



Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo

ISSN 1669-9092

Año V, Número 17, Abril 2008

PERFILES ESCÉPTICOS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL (I)

Manuel Bermúdez Vázquez (España) ¹

Parece ser que el escepticismo durante la Edad Media llevó una existencia muy mitigada, en el sentido de que no era una corriente filosófica importante –incluso a juicio de algunos se podría decir que desapareció– si bien una mirada más atenta demuestra que el escepticismo académico jugó un papel predominante en la filosofía y la cultura mientras que el escepticismo pirrónico, más radical, tuvo una influencia menos evidente y visible.

La aceptada ausencia de protagonismo del escepticismo en la Edad Media se deberá, fundamentalmente, a dos factores: primero debido a la debilidad con la que se transmitieron las fuentes escépticas griegas durante este periodo de la historia y, segundo, porque el pensamiento medieval era esencialmente dogmático y no necesitaba del escepticismo², si bien ese dogmatismo del que hablamos sea mucho más moderado de lo que se considera. De todos modos y aun a riesgo de parecer aventurados, la confianza en la razón mantenida por la escolástica medieval no era tan grande como se piensa habitualmente, a pesar de que ha sido considerada dogmática y completamente separada y casi opuesta al escepticismo.

Sin embargo, el hecho de que afirmemos la falta de importancia del escepticismo en la Edad Media no significa que no sea evidente la presencia de una vena escéptica en el pensamiento medieval. Consignado este hecho, podemos plantearnos en estas páginas realizar un análisis de algunos de estos hitos escépticos medievales, pero eso sí, enfatizando previamente que todos ellos pertenecen a la rama del escepticismo académico. Éste podría ser presentado como una de las caras que, cual Jano bifronte, conforman una visión escéptica, ambivalente y rigurosa, que se mueve entre un escepticismo de raíz presocrática, denominado pirrónico, más radical, y otro de origen platónico más acorde con la filosofía renacentista. Mientras que para el escepticismo académico no era posible ningún conocimiento con una certeza absoluta, para los pirrónicos la evidencia era insuficiente e inadecuada para determinar si era posible algún conocimiento y, por tanto, había que suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al mismo³.

¹ Manuel Bermúdez Vázquez es Doctor en filosofía (Universidad de Córdoba, España), Licenciado en Humanidades (Universidad de Córdoba, España). Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Córdoba desde el año 2001 al año 2007 como becario de investigación. Autor de varios libros: *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006) y *La culminación del escepticismo en el Renacimiento* (Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2007). Estancias de investigación en Milán, Massachusetts y Buenos Aires. Actualmente es profesor de filosofía y griego en un instituto de Burgos, España.

² Cfr. Granada, Miguel Ángel, *El umbral de la modernidad*, Barcelona, 2000, pp. 119-167.

³ Respecto a la diferencia de ambos escepticismos, véase la obra actualizada de Bailey, A., *Sextus Empiricus and pyrrhonian scepticism*, Nueva York, 2002, principalmente capítulos 2 y 3. También Bett, R., *Pyrrho, his antecedents and his legacy*, Oxford, 2002; y Popkin, Richard H., *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, 2003, pp. xvii-xviii.

Uno de los pensadores más importantes e influyentes durante la Edad Media fue San Agustín. Cuando éste adoptó la filosofía de la Academia platónica atravesó un periodo en el que valoró, ponderó y, probablemente, utilizó algunos de los trebejos habituales que se encontraban en el arsenal del escepticismo. Agustín, con este platonismo cristiano, favoreció, posiblemente de manera inintencionada, lo que fue un cierto escepticismo, y ello a pesar de ser tan ajeno a la falta de confianza del intelecto humano. Es generalmente aceptado que Agustín utilizó las mismas herramientas del escepticismo para combatirlo – en este caso, el escepticismo académico-, lo cual lo convierte en una parada necesaria en este intento por mostrar un panorama general de la trayectoria escéptica medieval. De esta situación surgen opiniones como la de Luis Bacigalupo, quien considera que la impresión que los textos de San Agustín transmiten es la de la adopción de una postura escéptica radical⁴, cuando decimos radical, nos referimos al escepticismo pirrónico. Este investigador alcanza semejante conclusión porque considera que tanto en el plano teórico como en el plano práctico San Agustín se halla muy alejado de las posturas del escepticismo mitigado de la Academia, mientras que, paralelamente, continúa utilizando un tipo de escepticismo para atacar a ésta. Sin embargo, también señala Bacigalupo que San Agustín cree que Cristo es la verdad y las Sagradas Escrituras el criterio práctico que hay que seguir: el de Hipona sería un escéptico al que se le ha revelado la Verdad⁵. De todos modos, afirmar que Agustín adoptó cierto escepticismo radical resulta, en mi opinión, un tanto aventurado. De hecho, como señala Christopher Kirwan, no parece probable que Agustín conociera fuentes del escepticismo distintas a Cicerón y su obra *Academica*⁶. Ni siquiera leyó griego, al menos no hasta el final de su vida, y el *Contra los académicos* es una obra escrita justo después de su conversión al cristianismo (año 386), en un periodo de relativa juventud –tenía unos 32 años-, lo cual nos arroja el resultado de la más que probable ignorancia de las fuentes pirrónicas por parte de San Agustín. Además de todo esto, tenemos el hecho de que el de Hipona acabará por considerar el escepticismo como una doctrina errónea y pecaminosa⁷.

Resulta paradójico señalar cómo el platonismo, en su visión agustiniana que exhibe un realismo extremo desde el punto de vista de la confianza en el conocimiento humano, pudo provocar ciertas actitudes escépticas⁸. Podemos pensar que, en realidad, aquéllos que ciertamente tenían raíces escépticas fueron los nominalistas tardomedievales y no los seguidores de Agustín. No obstante, investigadores como Konstany Michalski han demostrado desde principios de siglo, aportando fuentes manuscritas y documentales, el desarrollo cierto de este escepticismo, si bien en mi opinión quizá este desarrollo no sea tan amplio y profundo como pretende indicar el erudito polaco. Una de las claves de esta evolución pudo ser que Agustín, con su teoría de la iluminación, dio tal importancia a la

⁴ Cfr. Bacigalupo, L. E., “La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes”, *Pensamiento*, número 211, 1999, p.135.

⁵ Art. cit., p. 136.

⁶ Véase Kirwan, Christopher, “Augustine against the Skeptics”, *The skeptical tradition*, Los Angeles, 1983, pp. 205-224. Véase también Schmitt, Ch. B., *Cicero scepticus*, La Haya, 1972, p. 24.

⁷ Cfr. Román, Ramón, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba, 1994, p. 21.

⁸ Cfr. Beuchot, Mauricio, “Some traces of the presence of scepticism in medieval thought”, en *Scepticism in the history of philosophy*, editado por Richard Popkin, Dordrecht, Boston, Londres, 1996, p. 37.

intervención divina en la dinámica del conocimiento humano que éste vio disminuida su fiabilidad y la confianza que podía ser puesta en él⁹.

El panorama intelectual que enmarcaba estas vetas de supuesto escepticismo liviano puede esquematizarse brevemente de la siguiente manera: Santo Tomás de Aquino se oponía a San Agustín y colocó al conocimiento humano en una mejor situación que la propuesta por el de Hipona; fue seguido por los pensadores dominicos, mientras que los franciscanos se aproximaron más a Agustín e intensificaron la falta de confianza en el conocimiento. El franciscano Duns Escoto minimizó hasta el extremo algunos aspectos del conocimiento que el ser humano podía alcanzar sobre Dios, iniciando de esta manera lo que podemos considerar una escuela escéptica atenuada. Guillermo de Ockham era de la misma opinión, aunque la posición de éste respecto al escepticismo sigue siendo motivo de polémica entre los investigadores¹⁰. Los que no consideran que Ockham sea un escéptico defienden que la única noción válida de escepticismo en este periodo es la de Nicolás de Autrecourt¹¹. Ockham, aunque crítico con algunos aspectos del pensamiento de Escoto, no sólo estaba de acuerdo con él, sino que también fue su continuador, iniciando de este modo una escuela de pensamiento crítico y vagamente escéptico al final de la Edad Media.

El agustinismo, así, dejó la huella clara de un escepticismo incipiente, como lo hizo también el averroísmo con su teoría de la doble verdad basada en la idea de que las cosas pueden ser verdad desde el punto de vista de la razón o del de la fe. Esto significó el cuestionamiento, una vez más, de la capacidad de la razón humana de conocer a Dios. Esta aproximación dio lugar a otra escuela de pensamiento que sospechaba y no confiaba en el conocimiento.

A lo largo del siglo XIV fueron apareciendo una serie de curiosos argumentos sobre la posibilidad de que Dios estuviera mintiendo. En las discusiones sobre la *potentia Dei absoluta*, Ockham y sus seguidores estudiaron la posibilidad de que la omnipotencia divina fuera tan grande que pudiera hacer reales cosas imposibles o contradictorias. La cuestión que surgió entonces fue si Dios podía hacer que el hombre percibiera algo que no fuera real. Si la respuesta era afirmativa, Dios era un mentiroso. Esta posibilidad fue sugerida *ex professo* por John de Rodington¹², cuestión que no sólo no fue establecida por Ockham y sus seguidores, sino que había aparecido mucho antes. Pedro de Lombardía, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, este último un franciscano también, habían planteado el problema de la posibilidad de que el ser humano pudiera ser engañado por un ángel o un demonio, acercándose poco a poco a la idea de que Dios mismo podía ser el mentiroso¹³.

⁹ Véase Michalski, K., “Les sources du criticisme et du scepticism dans la philosophie du XIVE siècle”, en *La philosophie au XIVE siècle: six études*, editado por K. Flasch, Frankfurt, 1969, pp. 67-149. El artículo de Michalski fue escrito en 1928.

¹⁰ Podemos distinguir dos perspectivas en la crítica filosófica moderna sobre Ockham: una la que atribuye a éste un escepticismo incipiente, representada por Gilson, véase Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, 1958, volumen II, p. 348. La otra perspectiva estaría representada por los que no consideran que Ockham presente este escepticismo, véase McCord Adams, M., *William Ockham*, Universidad de Notre Dame, 1989, volumen I, pp. 551 y ss. En el caso de esta segunda opción, esta investigadora, Marilyn McCord, defiende a Ockham de lo que ella considera “la acusación tradicional” sobre el escepticismo del franciscano.

¹¹ Véase Beuchot, Mauricio, “Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 1989, pp. 307-319.

¹² Véase Nardi, B., *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, 1952, p. 80. Tiene un apéndice titulado *Giovanni di Rodington e il dubbio iperbólico di Cartesio*.

¹³ Véase Gregory, T., “La tromperie divine”, en *Studi medievali*, 23, 1982, pp. 517-527.

El simple hecho de que Dios, para ser todopoderoso –de acuerdo con su *potentia absoluta* pero no de acuerdo con su *potentia ordinata*- podía mentir, hacía tambalearse todo la estructura del conocimiento. Bajo estas circunstancias no habría ningún elemento del conocimiento que sirviera como evidencia, ya que las leyes naturales podían cambiar ante la intervención divina; de esta manera, la ciencia sería veraz sólo en tanto que la todopoderosa voluntad divina no lo impidiera. Tal era el dios de los seguidores de Ockham (también anteriormente de los averroístas y los seguidores de Escoto). Los tomistas, no obstante, dieron prioridad al intelecto de Dios sobre su voluntad. Serán los seguidores de Ockham los que digan que la cualidad de todopoderoso de Dios alcanza su punto máximo cuando puede hacer que el hombre acepte lo contradictorio, como puede verse en Pedro de Alfaco¹⁴. Este enfoque llegará hasta Descartes¹⁵. De hecho, la idea del engaño procedente de Dios alcanza a Suárez, pensador influido por los nominalistas, y también a Descartes¹⁶.

De acuerdo con la visión tradicional de Ockham, el ser humano puede ser engañado no por un demonio, como Descartes sugerirá tres siglos después, sino por el mismísimo Dios. La diferencia crucial entre Descartes y su predecesor parece ser que Descartes, al menos, trató de remediar el daño epistemológico de los efectos del escepticismo, mientras que Ockham no¹⁷. De todos modos, que Ockham fuera el iniciador de una corriente escéptica no está claro, si bien la crítica más moderna comienza a señalar que su epistemología no presentaba más implicaciones escépticas que aquella de sus contemporáneos¹⁸. Esta circunstancia nos situaría en una de las claves de la cuestión escéptica medieval: la aparición de elementos procedentes del escepticismo en varios autores medievales, sin que a éstos se les pueda o deba adscribir a la corriente de la duda.

Investigadores como Thijssen han señalado que la discusión sobre las consecuencias escépticas de la epistemología de Ockham ha desaparecido y que el debate ha redirigido su atención hacia la visión de Ockham sobre un Dios que puede provocar en el ser humano falsas creencias, como por ejemplo que algo existe cuando no existe. Los intérpretes modernos de la teoría de Ockham critican lo que ellos consideran que es una

¹⁴ Pedro d'Ailly (1350-1420), más conocido como Pedro de Alfaco, filósofo y teólogo francés, autor del *Imago mundi*, obra célebre porque su lectura convenció a Cristóbal Colón para decidirse a emprender el viaje en busca de las Indias por Occidente. Su objetivo principal fue resolver el cisma de occidente que dividía a la iglesia cristiana (1378-1417). Participó en dos concilios que trataron de resolver el conflicto, Pisa y Constanza. Defendió una forma moderada de la teoría conciliar, sosteniendo que la autoridad suprema de la iglesia depende de un concilio general antes que del papa. Algunas de sus teorías fueron adaptadas y desarrolladas por Lutero y otros reformistas.

¹⁵ Véase Gregory, T., “Dio ingannatore e genio maligno: nota in margine alle *Meditationes*”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1974, pp. 477-516. Amos Funkenstein, en su libro *Theology and scientific imagination from Middle Ages to the 17th century*, Princeton University Press, 1985, traza el camino inverso seguido desde el escepticismo de Descartes hasta las discusiones medievales sobre la potencia de Dios (*potentia Dei*) que ya implicaban algunas paradojas lógicas. Pierre Bayle, en su *Dictionnaire*, en el artículo dedicado a Gregorio de Rímimi, reutiliza algunos argumentos de esta especie de escepticismo medieval ligado a la posibilidad de que Dios esté mintiendo.

¹⁶ Cfr. Muralt, A. de, “*La métaphysique du phénomène: Les origines medievales et l’élaboration de la pensée phénoménologique*”, Paris, 1985, pp. 118 y ss.

¹⁷ Véase para esto el interesantísimo estudio de Groarke, L., “Descartes’ first meditation: something old, something new, something borrowed”, *Journal of the history of philosophy*, volumen 22, 1984, pp. 281-301.

¹⁸ Vid. McCord Adams, M., *op. cit.*, pp. 626-627 y también Thijssen, J. M. M. H., “The quest for certain knowledge in the fourteenth century: Nicholas de Autrecourt against the Academics”, en *Ancient scepticism and the sceptical tradition*, editado por Juha Sihvola, Helsinki, 2002, pp. 199-223.

omisión: para el franciscano las creencias falsas que hemos señalado antes están basadas en los que él llama “cogniciones abstractas”, nunca en cogniciones intuitivas, pero en ninguna parte de su obra indica cómo pueden distinguirse las cogniciones intuitivas de las abstractas¹⁹.

Existe también otra perspectiva que revela la sospecha escéptica en muchos pensadores medievales. Una de estas fuentes fue la doctrina, mencionada unas líneas más arriba, de la doble verdad, sostenida por los averroístas latinos: mientras que algunas cosas son verdaderas para la ciencia, otras son solamente ciertas para la fe. Cuando esta contradicción surge es cuando se produce la aparición de la duda. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, propuso que era posible cierto conocimiento racional de Dios, mientras que los averroístas lo dudaron o negaron. Al hacer esto, los averroístas estaban reduciendo la credibilidad de la razón. Además, había otro tipo de enfoque, a saber, la cuestión que simplemente preguntaba si el conocimiento humano era capaz, con sus poderes y facultades, de discernir algo real de algo solamente plausible, esto es, si un objeto cualquiera representaba algo real o simplemente algo que no existía. Si no se puede distinguir entre lo que es real y lo que es plausible, podemos estar en el error, lo que nos lleva al escepticismo.

Siger de Brabante fue uno de estos averroístas latinos que estaba a favor de la teoría de la doble verdad someramente expuesta en el párrafo anterior. Siger presentó y discutió la opinión de un pensador anónimo, tratando de refutarlo debido a que consideraba sus ideas muy extremas, ideas que, para ser expuestas en el siglo XIII (un siglo antes de Ockham), estaban llenas de dudas sobre el conocimiento y eran de un marcado carácter escéptico. Este filósofo anónimo presentó la posibilidad de que el hombre podría estar viviendo completamente engañado, sin descubrir nunca el engaño y, por lo tanto, viviendo siempre en el error. También muestra el lado naturalista del problema: no significa que Dios engañe al hombre, sino que el hombre vive engañado debido a sus escasos poderes cognitivos.

Siger estudia toda esta cuestión en su tratado sobre lo imposible –*Impossibilia*-. Uno de los imposibles propuestos para ser resueltos es el del autor con el que discrepa. La imposibilidad es ésta: el autor discutido por Siger sospecha que todo lo que se presenta ante el ser humano o es falso o es una especie de sueño, tanto que las personas no pueden estar seguras de la existencia de nada²⁰.

Los argumentos de este autor están basados en el hecho de que lo que un sentido percibe no puede ser juzgado o criticado por el mismo sentido, sino que tiene que hacerlo otro. Los sentidos, por lo tanto, no pueden valorar lo que perciben y, así, no notarán si lo que reciben es incorrecto. En otras palabras, si los sentidos perciben algo que es sólo aparente y no real, no serán capaces de darse cuenta y seguirán creyendo que es real, a no ser que otra facultad presente en el ser humano lo indique y aclare²¹.

La otra razón aducida es que no podremos encontrar una cosa que pueda ser juzgada por alguien y que no pueda ser juzgada en la manera contraria por otra persona. Esta idea se remonta a la tradición griega que inauguró el concepto del fenómeno como criterio y que será uno de los estandartes de batalla del escepticismo²². En realidad, lo más

¹⁹ Thijssen, J. M. M. H., art. cit., p. 201.

²⁰ Siger de Brabante, “*Impossibilia*”, en *Écrits de logique, de morale et de physique*, vol. II, editado por B. Bazán, París, 1974, p. 73.

²¹ Art. cit., p. 74.

²² La evolución que sufrió esta cuestión del fenómeno como criterio tuvo su origen, probablemente, en Pirrón. Pirrón otorgaba en su pensamiento gran importancia al conocimiento, sin embargo, en su filosofía, el concepto de *fenómeno* tenía más bien un valor descriptivo antes que epistemológico. El fenómeno pertenecería al ámbito de lo cotidiano, de lo que aparece en la vida habitual de las

grave es que ninguna cosa parece lo mismo a dos personas distintas, de modo que todo será una apariencia. La autoridad de la persona que está percibiendo puede ser cuestionada y si el único criterio que puede llegar a ser válido es el fenómeno, o sea, lo que aparece, lo sensible –siempre en contraposición con las elucubraciones teóricas-, tenemos como conclusión que no es posible llegar a un acuerdo a través de este criterio variable que es el fenómeno.

Ahora bien, frente a todos estos argumentos, Siger aportará su solución. Él defiende que los seres humanos están seguros de la existencia de algunas cosas y no todas estas cosas son falsas, ni pasiones o afecciones de aquellos que las sienten. También considerará que las cosas que aparecen ante uno de nuestros sentidos son aceptadas por otros sentidos o bien por el intelecto. Siger se declara seguro de la existencia de algunas cosas inteligibles²³.

La cuestión fundamental que nos ha traído hasta aquí ha sido la necesidad de describir el camino que Siger de Brabante nos mostró sobre la aparición de cierto escepticismo en la época en la que vivió (siglo XIII). A pesar de que suscribe la validez de la teoría de la doble verdad, Siger no aprueba las ideas presentadas por el autor anónimo al que menciona (fundamentalmente la defensa de la posibilidad de vivir en un permanente engaño). La identidad de este autor es desconocida ya que la costumbre era no desvelar el nombre a menos que la persona hubiera muerto o fuera muy conocida, esto nos lleva a considerar que este pensador, si es que en realidad existió, estaba aún vivo cuando Siger escribió sus *Impossibilia*²⁴. Sin embargo no parece que este hombre defienda realmente esta tesis, sino que más bien es un simple juego dialéctico. Este filósofo anónimo se estaba refiriendo a la cuestión, nada baladí, de si es posible vivir engañado por los poderes naturales de la mente. Ockham propondrá las mismas ideas sobre el conocimiento intuitivo, que puede ser producido por Dios sin la necesidad de una realidad existente que se corresponda con él. Los seguidores de Guillermo de Ockham terminarán observando la posibilidad de que Dios sea capaz de engañar, cuestión que no parece muy lejana de las sospechas cartesianas sobre un Dios mentiroso. Todo esto que hemos expuesto nos conduce a tener que admitir, al menos, algunos pergeños o indicios de escepticismo durante la Edad Media, periodo que generalmente ha sido considerado fuertemente dogmático. Si la existencia de estos elementos ciertamente escépticos nos debe llevar a cambiar esta afirmación quizá estemos obligados aquí a realizar un primer paso en ese sentido. No obstante, si consideramos este escepticismo medieval en su justa medida, debemos clasificarlo, según las diferencias y consideraciones presentadas por Sexto Empírico, como escepticismo académico, rama del escepticismo que era considerada muy alejada del verdadero escepticismo por el médico griego²⁵.

personas. Ahora bien, esta primera aparición del criterio fenoménico irá evolucionando adquiriendo paulatinamente un mayor carácter epistemológico, orientándose hacia el conocimiento. Este aspecto alcanzará su máxima expresión con Sexto Empírico, quien convierte al *fenómeno* en el criterio práctico del escepticismo. Esta evolución se encuentra explicada y analizada pormenorizadamente en Román, R., *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Univeridad de Córdoba, 1994, pp. 220-222.

²³ Siger de Brabante, art. cit., p. 74.

²⁴ Para más detalles sobre esta obra véase, Beuchot, M., “Some traces of the presence of scepticism in the medieval thought”, pp. 40-42.

²⁵ Sexto Empírico, en *Hipotiposis pirrónicas*, considera que hay tres tipos de filósofos: los que piensan que han encontrado la verdad, los que consideran que la verdad nunca se pueden alcanzar y los que siguen buscando la verdad. Los primeros serían los dogmáticos, los segundos los académicos y los últimos los escépticos. Las diferencias claves entre académicos y escépticos las expone así: “posiblemente difieran [los académicos] de los escépticos en que aquellos dicen que

Lo que nosotros hemos presentado aquí con prudencia sobre algunos elementos escépticos presentes en el pensamiento medieval, es defendido con mayor vehemencia por otros investigadores, como por ejemplo Luis Bacigalupo, quien considera que la posición franciscana proyectó un escepticismo fuertemente basado en el experimento y la observación frente a la escolástica aristotélica y su modelo de ciencia. Él habla de un “vigoroso escepticismo nominalista, lógico y teológico, que buscaba cancelar las pretensiones científicas de la nueva teología”²⁶. Frente a esto, como indicamos en las primeras líneas de este artículo, nuestra postura es más moderada, estableciendo claramente desde el comienzo que el escepticismo nunca fue protagonista en la Edad Media, pero estuvo presente como actor secundario, obviarlo sería negar la evidencia. Ahora bien, no me cansaré de insistir en que será siempre escepticismo académico, heredero de la Academia platónica e impulsado por Cicerón. El escepticismo pirrónico, el verdadero impulsor de la crisis escéptica posterior al Renacimiento, transcurrirá los años medievales en el suave letargo de unas obras ignoradas y poco o nada leídas. Posiblemente, una de las razones que provocan esta situación sea que el mismo Cicerón no conocía el escepticismo pirrónico, pues para él Pirrón era un ético al que relaciona con las escuelas socráticas menores²⁷.

Podemos concluir que el escepticismo académico atraviesa la Edad Media en el seno de una cierta teología cristiana –en menor medida judía y musulmana–, interesada en el descrédito de lo racional frente a la revelación de la fe. Este movimiento, que sirve de vehículo a la desconfianza en la razón durante el medievo, alcanzará su culminación con la obra de Nicolás de Cusa y su concepto de *docta ignorantia*. Sin embargo, al cusano no podemos clasificarlo como un pensador medieval. De hecho su obra suele ser considerada de un marcado carácter renacentista.

Nicolás de Cusa ya no es, desde luego, un escolástico, por forma de pensar y estilo de escribir abre un horizonte totalmente nuevo. Se puede dudar, a veces, de si es más un místico que un filósofo. Este neoplatónico tiene como uno de los núcleos de su filosofía la idea ciertamente escéptica de la *docta ignorantia*. Es este concepto el responsable de que la razón, hecha para conocer lo mensurable, se declare incapaz de conocer a Dios. Sólo podría conocerlo si hubiera alguna proporcionalidad entre las cosas y Dios, pero no la hay, pues es imposible establecer semejanzas entre lo finito y lo infinito. Ni siquiera es capaz de reconocer la esencia de las cosas: creemos saber qué es la esencia humana, pero ni siquiera es así; únicamente podemos saber lo que no se es²⁸. En consecuencia, una actitud sensata es la de reconocer la propia ignorancia: la *docta ignorantia* que recuerda a Sócrates. El

todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas”; también hay otra diferencia: “Difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver con que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser unos negados para actuar”, Hipotiposis pirrónicas, I, 226.

²⁶ Bacigalupo, art. cit., p. 140.

²⁷ Véase Román, R., “Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, extra, 1996, p. 79-96. Román considera que antes de Enesidemo el conocimiento que había del pensamiento de Pirrón era parcial y limitado, y señala que Cicerón siempre que nombra a Pirrón lo relaciona con Aristón de Quíos y los socráticos menores. Cfr. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, XLII, 130.

²⁸ Nicolás de Cusa, *Nicolai de Cusa Opera Omnia, Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis*, Meiner 2000, *De docta ignorantia*, I, 1. Traducción de Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, 1966, p. 27.

cusano representa la culminación de la teología negativa que se fue desarrollando a lo largo de toda la Edad Media y que tantos puntos de contacto tiene con el escepticismo.

Si bien no podemos decir que Nicolás de Cusa suscribiera las ideas principales del escepticismo, sí es un hecho que presenta algunas referencias directas a la obra de Cicerón, *Cuestiones académicas* y al *Contra los académicos* de Agustín²⁹, así como algunas menciones sobre la postura de la filosofía académica originales de otras fuentes, probablemente también derivadas de Cicerón. Sea como fuere, este interés por la academia podemos calificarlo como muy ligero y, quizá, poco importante en el conjunto de su obra. Esta es una característica que, como hemos indicado, se repite en varios autores medievales, quienes presentan en su pensamiento algunas parcelas vinculadas con el escepticismo, sin que ello signifique que son escépticos.

De esta manera el escepticismo llegará al Renacimiento, a través de tenues hilos como la teología negativa, los nominalistas, los seguidores de Ockham y, sobre todos ellos, Nicolás de Autrecourt, autor que merecería atención aparte por su importancia para la corriente de la duda. Tenemos así, mínimamente expuesta, la trayectoria medieval de las dos corrientes escépticas. La rama académica pudo florecer relativamente y mantenerse viva pero en estado latente gracias al influjo que Platón y su Academia tuvieron en todos los pensadores medievales. También Cicerón contribuyó en gran medida a que perdurara el escepticismo académico al inmortalizar los argumentos del movimiento en sus obras – *Cuestiones académicas* y *De natura deorum*-. La teología negativa, con su recorte del valor de la razón para conocer, tocará tangencialmente la vena escéptica. Por fin se llega a Nicolás de Cusa y con él al Renacimiento y podemos comprobar que las armas escépticas se han conservado, prácticamente incólumes, para la batalla que habrá que librar: las luchas de religión entre católicos y protestantes y el objetivo polémico de la regla de fe serán el perfecto caldo de cultivo para el escepticismo en el Renacimiento. Un camino muy distinto habrá seguido el pirronismo³⁰, prácticamente desaparecido del panorama filosófico medieval, sepultado por el dogmatismo predominante. Ahora bien, se torna necesario aquí, al referirnos al pirronismo, mencionar el hecho de que el escepticismo³¹ posterior de Sexto está, probablemente, más en deuda con Arcesilao, en lo que al tema de la suspensión del juicio se refiere, que con Pirrón³², ello frente a lo que Sexto Empírico explícitamente

²⁹ Cfr. Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, Lipsiae, 1932, V, 54 (*Idiota de mente*, capítulo 2) y V, 136-137 (*Idiota de staticis experimentis*).

³⁰ Surgido, si la crítica no lo desmiente, de la personalidad de Pirrón de Elis y a su vez originado en la mayoría de los filósofos presocráticos (véase Román, Ramón, *op. cit.*, *passim*) que presentaban numerosas coincidencias respecto a sus dudas sobre el conocimiento, fue continuado por su discípulo Timón de Fliunte, sistematizado y enriquecido en elementos básicos por Enesidemo (siglo I a. C.) y notoriamente impulsado por Sexto Empírico (s. II d. C.) [para esta cronología véase *Los tres libros de Hipotiposis Pirrónicas*, obra de Guillermo Vollgraff, escrita en la *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 1902, traducción de Lucio Gil Fagoaga de 1926, editorial Reus, aquí se discute largamente sobre las diversas investigaciones, teorías e hipótesis que había. Sin embargo, la conclusión de Vollgraff, que sitúa la vida del Empírico entre el año 115-135 d. C. ha sido refutada por Brochard en su obra *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, 1945, p. 384, quien concluye que Sexto debió vivir al final del siglo II d. C.]. Ahora bien, la más reciente crítica comienza a considerar que el escepticismo pirrónico está más en deuda con Arcesilao que con Pirrón, como Sexto Empírico explícitamente pretende. Sobre esta postura realmente novedosa y muy actual aún no hay acuerdo entre los investigadores y las discrepancias son importantes. Sobre esto recomiendo la lectura del libro de Emidio Spinelli, *Questione scettiche: letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, 2006.

³¹

³² Véase Bailey, A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, 2002, p. 54.

pretende³³. De todos modos y sea como fuere, esta aproximación de la crítica aún está lejos de ser definitiva y requiere de más estudios y trabajos, sin embargo nuestra obligación es consignarla. La visión de Bailey sería aproximadamente así: la filosofía de Pirrón no corresponde a los requisitos del escepticismo señalados por Sexto, sino que se ajustaría mejor con el dogmatismo negativo³⁴. Esta idea encajaría en el análisis que Román hace del cuasi dogmatismo de Pirrón, más ligado a toda una tradición gnoseológica prehelenística que a una nueva tradición escéptica³⁵. El examen de las fuentes de que disponemos revela que después de Timón y hasta Enesidemo, ningún otro pensador profesó la doctrina de Pirrón. Por lo tanto nunca ha existido una tradición ininterrumpida desde Pirrón hasta Sexto. La respuesta al porqué Sexto –y antes que él Enesidemo- pretenda hacer llegar el escepticismo hasta Pirrón debe buscarse en la historia de la Academia después de Platón. Bien es verdad que si logramos encontrar una explicación a porqué Enesidemo quiso referirse a Pirrón más bien que a Arcesilao y la Academia, esto nos serviría para explicar porqué Sexto se llama a sí mismo un pirrónico a pesar de las similitudes entre su postura filosófica y la expuesta por Arcesilao³⁶. Si bien la dialéctica infinitista y abierta de Arcesilao coincide con Sexto, posiblemente éste, debido al posterior desarrollo de la Academia, se decidió más por Pirrón que no por los académicos³⁷. De hecho, y según las últimas investigaciones, el pirronismo de Enesidemo parece haber sido una modificación de la postura de Arcesilao enmascarada bajo la figura de la reaparición de la posición originalmente expuesta por Pirrón. Para la tesis que defiende todo esto será capital, por lo tanto, la determinación precisa de la posición filosófica de Arcesilao³⁸.

³³ Cfr., por ejemplo, Sexto Empírico, *H.P.*, I, 220-221, donde Sexto desvincula la escuela escéptica de la Academia platónica y, dentro de ésta, de Arcesilao.

³⁴ La teología negativa y el antiintelectualismo medieval fruto de la desvalorización de la razón en función de la fe son dos ejemplos de este contacto tangencial del escepticismo con la filosofía de la Edad Media.

³⁵ Cfr. Román, R., *op. cit.*, pp. 101-182.

³⁶ Para un análisis sobre el nacimiento de la Nueva Academia de manos de Arcesilao véase Lévy, C., *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Escuela Francesa de Roma, Roma, 1992, pp. 9-32.

³⁷ Véase Román, R., “The scepticism of the New Academy: a weak form of Platonism”, en *Philosophical inquiry*, vol. XXV, 2003, pp. 199-216. Un interesante contraste entre el pirronismo y la Nueva Academia en Lévy, C., *op. cit.*, pp. 22-30.

³⁸ Para otra perspectiva distinta de este asunto véase Bett, R., “What does pyrrhonism have to do with Pyrrho?”, en *Ancient scepticism and the sceptical tradition*, editado por Juha Sihvola, Helsinki, 2000, pp. 11-34. Otro artículo que ayuda a completar este panorama es Frede, D., “How sceptical were the academic sceptics?”, en *Scepticism in the history of philosophy*, editado por R. Popkin, Boston, 1996, pp. 1-27.