

## FRANCISCO SANCHEZ: INVITACION A LA DUDA O EL ARTE BARROCO DE SABER

### 1. QUOD NIHIL SCITUR

En 1581, el año siguiente a la publicación de los *Essais* de Montaigne, aparecía en Lyon un librito de tamaño reducido (VIII + 100 pp. en 4º), título breve y engañosamente modesto: *Quod nihil scitur*, y profundo significado. Su autor, *Francisco Sánchez*, se presenta como *Philosophus et medicus doctor*, y por estas fechas profesa medicina en la Roma del Garona, Tolosa, donde se había establecido en la primavera de 1575, después de un intento fallido de conseguir una cátedra de Medicina en Montpellier.

Cuatro años antes, en la misma editorial lugdunense de Antonio Griphio, había publicado un largo poema (930 versos), igualmente en latín, con el título *Carmen de Cometa*. La ocasión había sido el cometa aparecido en 1577, o más exactamente, la reacción cargada de temerosos presagios, por parte de doctos y de ignorantes, ante el luminoso fenómeno celeste<sup>1</sup>. La referencia al poema es interesante para nosotros en cuanto en este escrito juvenil se desvelan algunos rasgos característicos y fundamentales de Francisco Sánchez.

Ignoramos la ocasión o motivos específicos, si algunos hubo<sup>2</sup>, para

1 Joaquim de Carvalho afirma que el *Carmen de Cometa* fue compuesto contra el *Discours sur ce que menace devoir advenir la comete apparue a Lyon le 12 de ce mois de Novembre 1577*, de Francisco Junctini (en *Francisco Sanchez. Opera philosophica*, Coimbra, 1955, pp. XV s.). En la breve introducción al poema Sánchez habla de la antigua superstición de árabes y egipcios que atribuían portentos a algunos cuerpos celestes, superstición compartida, dice, por algunos doctos contemporáneos, no fundada en razón alguna a no ser en un experimento mal hecho. Y añade que su ánimo se enardeció cuando cayó en sus manos un opúsculo de un tal *Junctino* sobre este cometa, en el cual el docto varón se esfuerza en probar con muchos experimentos que los astros de larga cabellera siempre presagian algo malo. Sánchez dice que ha querido desarraigar esta antigua y débil herejía (*Opera philosophica*, p. 123. Nos referimos a la edición de Carvalho anteriormente citada y que usaremos en lo sucesivo).

2 Carvalho sugiere la posibilidad de que el *Quod Nihil Scitur* haya sido escrito contra Giordano Bruno o contra la Lógica de los *Sumulistas*, muy floreciente en la Francia meridional (*Op. phil.*, p. XVI; pp. LV-LXXII). Esta segunda hipótesis es apenas plausible si tenemos en cuenta la sugerencia de Menéndez Pelayo, según el cual «Sánchez es... un nominalista acérrimo, para quien las palabras no son más que signos de sensaciones» ('De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant', en *Ensayos de crítica filosófica*, Edición Nacional de las Obras Completas, v. XLIII, Santander, 1948, p. 184). En nuestro aná-

la publicación del *Quod nihil scitur*. Las veinte breves líneas de presentación están desde luego rebosantes de sugerencias mitológicas, justificaciones académicas y observaciones personales, que hacen pensar en algo o alguien muy *ocasional* y no menos estimulante.

El autor inicia la presentación de su obra afirmando que al hacer recientemente una revisión en el estante de sus libros se topó casualmente con «este opúsculo» que había escrito siete años atrás y guardado con el propósito de mantenerlo inédito hasta que se cumplieran nueve para seguir así el precepto de Horacio. Pero ahora lo encontró tan dañado de la polilla y de los gusanos que temió que en dos años más estaría más apto para el fuego que para la luz. Esta circunstancia le obligó a alumbrarlo prematuramente.

A pesar de esta condición de inacabamiento, podrá sobrevivir, de la misma manera que los fetos humanos sietemesinos son ya viables, aun sin haber llegado a la madurez del noveno mes. Hay, además, otra razón, afirma, y vamos a ver que esta segunda razón se ramifica en tres, no menos espaciosas que la primera.

Sustituida a continuación la imagería visceral por la metafórica oastrense, el autor, con el deseo de buenos augurios, lanza su obra al campo, que se considera campo de batalla, como un soldado que «va a luchar contra la falsedad». Y si los enemigos le hostigarán hasta el punto de tener que retirarse a su campamento, le tiene ya preparado un «castro» donde pueda encontrarse seguro: *Santiago de Castro*, a quien el libro, como anteriormente el poema, está dedicado. El autor le llama amigo cordial y está seguro de que bajo su estandarte «el soldado» podrá proseguir victoriosamente su milicia<sup>3</sup>.

## 2. EL ESCEPTICISMO DE SANCHEZ

Esta breve presentación pone claramente de relieve la actitud e intención polémica de Sánchez, desarrolladas con fina precisión a lo largo del libro y difícilmente compatibles con la etiqueta de escéptico

lisis posterior del texto de Sánchez (sección 4) el lector puede encontrar referencias específicas que ofrecen un buen soporte a la afirmación de Don Marcelino. No deja de sorprender, sin embargo, cómo Menéndez Pelayo ha captado este aspecto positivo del Nominalismo en Sánchez, uno de los «precursores» de la ciencia y filosofía modernas, y se ha enfrentado tan sañudamente con los «escolásticos recalcitrantes y degenerados», que también son nominalistas. Quizá tomó demasiado al pie de la letra las afirmaciones en este sentido de J. Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Frases, 2 vols. London, 1894, II, p. 127), y sobre todo, la famosa declaración del gran *buccinator* F. Bacon: «...This kind of degenerate learning did chiefly reign among the schoolmen...» (*Advancement of Learning*, ed. Everyman, New York, 1915, p. 16).

3 Quién sea este Santiago o Diego de Castro, es aun cuestión irresuelta. Carvalho afirma de pasada que es desconocido (*Op. phil.*, p. LVIII), mientras que A. Moreira de Sá lo identifica sin dudar con el Diego de Castro referido por Barbosa Machado en su *Biblioteca Lusitana* (Lisboa 1741): «Diego de Castro, natural de Vila Viçosa, filho do Doutor André de Castro, Lente de Vespera de Medicina em a Universidade de Coimbra e Médico dos Serenísimos Duques de Braganca...» (en A. Moreira de Sá, *Francisco Sanches, Filósofo e Matemático*, Lisboa 1947, vol. I, p. 237, n. 1).

que la tradición le ha atribuido muy tempranamente, al menos desde Quevedo <sup>4</sup>.

Como punto de partida, hemos de reconocer el escaso número de ediciones actuales de las obras de Sánchez, claro testimonio del interés reducido en conocer su pensamiento <sup>5</sup>. Un acercamiento directo a su obra es el primer paso necesario en orden a establecer las líneas fundamentales de su modo de pensar y a situarlo adecuadamente dentro de su contexto histórico. Como ha afirmado el Prof. Carvalho en su edición de las *Opera Philosophica*, «el pensamiento filosófico de Francisco Sánchez no ha sido aun cabalmente considerado en la estructuración de los problemas, en las raíces y correlaciones doctrinales, en el dinamismo interno de desarrollo y en la complejidad de su significado histórico» <sup>6</sup>.

El Prof. Carvalho ha hablado de la índole personalista y combativa de Sánchez, que le habría impulsado, especialmente en el *Quod nihil scitur*, a mostrar «la desenvoltura de un franco tirador» <sup>7</sup>. El librito produce ciertamente una impresión de frescura y de hálito personal, como ya señaló hace mucho tiempo L. Gerkrath <sup>8</sup>, y la exposición, incisiva y precisa, llena de imágenes ocasionalmente agresivas, es asistemática, si bien extremadamente coherente, y sigue el hilo de los pensamientos que se suscitan y asocian en el curso de una conversación. Cuando el fluir de las ideas parece alejarse demasiado del punto de partida, un súbito «volvamos a nuestro tema», similar al «revenons a nous moutons» de Montaigne, introduce de nuevo el tema original.

El calificativo de «escéptico» no parece corresponder adecuadamente al hombre Sánchez considerado en el plano de sus creencias íntimas y comportamiento individual. Todos los datos que conocemos presentan a un hombre profundamente convencido de sus principios u obrando sinceramente con una seguridad fuera de duda. Y tampoco parece expresar con precisión el carácter de su reflexión teórica, tal como aparece en sus obras y específicamente en el *Quod nihil scitur*.

El P. Fraile sitúa la obra de Sánchez en la atmósfera espiritual postrenacentista, pasado ya el entusiasmo humanista y derrumbado del todo el prestigio de las «autoridades», «cuando todavía no se disponía de nada o casi nada para sustituirlas. No obstante, prosigue Fraile, el hombre de fines del Renacimiento no pierde su confianza en la natura-

4 Quevedo se refiere a Sánchez en *Los Sueños* en el siguiente contexto: «Es cosa averiguada... que no se sabe nada y que todos son ignorantes. Y aun esto no se sabe de cierto: que a saberse, ya se supiera algo; sospéchase. Dícelo así el doctísimo Francisco Sanchez, médico y filósofo en su libro cuyo título es *Nihil scitur*» (*Los Sueños*, II, 13).

5 Carlos Mellizo ha publicado últimamente una versión castellana del *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*, Aguilar, Buenos Aires 1977), basada en la edición de Carvalho y acompañada de una introducción explicativa. Otra traducción, incompleta, con el mismo título había sido publicada anteriormente por la editorial Renacimiento de Madrid, sin fecha, y reeditada en 1944 por la editorial Nova de Buenos Aires. Esta traducción, atribuida usualmente a Menéndez Pelayo, es en realidad obra de Jaime Torrubiano.

6 *Op. phil.*, Presentación.

7 *Op. cit.*, p. XVI.

8 Ludwig Gerkrath, *Franz Sanchez*. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfang der Neueren Zeit (Wien 1860) p. 14.

leza ni en su capacidad de conocerla y llegar a dominarla. Más bien trata de darse cuenta de lo poco que hasta entonces se había logrado en esta empresa y considera necesario buscar nuevos medios y caminos para enfrentarse con los problemas que le planteaba la realidad. Este es el estado de espíritu en que debemos encuadrar la actitud de este médico-filósofo, a quien durante mucho tiempo se ha englobado indebidamente entre los escépticos, pero que merece una interpretación muy distinta»<sup>9</sup>. Fraile concluye su breve estudio afirmando comparativamente que «no debe, pues, encuadrarse a Sánchez en la corriente de escepticismo cansado, desengañado, 'desabusé' y un poco frívolo, ligero y burlón, al estilo de Montaigne y Charron, sino en la corriente crítica que prepara el nacimiento de la verdadera ciencia de la naturaleza. Su actitud, poniendo de relieve las deficiencias de la física de su tiempo, es un claro anuncio de que se avecinan tiempos nuevos»<sup>10</sup>.

El Prof. Calvalho, si bien considera a Montaigne como pariente espiritual de Sánchez, afirma asimismo resueltamente que «el escepticismo de Sánchez no debe ser considerado en plano idéntico al de Montaigne o Charron». «Su escepticismo incidió solamente... sobre el saber explicativo y no sobre el saber normativo, esto es, el saber relativo a la conducta y a los valores ético-religiosos. A pesar de la universalidad del título, el *Quod nihil scitur* se ocupa exclusivamente de la inanidad de las bases en que se asentaba el saber científico tradicional»<sup>11</sup>.

Ciertamente no parece poder aplicarse a Sánchez lo que Melebranche dijo de Montaigne, al afirmar que dudaba porque «il était nécessaire de son temps pour passer pour habile et pour galant homme, de douter de tout»<sup>12</sup>.

El Prof. Carvalho ha formulado con precisión y exactitud los rasgos fundamentales del hombre Sánchez y de su obra cuando afirma que «la conciencia reflexiva de Sánchez fue acentuadamente crítica» y su manera de ser revela una «actitud constitutivamente aporética»<sup>13</sup>. Sus escritos nacen, según Carvalho, «de la reflexión que se enfrenta consigo misma» y «su obra expresa la actitud estrictamente intelectual, constante y sin desvíos ostentosos hacia la exhortación o hacia la reprimenda moral, política o religiosa»<sup>14</sup>.

Sánchez es ciertamente hijo de una época que experimenta un intenso conflicto entre tradición e innovación, antigüedad y modernidad, y que vive y produce la crisis más profunda en esa estructura humana que se llama «cultura occidental».

Desasido de compromisos mentales, sociales o religiosos, Sánchez lleva a cabo una crítica total, irreversible, del sistema académico al uso y del método de conocimiento tradicional, que, un poco provisionalmente, podemos denominar deductivo o silogístico. Pero no se trata sólo de dis-

<sup>9</sup> Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*. Desde la época romana hasta fines del siglo xvii (Madrid 1971) p. 388.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 393.

<sup>11</sup> Op. cit., p. XXV.

<sup>12</sup> Malebranche, *De la recherche de la verité*, liv. III, p. III, cap. V (En Carvalho, op. cit., p. XXV).

<sup>13</sup> Carvalho, op. cit., XV, XVI.

<sup>14</sup> Op. cit., XVI.

cutir la validez de un sistema académico concreto o de analizar el valor cognoscitivo de un método determinado. Sánchez adopta, por así decir, una actitud mental universal que trasciende los límites de meras cuestiones teóricas y está orientada a incorporar todas las dimensiones humanas. Más que de *conocimiento*, en el sentido técnico del vocablo, se trata de *saber*, un saber que abarque todo el conjunto de principios, certezas, valores y conclusiones que constituyen el fundamento y la estructura de la vida humana. Como ha observado atinadamente C. Mellizo, «Sánchez encarna la figura del médico humanista cuya máxima preocupación es la de lograr un más perfecto equilibrio y desarrollo de las cualidades del hombre, considerando éste en su totalidad»<sup>15</sup>. En este aspecto, el tratadito *Quod nihil scitur* es una obra existencial que ofrece una serie de reflexiones, y vacilaciones, sobre cuestiones teóricas, académicas, científicas y vitales. Y también desde esta perspectiva, y esto es tal vez lo más importante, el autor desvela una experiencia humana nueva y una nueva manera de percibir y de vivir esa realidad vaga que usualmente denominamos «mundo». Así podemos decir que el hombre Sánchez, para situarlo en un marco temporal, tiene a la espalda la mentalidad renacentista y revela un mundo nuevo de experiencias, sensaciones y valores que podemos designar con el nombre de *barroco*.

Las diversas cosas que integran la realidad externa captada por los sentidos, el mundo de los colores, sabores, sonidos, figuras visuales, aparecen iluminadas por una luz nueva que les presta, al mismo tiempo, una intensidad e inconsistencia inusitadas. La reacción humana frente a este mundo simultáneamente intenso y fugaz muestra peculiaridades desconocidas en la tradición. Como nota dominante y característica resalta una mezcla difícil de entusiasmo y de incertidumbre, que no debe confundirse con escepticismo. El saber del pasado parece liquidado y terminado en sus estructuras fundamentales, y las categorías mentales aceptadas durante siglos como una explicación válida y racional del mundo se manifiestan ahora como hermosas fantasías. En esta situación el hombre Sánchez se enfrenta en solitario con una existencia que le resulta misteriosa y una naturaleza extrahumana que parece más bien incomprensible, o que no ofrece al menos bases firmes para fundamentar una certeza.

### 3. EL PUNTO DE PARTIDA

La reflexión de Sánchez en el *Quod nihil scitur* parte de una supuesta experiencia personal, que da a la obra un carácter cuasi autobiográfico, y trabaja sobre la base de dos postulados previos, la ignorancia y la libertad, formulados anteriormente por Nicolás de Cusa como condición previa de conocimiento<sup>16</sup>. La supuesta experiencia personal es descrita

15 Op. cit., Pról., p. 25.

16 El tratado *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa desarrolla tres ideas básicas de la nueva actitud mental que va a caracterizar los comienzos de la Edad Moderna: reconocimiento de la ignorancia, rechazo de toda doctrina previa y apoyo

como una profunda conmoción interna y equiparada a una conversión religiosa, en la cual la fe vieja queda totalmente abandonada y superada<sup>17</sup>.

Sánchez inicia su libro (dedicatoria al lector) con la formulación de un viejo principio de cuño aristotélico: «es innato al hombre querer saber»<sup>18</sup>, el hombre desea por naturaleza saber, para limitar inmediatamente la universalidad del principio con una referencia factual: «a pocos les es dado querer saber, y aun a menos, saber» (p. 1). A continuación afirma que a él no le han sucedido las cosas de manera diferente a los demás, y narra cuál ha sido su fortuna en este reino. Inclinado desde sus primeros años a la contemplación de la naturaleza, inquiría con detalle todas las cosas. Su ánimo, ávido de saber, se satisfacía al comienzo con cualquier manjar que le era ofrecido, pero después de poco tiempo, víctima de indignación, comenzó a vomitarlo todo. Buscaba algo que pudiera abrazar sin reservas y gozar absolutamente, pero nadie era capaz de satisfacer sus deseos. Revisaba los dichos de los pasados, escuchaba los corazones de los presentes: todos respondían lo mismo, todo igualmente insatisfactorio. Algunos proyectaban algunas sombras de verdad, pero no encontró a nadie que dijera sincera y absolutamente qué se ha de juzgar de las cosas. En esta situación, Sánchez afirma, «me recogí en mí mismo y poniendo todo en duda, como si nada hubiera sido dicho nunca por nadie, comencé a examinar las cosas mismas, lo cual es el verdadero modo de saber» (p. 2). En su contemplación meditativa parte de los primeros principios y su duda aumenta a la par de su pensar. Se le impone la convicción de que no puede comprender nada perfectamente. Desespera, pero persiste, y ello aumenta su desesperación (ibid.).

Prescindiendo del carácter «histórico» de la experiencia personal cuya descripción acabamos de parafrasear, Sánchez cree firmemente que el saber de sus coetáneos es totalmente inaceptable y que por lo tanto es necesario un comienzo radicalmente nuevo. La situación ofrece, además, caracteres de batalla, y no sólo teórica sino también personal, batalla intensa y mortal. A lo largo del opúsculo Sánchez va a describir agudamente los condicionamientos personales y nexos sociales de la actividad humana que engendra el saber. En la situación de desamparo en que se halla acude, dice, a los *Doctores*, buscando ávidamente en ellos la verdad, pero encuentra un laberinto de palabras y un tejido de ficciones tales que no existe mente capaz de comprenderlas. Cada uno se construye la ciencia con imaginaciones propias o ajenas, y sobre éstas fabrican otras y otras, sin referencia a o fundamento en las cosas. Con

en la observación y la experiencia. La obra apareció en 1440 y ha sido considerada como la primera obra filosófica clásica de los alemanes que fundamenta toda la filosofía moderna. No debe confundirse con la *Apologia doctae ignorantiae*, de 1449, que es una defensa contra los ataques del Rector de Heidelberg, Johannes Wenck. Sánchez presenta el tema de la libertad con cierta insistencia y variantes diversas en el *Carmen de Cometa*, uno de cuyos versos postula una libertad intelectual total: *Libera mens nulla est astricta legibus* (v. 335).

17 *Quod nihil scitur*, ed. cit., p. 51. Las referencias numéricas que aparecen en lo sucesivo dentro del texto indican la página de la edición de Carvalho.

18 Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, A. I, 980 a 22.

esto pescan a los ignorantes, proclamando que han descubierto las incógnitas y reconditeces de la naturaleza. Pero si les niegas lo más mínimo de sus doctrinas, enmudecerán, y si los contradices, te llamarán blasfemo y sofista. «¿Qué puede hacer con ellos?», se pregunta Sánchez. No parece existir una posibilidad de diálogo ni una esperanza de comprensión. Solamente se abre una vía: ruptura e independencia. Libertad. Y cautela contra los ataques. Sánchez afirma claramente que no escribe para esta clase de personas, y que se engañe el que quiera engañarse. Estos no deben por lo tanto leer sus escritos. No faltará, sin embargo, alguno de ellos que los lea, y aunque no los entienda («¡qué tendrá que ver el asno con la lira!», exclama Sánchez), intente herir con su dentellada. Sánchez se siente seguro y más fuerte, como el acero contra el cual se rompe el martillo que golpea, o como la lima en la cual la serpiente de Esopo se quebró sus propios dientes al intentar morderla. El escribe para los que no son adictos al *jurare in verba magistri* y con la espada de su propia mente se enfrentan a las cosas bajo la guía de los sentidos y la razón. Y formula una invitación personal a la duda: «tú, quienquiera que seas, de mi misma condición y temperamento, que dudaste muchas veces dentro de tí mismo de la naturaleza de las cosas, duda ahora conmigo; ejerzamos juntos nuestro ingenio y naturaleza, y, a mí, séame dado un juicio libre, si bien no irracional» (p. 2).

La actitud espiritual de Sánchez presupone algunas de las experiencias intelectuales del Renacimiento y continúa también, en cierta medida, convicciones básicas de la Escolástica medieval. Existen, sin embargo, profundas diferencias en la interpretación de principios aparentemente formulados de manera idéntica, y sobre todo en la actitud humana fundamental, es decir, en la experiencia o vivencia interna que proporciona la base de convicciones y creencias sobre el valor y alcance de las facultades humanas, sensitivas, afectivas o racionales, y que matiza la reacción de un hombre específico ante el simple y desnudo hecho de la existencia.

La convicción de que el ejercicio combinado de los sentidos, la experiencia sensible, y la razón proporciona conocimiento y es la vía de acceso a la verdad constituye un principio básico del pensamiento medieval. En Sánchez, sin embargo, los sentidos y la razón son otra cosa diferente, disociados del marco de la llamada realidad externa, de la estructura del ser, como veremos posteriormente.

La referencia directa a las cosas, la contemplación de la naturaleza, el rechazo de las *autoridades*, suenan sin interrupción a lo largo del siglo xvi, en boca de los Humanistas y de los genuinos representantes de la Neoescolástica, como p. ej. Melchor Cano. Los tres criterios constituyen una parte central del pensamiento y obra de Vives a quien Sánchez cita expresamente con admiración (p. 31). El rechazo de Aristóteles es asimismo conocido y repetido por varias generaciones anteriores a Sánchez. Las motivaciones son, sin embargo, diferentes y la atmósfera espiritual de la cual proceden ha cambiado de signo.

La contraposición iniciada a fines de la Edad Media entre *auctoritas* y *ratio*, *fides* y *scientia*, ha llegado ahora a una ruptura total, y por *auctoritas* entiende Sánchez cualquier tipo de limitación exterior impuesta a la pesquisa de su razón *individual*. Y esta razón en búsqueda

de la verdad es justamente así, individual, despojada del carácter de validez universal que la Edad Media y el Renacimiento atribuían a la razón y a la naturaleza.

Como la razón, la verdad hallada va a ser también individual, o sea, no-verdad en el sentido tradicional, y por lo tanto tampoco hallazgo verdadero que pueda proporcionar la tranquilidad de un reposo y el consuelo de una certeza. Aunque parezca paradójico, esta nueva verdad sólo proporciona inseguridad e incertidumbre, y a diferencia de la tradicional está sometida al diente implacable, destructor del tiempo. Sánchez no rechaza un sistema mental para sustituirlo por otro ni ofrece un cambio ventajoso de métodos de conocimiento. Está lejos de la fe medieval en la razón y no participa del entusiasmo renacentista sobre las capacidades humanas inmediatamente anterior a él, ni tampoco del nuevo entusiasmo racionalista que se está encendiendo en torno suyo y va a soplar poderoso durante las tres siguientes centurias. Después de la invitación a la duda que formuló anteriormente, se dispone a perfilar su posición y pone en boca del lector oyente dos posibles preguntas: «Tal vez me dirás, afirma, ¿qué cosas nuevas vas a contribuir tú, después de tantos y tan grandes varones? ¿Acaso te estaba esperando a ti la verdad?». La respuesta es absoluta: «ciertamente, no; ni a mí ni a ellos» (página 2).

Aristóteles no fijó la estructura de la naturaleza ni abarcó el ámbito del universo, aunque algunos *sabios* recientes, excesivamente adictos a él, así lo afirmen. Sánchez considera a Aristóteles como uno de los más agudos observadores de la naturaleza y uno de los ingenios humanos más admirables, pero piensa que vaciló en múltiples ocasiones, enseñó no pocas cosas confusamente, eludió tácitamente otras, ignoró muchas, y erró. Este juicio sobre Aristóteles está fundamentado en dos convicciones muy peculiares de Sánchez: la limitación radical de la naturaleza humana y el valor condicionado históricamente de las opiniones de los hombres. Las limitaciones señaladas en Aristóteles se explican, según Sánchez, porque «era hombre, como nosotros, y así constreñido acusó muchas veces la vacilación y debilidad de la mente humana».

Además, las diversas opiniones de los hombres se suceden como los tiempos. Cada cual cree que ha encontrado la verdad, mientras continúa ininterrumpidamente la sucesión. Es ésta una fe imposible que Sánchez va a describir como una ilusión, ocasionalmente perversa, en cuanto traspasa o pretende traspasar los límites humanos. Por eso él no promete la verdad. Simplemente va a tomar parte en esta búsqueda colectiva, en la cual invita al lector a participar, para que éste, una vez descubierta, la persiga, como a una pieza de caza sacada de su escondrijo. Pero no espere alcanzarla jamás, o, con su saber, retenerla, poseerla. «Bástete como a mí, perseguirla», afirma Sánchez, y añade: «éste es mi propósito y mi finalidad que también tú debes perseguir» (p. 3).



## 4. LA VIA DEL CONOCIMIENTO. TRADICION Y NOVEDAD

La meditación de Sánchez discurre en torno a dos temas centrales que son objeto de intensa preocupación en la época, el análisis del conocimiento, del fenómeno del conocimiento, y la percepción de la naturaleza. El desarrollo de ambos temas, en mutua correspondencia y ritmo paralelo, va a dar como resultado una imagen nueva del hombre y del mundo, que puede llamarse imagen moderna, o tal vez con más exactitud, *imagen barroca*, en cuanto el pensamiento y sensibilidad barrocos son algo diferente de la tradición medieval-renacentista y también de la modernidad que se establece a fines del siglo xvii.

Una vez rechazadas todas las ligaduras, mentales, sociales o académicas, en la pesquisa de la verdad, Sánchez afirma rotundamente que «seguirá con la razón a la naturaleza sola» (p. 3) y toma como bandera de su exposición la ignorancia universal formulada en la siguiente proposición: «ni siquiera sé que no sé nada; conjeturo, sin embargo, que ni yo ni los demás» (p. 4).

Desde esta perspectiva Sánchez lleva a cabo una crítica demoledora del sistema y estructura docentes contemporáneos, analizando con detalle las motivaciones, más o menos ocultas, que llevan a los hombres al ejercicio del saber y el proceso y resultados de esa actividad humana que se denomina enseñanza y estudio. Este análisis, al cual dedica una buena porción del libro, revela a un profundo conocedor de la situación académica de la época y descubre características humanas que tienen tal vez una validez universal. El libro está pensado como una *Paideia* o iniciación al saber, y el autor tiene en la mente al «joven aprendiz», que, impulsado por el estro de la sabiduría, se dirige a los lugares donde puede encontrarla y a las personas que son capaces de impartirla. Creencia falsa y vana esperanza. Ignorancia de la situación real. Pasiones muy ajenas a la sabiduría arrastran a docentes y discentes en un torbellino agitado por el afán de riqueza y el placer del triunfo personal (pp. 42-46). El espíritu de Vives es fácilmente identificable en este contexto<sup>19</sup>.

El aspecto más importante en este análisis de las facultades cognitivas humanas no es, sin embargo, la descripción de una situación académica y sus condicionamientos específicos, sino la nueva manera de comprender esas dos cosas viejas que se llaman «razón» y «naturaleza».

En discusión con Aristóteles y sus seguidores fieles, Sánchez analiza y rechaza la concepción del conocimiento y de la realidad que predomina en la tradición occidental, con variantes y modificaciones, desde los días

<sup>19</sup> Vives había señalado como una causa de la corrupción de las «artes» el comportamiento *docente* de los maestros: «han actuado como charlatanes (*circulatores*)», complicando las cuestiones «con la sola meta de que su enseñanza no pierda valor por su accesibilidad, o con el fin de que no se vulgarice demasiado; así han oscurecido con metáforas y ambages lo que hubieran podido decir claramente» (*De causis corruptarum artium*, l. 1, ed. de Mayans y Siscar, Valencia 1782, vol. VI, p. 23). Otra causa de la decadencia es la *aviditas pecuniae*: «El régimen de las escuelas ha comenzado a ser un asunto de negocios (*quaestuosa res*), y aún más, se ha hecho un objeto de compra como cualquier otra mercancía puesta en el mercado y destinada a la venta». (Loc. cit., p. 73). Así la gente ha despreciado a los maestros: «Hasta el zapatero o el carretero creen que el preceptor de su hijo es, por el sólo hecho de ser preceptor, inferior a él, aún cuando sea un joven bien nacido» (Loc. cit., p. 76).

de Parménides. Esta concepción puede denominarse, indudablemente, *aristotélico-escolástica*, y no es menos cierto que condiciona un determinado modo de vivir y proporciona los fundamentos de una Estética concreta. La expresión tiene, sin embargo, un tono ocasionalmente negativo e irritante y acusa, en su pretenciosa generalidad, graves imprecisiones e inexactitudes, o tal vez ignorancia de las modificaciones y variantes a que aludíamos anteriormente.

De Parménides a Aristóteles, y de Aristóteles a Tomás de Aquino aparecen matices nuevos que trasforman la tradición recibida en algunos aspectos fundamentales, como por ej. la consistencia o grado de realidad atribuida a las cosas sensibles, el valor de la percepción sensorial, la relación entre las facultades cognitivas y la realidad externa...

La modificación más importantne procede de una atmósfera mental y estética que no es griega y que, tal vez, es incompatible con ella, la tradición bíblica o pensamiento hebreo, y cristaliza en la manera de percibir y valorar las realidades sensibles singulares. La fe en la razón y en la correspondencia entre lo real y lo racional, tan característica del pensamiento griego y medieval (aristotélico-escolástico) y posteriormente del racionalismo moderno, experimenta aquí severas limitaciones.

Sánchez analiza detalladamente la definición aristotélica de ciencia (saber) y el considerado instrumento capital de la Lógica aristotélica y del conocimiento deductivo, el silogismo. El análisis da como resultado un mundo maravilloso de fantasías y ficciones, que no conducen al conocimiento de las cosas, más bien alejan de él.

Sánchez establece una contraposición entre el concepto universal y la realidad singular representada por aquél. La contraposición es conocida en la tradición y se interpreta de maneras diferentes, pero en general puede decirse que se afirma una relación entre ambos extremos, p. ej. entre el concepto universal *hombre* y el individuo singular *Sócrates*. Esta relación, fundada sobre la supuesta capacidad de la razón, se ha roto para Sánchez, y consiguientemente la contraposición es total y absoluta.

La definición tradicional de *hombre* expresada en la fórmula «animal racional mortal» se refiere, Sánchez dice, a la palabra *hombre*, no a la cosa real. Sánchez duda el significado de la palabra *animal*, de la palabra *racional*, y de la otra (p. 4). Los predicados atribuidos a un individuo concreto, Sócrates, desde el inmediato *hombre* hasta el supremo de *ser* o *ente*, atravesando toda la escala jerárquica de la Lógica (animal-viviente-cuerpo-sustancia-ente), parecen a Sánchez palabras vacías y superfluas. La explicación es inmediata: no aportan nada a la comprensión del hombre concreto «que es algo voluminoso, sólido y perceptible por los sentidos» (ib.). Las categorías señaladas representan nada más «un huir de la percepción sensorial, el juez más cierto, y un intento de indagar con la razón, oscura y falaz» (p. 5). Sánchez afirma consecuentemente que toda definición es nominal, cuestión de palabras, y así mismo casi toda cuestión (p. 4).

El contenido y significado de palabras claves en el discurso racional es para Sánchez impreciso y cambiante. ¿Qué significa, se pregunta, la palabra *cualidad*? ¿Y *naturaleza*? ¿Y *alma*? ¿Y *vida*? Entre los Latinos y Griegos, que usaron estas palabras, no hay concordancia sobre su

sentido, ni certeza, ni estabilidad. Cada cual usa las palabras acomodándolas a su propósito. Y ¿a quién vas a creer? Cada cual quiere ser creído, pero esto no es motivo suficiente. El vulgo parece el único digno de crédito, pues él es quien nos enseñó a hablar. En el vulgo, sin embargo, no hay certeza ni estabilidad alguna. Tal vez sería posible buscar a aquel que impuso las palabras y preguntarle sobre su significado, pero es una búsqueda imposible: «no lo encontrarás», asegura Sánchez (p. 5).

La demostración silogística, expresión del *saber* aristotélico, es considerada como una combinación de conceptos universales vacíos que no corresponden a la realidad de las cosas, y por lo tanto como un mero juego verbal, una concatenación infinita de palabras (p. 7) que no conducen a conocimiento alguno. Esto es para Sánchez la Lógica aristotélica (p. 6), la Metafísica y las restantes obras (p. 8).

Los comentaradores actuales han progresado aún más y han sido capaces de crear un laberinto insalvable y un caos incomprensible (p. 6). «Se parecen a los que ejercen el arte de la Nigromancia y encantamientos mágicos» (p. 7).

Los conceptos universales elaborados por Aristóteles son nada más una ficción de la mente, un sueño, semejante a la República soñada por Platón, o al orador, o al poeta de Horacio (p. 9). Muchos necios siguen ese camino, y así, olvidados de las cosas, se dirigen en pos de sombras (ib.).

Sánchez reta a su interlocutor a que le muestre en la naturaleza esos universales de que habla y que él no ve. «Toparás con las cosas mismas singulares», asegura; «las especies no son otra cosa que un producto de la imaginación». «El universal es totalmente falso» (p. 20).

La crítica de Sánchez, dura y abundante en palabras ásperas, se dirige en primer lugar a la llamada «Escolástica decadente», que durante dos siglos habría llenado las escuelas de palabrería vana y convertido la enseñanza en un arte de prestidigitación verbal, como él mismo señaló anteriormente. Pero sería errado creer que se detiene aquí. Sánchez rechaza el tipo de conocimiento y la concepción de la realidad, en su más profundo sentido metafísico, elaborados por Aristóteles y continuados por los grandes Escolásticos del siglo XIII. Aunque no cita expresamente a Sto. Tomás, tiene sin duda en la mente algunos de sus principios básicos, que son fácilmente identificables.

La Escolástica medieval no es ciertamente un juego de palabras ni el ejercicio de una devoción controlado por el ojo vigilante de una poderosa institución religiosa. Como ha señalado Laloup, «hasta fines del siglo XIII, la Escolástica revela y favorece un vasto movimiento de emancipación racional del que se beneficiará mucho la ciencia exacta: Lanfranc y su discípulo San Anselmo, San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino, someten a la razón todo el dominio de las 'causas segundas', como hicieron los *sophoi* y *physikoi* griegos»<sup>20</sup>.

Tanto Aristóteles como los Escolásticos medievales poseen una fe firme y casi total en la razón, y paralelamente en la adecuación o armo-

20 Jean Laloup, *La ciencia y lo humano*, trad. cast. (Barcelona 1964) p. 44. La fe en la posibilidad de la ciencia, engendrada con anterioridad al desarrollo de la teoría científica moderna, puede considerarse como un derivado inconsciente de la teología medieval. Cf. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York 1929) p. 19.

nía básica entre lo real y lo racional. Esta doble fe se ha desvanecido para Sánchez, y para el hombre barroco, si bien va a reavivarse en las llamadas ciencia y filosofía modernas, con características diferentes.

Aristóteles y la Escolástica consideran las cosas sensibles (singulares y fugaces) como una *parte* fundamental, tal vez, de la realidad, y consiguientemente atribuyen al conocimiento de los sentidos o *experiencia* sensible una importancia decisiva en la elaboración del conocimiento total. Pero ni las cosas sensibles son toda la realidad (el todo de la realidad), ni el conocer de los sentidos tiene un valor por sí mismo. Bajo el ropaje de las cualidades sensibles, materiales, se esconde una realidad inmaterial, que es considerada como la realidad auténtica, en contraposición a la realidad material captada por los sentidos, y recibe nombres diversos, cuya diferencia no importa ahora precisar, tales como *esencia, sustancia, especie, quiddidad...* El mundo material es el reino de los accidentes, donde no hay consistencia, ni permanencia, ni realidad auténtica. Los accidentes no pueden existir por sí mismos, han de ser *soportados* por la sustancia, que es subsistente por sí y autónoma (Descartes y Spinoza deducirán posteriormente consecuencias pavorosas de estas perspectivas escolásticas).

Las diversas sustancias tienen una relación entre sí y constituyen un conjunto armónico, jerárquicamente organizado, que los Griegos llamaban *kosmos*. Y este conjunto es *finito* y tiene una estructura *permanente*. Los Escolásticos no van a participar enteramente de esta convicción, pues por la fe han de negar la permanencia ilimitada.

El conocimiento se entiende como una actividad que comienza en los sentidos para continuar y terminar en el intelecto. Pero el conocimiento de los sentidos es solamente parcial: no puede captar la esencia; y está subordinado al conocimiento racional, que penetra y reproduce en la mente la realidad auténtica. Ahora bien, esta realidad auténtica tiene un carácter universal, universalidad expresada en el concepto de «especie», por ej. la especie «hombre», multiplicada y repetida en multitud de individuos a lo largo del espacio y del tiempo.

Como Sto. Tomás anteriormente, Sánchez afirma que todo conocimiento procede de los sentidos<sup>21</sup>, pero aquí termina el camino común y se abre la gran bifurcación. Sto. Tomás afirma que el conocimiento sensible se ordena a dos cosas: a la sustentación del cuerpo, tanto en los hombres como en los animales, y al conocimiento intelectual<sup>22</sup>. El conocimiento adquirido por la experiencia es, pues, completado y enmarcado en un plano superior, accesible sólo al intelecto, el plano sustancial y esencial de la realidad auténtica. El conocimiento sensible no es causa total del conocimiento intelectual, que se extiende más allá de aquel<sup>23</sup>, es algo así como un instrumento o etapa intermedia en el camino hacia

21 La formulación de Sánchez es casi idéntica a la de Santo Tomás. Sánchez afirma: *omnis enim cognitio a sensu est* (p. 24, lín. 9), y en otra variante: *cognitio omnis a sensu trahitur* (p. 29, lín. 30). Santo Tomás había dicho: *omnis nostra cognitio a sensu initium habet* (*Summa theologiae*, I, 1, 9); *naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit* (I, 12, 12).

22 *Summa theol.*, II-II, 162, 2.

23 I, 84, 6 ad 3um.

la verdad: es natural al hombre, dice Sto. Tomás, llegar a las cosas inteligibles a través de lo sensible<sup>24</sup>.

El mundo de la experiencia sensible abre el acceso a la superficie externa y accidental de la realidad, y desvela una parte fragmentaria y secundaria de la verdad total. Una cosa se dice verdadera en cuanto tiene alguna relación al entendimiento; lo verdadero está en el entendimiento y la razón de lo verdadero se deriva del entendimiento a la cosa entendida<sup>25</sup>.

Como el reino del intelecto es el reino de lo universal, la conclusión se impone sin esfuerzo: las cosas singulares no son inteligibles, o con la indudable belleza del aforismo escolástico, «*individuum est ineffabile*».

Sto. Tomás afirma tajantemente que ninguna cosa singular es inteligible, y lo explica con buenas razones. El conocimiento inteligible está, según la tradición, en proporción inversa a la corporeidad o materialidad. «No hay intelección de los singulares que existen en las cosas corporales, no por causa de la singularidad, sino por mor de la materia, que es en ellas el principio de individuación»<sup>26</sup>.

El hombre puede conocer todos los géneros de cosas con *diversas* facultades cognoscitivas: con el intelecto, las universales e inmateriales; con los sentidos, las singulares y corporales<sup>27</sup>.

Pero, ¿dónde están estas cosas universales? Sánchez sólo ve cosas «particulares» en la naturaleza y en ellas no percibe nada universal, todo particular (p. 20). Solamente los individuos existen, afirma, sólo ellos son percibidos, por lo tanto sobre sólo ellos se ha de tener la ciencia (ibid.). Y se dirige así a su supuesto interlocutor: «dirás que tú no consideras las cosas particulares, que no caen dentro del campo del saber, sino las universales, como 'hombre', 'caballo', etc. Ciertamente, y ya lo decía ya antes, tu ciencia no es del hombre real, sino del hombre que tú mismo te finges. Nada, pues, sabes» (p. 13).

Sánchez rechaza como inútiles las definiciones aristotélicas, y tradicionales, del saber: «hábito adquirido por la demostración», o «conocimiento de las cosas por sus causas». «No entiendo, dice. Esto es explicar una cosa oscura por otra más oscura todavía» (pp. 5-13).

La demostración, que proporciona el saber auténtico, se basa sobre la esencia o sustancia de las cosas descubierta por la razón y opera por lo tanto más allá del plano de la experiencia sensible. A través de este conocimiento se desvela el *qué* (quid) de las cosas, la verdadera esencia, y de ahí que la demostración por excelencia sea la llamada *demonstratio propter quid*, a diferencia de la *demonstratio quia*, que se utiliza como subsidiaria de aquélla y que sólo proporciona un conocimiento externo y superficial correspondiente al plano de los accidentes y de la percepción sensorial. Esta proporciona el saber *cómo*, no el saber *por qué*, y este saber *cómo* es fragmentario e inconsistente al igual que los accidentes con respecto a la sustancia.

La pregunta básica y meta final del conocer es en la tradición la pregunta sobre el *qué* (quid) de las cosas, puesto que el *cómo* (*quomodo*)

24 I, 1, 9.

25 I, 16, 1.

26 I, 56, 2 ad 2um.

27 I, 57, 2.

una cosa opera o actúa es nada más una consecuencia derivada de su ser, según expresa la fórmula usual *operari sequitur esse*». El conocimiento de la esencia, al ser un conocimiento total, revela todo el ámbito de la acción y explica el origen, proceso o desarrollo y fin de las cosas.

La pregunta *por qué* es nada más el anverso de la pregunta *para qué*, y el conocimiento esencial de una cosa equivale al conocimiento de sus causas, como indica la definición aristotélica de saber señalada anteriormente. El obrar de las cosas es entendido y explicado *teleológicamente* lo cual significa que este obrar está dirigido a la consecución de un fin previamente determinado, consecución que revela y realiza la plenitud del individuo material concreto según los imperativos de la esencia o sustancia inmaterial universal.

Al desvanecerse la fe tradicional en las esencias, la pregunta por el *qué* de las cosas carece de sentido. No hay (o no se ve) una sustancia inmaterial detrás de los accidentes materiales que constituyen la realidad tangible de las cosas y son el teatro de la acción. El ente, desaparecido, cede el paso a la acción, el *quid* al *quomodo*, la demostración *propter quid* a la demostración *quia*. Las cosas no obran así *porque son* así; son así *porque obran* así. O sea, sólo existe el obrar.

«Qué son las cosas», carece de sentido, aparte de ser una cuestión sin respuesta. La cuestión auténtica es cómo operan. El principio tradicional «*operari sequitur esse*» podría aceptarse con dos modificaciones: invertido —*esse sequitur operare*—; o entendido el *esse* en su significado existencial, no esencial u ontológico, es decir, enmarcado en una secuencia temporal y despojado de universalidad, como expresión de una acción ordenada y coherente, nada más.

Rechazadas la idea de sustancia y de causalidad, la investigación moderna de la naturaleza parte de la convicción de que el acontecer del mundo transcurre según un orden matemático, e intenta comprender este orden del mundo partiendo de hechos concretos. El conocimiento de la naturaleza se cree dado en las leyes según las cuales se desarrolla el acontecer, y el conocimiento de estas leyes es proporcionado por la matemática sobre la base de la experiencia. No parece posible establecer un diálogo entre estos dos modos de pensar, y la imposibilidad de entenderse fue ya sentida muy vivamente por Galileo. Como ha señalado A. N. Whitehead, Galileo y sus adversarios hablaban en dos direcciones totalmente diferentes. Mientras Galileo insistía en analizar *cómo* suceden las cosas, sus adversarios estaban teorizando *por qué* suceden <sup>28</sup>.

Leonardo da Vinci había ya afirmado que «ninguna investigación humana puede llamarse verdadera ciencia si no utiliza las demostraciones matemáticas. El universo oculta, bajo las apariencias, una matemática real» <sup>29</sup>. El nuevo método de la inducción científica consiste en descubrir las relaciones matemáticas existentes en los diversos fenómenos, para elaborar posteriormente sobre esta base la ley general que exprese el comportamiento regular de las realidades concretas. El objeto fundamental de la investigación es el movimiento y la teoría matemática del movimiento es para Galileo la Mecánica.

<sup>28</sup> Whitehead, op. cit., p. 12.

<sup>29</sup> En Laloup, op. cit., p. 54.

El nuevo principio de la Mecánica elimina de los seres y fenómenos corpóreos todo tipo de realidad supramaterial o inmaterial en orden a la explicación del ser y actividad de aquéllos, y por lo tanto todo el conjunto causal de las sustancias que estructuraban el mundo aristotélico-medieval.

La explicación teleológica, además de parecer inútil, va a ser considerada como una pretensión humana. Una explicación finalística de la naturaleza aparece a Descartes como un temerario intento de conocer los planes de Dios<sup>30</sup>, y Spinoza acusará duramente a la Teología de antropomorfismo<sup>31</sup>.

Sánchez tiene reservado un consejo completo para el filósofo aristotélico: «abandona la filosofía, pues eres totalmente inepto para ella. Sería lo mejor que fueras arquitecto o zapatero, o simplemente un obrero que hace de la madera, las piedras, la tela, el cuero, una figura pulida y no *Bárbara* como tú, sin preguntarse *qué* es la madera, la piedra, la tela o el cuero, sino *cómo* con estas cosas pueden hacer una casa, un vestido o unos zapatos para el César; a diferencia tuya que, usando de una potestad cesárea, te construyes un laberinto en el cual te aprisionas a tí mismo y a los miserables semejantes a tí a quienes falta el filo de la razón» (p. 10).

La contraposición entre conclusiones racionales y cosas objetivas define y diferencia las dos actitudes mentales en la perspectiva de Sánchez. La categoría de *hábito* o cualidad demostrativa de la definición aristotélica de *saber* es explicada, dice, como una «congerie de muchas conclusiones», «y es de admirar, prosigue, cómo, abandonando las cosas, vuelven siempre a sus ficciones, de manera similar a la gata de Esopo trasformada en doncella, que, aun después de cambiada su figura, perseguía a los ratones» (p. 10).

La acusación de temeridad presuntuosa y vana ficción formulada contra el saber tradicional se repite a lo largo de muchos años y radica en último término en la pérdida de la correspondencia armónica entre lo real y lo racional. La supuesta adecuación entre el intelecto y las cosas y la capacidad de la razón de conocer todas las verdades con su atribuida dimensión universal parecen ahora un sueño peligroso, y desde luego imposible.

Un personaje del «Diálogo» de Galileo expresa con brevedad y precisión la nueva actitud. «Siempre me ha parecido una temeridad suprema, dice Sagredo, querer hacer de la capacidad humana la medida de las cosas que la naturaleza puede obrar, pues, al contrario, ningún fenómeno ocurre en la naturaleza, por insignificante que sea, que pueda conocerse plenamente ni aún por medio de la más profunda reflexión. La vana pretensión de querer entenderlo todo proviene únicamente de la falta de conocimiento. Cualquiera que haya sólo intentado entender perfectamente una cosa y haya realmente gustado lo que es saber, reconocerá que no comprende ninguna de las otras infinitas verdades»<sup>32</sup>.

30 *Meditationes*, IV.

31 *Ethica*, I, Appendix.

32 Galileo, *Dialogo dei massimi sistemi*. Giornata prima e seconda; en Werner Heisenberg, *Das turbild der heutigen Physik* (Hamburg 1962) p. 62.

## 5. SENSIBILIDAD TEMPORAL. LA CRISIS DE LA RAZON

Desaparecida la esencia con su universalidad sobre los límites del espacio y del tiempo, el nuevo saber se propone como una contemplación limitada a aquello que la experiencia puede ofrecer dentro de las barreras espacio-temporales. Sánchez, una vez rechazada la ciencia de las conclusiones, define su ciencia como «una visión interna» (p. 10), y afirma que «la ciencia sólo puede ser de una sola cosa... y no de varias al mismo tiempo, de la misma manera que la visión (ocular) sólo es de un solo objeto; y así como no es posible ver las cosas perfectamente al mismo tiempo, tampoco es posible entenderlas con perfección simultáneamente, sino una después de otra» (p. 11).

La unidad de la *especie* no es conocimiento, sólo un puro nombre, y el cúmulo de muchas cosas en la mente tampoco es saber. A manera de convicción personal, Sánchez confiesa: «a mí me basta y me sobra la cosa más mínima del mundo para la contemplación de toda mi vida, y ni aún así espero poder conocerla» (p. 11).

El momento temporal de la sucesión introducido en el conocimiento implica algo más que la mera incapacidad de «ver» dos o más cosas simultáneamente. La esencia, desposeída de su universalidad, pierde también su carácter atemporal, y la realidad resultante para el ojo de la mente está inmersa en el flujo del tiempo en su totalidad.

Esta nueva sensibilidad temporal es tal vez la característica más importante de la nueva percepción de la naturaleza y de la experiencia humana moderna, y va a proporcionar los fundamentos de una nueva sensibilidad histórica, que aparece, si bien no desarrollada, muy vigorosa en Sánchez. La nueva sensibilidad temporal tiene sin duda múltiples condicionamientos, no sólo teóricos, y determina una nueva manera de vivir.

La vanidad de los conceptos racionales universales, que alimentan la fantasía y no el saber, parece a Sánchez tolerable y aún divertida, como puede serlo un sueño, o un ejercicio de prestidigitación. Lo que le «parece supremamente necio es lo que algunos afirman, que la demostración concluye y compele necesariamente a partir de principios eternos e inviolables, cuando tal vez no los haya, o, si los hay, sean desconocidos para nosotros, que somos ciertamente corruptibles y muy violables en un tiempo hartamente breve» (p. 10).

Las cualidades atribuidas a las proposiciones del saber sobrepasan los límites humanos tal como aparecen al nivel de la nueva experiencia humana y de la nueva vivencia histórica y temporal, proyectada hacia el pasado, sobre el presente y hasta el futuro. El pasado que la historia desvela aparece muy distinto, y aún opuesto, al presente en convicciones fundamentales. Y ¿quién puede saber cómo será la relación del presente al futuro? Los nuevos descubrimientos geográficos juegan aquí un papel importante, aun cuando sólo sea a manera de ejemplo. Lo más importante y decisivo es la sensación de pequeñez del hombre y sus obras al contrastarlo con la magnitud del mundo que le rodea.

«¿Quién podrá, pregunta Sánchez, decir algo cierto de todo lo que fue, es o será? Ayer decías con tu ciencia perfecta, y desde muchos siglos, que la tierra entera estaba rodeada del océano, y la dividías en



tres partes generales, Asia, Africa y Europa. Y ¿qué dices ahora? Se ha descubierto un mundo nuevo, y nuevas cosas, en la Nueva España o Indias occidentales, y en las orientales. También decías que la región meridional situada debajo del Ecuador era inhabitable a causa del calor, y la de los polos y zonas extremas, por el frío. La experiencia demuestra ahora que ambas cosas son falsas. Construye otra ciencia, pues la primera es falsa. ¿Cómo, pues, te atreves a afirmar que tus proposiciones son eternas, incorruptibles, infalibles, y que *no pueden ser de otra manera*, miserable gusano, que apenas sabes qué eres, de dónde vienes y a dónde vas? (p. 23).

El carácter universal y eterno de las proposiciones representa el aspecto lógico de la realidad metafísica que se denomina *esencia*, cuya comprensión constituye el saber auténtico. La esencia está enmarcada y definida por categorías racionales que implican y expresan una *necesidad* tanto en el modo de ser de una esencia determinada como en la relación o concatenación de varias esencias entre sí. Es la *necesidad* lógica inherente al discurso racional o raciocinio, que infiere y concluye en un saber tradicional que Sánchez tiene ante sus ojos. Según su interlocutor, la ciencia es de lo que es y *no puede ser de otra manera*» (p. 17).

La relación entre esta realidad llamada *esencia* y la realidad empírica o existencia es sumamente tenue y de todos modos de importancia secundaria para la última, puesto que la realidad empírica está totalmente determinada por la realidad esencial. De aquí que el individuo concreto importe tan poco para el conocimiento y tenga nada más un carácter instrumental, como señalábamos anteriormente.

Aquí se establece claramente la diferencia entre dos órdenes de cosas, el orden esencial y el existencial, que Sánchez es el primero en disociar.

La temporalidad de las cosas implica la temporalidad de la esencia, lo cual priva a ésta, y por lo tanto al conocimiento, de su carácter universal e inmutable. Sánchez considera muy absurda la afirmación *esencial* de que, aún sin existir hombre alguno, es verdadero que «el hombre es animal». Si no existe el hombre, ¿cómo puede ser animal?, se pregunta (p. 21). La necesidad racional inherente a la esencia no tiene en cuenta, naturalmente, las accidentales variantes del tiempo. En la mente aristotélica, las especies son eternas: existieron y existirán eternamente.

El pensamiento medieval se enfrenta aquí con una difícil cuestión, que permanece irresuelta pero recibe una aguda respuesta. La idea de creación, procedente del pensamiento bíblico, postula un comienzo y fin del mundo y por lo tanto una radical limitación temporal. Sorprendentemente, Sto. Tomás explica la creación por medio de la idea aristotélica de causa eficiente y de la noción platónica de participación<sup>33</sup>, y deja en suspenso la cuestión del comienzo *temporal* del mundo.

«No es necesario, dice, que el mundo haya existido siempre, y por lo tanto tampoco se puede probar demostrativamente»<sup>34</sup>. Pero tampoco se puede probar lo contrario. «*Los universales son siempre y en todo*

33 *Sum. theol.*, I, 44, 1.

34 I, 46, 1.

*lugar*, y así no se puede demostrar que el hombre o el cielo o la piedra no haya sido siempre»<sup>35</sup>. La respuesta tomista al problema es que «sólo por la fe se afirma que el mundo no ha existido siempre». «Por lo tanto, es creíble que el mundo ha tenido un comienzo, pero no es demostrable u objeto de saber» (ibid.).

Esta vacilación que la fe guarda no modifica demasiado las exigencias esenciales de la Lógica aristotélica. Las especies no tenían en Aristóteles limitación alguna, en el tiempo o en la dependencia de una realidad suprema, y en su imperturbable autonomía desafiaban el curso del acontecer y la sumisión a un ser superior.

En la visión creacionista de la Teología medieval, o más exactamente tomista, las esencias son dependientes, pues todo lo que existe ha sido creado<sup>36</sup>, pero mantienen sus exigencias racionales guardadas cuidadosamente en el reino de lo posible. Dios, e creador, es la *causa ejemplar* de todas las cosas, el *ejemplar primero* de todo, y en la mente divina existen las ideas, formas o razones de todas las cosas<sup>37</sup>, antes de que la especie haya sido creada o el individuo concreto exista de hecho, constatable empíricamente como una realidad material al alcance de los sentidos.

El proceso de transformación, o el paso de lo posible a lo real, sigue, en la mente de Sto. Tomás, etapas *esenciales*, o sea, bien definidas y perfectamente comprensibles en sí mismas.

La omnipotencia de Dios, que crea todas las cosas, es afirmada por la fe y por la razón, pero esta afirmación racional tiene limitaciones secretas. Al cuestionarse «si Dios es omnipotente»<sup>38</sup>, Sto. Tomás dice que «todos comúnmente lo confiesan, si bien parece difícil señalar la razón de la omnipotencia divina». Después de una fina disquisición sobre el significado de «lo posible», el santo teólogo concluye que «Dios puede todo lo que es posible», entendiéndolo lógicamente por «posible» aquello que puede ser real, aunque no lo sea en un momento dado, y explicando lo real como «lo que puede tener razón de ente o ser». Lo opuesto a la razón de ente es el no-ente, la nada, que, evidentemente no será objeto de poder alguno. El no-ente no tiene razón de *factible*, y por lo tanto no es objeto de poder. Lo posible es explicado como aquello que no implica contradicción, y lo que implica contradicción no podrá jamás acceder al reino del ser «porque ningún entendimiento puede concebirlo».

El principio de contradicción parece, pues, el poder supremo y la máxima exigencia de la Lógica. Dios, el ser supremo, es también la razón suprema, y consiguientemente la relación real-racional o conocer-ser es en él una identidad total<sup>39</sup>.

Sánchez conoce bien esta contraposición entre la *filosofía* y la *fe*, pero le interesa sobre todo perseguir hasta el fin ese valor esencial que la filosofía afirma y que se va a desvanecer como una niebla. El análisis se centra en torno al sentido, polivalente según parece, de la palabra *es (est)*, y así en la expresión *el hombre es animal*, el significado se re-

35 I, 46, 2.

36 I, 44, 1.

37 I, 15, 1; 44, 3.

38 I, 25, 3.

39 I, 14, 4.

fiere al plano esencial, no existencial, y por lo tanto prescinde en absoluto de si de hecho existen hombres o no. Para la verdad de la expresión la existencia fáctica es indiferente, es decir, está condicionada y predeterminada por una esencia atemporal. En esta expresión, Sánchez afirma, «dicen que el verbo —est— se refiere a la esencia, no a la existencia, y que es solamente una cópula. Y por lo tanto que la proposición es eterna y en las ciencias siempre se toma en este sentido. Y aún más, que la proposición era verdadera antes de la creación del hombre, y que en la mente divina estaban las esencias de todas las cosas. Así escriben cosas maravillosas *De Ente et Essentia*. ¿Hay cosa más vana?» (p. 21) <sup>40</sup>.

La acusación de vanidad, que se repite con variaciones a lo largo del librito, tiene un profundo sentido bíblico y trasciende los límites de una mera designación psicológica o incluso ética. Sánchez mismo proporciona la fuente original y las referencias básicas para precisar su sentido. «Las ciencias que tenemos, dice, son vanidades, rapsodias, fragmentos de unas pocas observaciones y mal hechas, y las demás son imaginaciones, invenciones, ficciones, opiniones. Por eso no sin razón decía aquél que la sabiduría de los hombres es necedad ante Dios» (p. 19) <sup>41</sup>.

El siempre buscó una cosa sobre todo, como está haciendo ahora, a saber, si alguien decía con verdad que sabía algo perfectamente. Y no lo halló; a no ser Sócrates, aquel varón sabio y probo, que solamente sabía que no sabía nada. Por esta actitud Sócrates merece para Sánchez el calificativo de doctísimo. Pero tampoco esto sacia su espíritu, pues Sócrates ignoraba esto como las demás cosas. Muchas veces, Sánchez confiesa, le vino a la mente el dicho de Sócrates.

Para él, sin embargo, hay una actitud que considera más aceptable y cercana a la verdad. «¿Qué voy a decir yo, se pregunta, que no sea sospechoso de falsedad? Pues todas las cosas humanas me son sospechosas, y especialmente esto mismo que estoy escribiendo. No voy a callarme, a pesar de todo, y al menos diré, en libertad, que nada sé, con el fin de que tú no te esfuerces en vano inquiriendo la verdad, con la esperanza de poder poseerla claramente alguna vez. Esto supuesto previamente, si logro desvelar algunas de las cosas que hay en la naturaleza, cree, si quieres, pero no me preocupo de ello: todas las cosas son vanidad, dijo el sapientísimo Salomón, el hombre más docto en la memoria de los siglos. Esto muestran sus obras, entre las cuales ocupa el primer lugar ese librito de oro que se llama *Eclesiastés*» (p. 9).

La noción de vanidad es muy característica del pensamiento bíblico y procede directamente de la idea de creación, que, a su vez, expresa de manera tangible el concepto de un Dios absolutamente omnipotente, infinitamente poderoso, idea extraña al pensamiento griego y tal vez incompatible con él. La omnipotencia del Dios bíblico va a hacer posibles posiciones científicas o filosóficas tradicionalmente juzgadas imposibles, como ha señalado P. Duhem, pues la noción de un Dios infinitamente

<sup>40</sup> Las cosas maravillosas y vanas *De Ente et Essentia* parece una referencia evidente, aunque no explícita, a Sto. Tomás, cuyo opúsculo *De Ente et Essentia* había aparecido en 1256.

<sup>41</sup> Cf. San Pablo, *Carta a los Corintios*, I, 20-25. Puede verse asimismo en el *Antiguo Testamento*, *Isaias*, 29, 14; 44, 25.

poderoso libera a los espíritus del cuadro finito en que el pensamiento griego había incluido el universo <sup>42</sup>.

La idea de creación establece un agudo contraste entre Dios y el mundo, el Creador y la creatura, y despoja a ésta (el mundo) de toda consistencia sustancial. Si Dios ocupa la esfera del *ser*, la creatura, individualmente o en conjunto, se localiza en el ámbito del no-ser, o, comparada con Dios, de la pura nada. El universo griego, concebido como una totalidad autosuficiente, gira sobre sí mismo con un movimiento circular y eterno y tiene realmente las mismas propiedades que el pensamiento bíblico atribuye al Creador supramundano y niega expresamente al mundo.

El pensamiento griego, a diferencia del bíblico y el moderno, no disocia el plano de lo posible y de lo real, del pensamiento y la realidad, y está elaborado sobre una experiencia natural inmediata; es una racionalización de esta experiencia ordinaria de las cosas: la misma razón que las hace pensables las hace reales <sup>43</sup>. Como afirma C. Cimadevilla, «el pensamiento moderno, lo mismo el científico que el filosófico, surge a través de una serie de disociaciones. La primera de todas, o al menos la de raíces históricas y metafísicas más profundas, es la de lo posible y lo real. Esta disociación se da en más de un plano. Desde el Dios de la Teología medieval eran posibles muchas cosas que no son reales, en primer lugar, la destrucción del Universo, puesto que Dios lo ha creado. El hecho de que sea posible, pero no real, disocia posibilidad y realidad. El pensamiento se apodera de este ámbito de la posibilidad para hacerlo suyo. Lo posible se convierte en lo pensable, independientemente de que llegue o no llegue a ser real».

«Sin duda alguna el realismo griego queda superado con esta disociación metafísica de lo posible y lo real, que inicia una serie de nuevas disociaciones, de las que surge el pensamiento moderno. Tampoco cabe la menor duda de que el origen de esta disociación procede de haber pensado el Universo en función de un absoluto que trasciende los sistemas antiguos de la totalidad. Se puede incluso añadir que este pensar en absoluto el Universo, no sólo teológica, sino metafísicamente, se introduce a través de la idea de creación» <sup>44</sup>.

El pensamiento sustancialista tradicional ofrecía grandes ventajas desde el punto de vista de organización y rigor del proceso cognoscitivo. La multitud y diversidad de cosas que la experiencia ofrece se agrupan en él en torno a un núcleo central al abrigo de los caprichos del azar y de la volubilidad del tiempo. La sustancia es una realidad permanente y constante y está siempre ahí, en el mundo real, accesible al ojo de la razón, dispuesta a ser desvelada bajo las apariencias fugaces de los accidentes.

Cada sustancia agrupa y explica de modo causal a todos los individuos de la misma especie, y las sustancias tienen entre sí una relación orgánica que las agrupa a su vez en una estructura jerárquica según los diversos niveles de realidad, hasta llegar a la sustancia primera o

42 Cf. C. Cimadevilla, *Universo antiguo y mundo moderno* (Madrid 1964) p. 161.

43 Cimadevilla, op. cit., pp. 156-66.

44 Cimadevilla, op. cit., pp. 159 s.

ser supremo, Dios, que es la causa de todas. El mundo aparece así como un conjunto ordenado y coherente, delimitado perfectamente según un esquema racional, básicamente finito, y uno en número.

Rechazada la sustancia como un producto ficticio de la mente (p. 13), desaparece la supuesta ordenación jerárquica de las cosas y la delimitación que hacía del mundo un conjunto finito y cerrado en sí mismo, así como la interrelación causal. Sánchez rechaza en su integridad la definición aristotélica de saber como «conocer la cosa por sus causas»<sup>45</sup> (p. 13). Ninguna de las cuatro causas señaladas por Aristóteles le ofrece una posibilidad de comprensión. El conocimiento de la causa eficiente y final no dice nada. «¿Qué aporta mi padre al conocimiento de mí?», se pregunta Sánchez. Tendría que conocer también al padre de mi padre, y así sucesivamente, hasta el infinito. «Tal vez recurrirás a Dios, causa primera de todo y fin último de todo, y dirás que ahí hay que detenerse y no ir al infinito». La solución ya no es aceptable y tampoco ilumina. «Huyes del infinito, dice Sánchez, e incidés en el infinito, inmenso, incomprendible, inefable, ininteligible» (ibid.).

La escala causal del Universo, desde el ser ínfimo al ser supremo, se ha quebrado y fragmentado en piezas infinitas. Ni el conocer ni el ser es comprensible ya según este modelo milenario. Sánchez piensa que las cosas son tal vez infinitas no sólo en los individuos, sino también en las especies. El no ha visto ciertamente la infinitud de las cosas, aunque conjetura que son infinitas; a diferencia de su adversario que tampoco ha visto el fin y sin embargo afirma que son finitas. Piensa además que tal vez existen otras cosas totalmente distintas de las nuestras, que nadie de nosotros conoce (p. 17). La duda está albergada en el corazón mismo de lo real y así no hay lugar para ese saber que se ofrece como una ciencia de *lo que es y no puede ser de otra manera* (ibid.).

## 6. LA VARIEDAD DE LA NATURALEZA

Desaparecida la sustancia universal unificadora, sólo queda una pluralidad de individuos particulares, que van a ser el solo horizonte del hombre barroco. Sánchez señala y analiza las características fundamentales de esta nueva visión del mundo y de la naturaleza, que constituyen los temas básicos subyacente a la creación literaria del Barroco.

El mundo cerrado, finito y ordenado de la Edad edia y del Renacimiento se expande en direcciones infinitas y comienza el reino del «desorden», en los distintos niveles humanos: sensibilidad, percepción, conocimiento, comportamiento...

La visión, mental y ocular, de Sánchez se concentra con intensidad inusitada en las realidades empíricas que captan los sentidos, especialmente el sentido de la vista, que es considerado como el vehículo fundamental de conocimiento. Sánchez define el saber (*scientia*) como una visión interna (p. 10) y la realidad auténtica tiene para él las características de la cosa visible de alguna manera. El sentido de la vista, dice,

45 *Analytica posteriora*, I; *Physica*, 2; *Metaphysica*, 3.

es el órgano más perfecto y el más cierto y noble de los sentidos (p. 33); y abundan a lo largo de la exposición las imágenes visuales o luminosas.

La preponderancia atribuida a la percepción ocular es un fenómeno característico del Renacimiento y en la tradición española tiene un sublime representante poético en Garcilaso, pero su significado se extiende más allá de las fronteras literarias.

A. Koyré ha considerado a Leonardo da Vinci como uno de los primeros en este nuevo camino y ha mostrado cómo una civilización del oído que recogía su saber de la palabra del maestro es sustituida, en gran parte gracias a Vinci, por una civilización de la vista, «où la vision semble prendre le dessus... dans l'incroyable attention donnée aux détails le *visus* remplace et supprime l'*auditus*»<sup>46</sup>.

«Con la vista, afirma Sánchez, no sólo se discernen los colores, sino también la magnitud, el número, la figura, el movimiento, la distancia, la aspereza, la brillantez, y otras cualidades relacionadas con éstas, como la igualdad, la semejanza, la velocidad, y las contrarias a ellas» (p. 33).

El sentido de la vista parece absorber en sí a los demás sentidos y revelar todo lo que las cosas pueden ser. El vehículo de la visión, la luz, y la fuente de la luz, el sol, muestran en Sánchez propiedades metafísicas profundas, llenas de connotaciones simbólicas y religiosas.

«El sol es el más perfecto de todos los cuerpos», dice, «la luz es la cosa más ilustre, amigable y cara. Dan vida como las tinieblas muerte. (La luz) nos alegra. Por medio de ella conocemos las más de las cosas y las más hermosas. Dios se llama a sí mismo luz. Sin luz estamos ciegos, nos adormecemos, enmudecemos, vagamos como los muertos, incapaces de discernirnos a nosotros mismos y de conocer la naturaleza de las cosas. ¿Ves que silencio hay en la noche tenebrosa y nublada? parece como otro caos, como la misma muerte. No quisiera ciertamente vivir sin la luz. El sol, padre de ambos, es decir, de la luz y del calor, usa de los dos para engendrar las cosas... A la llegada del sol todas cosas reviven, renacen, engendran, germinan, reverdecen, florecen, fructifican. Los animales, entumecidos con el frío y semicorrompidos (se corromperían totalmente, si el astro estuviera ausente por más tiempo), salen de sus escondrijos, prontos al movimiento, se alegran, corren, saltan, se estremecen, cantan, con el advenimiento del astro engendrador se hacen aptos para engendrar, y alegres se disponen a realizarlo. En fin, la primavera y el verano son la generación y la vida. Sólo entonces yo vivo. Y al alejarse de nosotros el ojo diestro de Dios (así se puede llamar el sol), todas las cosas languidecen, se entumecen, se desvanecen, perecen. ¿Qué son el otoño y el invierno si no una muerte perpetua? Los poetas llaman a la muerte, y con razón, fría, gélida, rígida, horrible, pálida, y a la vida, en cambio, florida, verde, vigorosa. La muerte es del frío; la vida, del calor; el calor, del sol» (p. 47)<sup>47</sup>.

46 A. Koyré, 'Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI<sup>e</sup> siècle', en *Communications du Colloque international du Centre National de la recherche scientifique*, 4-7 juillet 1952, p. 244.

47 El soneto de Góngora «Ilustre y hermosísima María», entre otros, revela una sensibilidad «luminosa» pareja a la de Sánchez:

Este bello canto a la luz y al sol acusa la duplicidad, tan presente al hombre barroco, de la contextura de las cosas y con ello de su misma experiencia interna. La percepción de las cosas está enmarcada entre los dos polos constituidos por la secuencia de las estaciones del año, el ciclo biológico de la generación y la corrupción, el ritmo temporal del día y de la noche, y los dos binomios simbólicos que expresan tal vez la experiencia humana más originaria, luz - tinieblas, vida - muerte.

En el trasfondo de la descripción aparece amenazador el espectro que el canto intenta, en vano, conjurar, y que está tan presente y operante en el alma del hombre de la época: la nada. «Esta cosa que tiene el infecto nombre de la 'nada' es la destrucción y la negación del ser, de la cual huyen todas las cosas». «Nada, fuera de la nada», Sánchez confiesa, «me aterra, entristece y postra tanto mi ánimo, cuando pienso que alguna vez he de ingresar en sus recintos» (p. 40).

Privadas del soporte atemporal de la sustancia, las cosas que el sentido capta ofrecen una variedad infinita y aparecen sometidas a un proceso incesante de transformación. Cosa maravillosa, dice Sánchez (p. 20), tal variedad en los individuos concretos que la experiencia inmediata ofrece. Uno es ladrón, otro homicida, éste vive apegado al vino, aquél al juego; a uno no le gusta la fruta, a aquél la carne, al otro el queso; éste cae en un síncope a la vista u olor de las rosas, aquél odia a las mujeres... y hay hombres de los cuales cabe dudar si son racionales o irracionales, mientras algunos animales pueden llamarse racionales con más razón que algunos hombres.

La posible respuesta de su interlocutor de que «una golondrina no hace verano» y de que «tampoco el particular destruye el universal» carece de sentido para Sánchez, pues él piensa claramente que «el universal es totalmente falso» (p. 20). El sentido y alcance de la afirmación es verdaderamente profundo y comprensivo. Las variantes individuales, reconocidas en la tradición y registradas por la experiencia, son consideradas en el pensamiento sustancialista como adherencias externas accidentales que no afectan ni modifican el valor imperturbable de la esencia universal. Pero es justamente esta sustancia universal la que entra en crisis, y no sólo por la nueva intensidad de la experiencia sensible inmediata.

Hlustre y hermosísima María,  
mientras se dejan ver a cualquier hora  
en tus mejillas la rosada Aurora,  
Febo en tus ojos, y en tu frente el día,  
y mientras con gentil descortesía  
mueve el viento la hebra voladora  
que la Arabia en sus venas atesora  
y el rico Tajo en sus arenas cría:  
antes que de la edad Febo eclipsado,  
y el claro día vuelto en noche oscura,  
huya la Aurora de el mortal nublado;  
antes que lo que hoy es rubio tesoro  
venza a la blanca nieve su blancura,  
goza, goza el color, la luz, el oro.

(En *Obras Completas*, edición de Millé y Giménez [Aguilar, Madrid 1966] pp. 450 s.).

La variedad afecta también a la misma especie y trasciende así los límites de la experiencia inmediata. Esta nueva fuente de conocimiento, donde la especie se pluraliza, no es evidentemente el discurso racional unificador, sino otra experiencia, o la experiencia de *otros*, transmitida a través del testimonio personal o del relato histórico, que va a convertirse muy pronto en el nuevo instrumento de la verdad, una vez se establezca firmemente la convicción de que la historia guarda el secreto de la realidad auténtica. El saber sobre el hombre se proyecta no hacia lo que *es*, sino hacia lo que *hace*, es decir, hacia las *costumbres*.

El estudio de la figura física de los hombres o del modo de comportamiento no ofrece un patrón unitario y cerrado. «En algunos lugares los hombres son muy pequeños, los llamados pigmeos; en otros, muy grandes, Gigantes; unos andan completamente desnudos, otros son velludos y tienen todo el cuerpo cubierto de pelo; otros, carentes de lengua, habitan en los bosques como las fieras, o se albergan en cuevas... unos, sin preocupación alguna de religión o Dios, tienen todo en común, incluso hijos y mujeres... otros, por el contrario, muy adictos a Dios y a la religión, derraman por ellos su sangre... Sería interminable si quisiéramos reseñar todas las *costumbres* de todos. ¿Y crees tú, pregunta Sánchez, que estos tienen la misma *razón* que nosotros?... Tal vez me niegues que existen tales hombres. No disputaré contigo, pero así me lo han dicho otros, y los libros de antiguos y recientes están llenos de estas cosas, y tampoco parece imposible. Además, tal vez hay otros hombres aún más diversos de nosotros en alguna parte del mundo aún desconocida, o existieron, o existirán» (p. 23).

La nueva experiencia, a diferencia de la tradicional, es plural y modificable hasta el infinito, y no permite una racionalización, o sea, la transformación de datos empíricos, limitados a un espacio y tiempo concretos, en una realidad metaempírica universal de valor supraespacial y supratemporal.

La diversidad descubierta en la especie humana aparece asimismo en las demás especies, extendiendo de esta manera el carácter *histórico* de las cosas a la totalidad de la naturaleza. «Lo mismo se puede decir de las otras especies tanto de animales como de plantas, según la diversidad del lugar: la diversidad de especie en las diversas regiones es tanta que pueden llamarse, y son, especies diversas» (p. 24)3.

La *variedad* y *diversidad* de la naturaleza constituyen uno de los criterios estéticos más importantes en la literatura del xvii, específicamente en la *comedia*. Lope justifica la mezcla de lo Trágico y lo Cómico, de Terencio con Séneca, apelando al mucho agrado que produce esta variedad, de la cual «buen ejemplo nos da naturaleza / que por tal variedad tiene belleza»<sup>48</sup>.

En un contexto más teórico y con formulación tan similar que simplemente parece una paráfrasis de Sánchez, Tirso justifica la «comedia nueva» sobre la base de la diversidad producida en el espacio y en el tiempo, o sea, en el trascurso de la historia. Tirso mantiene expresamente la formulación escolástica de la *sustancia* y el *accidente*, atribu-

48 *El Arte nuevo de hacer comedia en este tiempo*, vv. 179-80. Edición de J. de José Prades (Madrid 1971) pp. 291 s.



yendo a aquélla, a modo de tributo puramente verbal, el carácter de permanencia e inmutabilidad. En el ejercicio de las artes, «es fuerza, dice, que, quedándose la sustancia en pie, se muden los accidentes, mejorándolos con la experiencia». No es claro, sin embargo, qué entiende Tirso por «sustancia», o más exactamente, la sustancia que tiene en su mente aparece sometida, lo mismo que el accidente, a la diversidad del espacio y variabilidad del tiempo, y ello a pesar de la distinción expresa, pero también verbal, entre Naturaleza y Arte. «Esta diferencia, dice, hay de la Naturaleza al Arte: que lo que aquella desde su creación constituyó no se puede variar, y así siempre el peral producirá peras y la encina su grosero fruto». El ser de «lo artificial» «consiste sólo en la mudable imposición de los hombres», y por lo tanto «puede el uso mudar en los trajes y oficios hasta la sustancia». El ser de «lo natural» no parece menos mudable, si bien la causa de la mutación no es la imposición de los hombres. Pese a la aparente consistencia de la naturaleza en el peral y en la encina, «la diversidad del terruño y la diferente influencia del cielo y clima a que están sujetos, la saca muchas veces de su misma especie y casi constituye en otras diversas. Pues si hemos de dar crédito a Antonio de Lebrija en el «prólogo» de su *Vocabulario*, no crió Dios al principio sino una sola especie de melones, de quien han salido tantas y entre sí tan diversas, como se ve en las calabazas, pepinos y cohombros, que todos tuvieron en sus principios una misma producción». La seguridad de la sustancia es perturbada, además, según Tirso, por la acción del hombre, «mediando la industria del injerir. De dos diversas especies (el hortelano) compone una tercera, como se ve en el durazno, que injerto en el membrillo produce el melocotón, en quien hacen parentesco lo dorado y agrio de lo uno con lo dulce y encarnado de lo otro»<sup>49</sup>.

La función unificadora que la sustancia tenía en el pensamiento tradicional y la certeza proporcionada por el ejercicio de aquella función han desaparecido y parecen irrecuperables. «Yo también pensaba así antes», dice Sánchez, «aunque no saciaba mi ánimo» (p. 27). «Pero ahora, prosigue, me siento angustiado con una tristeza continua y desespero de poder saber algo perfectamente». «La variedad de las cosas, la multiplicidad de forma, figura, cantidad, tantos y tan diversos usos y modo de obrar asedian a la mente, o más exactamente la dispersan de tal manera que no puede expresar o percibir nada con seguridad, sin ser atacada de la otra parte y obligada a ceder en la opinión. Y así en medio de esta variedad nunca reposa» (p. 28).

Una vez más, el ejemplo de esta variedad incomprensible está dado en el mundo de la percepción visual, que revela una naturaleza llena de colores, puros, mezclados, cambiantes, permanentes, en su despliegue incesante y deslumbrador. La supuesta fijeza de las especies y de las cualidades atribuidas a ellas se ha disuelto y no parece posible trazar una línea divisoria clara y neta ni tampoco establecer las relaciones «causa-efecto».

49 'Cigarrales de Toledo', Cigarral primero. En F. Sánchez Escribano - A. Porqueras Mayo, *Preceptiva dramática española del Renacimiento y el Barroco* (Madrid 1965) pp. 185 s.

La categoría de la *variedad* expresa solamente el aspecto cuantitativo de esta nueva visión de la naturaleza y tiene en sí misma un carácter estático. La variedad procede de la *variación* o transformación a que están sometidas las cosas, variación cuyo proceso aparece difícilmente comprensible, una vez rechazada la interpretación teleológica expresada en la pregunta «por qué».

La transformación de las cosas de la naturaleza se entendía en el pensamiento tradicional como una actividad dirigida, *ordenada* a la consecución del fin. La transformación (*motus*) de las cosas, en cualquier nivel, material, espiritual, físico, psíquico, es entendida como una expresión de imperfección y una manifestación del proceso o camino hacia la perfección correspondiente. El movimiento es por tanto una aparición fugaz en este mundo esencialmente fijo y quieto. La esencia, inmóvil, precede, acompaña y sobrevive a la existencia. Las cosas particulares sometidas al devenir proceden de algo ya hecho previamente, como el hijo del padre, y se encaminan hacia el mismo nivel de donde germinalmente partieron: el hijo llega a su vez a ser padre, y así sucesivamente. El movimiento es, pues, un *espasmo* entre estos dos límites fijos e inmóviles, o sea, inmutables. El fin del movimiento es el reposo (*quies*), dice Sto. Tomás<sup>50</sup>, y el movimiento procede siempre de algo inmóvil y se termina en algo quieto<sup>51</sup>.

La «inquietud» de la naturaleza, o la inquietud de los hombres, está orientada hacia un fin, es por lo tanto limitada, y sobre todo saciable. La consecución del fin es, al mismo tiempo, el término de la inquietud y la satisfacción de las aspiraciones. La diferencia más profunda entre el mundo antiguo y el mundo moderno incipiente se opera indudablemente a este nivel, especialmente en sus derivaciones cosmológicas y psicológicas o estrictamente humanas. Rotos los límites, las aspiraciones son *lógicamente* ilimitadas, y la transformación aparece infinita, incesante y sin posible reposo.

Sánchez no ve límites para el individuo o para las especies, para los hombres o para las cosas. Todo, ante sus ojos, se transforma sin cesar. «¿Cuántas mutaciones ocurren entre el nacimiento y la muerte?», se pregunta. «Innumerables. En los seres vivos, nutrición perpetua, aumento según el tiempo, estado, declive, generación, variación de los partos, cambio, defectos, adición, perfección de las costumbres, acciones, obras diversas, contrarias muchas veces en el mismo individuo, en una palabra, ningún reposo (*nulla quies*)» (p. 26).

Si siquiera de un hombre concreto se puede decir que sea el mismo después de una hora. La identidad es inapresable. «Tanta es la indivisibilidad de la identidad que si añades o quitas un solo punto de cualquier cosa, ya no es completamente la misma, pues los accidentes son de la *razón* del individuo, los cuales, al variar perpetuamente, hacen que el individuo varíe» (ibid.).

La tradición escolástica conoce y tiene en cuenta estas variaciones, pero las considera como «las minucias de los accidentes», que no afectan a la unidad e identidad del individuo, mientras permanezca la misma

50 *Sum. theol.*, I-II, 25, 1.

51 *Sum. theol.*, I, 79, 8.

*forma*, que es el principio lógico y ontológico de unificación y permanencia. Sánchez quiere condescender hasta cierto punto con la tradición, y afirma que «la misma forma informa tal vez siempre, pero no a la misma cosa, pues en esta hay una mutación perpetua, como en mi cuerpo». Lo mismo pasa en los seres inanimados. «Entonces, ¿se puede decir algo fijo de cosas tan mudables, algo determinado de cosas tan variadas, algo cierto de cosas tan inciertas? Nada, en verdad» (p. 26).

La inconsistencia y volubilidad de las especies aparece asimismo en los «monstruos», tantos y tan diversos como se ven cada día, sobre todo entre los hombres; en los sexos mixtos de algunas especies y de los individuos de otras; en las especies mixtas. En los árboles y otras plantas se observa también la misma mixtura. En muchos, por medio del injerto, se obtiene una naturaleza intermedia entre lo injertado y la planta donde se injerta (p. 26). Se ha de tener en cuenta, además, las mutaciones de las especies. Las mutaciones de sexo en algunos hombres extreman la dificultad de manera que «no sabes qué es esto, cómo es, de dónde viene, ni por qué» (p. 27). En las cosas que carecen de alma la mutación es mayor y mayor la diversidad en la generación y en la corrupción.

La posibilidad de saber se desvanece aún más con los muchos, varios y contrarios efectos de una misma cosa y las muchas, variadas y contrarias causas de un mismo efecto. Esta variedad y contrariedad producen en nosotros una gran ambigüedad (p. 27).

La fluidez de las cosas, la imposibilidad de integrar satisfactoriamente en una unidad la multitud inmensa de las cualidades sensibles, las contradicciones constantes en los fenómenos de la naturaleza... ofrecen un mundo abigarrado y movable, que sobre la ambigüedad engendra la confusión. Solamente una certeza se yergue, firme e imperturbable, al fin, algo que *es siempre*, como las formas sustanciales de los viejos escolásticos, y *siempre lo mismo*: la muerte (p. 28).

Sánchez visualiza su percepción de la naturaleza en una bella y melancólica descripción siguiendo el hilo de las llamadas cualidades intermedias, de las cuales elige, evidentemente, los colores. En las cualidades extremas aún se puede asignar una causa, aunque sea contraria al efecto «pues ambos se captan con el sentido», como por ejemplo, la relación entre nieve y frío, calor y ceniza. «Pero ¿qué vas a decir de los animales manchados, como la pantera, el leopardo, el perro, y otros semejantes? ¿Qué de las hierbas... como el cardo plateado...? ¿Qué de las flores... Qué de las aves...? Los colores varían según la diversa exposición al sol del objeto y la diversa posición del vidente u observador...» (p. 28).

## 7. EL LABERINTO DE LA FILOSOFIA

La inestabilidad y fluidez de las cosas no permite un conocimiento seguro y firme, a ningún nivel, sensible o intelectual, empírico o racional, experimental o demostrativo. Sánchez vacía de su contenido el método tradicional de conocimiento expresado en el *silogismo*, de carácter *deductivo*, y también el moderno incipiente, que parte de la obser-

vación y la experiencia y se considera como *inductivo*. La apelación a las cosas mismas, a los sentidos, a la experiencia, tienen en él un alcance muy limitado.

«Todo conocimiento procede de los sentidos», afirma. «Más allá de aquí, todo es confusión, duda, perplejidad, adivinación: nada cierto» (p. 29); y contrapone el conocimiento a través de los sentidos, el más cierto de todos, al conocimiento discursivo, el más incierto de todos. «Pues éste no es verdaderamente conocimiento, sino un palpar, dudar, opinar, conjeturar. De donde, una vez más resulta que no es saber el obtenido por los silogismos, divisiones, predicaciones y otras operaciones semejantes de la mente» (p. 33). Lo mismo, sin embargo, ocurre en el ámbito del conocimiento sensible, o más exactamente de la percepción sensorial, puesto que, hablando con propiedad, «el sentido no conoce, no juzga: sólo recibe las cosas que presenta a la mente para conocer» (p. 29).

Los sentidos son falaces; se engañan y engañan a la mente. Sánchez explica este engaño universal «por la variedad del medio, interno y externo, en las cosas, en la situación y en la disposición» (p. 33). Las cosas no tienen ya una figura fija y definida, y el individuo que las capta a través de los sentidos está sometido a una constante variación. «El medio externo», afirma Sánchez, «suele ser vario, y por lo tanto afecta variamente al sentido». El aire representa las cosas de manera diferente al agua, que «hace los cuerpos oscuros, dobles, mayores unas veces, otras más pequeños, modifica su figura, los hace más voluminosos, móviles, leves». En las cosas artificiales como el vidrio o el cristal la sensación producida depende de la voluntad del artifice, y así toda la inmensa variedad de espejos y de lentes presentan las cosas con colores, figuras y dimensiones muy variadas. ¿Cuál de ellas es la mejor y más verdadera? ¿La visión a través del agua, del aire, de un cristal pulido, de un espejo...?

«La diversa situación de la cosa suele variar también el sentido (la percepción sensorial); y asimismo la diversidad del medio». «¿Qué hacer?» Sánchez, irónicamente y con un juego verbal, supone que su interlocutor dirá: «se ha de mantener un 'término medio'». Y con sabor de victoria continúa preguntando: «Y ¿dónde está ese medio? ¿A dos pasos, o a cualquiera otra distancia cierta?» (p. 34).

«Las cosas que se hacen sensiblemente escapan al sentido, como el movimiento de la aguja del reloj» (ibid.). La percepción visual ofrece una serie de manifestaciones en estrecha dependencia de la visión misma. Tal vez la visión es las cosas y éstas son la visión. Un bastón introducido hasta la mitad en agua aparece quebrado». ¿Qué harás si no lo puedes sacar del agua?

La importancia de la situación del objeto aparece sobre todo en los colores, según puede verse en la paloma tornasolada y en las telas de seda que, movidas hacia un lado u otro presentan un color diferente, rojo, amarillo, azul... ¿En cuál de las situaciones se muestra el color verdadero? El número, la figura, el movimiento varían según la situación. Parece, pues, imposible saber *qué son* o *cómo son* las cosas. Los sentidos muestran, además, cosas que no son, como las imágenes ficticias de los espejos. «¿No ves aquella figura? Pero no es; ¿cómo es que la ves?» (p. 35). La aporía ha llegado a su extremo.

El análisis del «medio interno» es menos extenso y provocativo, pero

no menos interesante. Se concentra igualmente en el análisis de la vista, sobre la base de experiencias ordinarias que ofrecen una realidad cambiante y varia y llevan a Sánchez a la ambigua conclusión de que «nada hay más cierto que los sentidos, y nada más falaz» (p. 36). Los colores varían según la posición del ojo y según la situación del objeto y la diferencia del medio. La disposición orgánica de los sentidos aumenta la variabilidad de la percepción.

Con autoridad de médico, Sánchez afirma que «nadie ve las cosas perfectamente ni de la misma manera que los demás» (p. 37). La sustancia de las membranas, del nervio óptico, el número de espíritus, de humores, la agudeza visual varían considerablemente la visión (p. 36). La variación y por tanto la duda aumentan en los demás sentidos, pues el ojo es el más importante y el más cierto (p. 37).

La única respuesta que Sánchez puede ofrecer ante esta variedad inmensa es el silencio, lleno de perplejidad y confusión, pues esta variedad «no tiene fin: cuanto más analizamos, más engaños se ofrecen, más nos confundimos, con más dificultad nos aclaramos. Pues donde hay multitud allí está la confusión» (p. 28).

El saber que se llama Filosofía no ofrece ya seguridad y certeza, que habrán de buscarse, si fuera posible, en otro lugar. Lope va a decir de la «comedia nueva» que es «como otro Minotauro de Pasife»<sup>52</sup> y Sánchez afirma que «no sin razón se puede comparar nuestra Filosofía con el laberinto de Minos: una vez ingresados en él, ya no podemos explicarnos. Y si continuamos adelante, caemos en el Minotauro que nos quita la vida» (p. 28).

Esta parece ser la única certeza y la sola realidad permanente, que *es siempre*. «Este es el fin de nuestros estudios», dice Sánchez, «éste el premio del esfuerzo inútil y vano, de las vigiliias perpetuas: trabajo, cuidados, solicitud, soledad, privación de todas las delicias, vida semejante a la muerte, habitando con los muertos, luchando, hablando pensando abstenerse del trato con los vivos, poner en preocupación las cosas propias, destruir el cuerpo con el ejercicio del ánimo. De aquí las enfermedades, muchas veces el delirio, y siempre la muerte. El ímprobo trabajo no vence los obstáculos si no es porque quita la vida y acelera la muerte que libera de todo» (p. 28).

La imagen del Minotauro expresa con viveza la convicción profunda de Sánchez sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza, o el hombre y las cosas. El mundo que descubren los sentidos y cuya razón trata de captar y comprender la mente, desborda las capacidades humanas y se escapa constantemente al intento de apresarlos. Los sentidos ofrecen una variedad infinita de sensaciones cambiantes, móviles, contradictorias, según las circunstancias, según los individuos, y la mente, al intentar fijar la razón de las cosas, se desliza hacia un mundo fantástico de ficciones.

La sensación de frío o de calor varía según las circunstancias exteriores (invierno-verano) y según la disposición interna. La misma cosa puede parecer fría para uno, caliente para otro. «¿Qué es, pues, el calor? ¿Y el frío? La razón no puede hacer nada en determinar qué cosas son

52 *Arte nuevo...*, v. 176, ed. citada, p. 291.

frías o calientes. Y ¿quién conoce la razón del frío y del calor? Nadie» (p. 37).

El problema central es, pues, la «condición humana» misma, que Sánchez considera «miserable» e ilustra con la imagen del ciego que avanza tanteando en medio de su profunda e insalvable oscuridad (p. 32). El apenas cree lo que ve (p. 12) y no ve nada que realmente pueda captar o aprehender (p. 32).

Como Hércules, el filósofo se enfrenta con una hidra, pero más poderosa e incalculable que la hidra lerneá. «Pues no hay quien venza a esta nuestra hidra. Cortada una cabeza, surgen ciento más feroces. Falta el fuego de la mente que, conociendo perfectamente una sola cosa, elimine la ocasión de brotar otras dificultades» (p. 29).

Más allá de la frontera de los sentidos, todo es perplejidad y mera conjetura. Y más acá, no hay conocimiento auténtico. «Aún cuando el sentido percibiera y discerniera perfectamente las cualidades, aún no tendríamos propiamente *saber*, pues el sentido conoce como el campesino distingue su borrico del buey o cerdo del vecino» (p. 37). La mente considera lo recibido por los sentidos y contempla solamente las imágenes de las cosas, inquiriendo... sin ver nada cierto. Esta situación de intento siempre fallido, producto de la radical incapacidad humana y origen de la frustración consiguiente, es para Sánchez el sentido de algunas viejas fábulas.

La grulla invitó a la zorra a un suculento manjar ofrecido en una botella de angosto cuello. Los conatos de la zorra en extraer algo del interior resultaron inútiles, y su sed de venganza sólo se satisfizo invitando a su vez a la grulla y ofreciéndole un plato inasequible para su largo pico. De manera semejante, prosigue Sánchez, uno ilusionó a las aves con unas uvas pintadas: al ver las uvas los animales se arrojaron a comerlas, para únicamente herirse su cabeza contra el tablero de la pintura. Y otro presentó a un amigo una cortina tan hábilmente pintada que parecía verdadera. Al intentar éste descubrir la cortina, ávido de ver el cuadro que suponía detrás, solamente encuentra la dura tabla que hiere su mano. «Así, afirma Sánchez, la naturaleza nos ofrece las cosas a conocer» (p. 29). «Tanta es la variedad de las cosas que parece que la naturaleza ha hecho un juego y se complace con nuestra confusión. Y así en nuestra búsqueda, ante nuestros mismos ojos se elude y se ríe» (p. 45).

La limitación e inseguridad del saber no tiene en Sánchez, a pesar de algunas apariencias en contra, la evidencia de una conclusión racional. Su actitud no es, pues, un escepticismo contra un dogmatismo, si bien él conoce y utiliza a su manera argumentos escépticos tradicionales, viejos de siglos; tampoco es propiamente un racionalismo contra otro racionalismo, como será el caso del racionalismo del pensamiento moderno iniciado con Descartes frente al medieval representado de manera ejemplar por Sto. Tomás.

La nueva evidencia que Sánchez ofrece tiene un carácter factual y personal. Las fórmulas «no concluyo necesariamente», «no lo impongo», «experimentalo por tí mismo...» se repiten con frecuencia, normalmente después de una exposición o análisis que ha llevado a una aporía. El no se ha propuesto *demostrar nada*, «usando, dice, 'demostrar' con el signi-

ficado que tú le das, ni podría hacerlo» (p. 30). Le basta haber desvelado las dificultades, vencidas las cuales, será posible saber algo. «Pero, añade, no podrás vencerlas, a no ser que despojado secretamente, surja en tí un espíritu nuevo» (p. 30).

Un espíritu nuevo va a surgir ciertamente después de un proceso mental, largo e intenso, que Sánchez ya no va a ver, una vez rechazadas las nociones tradicionales de *ser* y de *verdad* y las nuevas correspondientes de la Edad Moderna elaboradas por y en torno a Descartes.

Como señalamos anteriormente, la idea de sustancia y causalidad, elaboradas por el pensamiento tradicional para comprender el mundo externo y concebidas como algo inmaterial y teleológico, respectivamente, experimentan en el pensamiento moderno una modificación considerable.

Bajo diferencias visibles entre los dos modos de pensar hay, sin embargo, semejanzas profundas. Las realidades del mundo exterior, comprensibles ahora en su integridad de una manera mecánica, tienen un carácter absoluto que el espíritu del hombre puede captar y expresar en fórmulas matemáticas. Ello presupone la existencia de un *mundo objetivo* precisamente determinado y estructurado, al cual se enfrenta el hombre con la capacidad de su conocimiento. El sentido y finalidad del conocer es descubrir, desvelar lo ya existente y verdadero en sí mismo. La tarea del conocimiento humano es progresar más y más en el descubrimiento de nuevas relaciones causales que, permitan, según el lema de F. Bacon, un dominio de la naturaleza.

El entusiasmo que se desarrolla en torno a estas nuevas actitudes mentales es indescriptible, y una vez más, como en plena Edad Media, la fe en la razón se despliega en una inmensa orgía. La nueva fe racionalista va a dominar sin grandes obstáculos hasta comienzos del siglo xx, y sobre todo va a determinar, con el poder omnímodo atribuido al criterio de la razón, la literatura llamada neoclásica o inmediatamente postbarroca.

## 8. CONOCIMIENTO Y CREACION SUBJETIVA

Durante el siglo xvii coexisten, en afinidad de espacio y tiempo, la intuición barroca y la nueva fe racionalista moderna, que no va a tener influencia en la creación literaria contemporánea.

Una convicción fundamental del hombre barroco es la radical limitación del conocimiento, sensible o racional, y la consiguiente imposibilidad de separar netamente entre la realidad y la ilusión.

El criterio de la *claridad* y *distinción* es para Descartes integrante necesario de la idea verdadera, mientras que para el Segismundo de *La Vida es Sueño* el ver algo clara y distintamente no determina si se trata de realidad o sólo de ensueño<sup>53</sup>. O sea, la claridad y distinción de la visión pueden ser comunes a la realidad y al sueño, y el recurso a la experiencia personal no resuelve la duda: ambos son experiencias personales.

53 *La Vida es Sueño*, III, vv. 161-64.

Las viejas categorías de *realidad* o *ser*, *verdad* y *certeza*, al igual que las relaciones entre ellas, experimentan de este modo un profundo cambio de significado. La creencia en un mundo objetivo, fijo y estructurado en sí mismo, se ha desvanecido, y con ella, la convicción de que existe una correspondencia entre las estructuras objetivas del ser y las categorías subjetivas del pensamiento o de la sensibilidad, es decir, del conocer en general. La identificación tradicional de ser y verdad (*ens et verum convertuntur*) y la definición de verdad como una adecuación entre el intelecto y la cosa (*adaequatio intellectus et rei*) pertenecen al mundo de lo que Sánchez llama «ficciones y fantasías», es decir, pura creación de la mente.

El criterio de la verdad no va ser entonces la realidad, el ser, ni la claridad y distinción de una idea, ni la certeza subjetiva del individuo que piensa o siente. Sólo puede llamarse verdadero aquello que se conoce, y sólo puede conocerse aquello que se ha hecho por el sujeto en cuestión. El conocer no es, pues, el descubrimiento de una estructura objetiva ni un conjunto de verdades eternas, universales, claras y distintas. «Nadie puede conocer perfectamente las cosas que no ha creado», afirma Sánchez (p. 30). Fuera de la propia creación no hay conocimiento auténtico ni certeza válida o aceptable.

La crítica y rechazo que Vico hace en el siglo XVIII del pensamiento cartesiano son así hechos, sorprendentemente, por Sánchez antes de ser este concebido. Vico había rechazado desde muy pronto las *innovaciones* cartesianas, y no considera el principio formulado en el *Cogito, ergo sum* ni como base de conocimiento ni como defensa antiescéptica. La certeza de que uno piensa pertenece para Vico al plano de la conciencia irrefleja, no al de la ciencia. Y la claridad y distinción de la idea no puede considerarse como criterio universal de verdad. Es aceptable en matemáticas, pues las entidades matemáticas son *ficciones* hechas por el hombre. Y por eso son claras y distintas, porque la mente misma las ha construido<sup>54</sup>.

El criterio de la verdad (*verum*) va a ser hallado por Vico en esta línea de la construcción personal (*factum*). En una obra temprana afirma que podemos demostrar las verdades geométricas porque las hacemos; si pudieramos hacer las físicas (de la naturaleza), las podríamos demostrar igualmente<sup>55</sup>. «La regla y criterio de la verdad es, afirma Vico, haberla hecho»<sup>56</sup>. Posteriormente, en su gran obra sobre la *ciencia nueva* Vico distinguirá claramente entre la naturaleza y la historia. La naturaleza ha sido creada por Dios y es sólo cognoscible para él. La historia, en cambio, es obra del hombre y por lo tanto está al alcance de su conocimiento<sup>57</sup>.

El nuevo objeto del conocimiento es, pues, una realidad concreta

54 Sobre la crítica cartesiana de Vico, cf. Y. Belaval, 'Vico and Anti-Cartesianism', en *Giambattista Vico*, ed. G. Tagliacozzo (The Johns Hopkins Pres, Baltimore 1969) pp. 77-91.

55 *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), ed. F. Nicolini (Laterza, Bari 1914) sec. V. El texto original dice: Geometrica demonstramus quia facimus. Si physica demonstrare possemus, faceremus.

56 *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), ed. F. Niclioni, cap. I, p. 62.

57 *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (Milano 1854) l. I, p. 136. El libro apareció en su primera edición en 1735.



elaborada por el hombre mismo, un producto de su actividad. Este *factum* está constituido por los resultados de la acción de hombre a lo largo de la historia, tales como la lengua, las costumbres, las leyes, etc. Es lo que Vico llama «el curso natural de las cosas humanas mismas»<sup>58</sup>. Vico buscaba un principio que permitiera distinguir lo que puede conocerse de aquello que no puede conocerse, estableciendo así una doctrina sobre los límites del conocer humano. Y este principio es hallado en la *historia*<sup>59</sup>.

Sánchez considera la cuestión del conocimiento sumamente difícil y llena de perplejidades, si bien para él hay algunas certezas inmediatas, o más exactamente, punto de partida de su indagación mental. Nada hay más digno que el alma y nada más excelente que el conocimiento, afirma, pero ambos son limitados, esencialmente finitos. Un conocimiento perfecto es una pretensión vana, un traspasar los límites creaturales. Si el alma «tuviera un conocimiento perfecto, sería semejante a Dios, más aún, Dios mismo. Pues nadie puede conocer perfectamente las cosas que no ha creado. Ni Dios hubiera podido crear, ni regir la creación si no hubiera tenido previamente un conocimiento perfecto» (p. 30).

La identidad *ser-verdad* cobra ahora un alcance inesperado. La verdad es un producto del conocimiento, y éste está determinado en su alcance por el ser específico que lo realiza. Ser, verdad, conocimiento discurren una trayectoria paralela, y Sánchez no es capaz de atribuir un conocimiento perfecto a un ser que no lo es, y por lo tanto tampoco la consecución de la verdad. «Sólo Dios, dice, es la sabiduría, el conocimiento, el intelecto perfecto, que penetra todo, sabe todo, conoce todo, entiende todo: porque es todas las cosas y está en todas las cosas, y todas las cosas son él y están en él. Pero el hombrecillo imperfecto y miserable, que no es capaz de conocerse a sí mismo, ¿cómo va a conocer las otras cosas...?» (p. 30).

Sánchez analiza los distintos objetos del conocimiento y no halla seguridad en ninguno, es decir, una seguridad que pueda ser base de una certeza capaz de contener una verdad. La mente, dice, conoce tres tipos de cosas diversas: unas totalmente externas, independientes de la acción de la mente, como las cosas que se muestran por los sentidos. Otras, totalmente internas, que se muestran inmediatamente por sí mismas. Otras, en parte externas y en parte internas (p. 31).

El color, el sonido, el calor pertenecerían al primer género. Sánchez

58 *Principi...*, I, V, p. 537.

59 E. Auerbach considera a Vico como el verdadero iniciador del historicismo estético que supera el canon renacentista de la imitación y el dogmatismo estético característico del clasicismo francés de la época de Luis XVI. «Vico, afirma Auerbach, creó y mantuvo apasionadamente el concepto de la naturaleza histórica del hombre, en contra de todos los teorizadores contemporáneos que creían en una naturaleza absoluta e inmutable, en oposición a la variedad y cambios de la historia» ('Vico and aesthetic Historism', en *Scenes from the Drama of European Literature* [New York 1959] pp. 183-96. La cita está en la página 198). Muchos contemporáneos creían indudablemente en este carácter absoluto e inmutable de la naturaleza humana continuando así un principio básico de la tradición tomista, por ej., Voltaire, al afirmar que «siendo la naturaleza (humana) en todas partes la misma, los hombres debieron necesariamente adoptar las mismas verdades» (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756 [Paris 1878] t. XI, I, p. 15). Es obvio que Voltaire no conocía a Sánchez.

no da como ejemplo cosas, sino cualidades. Al segundo grupo pertenecen todas las cosas internas que son unas con el intelecto, pero que se hacen o son sin la acción de aquel, como la voluntad, la memoria, el apetito, la ira, el miedo, y los demás *pathemata*, y todo lo interno que el intelecto conoce por sí mismo inmediatamente. Al tercer grupo pertenecen las cosas que llegan al entendimiento en parte por los sentidos y las que en parte son hechas por él. Por ej. la naturaleza del perro, del imán, que no puede ser captada por los sentidos. Revestida de color, magnitud, figura, es presentada por los sentidos al ánimo. Este la despoja de esos accidentes; considera y analiza lo que queda y fabrica o *se finge* como puede una cierta naturaleza común.

En cualquiera de los tres niveles «nuestra condición es miserable» (p. 32). «Nada veo, dice Sánchez, que pueda captar o aprehender» (ibid.). El conocimiento de las cosas exteriores a través de los sentidos gana en solidez al conocimiento de las cosas internas, pues el intelecto tiene algo que captar, por ej. la figura de un hombre o de una piedra o de un árbol presentada por el sentido. En el conocimiento de las cosas internas no hay nada que pueda comprender, y así discurre de acá para allá, palpando como un ciego, buscando algo que asir.

Desde el punto de vista de la certeza, el conocimiento de las cosas interiores es superior. Estoy más cierto de tener apetito y voluntad, de pensar esto, detestar aquello... que de ver un templo o a Sócrates. Sánchez quiere, sin embargo, precisar: «He dicho que estamos ciertos de que las cosas que o son pasan en nosotros *son realmente*» (p. 33). Esta certeza es simplemente eso, una certeza, pero no garantiza una realidad objetiva independiente del sujeto.

Lo que opinamos juzgando de las cosas con el discurso y el raciocinio y colegimos que son así realmente como juzgamos, es lo más incierto. En conclusión, «si prescindes de las cosas que son o pasan en nosotros, el conocimiento más cierto es el de los sentidos, el más incierto el del discurso». «Si pudiera ser que captáramos la razón interna de cada cosa de la misma manera que percibimos con los sentidos las cualidades exteriores, entonces podríamos saber algo» (p. 33). Sin embargo, «nadie pudo hacer esto nunca, que sepamos» (ibid.).

La naturaleza de las cosas parece ser pues, incomprendible para el hombre, y por lo tanto resulta inútil todo intento de avanzar en este camino. Hay un aspecto comprensible, si bien limitado y de consecuencias incalculables, el plano de la actividad de las cosas. A este nivel todo parece constituir una unidad. Sánchez habla de la increíble concatenación de las cosas, de todas las cosas (p. 16), que hace que cada una produzca efectos, beneficiosos o perjudiciales, para las otras. Es la *simpatía* o *antipatía* universal (p. 18).

A pesar de esta dependencia e influencia mutuas, la estructuración y dependencia jerárquica al estilo medieval se ha roto. Se afirma una correspondencia universal en el plano de la acción, pero es más bien una correspondencia e interacción de tipo mecánico. Aludiendo específicamente a la actividad de las cosas, Tirso afirma que las criaturas

«unas con otras contratan, / ya dando ya recibiendo, / con trabazón soberana»<sup>60</sup>.

Sánchez entiende claramente esta relación universal en un sentido mecánico, y lo ilustra con dos ejemplos, el ejemplo familiar del reloj común y el del globo de vidrio construido por Arquímedes. En el caso del reloj, si quieres saber cómo señala las horas, has de empezar por la primera y ver la rotación de todas hasta la última. En el globo de vidrio de Arquímedes se podían ver, según Sánchez, todas las esferas y planetas con sus movimientos. Para saber cómo ocurría esto, era necesario conocer perfectamente toda la máquina y sus partes hasta la más pequeña así como las funciones de cada una. «Lo mismo se ha de pensar de este nuestro orbe», afirma Sánchez, «¿Qué encontrarás en él que no mueva y sea movido, cambie y sea cambiado o realice ambas cosas?» (p. 19).

Esta comprensión mecánica de la naturaleza posibilita un dominio relativo de la misma (p. 47). Sánchez no explica qué entiende por este dominio, como hará F. Bacon, pero una cosa es clara: no espera demasiado de una comprensión mecánica, experimental de la naturaleza.

La contemplación de las cosas es necesaria para aquél que quiera saber algo, pero no es tarea fácil, pues la naturaleza está llena de ambigüedades. Sánchez afirma que los miserables humanos tienen dos medios para conseguir la verdad: el experimento y el juicio, que se condicionan y necesitan mutuamente. El experimento es falaz y difícil. Aún si se hace perfectamente, sólo muestra lo que pasa en el exterior, en modo alguno la naturaleza de las cosas. Y el juicio se formula sobre lo averiguado en el experimento, o sea, sobre lo exterior solamente, y aun mal. La naturaleza de las cosas queda en el reino de la conjetura. De aquí resulta muy poco saber, pero no hay otros medios (p. 49).

El conocimiento perfecto requiere un cognoscente perfecto y una cosa a conocer debidamente dispuesta. «Nunca vi estas dos cosas», Sánchez asegura. «Si tú las has visto, comunicámelo» (p. 53).

GABRIEL GONZALEZ

60 *Tanto es lo de más como lo de menos*, A. I, E. XIII (Aguilar, Madrid 1969) 3 ed., t. I, p. 1119a. Es sumamente interesante en este contexto el libro del P. Juan Eusebio Nieremberg, SJ: *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales. Oculta filosofía de la Sympatia y Antipatia de las cosas* (Madrid 1634).