resonancia entre los ortodoxos más estrictos. Algunos de ellos son clérigos y ocupan puestos jerárquicos según la situación de cada uno. Abominan de los sistemas peripatéticos o agustinistas pero también de la nueva filosofía cartesiana a la que habían adherido varios de los más famosos agustinistas franceses (Arnauld, Mersenne, Mesland, Fénélon, etcétera).

Repudian cualquier intento de conciliación entre una razón especulativa y la fe. A lo sumo aceptan una "razón" práctica dirigida a la vida moral en concordancia al menos parcial con las normas del Evangelio.

En épocas de cansancio filosófico esta actitud es frecuente y bastante explicable: la nuestra tiene ciertas semejanzas en estos aspectos. Las disputas teológicas, aun dentro de la misma confesión, llevan con frecuencia a la opción de la fe sincera pero no sostenida por verdades dogmáticas suficientemente asentadas, y orientada más bien a una vida de supuesta sencillez evangélica, una pobreza, diríamos, intelectual. Con mayor razón este tipo de escéptico ni siquiera se clasifica como perteneciente a una escuela filosófica ni teológica. Es hoy el conjunto de la cultura de la era de la nueva Ilustración la que los acomoda a una falta de fundamentos en el enfoque de los diversos problemas, en los que por momentos parecen sentirse cómodos.

Un nivel muy especial, y podría decirse único es representado por Pierre Bayle. Es difícil, me parece, atribuirle una incredulidad programática, en cuanto que por momentos, como antiguo hugonote, parece anhelar la iluminación de la fe. Su tránsito precario por el catolicismo, a más de ser demasiado breve, es un tanto sospechoso, en el sentido de que parece haber buscado allí un conocimiento más cercano de la teología y de la tradición de esa Iglesia, diríase que por motivos de erudición.

Pero lo más original de su postura es, como vimos anteriormente, *la conjunción, nada casual, del escepticismo erudito con el dualismo gnóstico:* por primera vez se introduce en la cultura europea posterior a la eliminación de los cátaros, la temática del origen del mal, que ya no alcanza a sus ojos a ser sostenida por el dogma del pecado original. El nexo entre lo uno y lo otro está dado por la debilidad congénita de la razón humana, que *no es mera limitación, sino la lucha de dos racionalidades* o mejor dicho de dos fuerzas poseedoras cada una de una lógica propia: la del bien y la del mal.

La hipótesis de la buena marcha de una sociedad de ateos, de que trata su ensayo sobre el cometa de 1680[63], ya había sido introducida

[63] Cf. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680- 1715)*, Madrid: Pegaso, 1941.

anteriormente por Francis Bacon[64], el cual tampoco era un ateo, pero vivía espantado por el fanatismo de las guerras religiosas y anhelaba la tolerancia. En Bayle es otra de las tantas dudas provocadoras, en la que este autor se complace, como en otros muchos temas del *Diccionario*, para preparar el advenimiento de una sociedad sin certezas metafísicas: en otras palabras es más un rechazo de las pruebas racionales de la existencia de Dios (posición típica, aunque no exclusiva, de los deístas) que un rechazo de la fe, por supuesto una fe sin dogmas.

Finalmente tenemos el pensamiento, también único, pero colocado dentro de la ortodoxia cristiana, de Pascal. Es el tema que está detrás del *Mémorial*. Insuficiencia del Dios de los filósofos y de los sabios, y necesidad de un Dios del amor: un Dios que por ello mismo se oculta a la razón y se revela a la fe. Esta postura no entra en los esquemas del pirronismo cristiano, sino que asimila dialécticamente ciertos elementos del pirronismo para superarlos en una lectura nueva de San Agustín, un agustinismo distinto de sus mismos maestros de Port Royal puesto que toma mayor distancia de Descartes, el prototipo del filósofo que piensa a Dios más como autor del mundo que como interlocutor en un diálogo de amor con el hombre[65]. No obstante, la tesis pascaliana tiene el inconveniente de subestimar el plano de cualquier metafísica: desde el punto de vista filosófico, sus *Pensées* no van mucho más allá de una antropología construida con el aporte del tema del pecado original y con ciertos temas cartesianos insertos de modo casi inconsciente o al menos velado.

Los temas referidos al cristianismo, por supuesto conservan todo su valor en otro plano, como proyecto de una "*Apología*". Pero es significativo que cuando se refiere a los ateos, pondere, como ya habían hecho algunos autores anteriores, su "fortaleza de espíritu", y que, sin negar el valor de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios (de las que no se ocupa explícitamente, proponiendo en cambio su famosa "*apuesta*"), subestime notoriamente a los deístas, es decir a los que viven una llamada "*religión natural"* sin adherir a la religión revelada, posición defendida por Cherbury, y más tarde criticada por Hume. Es probable también, por algunas de sus expresiones, que haya confundido el pensamiento religioso de Descartes con el de los deístas, cosa que evitaron cuidadosamente Arnauld y Nicole, y más tarde decididamente Malebranche.

[64] El ensayo de Bacon sobre este tema fue posteriormente traducido al francés por D'Alembert.

[65] El motivo profundo era, como demostró Gouhier, que Descartes *tenía plena conciencia de no ser un teólogo,* cosa que para la época no dejaba de ser una novedad.

Lo que nos interesa, después de haber distinguido estos tres niveles en la cuestión de la relación entre el *escepticismo y el fideísmo*, es que fue en su época, y puede serlo todavía en la nuestra, un paso transitado por varios "pensadores". Para confirmar esto, baste recordar —aunque esto pertenece a una época distinta de la que ahora estamos analizando en el presente estudio— la admiración de Hamann por Hume, admiración que no le permitió distinguir del todo entre la *creencia* de la que hablaba la teoría del conocimiento del escéptico escocés, y la fe propia del cristiano que en el caso de Hamann era muy ferviente. De manera análoga es innegable que, a pesar de la distancia temporal y geográfica, hay una notable semejanza entre algunas posiciones de Kierkegaard —admirador de Hamann por otra parte— y las de Pascal, semejanza que tiene que ver con la que relaciona el espíritu de Port Royal (en la versión de Pascal) con el pietismo del siglo XVIII, enemigo de Wolff y de la "metafísica" pretendidamente religiosa del deísmo.

Jacobi a su vez, que era un filósofo sinceramente cristiano del mismo siglo, que polemizó con Mendelsohn, y combatió las influencias de Spinoza en Alemania, iniciadas sobre todo con Lessing, no dejó de advertir a su amigo Hamann del equívoco.

Más tarde esa polémica fue la ocasión para el importante escrito de Hegel*, Glauben und Wissen (fe y saber),* en el cual prepara su doctrina sobre la relación entre la religión cristiana y la filosofía idealista. Hegel pertenece al lado exactamente opuesto al de los escéptico-fideístas. Su filosofía rechaza ambos polos: por el contrario lleva la confianza en la fuerza de la razón hasta el punto de querer subsumir el contenido de la fe cristiana en su filosofía del Espíritu.

El lector habrá ya advertido que nuestra postura se ubica en cambio en la línea de la tradición patrística y escolástica —aun cuando hubo casos como el de Tertuliano y los nominalistas de fines del siglo XIV que eran proclives a una suerte de escepticismo de la razón (o al menos de la metafísica) en aras de la fe. El sendero trazado por Justino, Gregorio de Nisa, Basilio, Agustín, y luego Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura y tantos otros, da su verdadero valor a la razón natural como participación de la sabiduría divina, admite la posibilidad de una metafísica, pero al mismo tiempo ve la insuficiencia de esa razón natural para alcanzar el fin sobrenatural a que destina Dios a la humanidad redimida por Cristo. Por lo tanto no hay incompatibilidad entre filosofía y teología, razón y fe, sino una mutua complementación. La lección del escepticismo, si pudiera expresarse así, puede ser asumida como una llamada de atención para tomar mayor conciencia de la no omnipotencia de la razón humana, incluso de su debilidad, pero no para pasar al fideísmo que impide todo diálogo entre la revelación y la cultura en general, incluyendo las ciencias y las artes, sino para ser fiel

a la vocación por la verdad. Eso sí, el que busca la sabiduría permaneciendo como creyente, debe estar en guardia contra la soberbia o la vanidad de una ciencia autosuficiente que, como dice el apóstol, es perjudicial para la fe. Y esta actitud es lo que diferencia la búsqueda de la sabiduría tal como la entendía la plegaria de Salomón, de la mera *curiositas*, que según Blumenberg[66], es una de las marcas distintivas de la modernidad.

[66] Cf. BLUMENBERG, *Legitimación de la modernidad,* Valencia: Pre-textos, 2009.