

Franciscus Sanctius: el escepticismo experimental como posible método de conocimiento.

Trabajo para optar al título de

Licenciado en Filosofía.

Modalidad: Trabajo Monográfico.

Presentado por

Cristian Ricardo Garzón Santana

Cód.: 2017232015

Director

Prof. Dr. Alessandro Ballabio.

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C. 2022

Agradecimientos.

A Dios, nuestro señor, por inspirarme a escribir estas líneas, con el mismo profundo amor y respeto que inspiró al humilde Sanctius a escribir su excelsa obra y a reconocerse imperfecto y perenne ante la infinita obra creada por el Sumo perfecto.

A mi madre Luz Marina, por ser inspiración de vida.

A mi tía Gloria, por ser mi Mecenas.

A Julián Marín, quien embelleció el trabajo con sus comentarios y su acertado aporte en citación

A Alexandra, por quien mi corazón guarda un amor incalculable, indecible e inexpressable.

Y al Parnaso de la ciencia y la filosofía de efluvios de sabiduría.

Tabla de contenidos.

Franciscus Sanctius: el escepticismo experimental como posible método de conocimiento.	1
Agradecimientos.....	2
Resumen:.....	5
Abstract:.....	6
Pregunta de investigación.	7
Objetivos:	7
Específicos:	7
Introducción.	8
Capítulo I: Franciscus Sanctius: un escéptico con método de conocimiento.....	9
1. La ciencia: <i>perfecta rei cognitio</i>	16
2. La crítica a los silogistas y dialécticos.	19
3. Las imágenes de la experiencia sanctiana.	25
Capítulo II. El método sanctiano.....	31
2 Filosofía y medicina: Fondo del método sanctiano.	31
2.1 La duda.	33
2.2 El saber y el conocer en los momentos de la duda.	39
2.3 Contemplación - observación.	41
2.4 Experiencia y experimento.	46
2.5 El no-fin de la experiencia: La demostración.	49
2.6 Juicio - sistematización.	51
Capítulo III: La pedagogía de la experiencia.	57

Conclusión: La visión sanctiana de los modos de ser de la verdad en la medicina y la pedagogía.	
.....	66
Anexo: Glosario de términos claves.	70
Referencias bibliográficas:.....	75

Resumen:

Dentro del estudio epistemológico, una de sus ocupaciones primarias es el análisis y comprensión de los métodos creados por el sujeto, para acceder al conocimiento de los fenómenos que le rodean. En el Renacimiento, afloraron diversas expresiones metodológicas desde distintas esferas del saber natural como la astronomía, la física, la geometría y por supuesto, la medicina. De esta disciplina se ocupa el pensador, objeto de la presente reflexión. Franciscus Sanctius, conocido popularmente como “el escéptico” asumirá en un mundo *ad portas* una revolución científica, a la medicina como expresión filosófica en el que subyace un método de conocimiento, no expresado formalmente pero sí capaz de ser intuido, a lo largo de las críticas, abordajes, problematizaciones, conceptualizaciones y reflexiones que, a la luz de su praxis filosófica, emite dentro de *Quod Nihil Scitur*, su máxima obra filosófica.

Detectar cuáles son las fases que conforman su método y problematizar la difusa hipótesis, sostenida a lo largo de los siglos, que dicta que Sanctius es un escéptico más que relativizó la duda y socavó la posibilidad de conocer alguna vez algo de los fenómenos, es el objetivo del presente escrito. En contravía de esta hipótesis se propone que en Sanctius el escepticismo es una expresión de su pensamiento que abre escenarios de experimentación e investigación profunda de la naturaleza de los fenómenos, atravesados siempre por la duda. A esta versión renovada del escepticismo, traída por Franciscus Sanctius al mundo renacentista, se le denomina, en este ejercicio investigativo, como *escepticismo experimental*. Será el análisis registrado en las próximas páginas, el que dará cuenta de la pertinencia de este apelativo, específicamente en este autor, de sumo desconocido.

Palabras claves: Escepticismo experimental, duda, método, Franciscus Sanctius, pedagogía, ciencia, medicina.

Abstract:

Within the epistemological study, one of its primary occupations is the analysis and understanding of the methods created by the subject, to access the knowledge of the phenomena that surround him. In the Renaissance, various methodological expressions emerged from different spheres of natural knowledge such as astronomy, physics, geometry and, of course, medicine. The thinker who is the subject of the present reflection is concerned with this discipline. Franciscus Sanctius, popularly known as "the sceptic" will assume, in a world *ad portas* of a scientific revolution, medicine as a philosophical expression in which underlies a method of knowledge, not formally expressed but capable of being intuited, throughout the criticisms, approaches, problematizations, conceptualizations and reflections that, in the light of his philosophical praxis, he issues in *Quod Nihil Scitur*, his greatest philosophical work.

The aim of this paper is to identify the elements that make up his method and to problematize the widespread hypothesis, sustained over the centuries, that Sanctius is just another sceptic who relativized doubt and undermined the possibility of ever knowing anything about phenomena. Contrary to this hypothesis, it is proposed that in Sanctius, skepticism is an expression of his thought that opens scenarios of experimentation and deep investigation of the nature of phenomena, always crossed by doubt. This renewed version of skepticism, brought by Franciscus Sanctius to the Renaissance world, is called, in this research exercise, experimental skepticism. It will be the analysis recorded in the following pages that will give an account of the pertinence of this appellation, specifically in this most unknown author.

Keywords: Experimental skepticism, doubt, method, Sanctius, pedagogy, science, medicine.

Pregunta de investigación.

¿En qué modo el escepticismo experimental representa un aporte novedoso introducido por el filósofo Franciscus Sanctius a la tradición filosófica-científica del siglo XVI?

Objetivos:

General: Mostrar cómo el método de conocimiento sanctiano representa las bases del escepticismo experimental; aporte novedoso introducido por el filósofo Franciscus Sánchez a la tradición filosófica-científica del siglo XVI.

Específicos:

1. Identificar si en el rastreo de los problemas abordados por el autor en su obra *Quod nihil Scitur* subyacen las fases que constituyen su método de conocimiento.
2. Conceptualizar las fases constitutivas del método sanctiano de conocimiento.
3. Exaltar cómo el método de conocimiento sanctiano tiene su origen en una experiencia educativa y que, además, es aplicable a su propuesta pedagógica, implícita en la obra del autor íbero.

Introducción.

El presente trabajo presenta un análisis del pensamiento filosófico y la propuesta epistemológica, consignada en la obra *Quod Nihil Scitur* (*Que nada se sabe*) del profesor, médico y filósofo íbero del Renacimiento, Franciscus Sanctius (Tuy, 1551 - Toulouse, 1623). La disertación elaborada en el presente texto busca rastrear las fases constitutivas del pensamiento de Sanctius, que, aunados, conforman su método de conocimiento. Para tal fin, el texto está configurado en tres momentos: Primero, serán abordadas algunas generalidades del pensamiento del autor tudense, haciendo énfasis en problemas como la noción de ciencia, la crítica a los silogistas y dialecticos y el problema de definir si es o no un escéptico y a qué variante se adscribirían sus aportes filosóficos.

En segunda instancia, se presentará una reconstrucción de los momentos que conforman el método de conocimiento sanctiano que aunque no son enunciados explícitamente por el autor como fases constitutivas de su propuesta epistemológica, sí pueden ser relacionados entre sí en tanto que un previo análisis de la obra citada, sustenta la hipótesis de la existencia de un método concreto para analizar la naturaleza de los fenómenos, en contravía la hipótesis de algunos de sus comentadores, que postulan a Sanctius y su pensamiento como una réplica del escepticismo tradicional, que no avanzará más allá del relativismo dubitativo y la *ἐποχή*. En este punto, el escepticismo de Sanctius se enunciará no como una radicalidad doctrinal sino como una forma de vida que concibe la duda como posibilidad de apertura permanente a la indagación, y la experiencia, como fondo en el que se plantearán acciones puntuales (experimentos) realizadas por el sujeto que investiga para aproximarse a un conocimiento del fenómeno, limitado y perenne en coherencia con la naturaleza imperfecta humana. Es a esta tendencia escéptica a la que, en este trabajo, se define bajo el calificativo de escepticismo experimental.

Finalmente, como tercer momento de esta disertación, se resalta la importancia del método sanctiano y su aplicación en acciones concretas como la educación y los procesos de *enseñanza-aprendizaje*. De este análisis, se plantea una última hipótesis de trabajo y es que Franciscus Sanctius construye este método de conocimiento como una respuesta a la enseñanza que recibió

en su vida escolar y que el método rastreado puede ser también un método pedagógico de enseñanza, además de ser el aporte novedoso que el autor entrega a su época. Una época cobijada por los gritos de una revolución científica inevitable.

Capítulo I: Franciscus Sanctius: un escéptico con método de conocimiento.

La oscuridad presente en el estudio de la obra y el pensamiento de Franciscus Sanctius tiene múltiples orígenes, unos, de procedencia propia del autor y otros de su corta pero sustanciosa lista de comentadores que, al enfrentarse a la figura aparente de un *filósofo desenfocado*, como lo definiría Rafael Orden en el texto de su autoría, que lleva el mismo nombre, procuran intentar ubicar a Sanctius en una u otra tradición de pensamiento desde la información que el mismo autor suministra en su reducida obra, que no supera las setecientas páginas, con comentarios del traductor incluidas, según el más reciente trabajo investigativo (de traducción) de la ópera filosófica del médico filósofo realizada por Claudio Buccolini y Ettore Lojacono hacia el 2014¹. Por ejemplo, el carácter introductorio que su máxima obra, objeto principal del presente estudio, *Quod Nihil Scitur*, que el mismo Sanctius presentó hacia 1581 como eso, un escrito introductorio a un prometedor método de conocimiento, ha sido asumido del mismo modo. Los comentadores rastrean elementos preponderantes en el texto, que funcionan como piezas de rompecabezas de su pensamiento, pero unirlos a resultado intrincado por lo mismo, porque “no es más” que un trabajo introductorio.

Sin embargo, al leer *Quod Nihil Scitur* en comunión teórica con otras obras del pensador íbero, por ejemplo, la *Carta a Clavio*, que data de 1589, ocho años después de la publicación de *Quod Nihil Scitur*; texto en el que consulta al geómetra por la demostración realizada por Proclo de la proposición número XIV del libro primero de Euclides, *Quod Nihil Scitur* deja de ser simplemente un trabajo introductorio y adquiere una relevancia en tanto que empezaría a ser asumido como piedra angular de una propuesta epistemológica implícita de gran envergadura. En la Carta a Clavio, Sanctius critica con dos ejemplos provenientes de la experiencia que quizá, todo hombre del renacimiento pudo haber alguna vez protagonizado o tan siquiera presenciado, donde con una parcela de tierra y un telar para un traje, realiza toda una disertación que, en palabras de Paula Castelli, “su crítica de la geometría vendrá dada por las dudas e incertidumbres que en ella se plantean cuando es necesario probar mediante demostraciones lo que los sentidos no dejan

¹ Sanchez, F. (2014). *Tutte le opere filosofiche*. Buccolini, C. y Lojacono, E. (eds.). Milano: Bompiani.

claro” (2001, p. 46). Aquí ya se nos introduce un primer escollo del problema que Sanctius presenta en *Quod Nihil Scitur* y es que, la geometría, por ejemplo, ciencia empleada a lo largo de la historia como insumo explicativo de diversos fenómenos naturales, es en sí misma especulativa y abstracta debido a que da por sentado la existencia de realidades que no son tangibles: un punto, un segmento, un número que da cuenta de una medición de espacio, son, en sí mismo, abstracciones que deben ser aceptadas para que tomen estas la forma de realidades concretas experimentadas en la cantidad de tela para una pieza de ropa o en una parcela de tierra para su sembrado. Del mismo modo, al leer *Carmen de cometa*, obra escrita en forma de poema, según Sanctius porque:

No me detengo en razones abstrusas filosóficas, ni en las propias de los astrónomos; pues no todos mis lectores son Filósofos ni Astrólogos, y la mayor de los hombres de hoy es tan melindrosa y exigente, que rehúye leer cuanto tenga sobre de dificultad. Esa es también la razón de escribir en verso. A los estómagos estragados hay que condimentarles bien los manjares. (Orden, 2015, p. 16).

En donde el autor, preocupado por la actitud que varios de los doctos hombres de la época, que se volcaban a creer que un cometa pronto surcaría la tierra y traería desgracias a la población, decide escribir a eso supersticiosos, para mostrarles que tales conjeturas carecían de todo fundamento experiencial y que estos fenómenos astronómicos en nada influían en el curso y movimiento constante de las situaciones acontecidas en nuestro plano inmediato. Estos pronósticos de herencia supersticiosa árabe y egipcia, están fundamentados según Sanctius, *en experimentos mal practicados*. Vale la pena pues, preguntar, después de leer tal afirmación ¿qué sería entonces un *experimento bien practicado* si el mal practicado era aquel que se fundamentaba en la superstición antigua egipcia y árabe?

Sirvan estos dos ejemplos como insumos argumentales para exponer por qué la obra de Sanctius es en realidad un vasto rompecabezas que al intentar ser armado, presenta imágenes reveladoras de sus proposiciones y reflexiones epistemológicas y que en realidad, es importante centrar el estudio del autor en el autor mismo, sin necesidad de acudir a paralelismos con otros autores para desentrañar su pensamiento y que es posible llegar a sólidas aproximaciones sobre su posible

método de conocimiento, aun si sólo este se hubiese quedado en el plano de la enunciación como el mismo autor lo plantea en *Quod Nihil Scitur*.

Es necesario para este estudio partir de la base argumentativa de los dos pilares fundamentales en los que se ha desarrollado el estudio sobre Franciscus Sanctius que hasta la fecha han sido, en primer momento, determinar su lugar de procedencia, que se discute si es Portugal o España. Un estudio riguroso del asunto es el que realiza Orden² en donde recoge las conclusiones más importantes de tal pesquisa. Ahondar nuevamente en el tema es caer en ese extraño relativismo nacionalista que pretende atribuir la genialidad de su pensamiento a una u otra cuna geográfica. No se desea desmeritar en lo más mínimo tal estudio, solo que tomar distancia del mismo permite enfocar la mirada investigativa hacia otros horizontes. Por esa misma razón, como se ha podido notar desde el inicio de esta disertación, se empleará la referencia latina del nombre del autor dado que llamarle Sánchez o Sanches, a juicio personal, es hacerse partícipe de la contienda sobre si es luso o hispano.

En un segundo momento, se encuentra el estudio sobre el lugar que a Sanctius le corresponde en la tradición filosófica escéptica. Este trabajo se adscribe a esa variable de investigación, pero de un modo diferente; y es que grande ha sido el debate que ha suscitado la postura escéptica de Franciscus Sanctius. En la *Carta a Clavio*, se presenta como “el filósofo Carneades” (Castelli, 2001, p. 60), razón por la que es común adjudicarle a Sanctius ser escéptico de tradición académica. Según Manuel Bermúdez Vásquez, quien cita la obra de Émilien Senchet “Essai sur la méthode de Francisco Sánchez”: “en el año 1665, el teólogo alemán Gabriel Wedderkopf definió a Francisco Sánchez como *el restaurador del escepticismo en la edad moderna*” (Senchet, en Bermúdez, p. 97). Afirmación que Bermúdez cuestiona:

¿De qué tipo de escepticismo fue Francisco Sánchez el restaurador? ¿Su pensamiento presenta mayores puntos de contacto con el escepticismo pirrónico o con el académico? ¿Cuáles fueron las fuentes escépticas antiguas que leyó Sánchez y cómo influyeron en su concepción de la realidad y de la teoría del conocimiento? (Bermúdez, 2019, p. 204).

² Orden, R. (2015). FRANCISCO SÁNCHEZ, EL ESCÉPTICO: breve historia de un filósofo Desenfocado, Fundación Ignacio Larramendi.

Nótese que en la interrogación que Bermúdez realiza de la afirmación de Wedderkopf, inmediatamente se evidencia una suerte de *polaridad* pues en el segundo cuestionamiento delimita la respuesta del primer interrogante: se pregunta primero sobre el tipo de escepticismo del que Sanctius es considerado como renovador, pero luego arroja otra pregunta donde delimita la respuesta de la primera dubitación a si ese tipo de escepticismo es pirrónico o académico. Con esta demarcación, Bermúdez vuelca su indagación a determinar si Sanctius es pirrónico o académico. Esta delimitación es problemática pues en la obra de Franciscus es difícil determinar si pertenece o no a tal o cual corriente escéptica debido a que en el *Quod Nihil Scitur*, piedra bibliográfica angular de este estudio, Sanctius no parece dotar de carácter identitario a su evidente postura filosófica escéptica. Es escéptico, pero difícilmente puede ser delimitado como pirrónico o académico. Lo que sí es posible afirmar es que dentro de su escepticismo le da valiosa cuantía a la actitud dubitativa que no zanja el problema del conocimiento al relativismo de saber o no saber o saber que no se sabe nada, sino que tal postura interrogadora se transforma en una actitud indagadora que luego pasa a ser investigadora. No sepulta la posibilidad de conocer con avasalladoras dudas, sino que delimita la senda de aquel que pretende conocer mostrando al espíritu indagador, limitaciones e imperfecciones que al ser reconocidas por aquel que pretende investigar, le liberan para que pueda desarrollar una empresa del conocimiento sin una teleología del absoluto o de La Verdad.

Tal actitud de apertura se evidencia, por ejemplo, al inicio del *Quod Nihil Scitur*. En las primeras líneas del texto sentencia: “es innato en los hombres el querer saber, pero a pocos les fue concedido saber querer, a menos, saber” (Sanctius, 1977, p. 54). Para Sanctius, la naturaleza de la especie humana le predispone a la indagación por deseo propio, no hay una delimitación, hasta el momento, del tipo de deseo que mueve esta actitud indagatoria. Bermúdez dirá, por ejemplo, que tal actitud es propia de un escéptico pirrónico al estilo de Montaigne: “la genuina inspiración inquisitiva, siempre abierta la investigación y a la búsqueda, típica de la propuesta pirrónica” (Montaigne, 2006, como se citó en Bermúdez, 2007, p. 38). Sin embargo, tanto Montaigne como Sanctius, se distancian severamente del pirronismo, especialmente en la noción de *ἐποχή*, dado que ambos autores, tan siquiera, dejaron por escrito algunos esbozos de su pensamiento, situación que no ocurrió con Pirrón y porque especialmente con Sanctius, el juicio es uno de los componentes que conforman la dupla de elementos constitutivos de su empresa de conocimiento: experiencia y juicio.

De entrada, colocar el rótulo de pirrónico al escepticismo promulgado de Sanctius es apresurado. No porque el hombre posea, de forma innata el deseo de saber, abierta a la investigación, significa que este es pirrónico. De hecho, para Sanctius, es la actitud por excelencia de todo hombre que no emplea el dogma como sustento de su constructo epistemológico. “Trataré, pues, con aquellos que, no estando obligados a jurar bajo palabra de ningún maestro, examinan las cosas con su propio criterio, guiados por los sentidos y la razón” (Sanctius, 1977, p. 55). Y es que, para el filósofo galeno, la autoridad es una representación más de ese dogma que no se atreve a reconocer esa máxima de *nada se sabe*, sino que pretende hacer ciencia desde ficciones y abstracciones, pasándolas como verdaderas a través de tres vías con las que cuenta el dogmático: el silogismo, la dialéctica y la autoridad. Triada criticada acérrimamente por Sanctius que luego será desglosada. Es menester regresar. Se ve pues, en Sanctius, nada más en las primeras líneas de su texto, lo difícil que es encasillarle en una u otra corriente de pensamiento escéptico. Sin embargo, en el afán de intentar indicar el porqué de la inviabilidad de esta actitud polarizadora, emerge poco a poco la figura de la experiencia, de la duda activa, esa que posibilita una aproximación al conocimiento del fenómeno. Para continuar, se presenta ahora un ejercicio de rastreo similar al anteriormente realizado pero que es orientado a la figura del escepticismo académico.

Richard Popkin, ilustre filósofo norteamericano, especializado anglófono de la obra de Sanctius, indaga acerca de la categorización del escepticismo presente en varios autores del renacimiento. Uno de los autores que es objeto de investigación de Popkin es Giordano Bruno, cercano de Sanctius que, en el texto *“la Cábalas del caballo Pegaso”*, escrito hacia 1585, coloca en palabras de Saulino, uno de los personajes de la obra, comentarios acerca de los pirrónicos y los efecticos; vale aclarar, que, bajo el nombre de efectico, fueron conocidos los miembros de uno de los cuatro grupos de discípulos que asumieron las enseñanzas del escepticismo antiguo de Pirrón. Junto a los efecticos, se encuentran los *zetéticos*, escépticos y *aporéticos*. siendo los efecticos, aquellos que asumían la verdad de modo suspensivo, es decir, no negaban que fuese posible conocer, pero ante la imposibilidad de lograrlo, preferían dejar en suspenso sus aportaciones sobre el tema. Saulino, portavoz de Bruno, distingue, dentro del escepticismo, a los efecticos quien, según Popkin “son equiparados a los escépticos académicos, que son los que afirmaban que nada se puede conocer” (Popkin, 2003, p. 36) Esta distinción es clave pues, de allí radica la gran diferencia entre pirrónicos y escépticos, que, en términos de Popkin, los efecticos representarán a los académicos quienes tienen como única afirmación el no poder conocer nada a

diferencia de los pirrónicos que ni siquiera se atreven a realizar tal afirmación y por eso acuden a la *ἐποχή*.

Volviendo a Sanctius, parecería que ahora es más académico que pirrónico, cuando de intentar identificarlo con alguna variable del pensamiento escéptico se trata. Sin embargo, es muy limitado pensar la figura de Sanctius desde tales límites puesto que los rompe con gran facilidad. Ejemplo de esta actitud es el lugar preponderante que le da a la razón y a su máxima expresión: el juicio. Dice Sanctius:

Y que combatas cuanto parezca falso con razones firmes [lo que, al ser propio de un filósofo, es para mí muy grato], no con débiles injurias como hacen algunos envidiosos e ignorantes y que apruebes y confirmes, por el contrario, cuanto parezca sensato. Espero que así sea y tú aguarda del mismo modo cosas más importantes para pronto (Sanctius, 1977, p. 60).

Es la razón para Sanctius, el elemento constitutivo del hombre que se aproxima al conocimiento. En ella se fundamenta todo juicio y toda crítica al juicio ajeno. Más adelante se observará el modo como ese juicio se materializa en acciones concretas más allá de la emisión lingüística de una premisa con valor de falso o verdadero. Por ahora, es necesario no perder de vista esta relación entre razón y juicio puesto que si se habla de un juicio sustentado en la razón, que además es combativo y que genera discernimiento sobre todo aquello que parece falso, no estamos, ni de cerca, contemplando un juicio en pasividad donde más allá de afirmar que nada se sabe, no se compromete con algo más puesto que los límites que ha establecido van hasta los límites mismos de esa afirmación de ignorancia absoluta.

Es necesario aclarar, que ese saber, ese conocimiento alcanzable para el hombre, no es cualquier conocimiento. Sanctius no lanza estas afirmaciones sin tener en cuenta la duda que constantemente lo asalta y es esa duda la que lo hace emprender un camino distinto al de seguir una doctrina específica o aceptar ciertos postulados que, en el seno de la academia escolástica, eran asumidos como verdades absolutas. La acción de Sanctius y su conclusión se desarrolla así, según el autor:

Daba vueltas a los dichos de los antiguos, tanteaba el sentir de los presentes: respondían lo mismo; absolutamente nada me satisfacía. Ciertas sombras de verdad confieso que me ofrecían algunos, pero no encontré a ninguno que manifestase sincera

y absolutamente lo que se ha de juzgar de las cosas. En consecuencia, retorné a mí mismo, y poniendo todo en duda como si nadie hubiera dicho nada jamás, comencé a examinar las cosas mismas, que es el verdadero modo de saber. Analizaba hasta alcanzar los principios últimos. Haciendo de ello el inicio de la contemplación; cuanto más pienso, más dudo; nada puedo abarcar perfectamente. Desespero, pero persisto (Sanctius, 1977, p. 52).

En esta cita, se revela el punto de partida desde el cual Sanctius desarrolla su pensamiento “*quo magis cogito, magis dubito*” (Sanctius, 1977, p. 52) La duda pues, es el inicio de todo este ejercicio deconstructivo de las estructuras epistemológicas hasta ahora cimentadas. Sanctius duda no sólo de la ciencia de su tiempo sino de toda ciencia, debe hacerlo, debe agrietarla con la duda para empezar a construir un nuevo proyecto científico cimentado en esa misma duda. Pero la duda, como se evidencia en la sentencia *quo magis cogito, magis dubito*, no es únicamente una herramienta como si de un relativismo dubitativo se tratase, donde todo se pone en tela de juicio sin ningún llamado a la razón argumentativa. Que los argumentos de Sanctius no vayan en la misma dirección configurativa de los argumentos de un lógico que emplea el silogismo o del dialéctico que utiliza elaborados discursos y la capacidad de la persuasión, no significa que Sanctius suprima la posibilidad en su propuesta de generar juicios de valor en torno al conocimiento, siendo estos desarrollados en un marco amplio de duda que imposibilita dar por terminada una discusión y por sentada una conclusión aunque esta se derivase de un ejercicio demostrativo.

Lo que es el argumento para el silogista, un reduccionismo a la mera estructura formal del lenguaje, configurado en premisas y para el dialéctico, la posibilidad de blindar su discurso con ornamentos y estratagemas, para Sanctius es la entrada a una forma de vida filosófica basada en la indagación y en la argumentación que surge de la experiencia misma del sujeto con los fenómenos. No evoca abstracciones ni artilugios ideados por el hombre que emplea el lenguaje; no logra alcanzar los primeros principios puesto que su naturaleza humana no alcanza a penetrar hasta el sustrato mismo del fenómeno, por eso debe aceptar que todo conocimiento que recepte y aprehenda es imperfecto, no es absoluto y no encierra en un conjunto la naturaleza misma del fenómeno. El desespero que experiencia Sanctius es ante la imposibilidad de conocer perfectamente y es que el no poder conocer perfectamente, significa para Sanctius, nada menos que perder la posibilidad de

alcanzar la ciencia, esa que saciará todo su deseo primigenio de saber; pues, para Sanctius, la ciencia es “*perfecta rei cognitio*” (Sanctius, 1977, p. 106).

1. La ciencia: *perfecta rei cognitio*.

Pero, ¿por qué Sanctius define de este modo a la ciencia? En primer lugar, Sanctius llega a esta conclusión luego de criticar abiertamente las definiciones de ciencia imperantes en el mundo escolástico del siglo XVI, de las cuales bebió abiertamente en sus años como escolar y como estudiante de medicina. Sanctius dirá:

Recuerdo bien que, cuando me iniciaba en la Dialéctica, siendo casi un niño, los que estaban más adelantados que yo en edad y en estudios me provocaban frecuentemente a intervenir en disputas para poner a prueba mi ingenio. Ellos me objetaban con una serie de silogismos falaces, y yo, al no ver su falacia, me sentía a veces agobiado por su peso y concedía cosas falsas, aunque no manifiestamente falsas, porque, cuando se seguían cosas manifiestamente falsas, me angustiaba entonces muchísimo si no descubría al punto el defecto, y no descansaba hasta dar con él. ¿No hubiera sido mejor emplear en el conocimiento de cualquier causa natural el tiempo que gastaba buscando el defecto del silogismo? (Sanctius, 1977, p. 232-234).

Al parecer, la aversión marcada de Sanctius por la silogística aristotélica, tan difundida durante el periodo conocido históricamente como segundo escolasticismo, durante los siglos XV y XVI, proviene de la infancia del autor. Probablemente, su deseo de alejarse de la silogística se deba a la experiencia que vivió en la escuela con tal doctrina y no necesariamente porque tuviese contacto con autores escépticos; razón por la que algunos sugieren que Sanctius es un escéptico. Tal conclusión resulta apresurada. No se niega que a lo largo de *Quod Nihil Scitur*, varios postulados de naturaleza escéptica se vislumbran; la permanente duda del médico de Tuy, reducida a un sonoro quid, resulta reveladora en apariencia. Sin embargo, cuando los comentadores del pensador ibérico afirman que Sanctius leyó obras de escépticos y que tales lecturas se evidencian en su opera prima, siendo una conclusión afirmar que es escéptico, ignora esta narración del propio autor sobre su formación inicial que, al sumarle su postura contraria a la dialéctica que se presentará a continuación, y siendo dialéctica y silogística las dos tradiciones de pensamiento imperantes durante el escolasticismo y de las que Sanctius bebió directamente en calidad de estudiante, arroja

una nueva posibilidad y es que, la lectura de escépticos pudo ser uno de los modos con los que el pensador se intentó alejar de los imperativos sostenidos en el mundo académico del segundo escolasticismo de la época pero no es el único. Además, si es que se llegase a afirmar que Sanctius era un escéptico, sin importar la vía que tomó para llegar a serlo, no se puede ignorar que él da una definición de ciencia y que lanza tal definición sin acompañarla de una carga argumentativa a modo de demostración pues para este autor el problema de la demostración es la cuna que abriga a la dialéctica y a la silogística, haciendo de ellas algo muy similar; el consuelo del que pretende poseer la verdad.

Es menester detener la disertación para presentar brevemente la postura de uno de los comentadores de Sanctius que postula la lectura de libros de escépticos como el germen de su supuesta naturaleza filosófica escéptica. Comenta Bermúdez Vázquez:

Nosotros hemos defendido en otra parte que expresiones como *methodus sciendi* fueron forjadas en las fraguas del escepticismo. Senchet sugirió que la idea de Sánchez de renovar el método científico le había venido de la lectura de Sexto Empírico y de Galeno (no olvidemos que ambos autores aparecen en la edición completa de las obras de Sexto de 1569). A pesar de entrever una diferencia de fondo entre el planteamiento de Sexto y la del autor del *Que nada se sabe* (por ejemplo, en el hecho de que Sánchez se detiene antes que Sexto en la vía de la duda, sobre todo al admitir que la experiencia sensible y el juicio, si van unidos, pueden permitirnos cierta aproximación aunque remota a la verdad o, al menos, una forma de conocimiento útil para la acción humana), Senchet destaca sobre todo las coincidencias que hay entre los dos filósofos, como, por ejemplo, el rechazo de la metafísica y de la lógica formal (Bermúdez, 2018, p. 209-210).

Emilie Senchet, uno de los comentadores de Sanctius más importantes en lengua gállica, presenta como sustento que el escepticismo de Sanctius proviene de su acercamiento a la obra de Sexto Empírico, y no dice mal pues la escritura de Sanctius en algunos párrafos pareciese ser similar con la propuesta filosófica del Empírico, aunque en toda la obra oficialmente, Sanctius nunca hace mención directa a Sexto Empírico. Tal carencia de una citación textual hace que la afirmación de Senchet se quede en el mero espacio de la especulación o quizás, yendo al mismo

Sanctius, se trate de evitar caer en una de sus críticas: “Los doctos, en cambio, no necesitan de autoridades, puesto que tienen las cosas a la vista, cosas que los ignorantes no pueden negar, a no ser que quieran experimentar si el fuego es caliente, caso de que lo nieguen” (Sanctius, 1977, p. 239) Senchet se atreve a ir más allá y postula que Quid nihil scitur toma elementos presentados en las Hipotiposis pirrónicas, sólo que presentados con diferente orden (Senchet, 1904, p. 81 citado en Bermúdez, 2019, p. 209). Esta hipótesis del comentador francés, no es descabellada, al contrario, resulta muy reveladora. Sin embargo, es erróneo, como ya se dijo, asumir esta hipótesis como verdadera y absoluta dado que, como se presentó en anteriores párrafos, Sanctius no logra una sincronía perfecta con el pensamiento de Sexto Empírico tanto como para afirmar que Sanctius es escéptico de orientación Sexto-empírica, sobre todo porque al escribir su obra y emitir juicios de valor sobre la silogística, la dialéctica y otras cuestiones, el principio de supresión del juicio se diluye hasta casi desaparecer.

Pero es necesario regresar a la definición de ciencia presentada por Sanctius. Se dijo que el filósofo médico desarrolló una fuerte aversión por la dialéctica y la silogística. Esa aversión es la causante que Sanctius defina ciencia como *perfecta rei cognitio* y no especule más al respecto negándose a presentar demostración alguna. Aunque Sanctius vea irrelevante argumentar a favor de su sentencia, indirectamente lo hace al criticar la noción de verdad defendida por dialécticos y silogistas; pareciese que *perfecta rei cognitio* es la conclusión a la que llega Sanctius luego de analizar estas aproximaciones sobre ciencia, emprendida por los profesores de las dos tradicionales corrientes de pensamiento y que, con tal conclusión, cierra definitivamente las vías propuestas por silogistas y dialécticos para llegar a alcanzar la verdad y, a su vez, da paso para presentar los inicios de un posible *methodus sciendi* que, para autores como Bermúdez, como se mencionó a modo de cita, “emergió en la fragua del escepticismo”. Se considera que tal afirmación también es problemática pues a diferencia de lo que sentencia Bermúdez, en este trabajo se considera que la génesis de ese *methodus sciendi*, en primer lugar no es sólo una expresión sino que en realidad es posible rastrear un método de conocimiento en su obra y en segundo lugar, la génesis de ese método científico, si bien se puede considerar que es el escepticismo, no es únicamente esa actitud escéptica la causante sino también que la naturaleza de ese escepticismo al ser propositiva, al incentivar la indagación permanente y al considerar a la experiencia y al juicio como componentes medulares del mismo, hace que ese escepticismo reciba un predicado: experimental. Muestra del carácter experimental de ese escepticismo es la práctica médica en la que el autor ibero era diestro.

2. La crítica a los silogistas y dialécticos.

Para ordenar, primero se propone revisar esas aproximaciones a la noción de ciencia por parte de silogistas y dialécticos para luego desarrollar, con mayor dedicación, la relación que se establece entre medicina y filosofía, siendo el puente entre ambas disciplinas el escepticismo científico. Según Sanctius, la definición de ciencia defendida por los silogistas aristotélicos, según lo dicho por Aristóteles es: “la ciencia es un hábito adquirido por demostración” (Sanctius, 1977, p. 69)

Seguidamente, Sanctius dirá que no entiende esta definición y que, con tal definición, los aristotélicos pretenden:

Me arrojas a la línea predicamental, y de ahí siempre hacia el Ente, que no sabes lo que es. ¿Pero es que no se ha de reducir todo a los predicamentos? Ciertamente. ¿Y luego qué? Todo tiene que acabar en un laberinto. ¿Que son los predicamentos? Una larga serie de palabras. ¿He dicho algo raro? Pues lo digo (Sanctius, 1977 p. 69-71).

Para Sanctius, la vía que toman los silogistas para demostrar que su noción de ciencia es verdadera, resulta intrincada y confusa, sobre todo porque reduce la argumentación a puras predicaciones. No es que Sanctius sea enemigo del uso del lenguaje y la argumentación, sino que, para el autor, los silogismos no pueden ser enseñados porque son producto de abstracciones que deben ser aceptadas para dar paso a la construcción de los predicamentos. Un ejemplo del rechazo a la tradición silogística y su imposibilidad o, mejor, su inviabilidad para ser enseñados, es la siguiente sentencia:

Ni siquiera Aristóteles formó jamás un silogismo, a no ser para enseñar a los otros cómo formarlos. Y entonces tampoco lo hizo con términos que significasen algo, sino con los elementos A, B, C, y ello todavía con mucha dificultad. Que, si hubiera utilizado términos con significado, jamás habría concluido su obra. ¿Para qué sirven, pues, estos silogismos? ¿Para qué trabajó tanto en enseñarlos? ¿Por qué después de él siguen afanándose todavía los demás? Escribiendo no los utilizamos, ni tampoco él lo hizo. Con los silogismos, nunca se produjo ciencia alguna, antes bien, se perdieron y estropearon muchas por su causa”. (Sanctius, 1977 p. 65)

En este punto, Sanctius propone que silogistas y dialécticos no se distancian demasiado pues ambos emplean el lenguaje como demostración aun cuando las significaciones empleadas por ambos sean abstracciones que, en lugar de dar explicación a un fenómeno, terminan por alejarse del fenómeno.

Dice Sanctius:

En torno a tal serie de palabras (las llaman predicamentos) discuten muchas cosas: el orden, el número, la jerarquía, la diferencia, las propiedades, la reducción de todas las cosas a ellas, reduciendo unas a la línea recta y otras a la lateral, unas per se y otras por razón de su contrario; unas son comunes a dos predicamentos, otras admiten con dificultad la reducción, otras no tienen a cuál ser reducidas. En consecuencia, aunque se trate del cielo, si no logra un sitio en un predicamento, no es nada (Sanctius, 1977, p. 71).

La conclusión a la que llega el autor es que reducir la explicación de un fenómeno a un mero silogismo y que el silogismo para que pueda llegar a ser, debe dar por sentada la existencia de todos estos predicamentos difícilmente puede ser asumido tal ejercicio como una posibilidad para llegar al conocimiento perfecto de la cosa. Los dialécticos no se escaparían a la crítica del médico tudense, pues no los coloca en igualdad de condiciones con los silogistas, para estos, reserva varias páginas. Sin embargo, a modo de resumen, se puede decir que el autor articula la crítica a los dialécticos en tres momentos, la crítica a la autoridad, la crítica al exceso de palabras y la crítica a la persuasión. Antes de presentar la crítica a los dialécticos, es necesario mostrar una nueva aproximación a la noción de ciencia que sostienen, en este caso, los dialécticos.

Según Sanctius:

Explican el hábito científico como una acumulación de muchas conclusiones. Resulta pasmoso como, abandonando todo y también las cosas, vuelven siempre a sus ficciones, al igual que la gata de Esopo transformada en doncella, que, a pesar de haber cambiado de forma, todavía continuaba persiguiendo a los ratones. Ciertamente, tal es para ellos la ciencia: nada saben más que muchas conclusiones, pero ninguna cosa (Sanctius, 1977, p. 89).

El problema no es que los dialécticos consideren que un cúmulo de información conforme una ciencia puesto que, si dentro de su ignorancia consideran que la sumatoria de información conforman la ciencia, nada se puede hacer para ayudarles más que indicarles su error. El problema radica en que los dialecticos buscan persuadir a los demás pareciendo doctos ante sus discípulos al poder recitar postulados de otros autores, revestidos de autoridad como Aristóteles o Platón y que sus estudiantes asuman tales postulados como verdades únicas y absolutas, reduciendo el conocer a un mero acto memorístico y a un mero recitar ornamental de información. Al respecto, Sanctius sentenciará:

¿Y que habrá que no perviertan la Retórica y la Poética? ¿En qué desmesuras no incurrirán? Pues todos ellos no hacen más que practicar una inútil locuacidad, pero a capricho y sin trabas, como dicen. Más la Dialéctica o Lógica también la practican, aunque no del mismo modo, pues pone las palabras en orden, las coloca en línea de combate y les impide luchar cada una por su lado, en vez de juntas; da leyes, reprime, permite, obliga (Sanctius, 1977 p. 67).

Y aunque el problema sea más pedagógico que epistemológico, Sanctius no es indiferente a esa “errónea” concepción de asumir un cúmulo de información como ciencia. Él mismo criticará tal postura y argumentará por qué un ejercicio de memorización no puede ser considerado como conocimiento o ciencia:

La imagen de esta contemplación y conocimiento hechos por la mente, una vez encomendada a la memoria, es retenida en ella. Y si quedara bien fija, se denominará hábito; de lo contrario, disposición. Pero estas cosas serán entonces propias de la memoria, no de la ciencia; si posteriormente las trae de nuevo a presencia, se dirá que recuerda lo sabido, no que sabe, a no ser que lo contemple, de la misma manera que quien relata lo visto no lo está viendo (Sanctius. 1977, p. 95).

Sanctius introduce el concepto de contemplación para hablar de uno de los primeros momentos de su método, por supuesto, en el siguiente apartado se profundizará en tales especificidades. Sin embargo, es necesario enunciar brevemente en qué consiste la contemplación para comprender por qué la memorización no puede ser considerada para Sanctius, conocimiento. Se dijo que para

Sanctius es muy importante la observación, el sujeto se aproxima a los fenómenos a través de la observación, una observación que busca comprender la naturaleza del fenómeno. La observación va más allá del mero ver, es una observación atravesada por la duda (Ballabio, 2022, p. 161). El sujeto que observa (contempla) el fenómeno, experiencia sensitivamente el fenómeno y aprehende de tal fenómeno las emisiones que caprichosamente la naturaleza expone, porque para Sanctius:

hay tanta variedad en las cosas, que se ve que la naturaleza ha jugado con ellas y parece haberse complacido confundiéndonos de tal manera que, pese a estar delante de nosotros, nos engaña y pone en ridículo cuando la andamos buscando por una parte y por otra (Sanctius, 1977, p.227).

No se trata que el hombre extraiga del fenómeno lo que quiere y lo aprehenda, sino que es a través de la contemplación como esta toma aquello que el fenómeno, en su naturaleza diversa, le permite tomar. Eso que se toma, se aloja en la memoria, al alojarse en la memoria, se aprehende más cuando se vuelve a echar mano de eso aprehendido, no es que se vuelva a conocer, sino que se recuerda la información proveniente de esa primera experiencia, más no se vuelve a experimentar eso que en principio se vivenció y que dejó como resultado un dato memorizado. Así pues, memorizar y recordar no es conocer. Por supuesto, con esta conclusión Sanctius hace alusión a la crítica platónica presente también en su obra, en donde desvirtúa por completo la idea de la reminiscencia platónica aún difundida en claustros de enseñanza universitaria en tiempos de la escolástica. (Sanctius, 1977, p. 95)

Pareciese que el autor hiciese una diferenciación entre retóricos, poetas, dialécticos y lógicos. Sin embargo, los cuatro no son muy diferentes pues todos apelarían al lenguaje para organizar los insumos argumentales que les permitan demostrar que sus vastos conocimientos son verdaderos y, por ende, son poseedores de la verdadera ciencia. El problema del lenguaje presentado por Sanctius toma un rumbo diferente cuando de criticar a los dialécticos se trata. Y es que, para los dialécticos, el poseer tantas premisas de autores, en cierto modo les hace dependientes serviles de esos autores que forman los grandes cánones epistemológicos. Sanctius desprecia abiertamente la servil actitud de aquellos que construyen discursos abarrotándolos de autores y concluye la crítica con una sentencia contundente:

La verdadera ciencia, si es que existe alguna, será libre y fruto de una mente libre, y si

ella por sí sola no percibiese la realidad misma, tampoco la percibirá forzada por demostración alguna. Pues las demostraciones obligan a los ignorantes a quienes basta la mera creencia (Sanctius, 1977, p. 87).

Ahora bien, conociendo grosso modo la crítica sanctiana al silogismo y a la dialéctica con sus respectivas nociones de ciencia, se debe volver a esa *perfecta rei cognitio*. Castelli comenta de Joaquim de Carvalho, el máximo comentador en lengua lusa de la obra de Sanctius, si el autor portugués:

Se pregunta si la noción fundamental del QNS, que consiste en la afirmación de que la ciencia perfecta es inaccesible, la adquirió Sánchez por vía intuitiva, en conexión directa con la marcha de su formación médica y luego fue reforzada con la argumentación de los escépticos griegos, o si, por el contrario, fue formulada gracias a la asimilación erudita por haberse convencido del valor probatorio del mensaje de la Nueva Academia (Castelli, 2001, p. 16).

Según Castelli, en similitud con la sentencia de Bermúdez de considerar el escepticismo como la cuna del pensamiento de Sanctius (*methodus sciendi*), es posible que la duda de Carvalho se inclinase más hacia la segunda posibilidad, la de la asimilación de la doctrina académica escéptica, según la autora porque, en primer lugar:

Encontramos en nuestro autor una gran cantidad de recursos propios de los escépticos académicos, e incluso, en la Carta a Cristóbal Clavio, el uso de 'Carneades' como seudónimo resulta casi una declaración de adhesión a esta escuela escéptica. Además, el método argumentativo de la primera parte de QNS tiene la forma de una serie de argumentos *ad hominem*, en los que Sánchez no intenta sostener ninguna tesis propia sino meramente mostrar la incapacidad de su oponente para escapar de la incoherencia y las contradicciones. Esta estrategia, profusamente utilizado por la Nueva Academia, le permite destruir teorías ajenas sin necesidad de presentar alternativas propias, escudado en que nada sabe (Castelli, 2001, p. 14).

No se equivoca la autora como se ha podido inferir en anteriores párrafos. Sanctius utiliza los argumentos y las afirmaciones de aquellos a los que contraría para demostrar su error y efectivamente en el texto que referencia la autora, como ya se dijo al inicio de la disertación, Sanctius se presenta como Carneades a Clavio. No se necesita hacer mayores divagaciones para afirmar que Sanctius tenía una fuerte inclinación por la doctrina de Carneades.

Sigue Castelli enunciando, como segundo argumento para inclinar la duda de Carvalho:

Por otra parte, la versión del escepticismo que presenta Carneades posee una característica que permite solucionar uno de los problemas que plantea el tratado de Sánchez y que es su aparente contradicción entre la voluntad de sostener y fundamentar una ciencia (la práctica médica) y su tajante conclusión de que nada se sabe. Cuestión es semejante a la discusión en torno a si la suspensión del juicio debe llevar a la imposibilidad de sostener cualquier tipo de opinión por parte del sabio o si, por el contrario, es posible prestar asentimiento a cosas que no son absolutamente ciertas (Castelli, 2001, p.14).

En este segundo ejercicio argumentativo, Castelli llega a una conclusión mucho más completa que aquella sostenida por Bermúdez, y es que, si Sanctius es un escéptico, su escepticismo no le impide emitir juicios o emprender algún proyecto investigativo, por supuesto, siendo consciente que todo aquello que emerja es incierto, haciendo de su escepticismo algo practicable. (Castelli, 2001, p. 15). Es difícil refutarle algo a la autora puesto que es ella quien se encarga de darle la flexibilidad necesaria al escepticismo de Sanctius para que incluso aquella “ley” aplicable a todo escéptico, el de la supresión del juicio, pueda tener matices. Sin embargo, aquello que sí debe ser problematizado de la afirmación de la autora es que adjunta estos dos argumentos a esa dicotomía propuesta por Carvalho; Castelli considera que Sanctius fue un lector de la obra escéptica, en este caso puntual la de Carneades y la asimiló a su discurso y a su práctica pero en el *Quod Nihil Scitur*, pareciese que es a la inversa, es la práctica médica la que permitirá que Sanctius se asuma como un filósofo escéptico que matiza ese escepticismo con esa práctica médica.

Cuando Sanctius habla de *perfecta rei cognitio* se encarga de argumentar su sentencia por dos vías, la ya presentada, esa donde se comporta como un filósofo escéptico símil a Carneades, pero también empieza a presentar diversos ejemplos que emergen de su práctica médica. Puede que su

práctica médica empezara a estar condicionada por la lectura de escépticos aunque es posible que esa misma práctica médica fuese la que dotase de significado su creciente postura escéptica y que, al hacer convivir su ejercicio médico con sus reflexiones filosóficas, se estaba aproximando a proponer un nuevo modo de comprender el escepticismo: Una mixtura entre filosofía y medicina cuyo producto final fuese un escepticismo experimental, uno donde se pudiese dudar permanentemente y que cada juicio emitido tuviese un amplio marco de duda, de posibilidad, pero también que fuese un escepticismo que, al fundarse en lo visible, lo aprehensible, lo contemplable, lo experienciable, diese vía libre a la posibilidad de seguir construyendo conocimiento de manera indeterminada y libre de cualquier compromiso con la demostrabilidad, dado que está cimentado en la experiencia y el juicio, claves para entender su método de conocimiento que terminaría por distanciarle parcialmente del escepticismo. En tal caso, este trabajo, que no riñe en lo más mínimo con la argumentación de Castelli, se decanta por la primera posibilidad expuesta en la dicotomía de Carvalho.

No se considera que la actitud escéptica de Sanctius sea meramente por adopción de las teorías escépticas dado que, en el *Quod Nihil Scitur* se evidencia que Sanctius, además de ser docto en el arte médica, es también un amplio conocedor, por lo menos por vía de la contemplación, es decir, por medio de la reflexión interna de la información receptada de la naturaleza, ahora aprehendida, reflexionada y problematizada, de otras disciplinas como la botánica, la zoología, la física y la química, siendo estas dos últimas evidenciables directamente en la práctica médica. Sanctius dedica varias páginas de su obra en presentar diversas imágenes ejemplificantes para dar cuenta de la diversidad en la naturaleza de los fenómenos. La amplia información, producto de la contemplación y la experiencia del filósofo íbero con diversos fenómenos, le permitió al pensador, articular suficientes ejemplos para dar cuenta que el conocimiento del fenómeno, cuando emerge de la experiencia humana, será siempre imperfecto.

3. Las imágenes de la experiencia sanctiana.

No se evidencia que Sanctius utilice las imágenes solamente como ejemplificaciones de la doctrina escéptica asimilada, sino también como juicios emitidos luego de realizar unos momentos comunes en todas sus operaciones investigativas, que le permitieron asumir la filosofía y la medicina como forma de vida que le arrojaba siempre a hipotetizar sobre las posibles causas, relaciones, diferencias o similitudes entre fenómenos. Sanctius aplica en todas sus conclusiones

representadas en imágenes, tres momentos que, para este trabajo, se consideran fases constitutivas de su método de conocimiento: Duda, observación – contemplación, experiencia - experimento y sistematización-juicio.

En un primer momento, Sanctius introduce diversos ejemplos como evidencias que demuestran que, desde su experiencia, es difícil pretender conocer estableciendo relaciones causales del modo como Aristóteles lo propone en su teoría de las causas (formal, final, eficiente, material) Se pregunta Sanctius:

¿Cuántos modos hay de generación? ¿Cuántos de corrupción? La primera puede surgir a partir de una semilla, de huevos, del estiércol, de la podredumbre, del rocío, del polvo, del barro, del vapor, de la descomposición y de muchas cosas más. La segunda puede ser por calor, frío, ruptura, separación de partes, aplastamiento, sin que acaso sea posible determinar el número de modos (Sanctius, 1977, p.149).

De aquí en adelante, Sanctius hará referencias interminables a diversas criaturas:

Los gusanillos que nos proporcionan la seda terminan por secarse completamente y, después de mucho tiempo, vuelven a nacer otros de unos granitos que son como semillas. Dicen que el avestruz empolla los huevos mirándolos fijamente, y que el oso da forma al cachorro lamiéndolo. Los higos, las nueces y la madera se convierten en gusanos y se petrifican. Las hojas de ciertos árboles que están sobre un río de Irlanda, si caen en él, se transforman en peces. Las hojas de muchos otros árboles se hacen animales voladores al caer a tierra. Las bellotas, el trigo, los folículos del lentisco y del álamo, la médula de la cardencha, el queso, la carne y la comicabra se truecan en gusanos y en pequeños vomiteles (Sanctius, 1977, p.149).

Luego presentará casos de corrupción y generación en cuerpos animados e inanimados, hace referencia a etapas de desarrollo biológico (Sanctius, 1977, p. 152) y a mutaciones genéticas como los cruces entre animales de diferente especie (Sanctius, 1977, p. 155), a fenómenos físicos como el calor y el frío y su capacidad de generar y corromper al mismo tiempo (Sanctius, 1977, p. 155)

y la relación entre fenómenos físicos con alteraciones anatómicas externas e internas en los seres humanos:

La frialdad se produce tanto por el movimiento (por ejemplo, en la actividad del corazón, del tórax, de las arterias, y al agitar el agua caliente) como por el reposo (por ejemplo, cuando descansa un hombre acalorado por el movimiento). Del mismo modo, el calor procede del movimiento, como en la carrera, y del reposo, como cuando el corazón se detiene o no remueves el agua en ebullición. La negrura viene del calor, como en los etíopes, y del frío, como en un miembro muerto o durante largo tiempo mantenido en alto, principalmente si por una constricción se impide el paso de los espíritus a través de las arterias. La putrefacción viene de todas las cualidades, excepto de la sequedad (Sanctius, 1977, p. 157).

Todas estas imágenes fungen como conclusiones del acercamiento que Sanctius tiene con los fenómenos, primero por la vía de la contemplación, pero antes de contemplar posiblemente Sanctius fue movido por el deseo que genera la duda por conocer. Se toma ahora como referencia la mención hecha por Sanctius a la diversidad en la naturaleza de los animales. Para el autor es posible por medio de los sentidos llegar a isómeras aproximaciones en la comprensión de un fenómeno, en este caso un animal. Posiblemente el sujeto logre comprender algunos elementos que conforman tal fenómeno. Sin embargo, la empresa de conocimiento no se ha finiquitado porque la duda inicial fuese saciada parcialmente. La verdadera investigación para Sanctius, es aquella que empieza con la duda y termina con la duda, una suerte de espiral que se expande y contrae infinitamente dado que la base de la experiencia son los sentidos, imperfectos en naturaleza, pero únicos mediadores entre el sujeto y el mundo cognoscible. Sanctius propone:

Y lo que hasta ahora se ha dicho se refiere a los animales, considerado cada uno en su integridad. Porque, si tienes en cuenta las partes, la duda es mucho mayor. ¿Por qué son así éstas? ¿Y aquéllas? ¿Sería mejor de otro modo? ¿Sería peor? ¿Por qué no son más? ¿Por qué son tantas? (Sanctius, 1977, p. 153).

Así pues, la duda en lugar de zanjar definitivamente una discusión, posibilita ampliar los límites del conocimiento humano aun cuando este siempre va a ser limitado, ni lo reduce ni lo extralimita

la duda, lo ensancha tanto como el sujeto se dedique a indagar, teniendo siempre presente que no llegará nunca a aprehender definitivamente al fenómeno. Hasta este momento, duda, contemplación y experiencia han realizado su aparición, pero ¿en dónde está la sistematización-juicio? Sistematización no es un término que emplee Sanctius específicamente, pero, en el ejercicio expositivo que realiza el médico filósofo, se pueden rastrear elementos que configurarían esa sistematización y que generaría luego, el juicio. La sistematización aparece en Sanctius por medio de la noción de experimento, medular para comprender su propuesta epistemológica. Para Sanctius todo juicio esta antecedido por un ejercicio experimental, el experimento es la base de emisión del juicio, un juicio, que vimos en las imágenes que presenta Sanctius sobre la diversidad presente en la naturaleza, emerge de continuas observaciones y cuestionamientos.

Un ejemplo de experimento – sistematización lo propone el mismo autor cuando hace referencia al globo de vidrio creado por Arquímedes de Siracusa, para dar cuenta de sus observaciones astronómicas que configurarían una de las primeras aproximaciones a la comprensión del movimiento constante que experimentan los cuerpos celestes (de cuerpos estáticos a cuerpos en dinamismo) El globo no es el orbe celeste, no alcanza a abarcarlo en su totalidad, pero brinda a los estudiosos de los fenómenos astronómicos, insumos informativos reales que permitirán ampliar el conocimiento acerca de los fenómenos celestes, con mayor aproximación a la naturaleza misma de los fenómenos, carencia que poseían los estudios realizados por astrólogos y adivinadores, tan criticados por el médico en su poema del cometa, mencionado al inicio de este apartado.

Sanctius menciona del globo de Arquímedes:

Lo mismo te mostrará el globo de vidrio construido con admirable ingenio por el ilustre Arquímedes de Siracusa. En él todas las esferas y planetas se movían, y eran vistos, de la misma manera que en esta máquina de la realidad, accionándolo todo simétricamente al soplar a través de ciertos canalillos y conductos. Si alguien quisiera conocer cómo se produce esto, ¿acaso no sería necesario comprender perfectamente la maquinaria en su totalidad, y sus partes, hasta la más pequeña, junto con las funciones de cada una? Otro tanto hay que pensar respecto de este nuestro universo, pues ¿qué encontrarás en él que no mueva y no sea movido, no cambie y no sea cambiado, que no sufra una de estas dos cosas o ambas? Ahora bien: cuanto más superen en número las cosas que en el universo real existen y suceden a las que hay en el globo del

Siracusano, tanto más difícil es abarcar aquél en su totalidad que éste, y sin embargo no es menos necesario abarcarlo a quien lo quiera conocer (Sanctius, 1977, p. 123).

El ejemplo del globo de vidrio es indispensable para comprender dos problemas significativos en la propuesta metodológica del íbero. En primer lugar, el globo de Arquímedes es la representación “exacta” de la relación entre sistematización y juicio. Arquímedes se embebió en observar los astros, concluye que estos están en movimiento permanente, sistematiza todos los datos provenientes de la experiencia, los aprehende y emite un juicio que recoge tales experiencias en forma de artefacto. Se concluye pues que el juicio para Sanctius no sólo se trata de emisiones verbales representadas en extensos tratados epistemológicos o elaboradas disertaciones presentadas a modo de lecciones inaugurales en facultades universitarias, sino que el hombre, cuya única diferencia con otras especies es el entendimiento, propuesto como aquel que “está con la naturaleza de las cosas en la misma relación que el murciélago con la luz del sol. Juzga de las cosas mediante imágenes”. (Sanctius, 1977, p. 165) puede representar todo aquello que aprehende de los fenómenos por medio de sus creaciones que les facilita presentar aquello que han sistematizado.

En segundo lugar, según el ejemplo del globo de Arquímedes, el juicio, la representación objetual de la experiencia, no busca persuadir a los demás ni elucubrarse como conocimiento verdadero al estilo de silogistas y dialécticos que paradójicamente, no logran construir artefactos técnicos como juicios, sino sentencias establecidas por los límites del lenguaje y sus abstracciones, sino que pretende mostrar posibilidades de comprensión de un fenómeno. Tales posibilidades pueden ser o no tenidas en cuenta por el que indaga, lo importante es que estos juicios, nunca se conviertan en condicionadores de la experiencia del otro sino en insumos fácilmente rebatibles y que tal rebatibilidad, de darse, pueda expandir el conocimiento del fenómeno. No se trata que los astrónomos posteriores a Arquímedes se dedicasen a refutar el juicio del Siracusano, sino que sea la misma investigación libre, atravesada por la duda, la que demarque o no el distanciamiento con la conclusión parcial del sabio griego.

De hecho, el mismo Sanctius es claro en afirmar que, aunque el globo de Arquímedes resulte tan revelador para cualquier investigación en el plano astronómico, reducirlo a términos de correcto o incorrecto, verdadero o falso es erróneo pues, según el autor:

¿Puede, en consecuencia, ser correcto el juicio? Eso sería aceptable si obtuviéramos

de los sentidos imágenes de todas las cosas que deseamos saber. Pero, por el contrario, no las tenemos de las cosas más importantes. Sólo las tenemos de los accidentes, que —según dicen— nada aportan a la esencia de la cosa, siendo así que la verdadera ciencia es de ésta, mientras que aquéllos son los más viles de todos los entes (Sanctius, 1977, p. 165).

¿Es un problema que el juicio no pueda ser valorado como correcto? ¿es frustrante que todo lo que se puede conocer se reduce a los accidentes de los fenómenos que son percibidos por medio de los sentidos? Efectivamente, es un problema y en inicio era frustrante para Sanctius que pretendía poseer la verdad. Sin embargo, con el paso de las investigaciones, avanzando en la especulación y asumiendo la duda como elemento intrínseco de la naturaleza humana, el autor comprendió que jamás podría hacerse con la verdad, que podría desgastarse por siempre intentando demostrar que su investigación era definitiva y verdadera, y aun así siempre estaría insatisfecho. Desistió de tal actitud y con ello, liberó la investigación de todo condicionamiento y se dedicó a indagar por sí mismo la naturaleza de los fenómenos y presentar sus conclusiones en la forma de juicios, tal como sucede con el *Quod Nihil Scitur*.

Capítulo II. El método sanctiano.

2 Filosofía y medicina: Fondo del método sanctiano.

Se hizo en el anterior apartado una sutil mención de las fases que, desde el rastreo analítico llevado a cabo hasta el momento, formarían parte de la propuesta epistemológica de Franciscus Sanctius. Estas fases hacen su aparición frecuentemente a lo largo de la obra del pensador de Tuy y como se insinuó, son estos elementos los que hacen que el pensamiento sanctiano tome serias distancias con el escepticismo asumido como doctrina filosófica. Sin embargo, serán las características de estas fases que componen su posible método de conocimiento, los que le acerquen más a una actitud escéptica frente a la vida, que es diferente a asumir el escepticismo en pleno y comulgar totalmente con el mismo, sea este escepticismo académico o pirrónico, según como se quiera clasificar a Sanctius o como le hubiesen catalogado los estudiosos de su obra. El propósito que persigue específicamente este apartado, es presentar la figura del pensador ibero como un filósofo que desarrolló su propuesta filosófico-epistemológica en el marco de su práctica médica y que, la comprensión plena de la medicina como *gesto técnico* filosófico hace que la actitud escéptica del médico renacentista, sea a su vez su forma de vivir, su imperfecta existencia; una forma de vivir la cotidianidad que le interpela y le hace dudar. Así pues, será decisivo exponer cada uno de los momentos de su posible método de conocimiento, cómo se relacionan entre sí y a qué reflexiones llegan en conjunto.

Antes de adentrar esta indagación específicamente a los momentos de su posible método, se hace necesario presentar el fondo relacional desde el que operan estas fases. Como ya se mencionó, Sanctius era médico y a lo largo de *Quod nihil scitur*, establece constantemente relaciones entre su práctica como médico y su pensamiento filosófico. Según Taborda y Ochoa (2008, p. 127-128) la relación entre filosofía y medicina es antiquísima y sumamente compleja, tal complejidad hace que sean múltiples los modos de establecer tal relación, esa relación, se sopesa según la intención de aquel que indaga (para qué). Cuando se determina cuál es la intencionalidad que mueve al

investigador por entablar tal relación entre filosofía y medicina, debe proceder este a identificar las características del tipo de relación que ha fundado. Según los autores, son tres las claves existentes para determinar el tipo de relación que medicina y filosofía pueden sostener. En primer lugar: “Por ejemplo, se puede entablar esta relación rastreando las premisas filosóficas de los paradigmas médicos (estatuto epistemológico de la investigación médica, naturaleza del saber médico, criterios éticos en el procedimiento clínico, relación entre positivismo y medicina basada en la evidencia, entre otros)”. (2008, p. 127).

En segundo lugar: se puede establecer la relación analizando cómo ambos saberes, Medicina y Filosofía, se articularon armoniosamente en personajes representativos de muy diversas épocas (Hipócrates, Galeno, Avicena, Maimónides, Rabelais, Descartes, Laín Entralgo y muchos otros, quienes marcaron hitos tanto en la historia de la Medicina como en la Filosofía). (2008, p. 128)

Y, en tercer lugar: identificar las múltiples alusiones a la Medicina en los escritos filosóficos (en las obras de Empédocles, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Séneca, Epicuro, Boecio, Foucault, Wittgenstein, son abundantes los recursos argumentativos tomados del saber médico); o viceversa, las alusiones que a la Filosofía se encuentran en los tratados médicos (Hipócrates, Erasístrato, Celso, Tagliacozzi, entre otros) (2008, p. 128).

Nótese que en los tres casos hay una clara distinción entre filosofía y medicina, ambos estadios separados entre sí, pero con posibilidades de establecer relaciones simbólicas mutualistas, es decir que, aunque posibles, no son relaciones indispensables (simbióticas). En el primer caso la relación es de carácter ético, dado que consiste en imprimir reflexiones filosóficas a partir de la ética a la práctica médica, responsabilidad en el procedimiento médico, ética médica, juramento hipocrático y otras representaciones en donde se busca a través de la filosofía, des-objetivizar la práctica médica, por lo menos, en el modo como el médico asume al paciente y como le interviene procedimentalmente.

En el segundo caso, se presenta una relación pragmática entre filosofía y medicina donde ambas se fusionan armónicamente tanto en el ejercicio filosófico como en el ejercicio médico del pensador en cuestión. Sin embargo, esta relación sigue estableciendo la clara diferenciación entre uno y otro campo dado que el médico-filósofo o el filósofo-médico añade a la práctica primaria una *actitud* derivada de una segunda práctica-reflexión: El médico reconoce la importancia del

pensarse filosóficamente en su práctica médica y el filósofo descubre en el arte médica elementos importantes para aterrizar sus meditaciones filosóficas en actos concretos, experienciales.

Y en el tercer caso, la relación que se establece entre la esfera médica y la filosófica es de carácter alegórico, en donde la práctica médica funciona como campo del que se extraen analogías, comparaciones, ejemplos o alusiones *útiles* para la comprensión de un problema filosófico. Si se intentase aplicar a Sanctius alguna de estas tres claves para comprender cómo se da en él la relación entre medicina y filosofía, resultaría insuficiente dado que, en un autor como Sanctius, no puede concebirse la filosofía sin la medicina ni viceversa. Según el pensador de Tuy:

“Así, pues, comenzando por los principios de las cosas, examinaremos los asuntos capitales de la Filosofía, partiendo de los cuales se entenderán mejor los demás. Pero no me demoraré mucho en cuestiones particulares, pues quiero referirme pronto a la Medicina, de cuyo arte soy profesor, y cuyos principios sirven también de base a toda la filosofía”. (Sanctius, 1977, p. 47)

La anterior cita, una de aquellas que se puede clasificar como “afirmaciones” en la obra del escéptico, evidencia sin rodeos la importancia que filosofía y medicina tienen en el pensamiento de Sanctius. Los principios de la medicina son los principios de toda la filosofía. Si Sanctius realizaba algún procedimiento bajo el rol de médico, lo hacía también en calidad de filósofo y si en sus ejercicios dubitativos cotidianos se interesaba por desentrañar la naturaleza de algún fenómeno, la operación que desarrollaría sería igual a la de diseccionar un cuerpo.

Así pues, ante la imposibilidad de asumir la relación filosofía y medicina en Sanctius desde las tres claves propuestas, llevadas a cabo cada vez que se pretende caracterizar tal ejercicio relacional, será necesario abrir un cuarto tipo de caracterización, una donde filosofía y medicina sólo se separen por acción del lenguaje más sigan simbióticamente unidas como una totalidad. En palabras de Taborda y Ochoa: “la Medicina es intrínsecamente filosófica y la Filosofía es intrínsecamente medicinal. Un verdadero médico, filosofa. Un verdadero filósofo, cura”. (2008, p. 128). Es esa característica la que posee el fondo en donde Sanctius desarrollará su método de conocimiento. Con tal claridad, es posible aproximar el análisis a esas fases propias del método Sanctiano.

2.1 La duda.

Según Taborda y Ochoa: “Se entiende aquí la Filosofía, no como un título profesional debidamente certificado, sino como una disposición del ánimo a pensar con hondura en el sentido de lo que uno es y hace”. (2008, p. 128) Atendiendo a esa *disposición del ánimo* que en Sanctius funciona como *forma de vida*, la duda será el elemento constitutivo por excelencia de su apuesta filosófica.

La duda permea toda la propuesta investigativa de Sanctius, no ocupa un lugar posicional determinado en su método de conocimiento. De ahí que apresuradamente se diga que Sanctius es un escéptico a carta cabal. Incluso, esa duda permanente suele compararse con la duda metódica de Cartesius. Pero, haciendo referencia a una mención anterior de este escrito, la duda de Sanctius es una duda que posibilita desarrollar empresas de conocimiento cuya característica principal sea su posibilidad de rebatibilidad y de prescindir de la innecesaria acción de buscarse un lugar en el campo de *la verdad* a través de ejercicios de demostración. No es la duda de Sanctius un sepulcro en el caerán todos los ejercicios investigativos, no se comporta como un terreno infértil del que ningún saber podrá emerger sino como una opción que va en contra del dogma y la autoridad, que contraría afirmaciones con pretensión axiomática.

Al respecto, Castelli cita a Jean Phillippe Joly, uno de los primeros autores que estaría en contraposición con el ejercicio de Pierre Bayle en su *Dictionnaire historique et critique*, de 1697, en donde coloca a Sanctius como un escéptico pirrónico. Según Castelli, la figura de Joly es determinante para la transformación del modo de asumir el pensamiento del pensador renacentista, pues es precisamente en la duda en la que Joly sentará su crítica a la difundida creencia de asumir a Sanctius como un escéptico puro. Sentenciará Joly, citado por Castelli, que: “Sánchez no lleva el pirronismo tan lejos como podría creerse por la sola inspección del título de su tratado. Este escrito, hablando propiamente, es una especie de método bastante parecido a aquel que Descartes ha seguido luego, cuyo fundamento es una duda sobre todo lo que se quiere examinar; duda por la cual se quiere comenzar a investigar la verdad sin ningún prejuicio.” (Joly, 1748, como se citó en Castelli, 2001)

Aunque Joly colocase la duda de Sanctius como un símil de la duda de Cartesius, siendo la duda de Sanctius propuesta, aproximadamente, un siglo antes del ejercicio del pensador galo, no debe ser asumida como facsímil de la acción filosófica del íbero. Será el mismo médico de Tuy quien establecerá la diferencia entre una y otra duda *metódica*. Afirma Sanctius:

Dije que estamos seguros de aquello que está en nosotros o se hace en nosotros. No albergamos ninguna duda acerca de su existencia real. Pero de aquellas cosas sobre las que opinamos basándonos en los juicios de nuestros discursos o razonamientos, y de las que colegimos que en realidad son así, nuestro conocimiento es sobremanera incierto. (1977, p. 142)

Es necesario resaltar en este punto, que otra de las características de la duda sanctiana es ser extrínseca. Sanctius duda de los fenómenos externos que le rodean, pero no duda de sí mismo. Reconoce que el conocimiento aprehendido por los sentidos es imperfecto y que tal conocimiento genera más dudas que afirmaciones, pero también es consciente que aún con semejante impedimento, son los sentidos y los razonamientos provenientes de la experiencia sensitiva la única garantía que se tiene al pretender conocer la naturaleza de un fenómeno. Esta duda externa, le exime de tener que apelar a la fe o a supuestos no experienciales para dar razón de ser a su actitud dubitativa. Se conforma con aquello que puede saber inmediatamente a través de los recursos limitados que se poseen, y no tiene pretensión alguna de alcanzar un saber absoluto. A ese conocimiento absoluto, perfecto, le adjudica una figura absoluta y perfecta: Dios.

Y así como no es comparable la duda sanctiana a la duda cartesiana, tampoco puede ser asumida la duda de Sanctius como una duda *escéptica* solamente. Primero porque la duda posibilitadora del sabio de Tuy permite seguir indagando sin llegar al extremo de la *epojé*. Segundo porque tal como lo menciona Sánchez Arévalo (2018, p. 7) en su tesis de maestría “*El escepticismo en la obra quod nihil scitur de Francisco Sánchez*”: “El escepticismo mundano o vulgar, o sea, la pura y simple duda, como *pathos* o *hecho de conciencia*, no es para nosotros el escepticismo, o al menos no va a ser el escepticismo que aquí vamos a estudiar: el *escepticismo filosófico*”. (2018, p. 9) es el escepticismo filosófico una actitud dubitativa, una disposición al cuestionamiento, pero también a la indagación permanente.

Aunque este trabajo comulgue con la sentencia de Sánchez Arévalo con respecto a la duda como representación de esa actitud escéptica filosófica, no resulta suficiente catalogar la duda de Sanctius solo como una actitud o disposición. La duda de Sanctius, al atravesar la totalidad de su posible método de conocimiento, es, a su vez, una *disposición a la acción*. La diferencia entre un *escepticismo filosófico* y un *escepticismo experimental*, como el que se propone en esta disertación, es que no puede haber duda sin un fenómeno que la produzca. En la disposición del sujeto por

comprender la naturaleza del fenómeno que le hace dudar, deben existir otros modos de ser de la duda que le dan forma a su acto investigativo y luego de moverse entre esas fases de la duda, los juicios que emita estarán amparados también sobre esa duda que hará que se ensanchen o recojan sobre sí esos juicios a modo de espiral. A estos *modos de ser de la duda*, por fines prácticos, se les asignará un predicado: La *duda primigenia* o duda que coloca en tela de juicio toda verdad emitida en el seno de la autoridad y la demostración (Sanctius, 1977, p. 43-44); la *duda inicial* (Sanctius, p. 210) o cuestionamiento base que moviliza el pensamiento a la actitud indagadora, producto de la experiencia del sujeto con el fenómeno, a través de los sentidos; la *hipótesis*, entendida como aquella duda posibilitadora que abre el espectro de acción del sujeto investigador y la *conjetura*; categoría propuesta por Sanctius (Sanctius, 1977, p. 131, 142, 200) definida como aquella actitud dubitativa que emerge del juicio sobre la experiencia sostenida entre el sujeto y el fenómeno, que lleva a posteriores indagaciones sin terminación absoluta.

Se propone ahora presentar cómo se desarrolla cada uno de estos momentos de la duda con un ejemplo citado por el mismo Sanctius (1977): a lo largo de las páginas 174, 175 y 176 del *Quod nihil scitur*, Sanctius se pregunta por la imperfección del cuerpo. Quizás en contravía al estudio desarrollado por el médico de Tuy, se tomará la licencia de suponer que, para desarrollar la ejemplificación, Sanctius en su calidad de médico, analizó múltiples casos en donde atendió malformaciones corporales. Sanctius, de su ejercicio *experiencial y experimental* (ambas categorías serán tratadas con mayor detalle más adelante) *conjetura* (emite un juicio) en donde sostiene que: “todos los miembros provienen de la misma semilla. Y en cuanto a la virtud configuradora, esta no puede ser débil de suyo”. (Sanctius, 1977, p. 174) cuando Sanctius hace referencia a “virtud configuradora” no deja claro si su lugar de proveniencia es el coito inter-especies humanas o si la figura de Dios aparece allí como elemento creador. Se podría *hipotetizar* que tal vez, esa virtud configuradora es Dios dado que Dios configura a los humanos de modo perfecto tal cual él es perfecto. No podría ser el coito entre humanos dado que, si el humano es imperfecto, todo cuanto de él emerge será imperfecto. Sin embargo, Sanctius como médico posiblemente supiese que los humanos nacen del vientre de una madre y que esta lo concibió por vía sexual, entonces ¿el humano es la creación imperfecta de Dios? Sanctius responderá de este modo:

Un conocimiento perfectísimo requiere, por tanto, un cuerpo perfectísimo. Sea ésta la

razón definitiva: todo lo perfecto se complace con lo perfecto, es producido por lo perfecto y mediante lo perfecto. ¿Qué hay más perfecto que la creación? Está hecha por el único ser perfecto, por la perfección misma, Dios. ¿Por qué medio? Por su perfectísima potencia, la única que es perfectísima, ya que es la única infinita, pues es Dios mismo. Todas las demás cosas que tienen un mayor grado de perfección están hechas por otras de ese mismo grado. Lo que los cuerpos celestes hacen no podría ser hecho por algo más imperfecto (Sanctius, 1977, p. 203).

Y continúa:

Razón de todo esto: de algún modo, el agente sale de sí y pasa al paciente. Todo, en efecto, apetece transformar a las otras cosas en sí mismo, y no puede hacerlo sin comunicarse a ellas. Y, al hacerlo, sufre la reacción de éstas, las cuales, intentando conservarse en su ser (lo que también es connatural a todo ente, de donde viene aquello de querer convertir en sí mismo a las otras cosas para evitar que jamás llegue el fin propio), en parte resisten y en parte, queriendo a su vez convertir a lo otro en sí mismas, extienden y ejercen cuanto pueden su poder sobre el agente y le imprimen su fuerza; pero, al ser menos fuertes que él, resultan vencidas en la contienda y se ven obligadas a seguir su bandera, así como a insertarse en él, renunciando a su primitiva inclinación (Sanctius, 1977, p. 205).

De lo anterior, se puede establecer la siguiente *conjetura*: La virtud configuradora de la misma semilla de la que provienen los miembros es Dios, por ende, la creación del hombre, que es creación de Dios, es perfecta. Cuando los miembros del humano se comunican entre sí y el humano en pleno se comunica con otro humano, acontecen tensiones dado que un miembro imprime más fuerza sobre el otro (el ojo y el olfato, el profesor y el estudiante) cediendo uno a la influencia del otro, luego, de allí provendría la imperfección del humano.

Si la conjetura pudiese seguir siendo desarrollada, podríamos dudar acerca de qué es lo que hace que un miembro sea más débil que otro, es decir ¿qué hizo que ese miembro cediera sobre otro miembro o sobre una u otra situación? Sanctius, producto de su experiencia y su experimentación en la práctica médica, afirmará que: “La causa de su debilidad será, o bien la

temperatura, o bien un defecto en sus instrumentos principales”. (1977, p. 174) Sanctius no se detiene en esta afirmación y avanza al reconocer que si el fallo (debilidad) acontece en un miembro externo, este tiene comunicación directa con los miembros internos, produciéndose, de este modo, fallas internas en el organismo, cuyo uno de sus síntomas más característicos es la deposición con sangre.

Ampliará su análisis el autor al decir que, si un sujeto nace sin ninguna imperfección en sus miembros y luego padece de algún desorden, puede ser que tal desconfiguración sea interna y se proyecte externamente y viceversa. De esta duda, acompañada de un ejercicio experiencial y experimental, Sanctius lanzará una nueva conjetura que dicta: “un cuerpo perfecto no existe jamás; y, si existiera, duraría sólo un instante. Por lo tanto, nadie puede conocer con perfección. Nada se sabe”. (Sanctius, 1977, p. 175)

El ejercicio no termina allí y Sanctius, movido por esa duda permanente, afirmará momentáneamente dos hipótesis que pueden surgir de este primer ejercicio conjetural:

Quizá me digas que un cuerpo imperfecto puede estar capacitado para las ciencias. Resulta difícil dar crédito a tu afirmación, pues ningún hombre es idóneo para las ciencias. Pero te lo concederé, igual que te he concedido otras muchas cosas. No te concederé, sin embargo, que todo hombre está capacitado para cualquier tipo de conocimiento. Pues estoy seguro de que tú no quieres decir eso; y si lo dijeras, no podrías probarlo jamás (Sanctius, 1977, p. 175).

Nótese que, en el espacio de la *hipótesis*, Sanctius no genera la hipótesis. No significa esto que el modo de ser de la duda correspondiente a la hipótesis, no surge del sujeto mismo que investiga. Puede tomar una conjetura emergida de otro ejercicio investigativo y hacerla hipótesis para el ejercicio investigativo en curso. Sanctius tampoco pretende demostrar la validez o el error en esta hipótesis, sino que la toma para seguir desarrollando su indagación, colocando como contrapeso, su ya conocida afirmación sobre qué es ciencia (*perfecta rei cognitio*) y entrelazando, a su vez, esta afirmación, con su indagación anterior sobre la imperfección del cuerpo por medio del desorden de los miembros internos o externos.

Se puede concluir que de este ejercicio de aterrizaje de los modos de ser de la duda en Sanctius, no existe un orden inamovible en la aparición de la duda pues, a diferencia de las otras fases, que

serán presentadas en breve, que conforman su posible método de conocimiento, permea toda la empresa de conocimiento, es la iniciadora y la continuadora de la experiencia indagatoria y sirve como puente que une los otros momentos del método. Sin embargo, antes de caracterizar los otros momentos de la propuesta sanctiana, es necesario mencionar aquello que ocurre con el saber y el conocer en los momentos de la duda que, para Sanctius, no son sinónimos y hay una clara diferenciación entre ambas categorías epistemológicas; tal diferenciación resulta impajaritable para seguir desarrollando esta propuesta metodológica.

2.2 El saber y el conocer en los momentos de la duda.

Concretamente, para Sanctius, conocer:

Es la comprensión de la cosa, la perfección, la intelección o cualquier otra palabra que signifique lo mismo. Si aún dudas de esto, me callaré. Pero te exigiré a ti otra cosa; si lo aceptas, dudaré yo de lo tuyo y así viviremos los dos en una perpetua ignorancia (Sanctius, 1977, p. 83-84).

Ahora, en la acción de definir saber, Sanctius no asume directamente mayor compromiso. Se limita a criticar la noción de saber difundida por los aristotélicos y reniega de la acción de conocer las causas (material, formal, eficiente, final) para llegar a saber algo, de hecho, rechaza de *ipso facto*, asumir conocer y saber cómo dos conceptos iguales en significación y conceptualización (Sanctius, 1977, p. 78) Sin embargo, en otro apartado, realizará una valiosa distinción entre saber y recordar, en aras de emitir una crítica a los platónicos que asumen recordar y saber cómo iguales. Dice Sanctius:

Pongamos la cosa en claro, pues es cuestión de nombre. Saber y recordar, o bien significan lo mismo, o no. Es evidente que no. Si significaran lo mismo, ¿por qué no usamos indiferentemente lo uno por lo otro? No dudo que los perros son también capaces de recordar. En cierta ocasión golpeé a uno voluntariamente, y siempre que me ve, me ladra, acordándose, sin duda, de las heridas. Pero, ¿quién se atrevería a decir que los perros saben? (Sanctius, 1977, p. 77).

Será esta una de las pocas referencias que Sanctius realiza y que para los estudiosos de la obra sanctiana resulta insuficiente para llegar a una plenitud en torno a su noción de saber. Aun así,

Carlos Mellizo, autor de la traducción al español de *Quod nihil scitur* de 1977, llegará a una útil conjetura proveniente de la crítica sanctiana al saber cómo recordar del alma en Platón. Mellizo estudiará juiciosamente toda la crítica tejida por el médico filósofo y postulará en el prólogo de la traducción que:

La doctrina de Platón —dice Sánchez— se edifica sobre unos fundamentos muy débiles que no están confirmados ni por la razón ni por la experiencia. Y lo que Sánchez exige siempre es algún modo de verificar las explicaciones que damos de las cosas. La teoría de la reminiscencia no es susceptible de verificación, y consiguientemente, ha de rechazarse porque es imposible confirmarla empíricamente. Pero aun no teniendo en consideración esa deficiencia radical que estriba en no poder validarla con la experiencia, la teoría platónica que identifica el saber con el recordar seguiría siendo falsa. Recordar algo, y saberlo, no son la misma cosa; sólo recordamos aquello que de alguna forma estaba ya en nosotros, y, si hubiese sido totalmente extirpado de nuestra conciencia, no podríamos hablar de recuerdo cuando volviésemos a recuperarlo, sino, más bien, de un nuevo conocimiento (Prólogo Q.N.H, 1977, p. 17).

De la anterior cita se añade una breve nota y se extrae el aporte que justifica traer a colación el comentario de Mellizo: Se resalta que cuando Mellizo habla de *verificación*, no está haciendo referencia a *demostración*. La verificación en Sanctius consiste en que la conjetura tenga la característica de poder ser experienciable en la realidad inmediata que le propone la acción de los sentidos del sujeto sobre los fenómenos dados, que es de esta experiencia de donde surge la conjetura; experiencia y juicio son, según Sanctius, los dos únicos medios para encontrar la verdad (Sanctius, 1977, p. 199) Se dice, pues, que la propuesta de Platón, no tiene cabida en la experiencia sensible del individuo y, por ende, no puede ser verificable con otra experiencia.

Desde el aporte que subyace en el análisis de Mellizo, saber sólo podría acontecer en la experiencia primaria, es decir, en la primera relación sensible del sujeto con el fenómeno. Después de esa experiencia primaria, de volver a suceder una experiencia del sujeto con el mismo fenómeno, ya no sería saber sino recordar. Quizá sirva el ejemplo del niño que se quema con el fuego: sabe que el fuego le hace daño cuando por primera vez entró en contacto sensible con la llama. Cuando vea posteriormente la llama y no la toca, sino que se aleja, no es que sepa que el

fuego quema, sino que ha recordado que, en su experiencia primaria, sufrió daño con el fuego y no debe acercarse a la llama si no quiere salir lastimado.

Ahora, con esa diferenciación entre saber y conocer, ¿en dónde se ubicarían estas categorías según los momentos de la duda? Al acto de saber ya se le ubicó en el anterior párrafo: el lugar en el que aparece sería antes de la duda primaria, es decir, justo en el momento en el que vive la experiencia primaria con el fenómeno, no volverá a repetirse en ninguno otro momento de la duda hasta que viva una nueva experiencia primaria que no le lleve a realizar un ejercicio relacional con otras experiencias vividas y de las que posee recuerdo alguno.

En el caso del conocer, tal momento aparecería cada vez que se emite una conjetura, pero de forma parcial, es decir, sería un conocimiento imperfecto e incompleto incluso, colocando palabras ajenas a la boca de Sanctius, se podría decir que nunca nada podría ser conocido, o no perfectamente. Sin embargo, aún con las limitaciones naturales existentes, indagar será siempre la consigna de los hombres que, por naturaleza, desean conocer la naturaleza misma de los fenómenos que le rodean.

2.3 Contemplación - observación.

La primera mención que realiza Sanctius de la contemplación se encuentra en su carta al lector de 1576, que sirve como prólogo de Q.N.S. Textualmente, dice Sanctius: “Desde los primeros años de mi vida estuve interesado en la contemplación de la naturaleza y trataba de investigar todas las cosas”. (Sanctius, 1977, p. 43) esta actitud contemplativa se ve afectada por la cantidad ingente de información que le suministraban dado que esa primera actitud contemplativa, tenía un fin y era conocer todo cuanto fuese posible hasta experimentar indigestión y vómitos (Sanctius, 1977, p. 43) ante el desazón que le generaba ingerir demasiada información y no encontrar satisfacción, Sanctius se recoge sobre sí mismo y duda de todo cuanto se sabía de los fenómenos para volver a la contemplación de la naturaleza misma de los fenómenos (Sanctius, 1977, p. 43-44) Parece que la contemplación inicial se distorsionase o mejor aún, se deformara por la pretensión de poseer verdad alguna (conocimiento total) asumiendo este poseer como posibilidad de satisfacción del deseo innato del hombre por conocer (Sanctius, 1977, p. 43) y que ante esa deformación de la contemplación, Sanctius percibe que es necesario volver a esa actitud contemplativa a través de la duda. Así, la duda posibilita *un modo de ser distinto* del acto contemplativo, al revestirla de una postura dubitativa. Una contemplación que no busca verdades y resultados de comprobación sino

una contemplación que se aproxima a la naturaleza de los fenómenos que, al provenir de un sujeto imperfecto y limitado, tendrá como “fin último” el dudar permanentemente.

Aparecerá nuevamente una referencia a la contemplación en la obra de Sanctius, específicamente en el momento en que critica férreamente la “doctrina de los silogistas” (Sanctius, 1977, p. 66) Menciona el tudense:

Las otras ciencias se fundan en las cosas mismas; ésta, por el contrario, es una ficción refinada, de ninguna utilidad y de frutos nocivos, porque aparta a los hombres de la contemplación de la realidad y hace que se encierren en sí mismos, como se verá mejor en el transcurso de mi obra. Pero no es esto lo que afirman los escolásticos, los cuales dicen que dicha ciencia silogística es el modo de conocer y el principio sin el que no puede darse ciencia alguna. Y en eso dicen verdad, si bien la dicen de una manera estúpida: pues su ciencia se reduce a construir un silogismo a partir de la nada, es decir, a partir de A, B, C. Y si tuvieran que construirlo a partir de algo, enmudecerían como quienes no entienden ni la más pequeña proposición (Sanctius, 1977, p. 66).

De esta referencia, se deben analizar dos elementos importantes: Sanctius critica el reduccionismo abstracto que emplean los silogistas para dar cuenta de su ciencia. Esta afirmación, deja entrever que “la ciencia de Sanctius” es una fundamentada en fenómenos concretos, no en supuestos imposibles de ser experimentados. Una crítica al lenguaje se asoma tímidamente. La rigurosa limitación del silogismo, dice Sanctius, aparta a los hombres de la contemplación de la realidad.

Así, se puede deducir que la contemplación, si bien se fija en un fenómeno específico, particular, la vasta naturaleza indescifrable totalmente de los fenómenos concretos, hace que el acto contemplativo al igual que la duda, no tenga tampoco ni un principio ni un fin. Contemplar no se da en un momento específico del método pues la realidad del fenómeno no es parcial sino total, una totalidad cambiante que jamás será aprehendida totalmente. Ahora, esa ciencia silogística que delimitaría la acción contemplativa del sujeto a isómeras proposiciones lógicas, la predominante en el mundo académico del escolasticismo del que Sanctius es heredero en calidad de estudiante. Si se une la primera referencia a la contemplación por parte del médico, con esta segunda referencia que se analiza ahora, deductivamente se puede afirmar que aquello que le

generó a Sanctius “indigestión y vómitos”, que le apartó de la actitud contemplativa de la realidad y que, además, le llevó definitivamente a asumir la duda como forma de vida filosófica, fue la doctrina silogística aristotélica que le acompañó a lo largo de su vida escolar. Se concluye pues, que esa “actitud escéptica” al parecer, proviene del rechazo que experimentó por la silogística presente en sus años de formación.

Esta crítica pedagógica que subyace en la obra de Sanctius, no debe ser perdida de vista, pero, por el momento, se enuncia solamente para desarrollarla posteriormente en el último apartado de este trabajo investigativo. Ahora, es necesario volver a la caracterización de la contemplación como elemento constituyente de su método de conocimiento.

Surgen un par de preguntas provenientes de todo lo anterior: ¿de dónde viene la contemplación? y ¿hay alguna diferencia con la observación? Para responder, se parte de una afirmación y es que Sanctius vagamente hace referencias a la observación y se centra en hablar de contemplación. Sin embargo, en la visión de Mellizo, por ejemplo, la observación correspondería a la acción del sentido de la visión. Según Mellizo:

El conocimiento humano —leemos en el *Quod Nihil Scitur*— proviene de los sentidos. Allí donde éstos no alcanzan, todo queda sumergido en la oscuridad. Esta limitación hace que las íntimas naturalezas de las cosas se nos escapen y que no podamos jamás formular juicio alguno en torno a ellas. Los sentidos nos ponen en contacto con la cara externa del mundo físico, nos dan alguna información sobre los accidentes —“la parte más vil de la realidad”—, pero nada nos dicen acerca de la sustancia, siendo esta “el objeto de la verdadera ciencia” (Mellizo, 1977, p. 20).

Esta cita, a modo de preámbulo, presenta un primer ejercicio sensitivo de aproximación del sujeto a la naturaleza del fenómeno: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y por supuesto, la visión solo capta de la naturaleza sus accidentes, elementos que la naturaleza entrega al sujeto en tanto este último sostiene una experiencia sensible con la naturaleza. Se dice “la naturaleza entrega” pues, en Sanctius pareciese que es la naturaleza misma la que cubre y descubre aquello que el sujeto puede ver. Es arriesgado hablar de una “conciencia” en la naturaleza. Sin embargo, en el tudense, la naturaleza no es un objeto al servicio del sujeto que desea penetrarle para descubrir sus secretos y poseerla, sino que, es la misma naturaleza la que *emana* aquello que el sujeto

limitadamente puede percibir sensitivamente. Para reforzar esta hipótesis de lectura, se centra ahora, a modo de paréntesis, la referencia que hace Sanctius de Esopo y como una de sus fábulas sirve como analogía a esa “naturaleza activa”. Dice:

¿No es esta situación semejante a la de aquella vieja fábula en la que, invitando a comer la trulla a la zorra, ofreciéndole una vasija de cristal de boca estrecha, llena de gachas? La zorra, aplicando la lengua y el hocico a la boca de la vasija, se esforzaba inútilmente pensando que podía alcanzar algo de la comida que tenía a la vista (Sanctius, 1977, p. 130).

Cierra esta mención a Esopo el médico filósofo al sentenciar: “Así nos presenta la Naturaleza las cosas para que las conozcamos”. (Sanctius, 1977, p. 131) La naturaleza es pues, esa trulla que ofrece a la zorra, el humano, la vasija estrecha con comida, mientras la zorra, infructuosamente, intenta tomar aquello que tiene a la vista al ser la vasija de cristal. ¿Tiene pues la naturaleza, en Sanctius, una conciencia? Quizás. No se puede pasar a la segunda parte del análisis de Mellizo sin resolver una incógnita de la cita anteriormente propuesta: ¿cuál es esa situación de la que habla Sanctius que se asemeja con su analogía Esópica? La respuesta, permite introducir el análisis de Mellizo.

Esa situación que enuncia Sánchez se presenta del siguiente modo:

Todo conocimiento se origina en los sentidos, Fuera de éstos todo es confusión, duda, perplejidad, adivinanza; nada puede darse, por cierto.

Pero el sentido se limita a ver lo exterior; no lo conoce. Ahora llamo sentido al ojo. La mente considera las cosas que recibe del sentido; si éste nos ha engañado, también nos engañará aquélla. Y si el sentido no nos engaña ¿qué conseguimos? La mente se limita a observar las imágenes de las cosas, imágenes que le fueron proporcionadas por la vista; las mira por todas partes, las examina y se pregunta: ¿qué es esto? ¿de dónde procede tal cosa? ¿Por qué? E incapaz de entender algo con absoluta certeza (Mellizo, 1977, p. 130).

Al analizar esta extensa cita, se pueden extraer varios elementos preponderantes para entender el lugar que ocupa la contemplación en el método sanctiano y la diferencia propuesta entre

observación y contemplación. En primer lugar, Sanctius afirma categóricamente que el conocimiento se origina en los sentidos, es decir, en la experiencia sensible del sujeto con aquellos elementos que *emana* la naturaleza y que son perceptibles por el sujeto que pretende conocer. En segundo lugar, no hay otra vía para conocer que los sentidos. Más allá, todo cae en el espacio de la duda. Es decir, toda empresa de conocimiento que no tenga en cuenta, en su haber, la experiencia sensible, no puede ser asumida como ciencia, situación que ocurre con la astrología y las artes adivinatorias tan criticadas por el sabio de Tuy. En tercer lugar, si en los sentidos se origina todo conocimiento, prima la experiencia de un sentido por sobre las demás. La vista y su órgano, el ojo.

De hecho, Sanctius da primacía al ojo en varios apartados de su obra. Uno de los más llamativos es cuando establece una diferencia entre recepción y aprehensión. Al parecer, sostiene Sanctius, es el ojo el que recepta información del fenómeno natural, mas es la mente la que aprehende tal información que por vía sensible le ha llegado, ha almacenado y ha analizado para emitir un juicio sobre el fenómeno. (Sanctius, 1977, p. 136) de hecho, es en este análisis en el que encuentra validez Mellizo para proponer que la gran diferencia entre observación y contemplación es que la observación es el acto sensitivo desarrollado por el ojo. Así, en palabras de Mellizo: “Todo es, pues, dudoso, cuando los sentidos andan de por medio. Pero —y esta observación es de la mayor importancia— algo se consigue con el conocimiento sensorial” (Mellizo, 1977, p. 21)

¿Qué será entonces la contemplación? la respuesta es el cuarto y último elemento extraíble de la cita sanctiana: La contemplación es la observación que la mente realiza de los elementos que la observación sensitiva le aporta. La observación es recepción de información del fenómeno, la contemplación es análisis, escudriñamiento, duda de tales datos. La primera le corresponde a la experiencia sensible, la segunda a la acción de la mente. Surge una nueva pregunta: si la experiencia sensible está en el plano de lo corporal, ¿la acción de la mente en qué plano se da? Sanctius responderá que el acto contemplativo, la acción de la mente, se da en el alma.

A priori, se puede afirmar que en Sanctius existe un modo dual de asumir el compuesto hombre: cuerpo y alma, el cuerpo recepta la información por medio de los sentidos que el alma aprehenderá a través de la mente. No puede ser tal apreciación más errónea. En Sanctius, no existe una dualidad entre cuerpo y alma como muchos autores posteriores han querido sugerir para colocar a Sanctius como precursor de Cartesius. En Sanctius no hay dualismo, hay unidad. Según el filósofo íbero: “Yo soy un compuesto de dos cosas: del alma, principalmente, y, en segundo lugar, del cuerpo. Si

varía alguno de estos dos componentes, varío también yo” (Sanctius, 1977, p. 120) Pareciese que esta cita no fuese suficiente dado que Sanctius asume cuerpo y alma como dos elementos constitutivos del sujeto cuya unión radica en la relación epistemológica de observación y contemplación, recepción y aprehensión. Sin embargo, Sanctius dirá que: Pues el hombre no es sólo alma ni sólo cuerpo, sino los dos juntos. De tal forma que, si cualquiera de ambos es defectuoso, defectuoso será el hombre”. (Sanctius, 1977, p. 101) El médico tudense reconoce que aquel conocimiento puramente perfecto es aquel que provendría de la contemplación del alma, mas, como aquello que contempla el alma proviene de la observación sensible, no hay pues, posibilidad de conocimiento perfecto alguno. Sólo es el conocimiento de Dios perfecto. (Sanctius, 1977, p. 134)

Así pues, se puede concluir, a modo de recapitulación, que la contemplación – observación, como fases conformadoras del método sanctiano, es la que, en un primer momento, recepta la información que emite el fenómeno y que, en segunda instancia, contempla por acción de la mente, la procesa y emite un juicio al respecto. La duda inicial acompañaría la observación, la experiencia sensible; la hipótesis emergería del acto contemplativo de la mente, de la aprehensión de la información, y la conjetura sería el producto – juicio del acto contemplativo. En ese orden, parecería lógico continuar con la esquematización del juicio como último elemento del método, Sin embargo, para llegar a ese ejercicio, es necesario pasar por un momento anterior al juicio del que se ha hablado a lo largo de la conceptualización de la duda y la observación – contemplación. Se habla entonces, de la experiencia y su etapa próxima: el experimento.

2.4 Experiencia y experimento.

Para un análisis específico, experiencia y experimento deben ser asumidos distintamente. La característica primaria de la experiencia es que, más que un momento específico del método sanctiano, es medio que posibilita conocer la verdad, aunque imperfectamente, de la naturaleza de los fenómenos. (Sanctius, 1977, p. 199) Es el vínculo relacional que sujeto cognoscente y objeto de conocimiento establecen y es el fondo en donde se desarrollan las posibilidades de recepción y aprehensión del sujeto, de las emisiones del fenómeno que serán, luego, analizadas y comunicadas, mediante el juicio, por ese mismo sujeto.

El experimento, en su lugar, es la expresión del sujeto que investiga. Aparece luego que el sujeto sostiene una primera experiencia con el fenómeno. El experimento genera hipótesis y del

experimento mismo surgen conjeturas. El experimento trabaja y sistematiza la información aprehendida por la mente y genera juicios sobre el fenómeno.

Una clara diferencia entre experiencia y experimento, como analiza Castelli de la obra del sabio de Tuy, nada podrá jamás suplantar la experiencia directa (Castelli, p. 21) en cambio, experimento, puede tener como fin precisado, servir como acto demostrativo de una experiencia. Si se habla de una experiencia directa, se hace remisión directa a la observación tal cual como fue conceptualizada anteriormente. Si se habla de experimento, se hace mención a una expresión activa del sujeto que puede o no, pretender emplearla con fines demostrativos. Sanctius coloca a la experiencia y al juicio (Sanctius, 1977, p. 199) como los dos medios que posibilitan conocer la verdad de la naturaleza de los fenómenos más, si tuviese que ordenarse en algún lugar categorial a experimento, se colocaría en la recta, en el segmento inmediatamente anterior al juicio, de hecho, sería el segmento que une el punto A (experiencia) con el punto B (juicio) pues, en Sanctius “La experiencia y el juicio se necesitan mutuamente; si falta alguno de estos dos elementos, ninguno de ellos puede sostenerse”. (Sanctius, 1977, p. 200) será el experimento, el sostén de esa relación de necesidad mutua. Pero, si el experimento puede estar precisado para que responda a un interés demostrativo ¿qué afectación ocurriría en el juicio? Se dice que, si el acto de conocer está condicionado por un fin demostrativo, este acto no es libre. La ciencia que procura Sanctius, es una ciencia libre en tanto que no busca poseer la verdad mediante una elaborada demostración. Pareciese que experiencia y juicio bastan para aproximarse al conocimiento. Sin embargo, de la experiencia es de donde surge la primera información percibida y de la acción de la mente sobre la información proveniente de la experiencia, es decir, del análisis, surge el gesto experimental (Ballabio, Gamboa y Vargas Guillén, 2020, p. 46) que transformará la duda en hipótesis y a la hipótesis en conjeturas – juicios. Para entender la importancia de experiencia y experimento en el método sanctiano, es necesario remitir el análisis a una de las prácticas de las que se reconoce, por sus comentadores y biógrafo (Ramón Delassus) que Sanctius era ávido practicante: La disección de cadáveres.

Por relato de don Marcelino Menéndez – Pelayo, el primer traductor hispano de la obra del sabio tudense, en el prólogo que escribe para Q.N.S, comenta que: “según refiere su biógrafo, había formado una especie de sociedad secreta para hacer la disección de los cadáveres del hospital de Tolosa”. (Pelayo, 2012, p. 32)

Sanctius, en su *experiencia* como médico, se vio llamado a *experimentar* con cadáveres para conocer cómo se desarrollaba el fenómeno de la muerte en un cuerpo humano. Es posible pensar que, de ese experimento médico con cadáveres, Sanctius pudiese determinar que un signo de la muerte en el cuerpo humano es el frío que se antepone al calor, sinónimo de vida (Sanctius, 1977, p. 172 – 173) o que un veneno puede contrarrestar el efecto mortífero de otro veneno y que tal conclusión era desconocida pues “antes de que la experiencia enseñase lo contrario, se afirmaba que lo que hace uno, mejor lo hacen dos”. (Sanctius, 1977, p. 201) o que frío, como ya se dijo, y rigidez, en un cuerpo muerto, son reflejo del ocaso y la muerte en la naturaleza representada en el otoño y el invierno: “Pero en cuanto se aleja de nosotros el ojo derecho de Dios (permítaseme llamar al sol de este modo) todas las cosas languidecen, se paralizan, se marchitan y perecen. ¿Qué son el invierno y el otoño, sino una muerte perpetua? (Sanctius, 1977, p. 171) incluso, logra Sanctius relacionar el fenómeno del cambio de coloratura en los cuerpos humanos con la vida y la muerte: El calor, que siempre Sanctius reconoce como símbolo de vida, puede traer consigo la negrura en la piel, como en los etíopes, pero cuando la negrura proviene del frío, esta no representa vida sino muerte o parálisis: “pero también puede proceder del frío, como en los muertos, o como en los miembros que han estado paralizados por mucho tiempo, principalmente si la compresión impide la circulación del aliento vital por las arterias”. (Sanctius, 1977, p. 124). Es más, hasta se puede generar un pequeño paréntesis específicamente en su juicio sobre el experimento de contrarrestar un veneno con otro. Menciona el autor que: “Lo mismo ocurre con la teriaca y el mitridatio: pues, aunque los experimentos han mostrado que esas plantas contienen sustancias venenosas, son un antídoto eficaz contra todos los venenos”. (Sanctius, 1977, p. 202) Todas estas conjeturas surgen, en primer lugar, de una experiencia (el arte médico) que sostiene el sujeto (Franciscus) con un fenómeno natural (la muerte en el cuerpo humano) y, en segundo lugar, tales conjeturas – juicios, en el análisis que realiza Menéndez – Pelayo de la obra del tudense, sostendrá que:

Recae sobre los resultados del experimento, y por consiguiente no traspasa el límite de lo exterior, y aun esto lo discierne de una manera incompleta, sin que sobre las causas pueda pasar de una probable conjetura. Se dirá que nada de esto es ciencia. Pues no hay otra (Pelayo, 2012, p. 48 – 49).

Se evidencia pues, que el juicio surge del experimento y valora el experimento mismo. Sanctius experimenta con los cadáveres diseccionándolos. De ese ejercicio experimental, emite los juicios anteriormente referenciados que se sostienen en el experimento mismo y que reivindican la experiencia médica como experiencia sensible concreta en tanto que la información que emite el cadáver, los accidentes del fenómeno de la muerte existentes en el cadáver como objeto de conocimiento, es receptada por los sentidos, aprehendida por la mente, y comunicada mediante experimentos. Todo lo anterior, atravesado siempre por la duda: ¿cómo sé cuándo un cuerpo está muerto? ¿qué características tiene un cuerpo humano muerto? ¿qué variaciones pueden existir entre esas características? Y en definitiva ¿son estas las características que determinan cuándo un cuerpo está muerto?

Se dice que la triada experiencia – experimento y juicio son el límite alcanzable de todo acto de conocimiento humano. Pensar algo más allá de esa realidad es erróneo. Ese es el error que se comete, precisamente, cuando se pretende emplear el experimento con fines demostrativos dado que, al asumirlo de ese modo, el juicio dejará de ser libre y buscará ser reconocido como verdadero.

2.5 El no-fin de la experiencia: La demostración.

Se abre ahora un paréntesis que sirve como conclusión de este ejercicio de conceptualización con esta pregunta: ¿cuál es el problema de la demostración existente en Sanctius? Se dijo que toda empresa de conocimiento desarrollada con fines demostrativos es un ejercicio banal en tanto que enajena la acción investigativa y la reduce a una pura demostración fácilmente rebatible. Sin embargo, el problema de la demostración va más allá y es que en Sanctius, constituye la máxima crítica que el médico filósofo realiza a los silogistas y dialécticos. Según Sánchez Arévalo, en primer lugar, el rechazo de la demostración por Sanctius, forma parte de esa actitud escéptica (experimental) del filósofo frente al conocimiento. Sanctius duda y experimenta, duda y establece hipótesis, duda y relaciona hipótesis para generar conjeturas y duda sobre esas conjeturas para volver a sostener relaciones experienciales con el fenómeno natural. Esta actitud excluye toda pretensión de demostración por parte del sujeto que conoce. Tal actitud, en un tono más radical, proviene de las fuentes de las que se sostiene. Sanctius bebió para conformar su postura escéptica ante la vida. Vale la pena recordar que esa hipótesis que sentencia que el escepticismo de Sanctius se debe a la lectura de fuentes bibliográficas escépticas (Bermúdez Vázquez, 2019, p. 203-215) no es del todo compartida en este trabajo. Tal actitud escéptica surge de la experiencia formativa

escolástica de Sanctius y su desagrado por la misma en la etapa madura de su vida y pensamiento. Pero esa aclaración, aunque necesaria, no es medular para ser presentada ahora mismo. Una de esas fuentes que enuncia Sánchez Arévalo es Agripa y sus tropos. El tropo segundo sentencia: “lo aducido como prueba de la cosa propuesta precisa de una nueva prueba, y ésta, a su vez, de otra, y así hasta el infinito”. Ahora bien, es imposible establecer infinitas demostraciones”. (Sánchez Arévalo, p. 19)

La sentencia de Agripa, es compartida por Sanctius, pero no se sigue estrictamente como réplica del pensamiento de Agripa; Sanctius procede a ampliar el tropo, colocando su análisis personal:

Evidentemente. La ciencia se obtiene por demostración; ésta supone la definición, y las definiciones no pueden probarse, sino que deben creerse. Luego toda demostración, al estar fundada en supuestos, producirá una ciencia que no podrá ser firme y segura. Tales son las consecuencias de lo que tú mismo afirmabas; pues si según tú, los principios han de darse por supuestos y no deben ser discutidos, todo lo que de ellos se siga será supuesto, no sabido (Sanctius, 1977, p. 86).

En otras palabras, si un juicio, proveniente de un ejercicio experimental, tiene como fin último la demostración para ser asumido este como principio, no hay manera de fundamentar ciencia exacta dado que el fondo fundacional es un supuesto que tuvo que ser aceptado para poder continuar con la empresa de conocimiento. Si se logra agrietar tal fundamento conjetural, aceptado por demostración, todo el aparataje epistemológico fundado desde allí, se precipitaría en su totalidad.

De este tropo, surge la comprensión que sustenta la crítica de fondo a la silogística, que subyace en el problema de la demostración en Sanctius. El médico filósofo arguye: “¿Qué dice, pues, Aristóteles? Que la ciencia es un hábito adquirido por demostración. No lo entiendo. Esa definición es pésima. Consiste en definir lo oscuro por lo más oscuro”. (Sanctius, 1977, p. 54) Se entiende que Sanctius va en contra de la demostración pues para que esta sea validada debe tomar elementos conceptuales externos al fenómeno mismo para definirle, añadiendo más elementos al problema que concretizaciones. Si se le pide a un silogista demostrar qué es un hombre, dirá que es un animal racional y mortal. Nótese que al decir “racional y mortal” está añadiendo otros dos conceptos que, necesariamente tendrán que ser definidos para volver nuevamente a la definición de hombre. De

no hacerlo, se tendría que asumir el supuesto de “racional y mortal” para avanzar en la demostración de la definición del hombre. Acto que Sanctius reprueba. Si la definición de hombre obliga a teorizar en torno a “racional y mortal” se crearán tantas definiciones y demostraciones como el lenguaje lo permita hasta que se percate el silogista que el objeto inicial de la definición, es decir, el hombre, ha desaparecido de su ejercicio investigativo.

Similar sucede con los dialécticos quienes, según Sanctius, al igual que en la guerra:

los que disponen de más caballos, armas y hombres son derrotados por el arte y la astucia del enemigo, así también ocurre que el que tiene la verdad es silenciado y vencido por los argumentos del contrario; y no pudiendo hacerles frente, el que estaba en la verdad depone las armas, deserta y se entrega al error (Sanctius, 1977, p. 190).

Sean definidos ahora los personajes alegóricos que coloca Sanctius: aquel que tiene los caballos, armas y hombres, es decir, aquel que tiene la verdad, osea, aquel que por medio de la experiencia y el experimento ha emitido un juicio real frente al fenómeno, se ve avasallado por aquel que astutamente emplea argumentos que no necesariamente surgen de su experiencia con el fenómeno y que aún si surgiesen de una experiencia directa con el fenómeno, pretende hacer de esos argumentos, máximas aplicables a toda experiencia sostenida con ese fenómeno, haciendo que aquel sea persuadido (no necesariamente convencido) y ceda a su contrincante. Se convierte la investigación en un campo de batalla donde gana aquel que venza al otro con argumentos, emergentes o no de la experiencia. Esta actitud repugna a Sanctius dado que en su tiempo como escolar fue víctima de tales argucias por parte de sus maestros y compañeros, generándole profundo repelús y también porque, como ya se mencionó, para Sanctius, la definición no debe estar por encima de la experiencia.

2.6 Juicio - sistematización.

El juicio es el último elemento que conforma el método sanctiano. De él se han dicho varias cosas ya: que tiene un vínculo necesario con la experiencia, que el nivel último de la duda; la conjetura, puede ser entendida como juicio, que el juicio no debería estar sujeto a la demostración y que, al ser emitido, el juicio no debe intentar persuadir a nadie como si tal expresión tuviese mayor primacía que la experiencia misma y que el juicio debe posibilitar la generación de más dudas que conlleven a ampliar el ejercicio investigativo. A priori, se diría que el juicio es una

especie de afirmación – interrogación. Afirmación en tanto que recoge (sistematiza) los datos de la experiencia y su procesamiento experimental, e interrogación dado que esta afirmación es también una conjetura. Naturaleza que permite no socavar la empresa de conocimiento, dándola por terminada, sino que posibilita su ampliación a través de nuevas experiencias.

Sin embargo, al añadir a ese juicio la palabra sistematización, no existente en el discurso sanctiano, se introduce una novedad en la comprensión del pensamiento del sabio tudense pues, cuando Sanctius habla de juicio, habla de una refinación en la conjetura en tanto un sujeto vive más experiencias. Para Sanctius, el anciano es más sabio en tanto que sus juicios están conformados por la información receptada y aprehendida del fenómeno a comparación del muchacho cuyas experiencias son escasas y limitadas. (Sanctius, 1977, p. 203) pero, una herramienta, invención del hombre, en la que Sanctius no hace distinción de edad para su utilización, es la escritura, cuya función es: “acumular experiencias a fin de que, reuniéndose en los libros lo que muchos experimentaron durante toda su vida y en lugares diversos, otros puedan leerlo y aprenderlo en un plazo mucho más breve”. (Sanctius, 1977, p. 203) Precisamente, a ese acumular de experiencias, se le llama, en este trabajo, sistematización y el libro, producto de esa *sistematización de experiencias* se le considera también un juicio, de una elaboración mayor.

Así pues, se sostiene afirmativamente que el juicio no es solamente un ejercicio del lenguaje, una enunciación de predicados sobre la experiencia con el fenómeno, sino que, el juicio en el método sanctiano, es también un *objeto técnico* (Ballabio, Gamboa, Vargas Guillén, 2020, p. 47). Si se afirma que del experimento emerge el juicio, ejemplos como la esfera celeste de Arquímedes o las reflexiones sobre anatomía de Galeno y el telescopio de Galileo, por mencionar algunos *artefactos*, son juicios provenientes de la sistematización de experiencias formalizadas por el sujeto en un objeto técnico. Castelli explora ampliamente el juicio como representación física de la experiencia en la traducción que realiza de la carta a Clavio. En esta carta, Sanctius discute con Clavio acerca de la demostración de Proclo para la proposición 14 del Libro I de Euclides. Sanctius luce fascinado por el arte geométrico y, en palabras de Castelli:

Considera que la geometría posee una virtud que le permitiría un acercamiento a la verdad mayor que el del resto de las disciplinas (matemáticas o no) y esta virtud consiste en su relación directa con la percepción sensible. El uso de la regla y el compás garantiza mucho más que el razonamiento. La evidencia está dada por lo que los

sentidos perciben y, por lo tanto, más allá de los problemas en la percepción misma (que según Sánchez resultan corregidos con regla y compás) los datos de los sentidos proveen de mayor evidencia que el razonamiento (Castelli, 2001, p. 43).

Básicamente, en esta carta, Sanctius observa que la geometría, al medir con *objetos técnicos* figuras reales, existente en la naturaleza, supera la abstracción de la matemática pura que enuncia la existencia de números pero que debe enumerar objetos de la naturaleza para demostrar la existencia del número. La figura del compás y la regla, elementos experienciables por el sujeto, distancian todo supuesto y se centra en lo concreto. Castelli reconoce que Sanctius, a pesar de rechazar la primacía de la abstracción en la fundación de conocimiento, debe aceptar en algún momento que se debe apelar a la abstracción, aunque en mínimas dosis, para fundamentar algunas empresas de conocimiento como la geométrica. Según Sanctius, en la carta a Clavio, traducida por Castelli:

Pues primeramente se supone la existencia de los puntos, de los que se duda si existen y de qué modo. Asimismo, se suponen las líneas y superficies. Y se dice que los puntos son absolutamente indivisibles, que las líneas son indivisibles según la anchura, y que las superficies lo son según la profundidad. Se presuponen también otras cosas, considerándolas indubitables; esto sucede con algunas definiciones, por ejemplo, la de ángulo (sobre la que tú te has opuesto a Pelletier y sobre la que nosotros también tenemos nuestras dudas); y de la proporción (de la cual tú arguyes contra Orancio y el mismo Pelletier) (Castelli, 2001, p. 62).

Aun aceptando que la geometría asume supuestos para fundamentarse como ciencia, al sistematizar los géometras sus experiencias con los fenómenos de la naturaleza, producen objetos técnicos; juicios formalizados en artefactos que permitirán seguir ampliando el conocimiento sobre las formas existentes en todos los objetos de la naturaleza. La geometría, a diferencia de la astrología, supera la abstracción y se arraiga en el plano formal a través del juicio.

Así como el compás y la regla, los libros son otra forma de sistematización – juicio. Sin embargo, a diferencia de estos *objetos técnicos*, los libros, en tanto compendios escriturales:

Unos son confusos, otros son demasiado breves, otros son demasiado complicados. Y

aunque un hombre viviese cien mil años, no tendría tiempo suficiente para leerlos todos. Además, muchos de esos libros están llenos de falsedades, y con extraordinaria frecuencia han sido escritos por mero afán de gloria o para adquirir una reputación. (Sanctius, 1977, p. 204).

Con todo esto, los libros no aportarían nada al hacer científico en tanto que pueden generar dos contras al acto científico: primero, condicionar la experiencia del sujeto en tanto que, demarcará sus posibilidades de observar el fenómeno y segundo, que, al condicionar la experiencia, los juicios que de allí provengan, pueden ser emitidos para demostrar que el texto tiene o no verdad, en lugar de ser expresiones genuinas de la experiencia misma. Resulta paradójico pensar de este modo en los libros cuando el mismo Sanctius sistematizó sus juicios bajo la figura del objeto técnico – libro. Quizás, un elemento carente en su crítica es precisar que los productos de sistematizaciones ni son guías ni son derroteros que delimitan la experiencia, sino que son juicios, conjetura en su naturaleza misma, que pueden ser afirmados, refutados o ampliados sin que la acción investigativa se proponga como finalidad, afirmar, refutar o ampliar un texto. De llegar a suceder algo así, debe darse espontáneamente.

Vale preguntar a Sanctius ¿qué pasa cuando distintos sujetos vivencian experiencias y todas ellas apuntan a juicios comunes? Entiéndase “juicios comunes” como aquellas representaciones de los fenómenos de la naturaleza que, siendo realizadas singularmente, se presentan similitudes entre los ejercicios de generación de juicios. No se conoce una respuesta exacta del autor, pero, puede deducirse una posible respuesta y es que, si algo como eso sucede y no fue premeditado, es decir, no se sostuvo la experiencia para afirmar o refutar un juicio anterior, es posible que se esté llegando a un juicio general que es reflejo parcial de la naturaleza del fenómeno. Sea entendido “juicio general” cuando las similitudes entre representaciones de la experiencia individual, se colectivizan y se verifica tal modo de representación.

Hasta el momento se han presentado dos tipos de juicios – sistematización: el primero, aquel que se ha desarrollado transversalmente en este trabajo, y que consiste en establecer conjeturas provenientes de la experimentación que funcionen como posibilitadores de nuevas experiencias y nuevas dudas. El segundo es el juicio – sistematización concreta, dividido en objetos técnicos formales (herramientas – artefactos) y objetos tipo compendio (libros) los primeros ayudan a que

las investigaciones se distancien de su posible fondo presupuestal abstracto, los segundos pueden malversarse y condicionar la experiencia, aunque no son del todo nocivos si se asumen como conjeturas que no requieren demostración alguna y no se comportan como condicionantes de la experiencia singular del sujeto

Se considera que existe un tercer tipo de juicio – sistematización, específico en Sanctius y en la mayoría de pensadores del Renacimiento: La práctica filosófica – técnica. Así como se dijo que en Sanctius no existe una distinción entre filosofía y medicina, del mismo modo en Da Vinci no existía distinción entre la filosofía y la práctica arquitectónica, así como en Copérnico no hay diferencia entre filosofía y astronomía. A esta indivisible relación se le conoce como filosofía natural. La medicina en Sanctius, será el espacio en donde se desarrolla su método, pero también es el punto de reunión de todos los juicios y sistematizaciones construidas. El ser médico en Sanctius, de hecho, es la suma de múltiples juicios provenientes de la experiencia (La figura del médico como sistematización de las experiencias de enfermedad)

Según Sanctius: “Hubo ciertos médicos que afirmaron que el médico, para que fuese perfecto, debería primero sufrir todas las enfermedades para así juzgarlas adecuadamente. Y esta opinión no parece desacertada, por más que entonces mejor fuera no ser médico”. (Sanctius, 1977, p. 163-164) Al parecer, solo aquel que ha vivido la experiencia de la enfermedad puede diagnosticar e intervenir un cuerpo atormentado por alguna morbosidad. Suena descabellado pensar que un médico ha padecido todas las enfermedades habidas y por haber para estar facultado e intervenir correctamente, y en realidad lo es. Es imposible pensar en un médico con semejantes características, pero por eso mismo es que Sanctius habla de un médico que fuese perfecto. Cuando Sanctius habla de perfección, siempre recurre a la exageración para indicar que solo Dios es perfecto.

Entonces ¿nadie puede ser médico? Se puede ser médico, pero no perfectamente, el ser médico es también reconocer que hay limitaciones en tanto que aquel médico es un ser humano. La cualificación del arte médico no se da por seguir los procedimientos al pie de la letra registrado por otros, ni por padecer mayor número de enfermedades sino por la cantidad de experiencias vividas en el oficio médico y los juicios que de allí puedan surgir. Claro, al ser el arte médico una ciencia cuyo objeto de intervención es el hombre, esta estará sujeta a permanentes transformaciones en tanto el sujeto muta permanentemente. No obstante, aunque la ciencia médica sea cambiante,

no significa que esta no pueda ser asumida formalmente pues es una de las pocas expresiones del conocimiento que parte de lo real y trabaja desde lo real y concreto: El cuerpo humano.

Hasta el momento, se han presentado las fases preponderantes del método sanctiano, se han desarrollado ciertas conceptualizaciones particulares de cada momento procedimental de la propuesta y se ha introducido el aporte que, desde el arte médico, Sanctius ha brindado a la filosofía de su tiempo y desde el cuál se enuncia como referente epistemológico de una época específica. Sin embargo, existe un elemento indispensable para la comprensión parcial de la propuesta epistemológica sanctiana que es, a su vez, la causa del porqué el médico íbero, se vio llamado a dudar de todo cuando se había enunciado y elucubrado como verdadero, dado que esas afirmaciones le distanciaron, según él, de la naturaleza misma de los fenómenos. Este elemento, que ha sido ligeramente mencionado en anteriores apartados, es la crítica pedagógica que, en Sanctius, representa la causa primera de su duda primigenia y, por ende, de su actitud escéptica ante la vida y su posterior deseo de emprender un ejercicio experimental de conocer, libre de prejuicios, argumentos de autoridad, reduccionismos lingüísticos, circunloquios discursivos, verdades preestablecidas y rutas de conocimiento con finalidades precisadas.

Sanctius se lanza a dudar de todo aquello que se hubiese enunciado acerca de la naturaleza de los fenómenos. Sin embargo, es menester ahora, presentar el origen de tal determinación, siendo el ejercicio pedagógico, la génesis de dicha actitud filosófica, que, a su vez, será una posibilidad, detectable en *Quod Nihil Scitur*, de desarrollar el método anteriormente rastreado y conceptualizado; solo que con la peculiaridad de que, al ser desarrollado tal método en el ejercicio pedagógico, específicamente en los roles de enseñante y aprendiz, se podrá evitar, de raíz, que la enseñanza, en lugar de posibilitar experiencias de conocer la naturaleza de los fenómenos, distancie a los seres humanos de los fenómenos mismos. Pareciese, como se abordará, que el gran responsable de un sano y decantado ejercicio primario de aproximación del sujeto al fenómeno, es aquel de quien proviene la enseñanza: el maestro.

Capítulo III: La pedagogía de la experiencia.

En el anterior apartado, se presentó escuetamente una hipótesis alrededor del origen de la actitud escéptica de Sanctius. Se propuso que el origen de su escepticismo fuese la formación escolar recibida a lo largo de su vida que, con el tiempo, y conforme experimentaba nuevos sucesos con fenómenos de la naturaleza, descubría que tales lecciones eran distantes de la realidad sensible, limitaban su capacidad de análisis y, en definitiva, le indigestaban al presentarle muchas definiciones y pocos aterrizajes en el plano de lo real, sin que pudiese alcanzar aquello que se había propuesto aprehender: La verdad.

La formación escolar de Sanctius, según el autor, le distanció de ese interés por llevar una vida contemplativa de la naturaleza de los fenómenos (Sanctius, 1977, p. 43) le alejó hasta tal punto que, en lugar de llenarle de satisfacción el aparente conocimiento de muchas cosas, terminó por hastiarle hasta el punto de hacerle dudar de todo cuanto se había dicho hasta el momento, incluidas las lecciones que le habían impartido, y procurar, mediante esa duda, volver al camino de la contemplación del que se había extraviado. Sanctius menciona explícitamente que:

Indagaba entre las cosas que habían dicho los antiguos; preguntaba a los que estaban presentes. Y todos venían a contestarme lo mismo, no siendo sus respuestas capaces de satisfacerme por completo. Admito que algunos me permitieron entrever ciertas sombras de verdad; pero no hallé a ninguno que, con juicio sincero, me la mostrase de manera absoluta”. (Sanctius, 1977, p. 43).

En su búsqueda de la verdad, Sanctius consultó a sabios y eruditos de su época, posiblemente a sus profesores de escuela y de la facultad de medicina y filosofía para hallar descanso a su afanoso deseo de saber. Parece que ese afán de conocer no siempre fue una constante en el joven Sanctius. Tenía una disposición por la investigación, pero no lucía desesperado por encontrar la verdad. Pareciese que esa actitud indagadora le vendrá luego, cuando de tanto recibir elementos tan variados que le saciaban momentáneamente pero que luego le hacían experimentar una insoportable indigestión, sintió repulsión por tanta información inconexa que había recibido y no encontró otro modo que echar por tierra todas esas “verdades” y empezar por su cuenta un ejercicio investigativo libre.

Cuando dice que no encontró a ninguno que “con juicio sincero, le mostrase la verdad de manera absoluta”, deja entrever que varios a los que consultó le presentaron juicios provenientes de sus propias experiencias pero que al comunicarlas al joven investigador, lo hicieron como si tales juicios fuesen *la verdad*, así que cuando Sanctius creía que por fin había encontrado la verdad sobre un fenómeno, se encontraba con otra postura enjuiciadora sobre el mismo fenómeno, que le confundía y le imposibilitaba iniciar un ejercicio investigativo sin tener en cuenta ambos juicios presentados juntos como verdades de un mismo fenómeno.

Esa confusión de la que fue víctima Sanctius, le hizo desarrollar un profundo desprecio por “los sofistas” o esos “maestros” que se declaran como “poseedores de la verdad” y elaboran falsos discursos, alejados completamente de la verdad, es decir, del conocimiento de la naturaleza de los fenómenos; alcanzable parcial y limitadamente, según las posibilidades de los sujetos de sostener experiencias sensibles con la naturaleza. Sanctius precisa que es necesario que se le enseñe al que no sabe “la verdad” (Sanctius, 1977, p. 191) para que este sujeto, por sí mismo se arme de los recursos suficientes para que se percate cuando está siendo engañado por estratagemas del lenguaje; artificios del sofista. Resulta interesante analizar a qué se refería Sanctius con “enseñar la verdad” cuando a lo largo de esta disertación subyace la clara consigna sanctiana de que es sólo a través de la experiencia y el juicio como se puede llegar parcialmente a la verdad en tanto que experiencia y juicio son medios para llegar a tal fin. ¿Acaso el maestro debe “enseñar experiencias”? ¿debe acompañar experiencias? ¿debe propiciar experiencias? Sanctius no precisa exactamente qué es “enseñar la verdad” sobre todo porque de enseñarse, se supone lógicamente, que aquel que enseña posee la verdad o, tan siquiera ha logrado sostener una experiencia completa con un fenómeno natural del cual es profesor (profesar) pero si nadie puede poseer la verdad, tan sólo instigarla, ¿quién está lícitado para poder enseñar? Al parecer, al igual que el médico, solo aquel que ha vivido experiencias con diversos fenómenos podrá hacerlo, aunque imperfectamente. ¿qué enseñaría ese profesor? ¿contenidos? ¿experiencias? ¿modos de experimentación?

Quizás, para aproximarnos a una isómera comprensión del problema de la enseñanza en Sanctius, sea necesario abordar su propia experiencia escolar. Sanctius se muestra ante el lector como una víctima de las malas enseñanzas propiciadas por “los sofistas”. Utiliza expresiones sumamente despectivas al referirse a la acción pedagógica de los sofistas, y no es de sorprender

que así sea, dado que fueron tales enseñanzas las que, según él, alejan de la verdad (Sanctius, p. 191) al sujeto con predisposición a la contemplación.

Dos son las experiencias que narra Sanctius de su tiempo como escolar:

En cierta ocasión vi cómo un sofista charlatán trataba de persuadir a un ignorante de que lo blanco era negro. Y le contestó al sofista: “Yo no entiendo tus razones, porque no estudié tanto como tú; sin embargo, tengo el profundo convencimiento de que lo blanco y lo negro son cosas diferentes. Dando eso por sentado, arguye ahora cuanto te dé la gana (Sanctius, 1977, p. 191).

Se puede resaltar de este corto relato que hay un elemento no concreto, que no emerge de la experiencia, que no necesariamente pasó por el filtro del análisis y la experimentación que, aun así, resulta más contundente, por lo menos, para llevarse la victoria en la discusión; ese elemento es el convencimiento. En Sanctius, queda descartado todo ápice de convencimiento pues, como se ha hecho alusión desde el inicio de esta disertación, únicamente tiene validez para el renacentista íbero, solo lo concreto, lo sensible, lo experienciable, es merecedor de análisis y sobre él ha de recaer el juicio emitido de la experiencia sensible. Todo aquello que esté por fuera de las posibilidades inmediatas de los sujetos para conocer, es pura especulación y su veracidad no podrá ser nunca sustentada en lo real. Es por esta razón que el sofista que actúa por convencimiento, no posee la verdad, sólo es poseedor de un andamiaje argumentativo, muy extenso, diseñado por el mismo, que no requiere necesariamente de una experiencia directa, aunque aún si proviniera esta construcción argumentativa de la experiencia, tampoco tendría validez alguna en Sanctius, en tanto que el argumento es la herramienta de la que se vale el sujeto para demostrar que su investigación es o no correcta frente a la experiencia de los demás. Nada que actúe en contra de la libre investigación es estimado por el sabio de Tuy.

La anterior reflexión presentada por Sanctius tiene su origen en una observación. Pero es necesario conocer una experiencia formativa vivida por el propio Sanctius y sus reflexiones al respecto. Sentencia el médico:

Recuerdo que, cuando era yo niño y me iniciaba en el estudio de la Dialéctica, los que eran mayores que yo me desafiaban a disputar con ellos a fin de poner en peligro mi juicio. Y ponían objeciones a mis argumentos con sus falaces silogismos. Como yo no

me daba cuenta de su falacia, algunas veces era vencido por el peso de sus palabras y les concedía cosas que eran falsas, aunque no lo parecían. Pero en cuanto la falsedad quedaba de manifiesto en las conclusiones que ellos sacaban, yo me inquietaba y no lograba quedarme tranquilo hasta que descubría dónde estaba su engaño. (Sanctius, 1977, p. 191).

En esta experiencia, se puede apreciar que Sanctius lograba detectar cuando el silogismo empleado por aquellos que eran mayores que él era falso. Quizás, el modo como el sabio detectaba tal falacia, era a través de la experiencia que sostenía con los objetos de conocimiento. Sanctius se confundía ante el descubrimiento de la falacia y aunque su juicio fuese real, apegado a la experiencia y proveniente de un aguzado análisis, quedaba mitigado ante el ataque lingüístico de sus mayores. El pequeño Franciscus desde siempre se vio permeado por ese ejercicio dialectico persuasivo. No se conoce con certeza cuándo llega a ese punto de inflexión donde se arroja totalmente a la duda, pero lo que sí es identificable sin mucho esfuerzo, es que Sanctius almacenó esta experiencia y otras más similares y al reflexionar sobre estas, se inquietó dado que esa formación que estaba recibiendo, a su juicio construido a la luz de la experiencia sensible, resultaba ser engañoso. Es más, el autor al recordar esta experiencia, se pregunta: “¿No hubiera sido mejor que en lugar de perder el tiempo tratando de descubrir los defectos de sus silogismos lo hubiese empleado en conocer alguna causa natural? (Sanctius, 1977, p. 191)

Además de responsabilizar a sus maestros por esa incapacidad de investigar plenamente (Sanctius, 1977, p. 175) Sanctius acusa, ya en su madurez, cuando engendra *Quod nihil scitur*, a la falta de carácter como otra de las causantes de su letargo investigativo. Sin embargo, no logra aproximarse a cuál es ese temperamento que hace que un hombre se dedique a la vida contemplativa. En su lugar, teoriza que existen disposiciones externas al sujeto que pueden determinar si un sujeto tiene o no actitud para emprender cualquier estudio. Dice al respecto: “¿cuántos cambios no sufre, debidos al ambiente que lo rodea, al lugar donde vive, al alimento que come y a la doctrina que se le inculca? Medítalo”. (Sanctius, 1977, p. 176) para el médico, el ambiente en el que crece el sujeto puede determinar si estará predispuesto o no a llevar una vida de estudios y análisis. Si su ambiente está lleno de comodidades, entendiendo, según el filósofo que “el cuerpo busca siempre el ocio y rechaza el trabajo como si éste fuera el peor de sus enemigos” (Sanctius, 1977, p. 176) posiblemente ese sujeto no se interesará por la vida

contemplativa sino por el lujo y el derroche. Tales espíritus ni siquiera son movidos por las doctrinas pues no tiene el más mínimo interés en aprender cosa alguna más que conocer nuevos modos de cómo disfrutar de más comodidades sin tener que realizar el menor esfuerzo. Sin embargo, existe otro tipo de sujeto, ese que, aun teniendo todas las comodidades y los lujos, los rechaza y se adentra a la vida contemplativa. Ese sujeto sí puede, al igual que Sanctius, caer en desespero cuando reciba tantas doctrinas diversas, asumidas todas ellas como verdades, y se enfrente a la angustia de saber que nunca podrá saber ninguna cosa totalmente.

Del mismo modo, en Sanctius está el sujeto opuesto al que disfruta de comodidades y lujos, ese que vive con muchas necesidades y que, en su afán de salir de la miseria, considera la vida académica como algo menos importante que saciar sus necesidades básicas o que, peor aún creen que será a través del estudio como saldrán de su estado de pobreza, impostando a la investigación científica un fin superfluo y banal para lo que significa verdaderamente hacer ciencia por la ciencia misma. (Sanctius, 1977, p. 176) Dentro de aquellos que logran acceder a la vida investigativa, según el autor: “están los que estudian, que lo hacen para alcanzar alabanzas, riquezas o dignidades; y apenas si hay uno que de verdad estudie por amor desinteresado a la ciencia”. (Sanctius, 1977, p. 177). Esta cita recuerda la denuncia que hace Sanctius de aquellos que pretenden hacer pasar sus investigaciones como verdaderas por autoridad. Pareciese que el estudio para aquellos se limita a recitar mucha información y conforme avanza y adquiere dignidades (títulos) y reconocimientos por otros, su autoridad se incrementa hasta hacer que una palabra suya baste para ser asumida como verdadera sólo porque fue “él” quien la pronunció.

Sanctius desprecia tal actitud y se niega a aceptar que tales sujetos determinen los derroteros de las empresas investigativas. Hipotéticamente, se podría intuir que muchos de sus profesores, apelaban a la autoridad de la que su rol de maestros les revestía, para establecer qué era verdadero y necesario enseñar a sus estudiantes. Esa figura de profesor, por lo menos, en una propuesta pedagógica cuyo sustento sea la experiencia, no tiene cabida dado que es la autoridad uno de los principales torpedos que agreden la libre experiencia de conocer.

Así pues, el maestro y el estudiante de esta propuesta pedagógica, debe tener como primera característica el no pretender asumir la ciencia ni como una posibilidad de saciar necesidades para evitar que al saciarlas caiga en letargo, ni como el “trampolín” con el que alcanzará reconocimientos y honores. El maestro y el estudiante de esta “pedagogía de la experiencia” les

debe mover el deseo mismo de investigar, de conocer, reconociendo que están limitados naturalmente para conocer la totalidad de la naturaleza de los fenómenos.

A priori se podría asumir que, en una pedagogía de la experiencia, basta con un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible para llegar a ser. Pero, en realidad, para Sanctius, a esa dupla le hace falta un sujeto muy importante: el maestro. La justificación que realiza Sanctius para validar la existencia de la figura del maestro en esta relación es que: “Todo el que empieza ha de ser enseñado. Pues, ¿quién es tan afortunado que haya nacido docto de por sí?”. (Sanctius, 1977, p. 178) ¿cuáles serían entonces las características de esa enseñanza? Sanctius empieza por proponer, como es habitual, las razones de por qué un maestro puede brindar una mala enseñanza:

Unos por el poco salario, o por descuido, enfermedad o pobreza (pues no son capaces de estudiar con calma al tiempo que se ocupan en ganarse el sustento); otros por envidia, o por miedo, o por soberbia, o por amor, o por enemistad, o por la ineptitud de sus discípulos (si tal es la opinión que tienen de ellos) o (y esta es la peor causa de todas) por ignorancia: por todas estas y otras muchas causas, los maestros desfiguran la verdad —si alguna vez la conocieron—, o la esconden, o la falsean (Sanctius, 1977, p. 178 – 179).

Parece que no hubiese mucho por comentar de esta cita, todo luce claro en Sanctius con respecto a esas causas de la mala enseñanza. Sin embargo, se puede ampliar esta cita con el siguiente análisis: Arguye Sanctius que la peor causa de la mala enseñanza es la ignorancia, fundamentada en la falsa creencia, en la ilusa actitud del que cree que sabe o que podrá saber todo.

Es decir, si el maestro no es antes un investigador permanente, un sujeto que asume la duda filosófica como forma de vida, no será un buen maestro y todo lo que enseñará será malo y oscuro. En suma, si la mala enseñanza es aquella que propicia un maestro que no investiga y que seguramente asume lo poco que dice saber como la verdad absoluta, es posible intuir que la buena enseñanza es aquella que está enmarcada dentro del método sanctiano, ese que se ha descrito anteriormente y que sostiene como fin último, la generación de ciencia; son sus condiciones y limitantes naturales. Entonces, a parte del arte médico del que Sanctius es docto, es en la enseñanza el segundo espacio por excelencia en donde se puede ver materializado el método de conocimiento sanctiano.

Lo que sustenta este análisis en torno a la propuesta pedagógica y el método sanctiano, es la alusión directa que el sabio tudense realizará de la noción de método.

El estudiante aprovechará en sus estudios si el maestro se sirve de un buen método, o sufrirá el más grave daño si el método es malo. Y saber usar del método correcto es tan útil como difícil, y tan necesario como infrecuente. Nadie hay, por tanto, que estudie y no se esfuerce por dar con el método adecuado (Sanctius, 1977, p. 184 – 185).

El fundamento de la enseñanza, como lo indica la cita, es el método que el maestro lleva a cabo sobre el alumno. Si el método falla, la enseñanza falla y las secuelas que dejaría sobre el estudiante serían desastrosas. La responsabilidad del maestro es tan grande que un mal método desarrollado podría dañar para siempre la vida del estudiante. En perspectiva con Sanctius, fue el método escolar el que despertó en él la duda permanente. No se podría saber con la información que se tiene, cuáles fueron puntualmente las afectaciones en Sanctius. Quizás la afectación mayor fue el choque epistemológico que padeció al descubrir que nunca podría conocer la verdad en su totalidad y que todos los esfuerzos que realizó en otro tiempo, fueron en vano, que había sido engañado por malas enseñanzas que le sumergieron en una profunda desesperanza. No está de más mencionar que esas “malas enseñanzas” fueron aquellas provenientes del seno de la escolástica: la ciencia silogística y la dialéctica.

Pero entonces, ¿cuál es el método de enseñanza ideal? La respuesta más sencilla sería proponer que es el “método sanctiano” el ideal para ser enseñado. Pero, se debe tomar con calma esa afirmación dado que Sanctius explícitamente nunca presentó el método del que se ha encargado en rastrear sus fases el presente trabajo. Aun así, podría intuirse que tal proceder científico es el apropiado para ser enseñado aun cuando el autor no se comprometa a precisar el método. Por ejemplo, una de las características del método ideal a ser enseñado y que correspondería a una de las características del método sanctiano, según el filósofo:

Como la labor científica, según ya dijimos, es de dimensiones infinitas; y como la vida de todas las cosas es muy breve, es preciso encontrar la medida de lo que ha de enseñarse o aprenderse. Y hemos de emprender esa tarea con sumo cuidado. Lo que se exige es medir lo infinito con lo finito, y, lo que, es más, comprenderlo (Sanctius, 1977,

p. 185).

La característica que subyace en este enunciado, es que aun cuando la labor científica tenga proporciones infinitas, es decir, que superan la finitud misma de la vida del sujeto, lo que se debe enseñar debe ser en proporción a esa finitud humana. No se trata de diseminar un montón de información suelta, asumir todos estos datos como verdaderos y pretender que el estudiante los aprenderá sin decantar absolutamente nada de esos datos. Si se habla de una medida de lo infinito con lo finito, no hay acción más finita dentro de esa vasta infinitud de la ciencia que la experiencia misma.

Esa experiencia individual, única del sujeto, es la que puede ser orientada por el maestro para extraer de ella todo el saber posible y generar de su análisis, juicios y productos suficientes que permitan expandir tal saber dentro de los límites mismos de la capacidad del sujeto de conocer. Como dirá Sanctius posteriormente, no se trata de “contraer el arte” (Sanctius, 1977, p. 185) al máximo, haciendo el camino de la enseñanza tedioso con tantos resúmenes y tantas reducciones, evitando enseñar las posibilidades experienciales que tiene el sujeto con los fenómenos por el afán de hacerle “el camino fácil” al estudiante. (Sanctius, 1977, p. 185) pero tampoco se trata de evitar la posibilidad de experimentar del sujeto con elaboradas y extensas explicaciones cargadas de refinado lenguaje que terminan por entorpecer el deseo de los estudiantes por conocer (Sanctius, 1977, p. 186)

Se debe, pues, llegar a un punto medio en donde no existan carencias en las explicaciones, pero tampoco exceso de las mismas y en donde no haya reducciones en el modo de presentar las posibilidades de experiencia de los fenómenos, pero tampoco mostrar una extensa situación cuyo punto de inicio es incognoscible debido a su vasta extensión. Por decirlo de algún modo, la dosificación de la experiencia por parte del maestro hacia el sujeto al acompañarle constantemente puede hacer que la enseñanza, más allá de un cúmulo de datos, sea una guía que le acompaña en el difícil camino de conocer. Es más, Sanctius reconoce que ese punto medio de acompañamiento es importante pues en la naturaleza, esa que hace que en este trabajo se dude si posee o no una conciencia propia, para Sanctius:

Tal es la variedad que se da en las cosas, que parece que la naturaleza se dedica a jugar con ellas y se complace en confundirnos, de modo que, mientras tratamos de descubrir aquí y allí sus secretos, ella se burla y se ríe de nosotros en nuestra presencia (Sanctius,

1977, p. 187).

Ante esa misteriosa naturaleza, esa que muestra (emana) y esconde a placer las variadas cosas (fenómenos) que la componen, se hace necesario que el pueril investigador no esté enteramente solo cuando se enfrente a una experiencia directa con el fenómeno, sino que sea acompañado por su maestro. Acompañado mas no influenciado. El sujeto, aunque guiado, debe tener la suficiente capacidad para relacionarse con la naturaleza y sensitivamente receptar lo que aquella naturaleza le presenta, establecer dudas alrededor de la experiencia sensible, analizar y escudriñar incesantemente tales datos de la experiencia y pronunciar juicios que puedan seguir siendo indagados. Básicamente, el maestro acompañará metodológicamente al estudiante, pero la última palabra, es decir, la decisión de asumir la duda como forma de vida y arrojarse a la vida contemplativa, dependerá estrictamente de sí mismo.

Conclusión: La visión sanctiana de los modos de ser de la verdad en la medicina y la pedagogía.

Luego de reflexionar en torno al pensamiento de Franciscus Sanctius y su propuesta epistemológica se ha procurado indicar que un médico filósofo, calificado como escéptico por sus lectores, no es del todo escéptico en tanto que, para su tiempo, introduce la novedad de asumir el escepticismo como una actitud frente a la vida que no socava discusiones, sino que propicia investigaciones mediadas por la duda constante.

En ese orden de ideas, siendo hijo de una formación en *filosofía natural* (médico y filósofo) sosteniendo que filosofía y medicina son una misma, en tanto que se fundan bajo los mismos principios, es la medicina su expresión filosófica epocal por excelencia. Y como médico, tiene un método para aproximarse a una comprensión de los fenómenos que le rodean y que le permitirá a su vez, emitir juicios que cualificarán sus reflexiones médicas y filosóficas. Así pues, en Sanctius se presenta una actitud dubitativa *activa* frente a la vida; actitud que, para este trabajo, se presenta bajo el apelativo de *escepticismo experimental* al ser el método aquí rastreado su máxima expresión filosófica.

El método sanctiano, en principio estaría conformado por cuatro grandes fases: *duda, observación-contemplación, experiencia-experimento y juicio-sistematización*. La duda es un elemento permanente en el método sanctiano que no tiene un lugar específico de aparición en el proceso investigativo, dado que atraviesa la totalidad de la empresa de conocimiento. La duda sanctiana se subdivide en: duda primigenia, duda inicial, hipótesis y conjetura. La duda primigenia se encarga de poner en discusión todo lo dicho hasta el momento y que ha sido asumido como verdad absoluta por variable de autoridad o demostración. La duda inicial es aquel primer impulso dubitativo que mueve al sujeto a investigar y sostener una experiencia con el fenómeno. La hipótesis es aquella duda que aparece cuando el sujeto ya ha sostenido una experiencia con el fenómeno y ha receptado información emitida por dicho fenómeno, y la conjetura es el juicio formulado como duda que surge luego de la experimentación realizada por el sujeto. Así pues, la duda en el método sanctiano siempre debe posibilitar la generación de nuevos ejercicios investigativos y representará la renovación de la actitud filosófica que pretende aproximarse, tanto como le sea posible, a la naturaleza de los fenómenos. En cuanto a la observación, esta difiere de la contemplación en tanto que la observación es el acto receptivo de las emanaciones del fenómeno

natural por medio de los sentidos y la contemplación es la aprehensión de esa “información” (término usado por Orden, prologo Q.N.S, 1977, p. 20)

En el caso del elemento *experiencia* – *experimento*, se puede afirmar que en Sanctius existe también una separación entre ambos conceptos: la experiencia es la acción relacional entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento y el experimento es la acción del sujeto sobre la información aprehendida por la mente. Del experimento emerge el elemento juicio – sistematización y de la suma de experiencias se genera un mayor refinamiento en los juicios emitidos y en las sistematizaciones llevadas a cabo. De manera que en el caso del elemento dual juicio – sistematización, se podría enunciar en primer lugar, que juicio es una invención de los seres humanos cuya finalidad última es alcanzar la verdad, aun con todas las limitaciones propias del conocimiento humano y que sistematización, término no explicitado por Sanctius, pero si detectable en varios de los apartados de su obra, en segundo lugar, hace alusión a la formalización de los datos de las experiencias en un objeto técnico. Tal objeto técnico, como producto del ejercicio epistemológico, distancia la abstracción en los supuestos de la acción investigativa, y actúa sobre la experiencia concreta. Ese objeto técnico es un modo de ser del juicio en tanto que puede servir como referente para conocer juicios diversos que han emergido de experiencias anteriores, siendo necesario evitar, a toda costa, que el conocimiento de estos juicios termine por convertirse en condicionante de la experiencia del sujeto, en tanto que podría volcar el acto de conocer a refutar, ampliar, demostrar o negar los juicios emitidos anteriormente sobre un mismo fenómeno, maculando el ejercicio investigativo con prejuicios.

Ahora bien, este método científico, como se puede denotar, no es teórico o enunciativo solamente. Es un método para conocer aquello que es cognoscible en la producción práctica. Tanto en el saber médico como en la práctica pedagógica, dos de los contextos de aplicación del método, enunciados en este trabajo investigativo, se genera un nuevo modo de conocer del sujeto cuya característica principal es que está en constante renovación, a la par del modo como se desarrollan múltiples cuestionamientos en torno a los fenómenos. Se generan nuevas experiencias fenoménicas, se realizan análisis y aprehenden nuevos elementos receptados por el sujeto en la experiencia sensible, y se construyen juicios y productos en el seno de la investigación en curso. Así pues, este sujeto que se desarrolla en y con el método sanctiano, es proclive a aventurarse constantemente en nuevos actos de exploración abiertos a tantas posibilidades de análisis dado que

no se encierra en las demostraciones. Además, es capaz de establecer vínculos retroalimentativos con la naturaleza en tanto que no pretende dominarla y poseerla como si de un objeto cualquiera se tratase. Por esta razón, Sanctius se arroja a un aparente escepticismo radical ante la desesperación que siente al percibir que entre más escucha y sigue las doctrinas de aquellos que se elucubran como poseedores de la verdad, más se aleja de la verdad, esa que subyace en la naturaleza misma de los fenómenos. Sin embargo, cuando se logra rastrear que el origen de esa actitud dubitativa es la enseñanza académica que recibió durante todos sus años como escolar, y que esa práctica pedagógica le genera profundo repudio al ser la causa de su distanciamiento de la verdad, se produce un matiz en la radicalidad de su escepticismo en tanto que no duda de todo cuanto existe sino de todo cuanto se ha dicho sobre aquello que existe. Esta situación incita a proponer un nuevo modo de conocer que tenga como principal característica el desmonte de esos paradigmas, de esas doctrinas y de esas figuras de autoridad que por largo tiempo condicionaron su pensamiento y el modo como se aproximaba a los fenómenos que pretendía conocer. Es así como el campo de la enseñanza será el espacio idóneo para desglosar ampliamente su crítica epistemológica y su posterior apuesta metodológica.

Con todo lo anterior, se puede afirmar que Franciscus Sanctius no solamente fue un filósofo y médico que se dedicó a desarrollar una crítica al Movimiento Escolástico de su época, ni a dudar de todo cuanto existía, negando toda posibilidad de conocimiento mínimo de los fenómenos de la naturaleza, al estilo del escepticismo clásico o cartesiano; Sanctius brindó al mundo filosófico un método que deriva de la práctica (médica o pedagógica) y blindó a ese método del reduccionismo que implicaría aplicar el método a la realización de un oficio, con la interiorización del juicio y la sistematización de las experiencias a la acción cotidiana del ser humano, a la forma de vida de la especie humana que, como sabiamente detectó Sanctius, busca aproximarse a la verdad. La verdad que alcanzaría limitadamente el ser humano con el método de conocimiento precisado, no estaría predada, no existiría antes del método mismo, no sería un presupuesto obvio del método en tanto que el método sanctiano, en todos sus pasos, en todos sus elementos constitutivos, estaría impregnado de verdad; una verdad cambiante a espera de ser descubierta mas no atrapada permanentemente. El método es verdad en camino.

Esa nueva conceptualización sobre la verdad que trae Sanctius, es el elemento novedoso que introduce no sólo a su época sino a la actualidad en tanto que de ser rescatada y enunciada

nuevamente, quizás se podría procurar entender de otra forma el ejercicio de conocer, tan fuertemente cuestionado en nuestros días, al considerarse que conocer es una acción que pocos podrán desarrollar pues son pocos los que habitan en esos nodos constituidos y revestidos de autoridad para determinar aquello que puede ser denominado como conocimiento. Actitud totalmente opuesta a la conceptualización sanctiana de asumir la verdad según sus modos de manifestación, es decir, según sus métodos. Si se asume el método como manifestación de la verdad, y es la duda uno de los elementos constitutivos de ese método, entonces no existiría un método único de conocimiento que me lleve a un lugar específico en donde habita La Verdad con mayúsculas. El método, al estilo de Sanctius, revela el modo como la naturaleza misma se da, que es, a su vez, el modo como ciertas verdades, según delimitadas condiciones contextuales del fenómeno indagado, se presentan ante aquel que la persigue. De llegarse a aceptar tales proposiciones, la actitud del sujeto que investiga, que pretende conocer y alcanzar la verdad, será eternamente la de un persecutor que reconoce que cuanto más cree saber, más deberá dudar.

Anexo: Glosario de términos claves.

La paginación fue tomada del texto referenciado: Sánchez, F. (1977). Quod Nihil Scitur. Trad. Carlos Mellizo. Biblioteca de polígrafos Ignacio Larramendi.

Aprehensión: Procesamiento interno de la mente de la información proveniente de la experiencia sensible. De la aprehensión surgirán los ejercicios de experimentación.

p. 135 – 136. “¿Qué es conocimiento? La aprehensión de la cosa. ¿Qué es aprehensión? Averígualo por ti mismo, pues yo no puedo metértelo todo en la cabeza. Pero, si insistes, te diré: la aprehensión es lo mismo que la intelección, o que la visión intelectual, o que la intuición.

p. 136. “Sin embargo debe distinguirse la aprehensión de la recepción”. El perro, por ejemplo, recibe la imagen del hombre, de la piedra, de la cantidad; pero no conoce. También nuestro ojo recibe esas imágenes, y tampoco conoce. Recíbelas el alma muchas veces y no conoce, como cuando admite lo que es falso, o cuando se le presentan a un ingenio poco desarrollado cosas que son complicadas.

Ciencia: Perfecto conocimiento de la naturaleza de los fenómenos. Nivel inaccesible por el ser humano debido a su naturaleza imperfecta y reservada a un ser perfecto: Dios.

p. 43. Es innato en los hombres querer saber. Pero pocos son los que emprenden el camino de la ciencia, y menos aun los que la alcanzan. En este punto no se comportó conmigo la fortuna de una manera diferente a como lo hizo con el resto de los mortales.

p. 44. Me desesperé, pero persistí en mi tarea y, más aún, tomé a preguntar a los hombres doctos deseando con avidez que me mostrasen la verdad. ¿Y qué obtuve de ellos? Cada uno se había fabricado una ciencia amasándola con fantasías propias o ajenas.

p. 69. La ciencia no es más que una visión interna. Si fuera un conglomerado de conclusiones, este libro tendría mucha ciencia.

p. 70. La ciencia es de cada cosa tomada individualmente, no de muchas a la vez.

p. 82. ¿Qué es la ciencia, sino el entendimiento de las cosas? Sólo decimos que sabemos algo cuando lo entendemos.

p. 84. Ciencia es el perfecto conocimiento de la cosa.

Conjetura: Juicio presentado a modo de interrogación, proveniente de un ejercicio de experimentación, con posibilidad de auspiciar un nuevo ejercicio investigativo.

p. 131. Los accidentes constituyen la parte más vil de la realidad; y, sin embargo, es menester que partamos de ellos para hacer nuestras conjeturas sobre todas las demás cosas.

p. 200. En cuanto a la naturaleza de las cosas, tenemos, pues, que limitamos a aventurar una simple conjetura, ya que la experiencia no nos dice nada acerca de esto. ¿Cómo, pues, alcanzar la ciencia, partiendo de una base tan insuficiente? De ninguna manera.

Conocimiento: Comprensión total de la naturaleza de un fenómeno.

p. 130. Todo conocimiento se origina en los sentidos, Fuera de éstos todo es confusión, duda, perplejidad, adivinanza; nada puede darse, por cierto.

p. 132. Cuanto más próximas a ellos están las cosas, mejor las conocemos. Y ello es así sólo porque nuestro mejor conocimiento depende del sentido.

p. 199. Los miserables humanos tenemos dos medios de encontrar la verdad. Pero como no podemos conocer las cosas tal y como son en sí —pues, si pudiéramos, todos los medios de conocimiento estarían a nuestro alcance— tenemos que limitarnos a disminuir un poco nuestra ignorancia. Esos dos medios de conocimiento no nos proporcionan un saber perfecto; pero, usando de ellos, algo nos es posible percibir y aprender. Los medios a que me refiero son la experiencia y el juicio.

p. 214. De nuestra definición del conocimiento se desprende que tiene que haber en él dos términos fundamentales: el sujeto cognoscente y la cosa que ha de conocerse. Y para que un conocimiento sea científico tiene que ser perfecto. Pues está claro que no todo conocimiento adquiere rango de ciencia, y que el conocimiento de los instruidos, el de los iletrados y el de las bestias no son lo mismo.

Contemplación: Fase del método sanctiano en donde los datos receptados por medio de la experiencia sensible, son procesados por el entendimiento y aprehendidos a través de la memoria.

p. 43: Desde los primeros años de mi vida estuve interesado en la contemplación de la naturaleza y trataba de investigar todas las cosas.

p. 66. Las otras ciencias se fundan en las cosas mismas; ésta, por el contrario, es una ficción refinada, de ninguna utilidad y de frutos nocivos, porque aparta a los hombres de la contemplación de la realidad y hace que se encierren en sí mismos, como se verá mejor en el transcurso de mi obra, Pero no es esto lo que afirman los escolásticos, los cuales dicen que dicha ciencia silogística es el modo de conocer y el principio sin el que no puede darse ciencia alguna.

p. 71. A mí me bastaría para tarea de toda una vida la contemplación de la cosa más insignificante del mundo, y ni aun así llegaría a conocerla.

p. 73. Mediante la contemplación y el conocimiento —que son operaciones de la mente— las imágenes son entregadas a la memoria y son retenidas en ella.

Demostración: Finalidad que se le puede precisar a un ejercicio investigativo. Para Sanctius, tal actitud es reprobable pues las demostraciones no pueden ser asumidas como exactas dado que provienen de la experiencia particular de ellos sujeto y, además, coartan el acto de conocer que debe ser libre.

p. 67. Por lo que también me parece muy estúpido lo que algunos aseguran: que la demostración concluye de modo necesario y tiene algo de eterno y de inviolable: cuando, quizá, no hay nada eterno e inviolable, o, si existen, nos son desconocidos como tales, ya que nosotros somos, en un período muy limitado de tiempo, sobremanera corruptibles y cambiantes.

p. 68. La verdadera ciencia, si la hubiera, sería libre y procedería de una mente libre; pues si no es la mente capaz de percibir de suyo la cosa misma, tampoco la percibirá obligada por demostración alguna.

p. 86. La definición, y las definiciones no pueden probarse, sino que deben creerse.

Experiencia: Fase del método sanctiano en donde acontece el primer acercamiento sensible del sujeto con el objeto de conocimiento.

p. 199. Los miserables humanos tenemos dos medios de encontrar la verdad. Pero como no podemos conocer las cosas tal y como son en sí —pues, si pudiéramos, todos los medios de conocimiento estarían a nuestro alcance— tenemos que limitarnos a disminuir un poco nuestra ignorancia. Esos dos medios de conocimiento no nos proporcionan un saber perfecto; pero, usando de ellos, algo nos es posible percibir y aprender. Los medios a que me refiero son la experiencia y el juicio.

p. 200. La experiencia es siempre falaz, y es difícil llevar a cabo los experimentos. Y aunque fuese posible conducir éstos de una manera perfecta, sólo nos mostrarían lo que acontece en la parte extrínseca de las cosas, y nada nos dirían acerca de la naturaleza de las mismas.

Experimento: Ejercicio de análisis e indagación realizado con los datos aprehendidos de la experiencia sensible. En este espacio, las hipótesis se convierten en conjeturas.

p. 159 – 160. el experimento es peligroso, y el juicio es difícil.

p. 212. Lo que uno dice que ha experimentado y comprobado, será discutido y negado por otro; uno dirá, aduciendo numerosas razones, que tal experimento es inválido; otro, por el contrario, se esforzará en mostrar que el experimento es legítimo. ¿Cómo, pues, encontrar el buen camino juzgando de asuntos oscuros que no pueden ser alcanzados por el sentido, si ni siquiera estamos libres de duda en aquellas cosas que a los sentidos se ofrecen y que deberían ser conocidas por ellos?

Fenómeno: Cosa, suceso que acontece en la naturaleza y que es objeto de conocimiento para el sujeto.

Hipótesis: Modo de ser de la duda que surge en el acto de aprehensión de los datos de la experiencia sensible. Cuestionamientos que servirán de ruta para el acto investigativo.

Juicio: Fase del método sanctiano en donde, luego del ejercicio de experimentación, el sujeto construye una afirmación parcial de la indagación llevada a cabo. El juicio en Sanctius puede ser un acto comunicativo o una elaboración técnica (artefacto, objeto técnico).

p. 158. Nada puede aquí la razón para entender qué cosas son calientes, o cuáles son frías. ¿Quién conoce la razón interna de lo frío y de lo caliente? Nadie. Ha de entregarse el juicio a los sentidos.

p. 200. El juicio actúa sobre los materiales que le proporciona la experiencia, y, por consiguiente, sólo podrá referirse a los accidentes externos, y aun esto lo hará de un modo imperfecto.

Memoria: Espacio interno del sujeto en el que se alojan los datos de la experiencia sensible que son aprehendidos por el intelecto. El sujeto, a través del recuerdo, echa mano de la información alojada en la memoria.

p. 73. —que son operaciones de la mente—las imágenes son entregadas a la memoria y son retenidas en ella. Si la imagen se ha fijado más imperfectamente, habrá que llamarla disposición. Pero todo esto será propio de la memoria, no de la ciencia; si después lo evoca, se dirá que se recuerda lo sabido, no que se sabe, pues eso sólo ocurre cuando se contempla.

p. 74. No obstante, se dice que sabe muchas cosas quien retiene en la memoria lo sabido, porque, o bien lo supo antes, o bien puede saberlo cuando quiere; pues con una mínima ojeada entiende, al mirarlas, las cosas que ya entendió con anterioridad. De donde se deduce que el hábito de muchas cosas en la memoria no se llama ciencia, si esas cosas no hubiesen sido antes conocidas por el entendimiento.

p. 76. Si verdaderamente se pierde algo por completo, imposible será recordarlo después. Porque sólo recordamos aquellas cosas que permanecen todavía en la memoria o imaginación, aunque no se presenten al pensamiento, Y así, cuando llega la ocasión en que se produce la reminiscencia de alguna cosa similar, esas cosas olvidadas rebullen en la fantasía, pero a modo de recuerdo, puesto que ya estaban allí antes.

Observación: Acción sensible del sujeto sobre el fenómeno que emite datos que serán receptados por los sentidos. El sentido de la visión, en Sanctius es primero que los demás dado que es a través del ojo por donde ingresa la información primaria de la relación sensible entre sujeto y objeto.

p. 21. Todo es, pues, dudoso, cuando los sentidos andan de por medio. Pero —y esta observación es de la mayor importancia— algo se consigue con el conocimiento sensorial, mientras que, cuando nos guiamos únicamente por el razonamiento puro, permanecemos en la más absoluta ceguera, “andamos a tientas” y no conseguimos nada.

Referencias bibliográficas:

Bibliografía primaria

Sánchez, F. (1977). *Quod Nihil Scitur*. Trad. Carlos Mellizo. Biblioteca de polígrafos Ignacio Larramendi.

Sánchez, F. (2012). *Quod Nihil Scitur*. Trad. Jaime Torrubiano, con prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. Primera traducción. Editorial Renacimiento, Madrid, s/f, 1923.

Sánchez, F. (2012) *Carmen de cometa*, versión en portugués, Biblioteca virtual de polígrafos Ignacio Larramendi.

Sánchez, F. (1955) *Opera Philosophica*, ed. e introducción por Joaquim de Carvalho, Separatada Revista da Universidade de Coimbra, vol. XVIII, Coímbra.

Bibliografía secundaria

Ballabio, A. (2022). “Crecimiento del conocimiento y Expresión Creativa en C.S. Peirce y M. Merleau-Ponty”. En C. Garzón & J. Flórez (eds.), *Peirce en Hispanoamérica*. Cuadernos de Sistemática Peirceana, Vol. IX. Manizales: Editorial Universidad de Caldas: pp. 159-180.

Ballabio, A., Gamboa, S. C., Vargas Guillén, G. (2020). *Modus essendi y cognoscendi del individuo y del sistema cibernético en Gilbert Simondon*. *Folios*, (52). <https://doi.org/10.17227/folios.52-10664>

Bermúdez, M. (2013). *La fuerza de la duda, Francisco Sánchez el escéptico*, Ed. Dionysianum. Universidad de Córdoba – España.

Bermúdez, M. (2019). *El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del Quod nihil scitur de Francisco Sánchez*. Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia – Colombia.

Buccolini, C & Lojacono, E. (2014). *Francisco Sánchez, tutte le opere filosofiche*, a in collaborazione con il Centre for Science, Philosophy and Language Research della Fondazione “Arnone – Bellavite Pellegrini”. Milano – Italia.

- Bruno, G. (1990) *Cábala del Caballo Pegaso*, Trad. Miguel A. Granada, Ed. Alianza.
- Castelli, P. (2001) *Dualismo y conocimiento posible en la obra de Francisco Sánchez*, Universidad de Buenos Aires – Argentina.
- Huet, D. (2016) *Censura a la filosofía cartesiana*, trad. Patricio Shaw.
- Carvalho, J. (1955) "Introducción", en Francisco Sanches, *Opera Philosophica*, Coímbra: Universidad de Coímbra.
- Mellizo, C. (1982) *Nueva introducción a Francisco Sánchez "el escéptico"*~ Zamora, Monte Casino.
- Orden, J. (2015) *Estudio crítico: Francisco Sánchez el escéptico – breve historia de un filósofo desenfocado*. Biblioteca virtual Ignacio Larramendi de polígrafos.
- Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- Sánchez Arévalo, P. (2018) *El escepticismo en la obra quod nihil scitur de Francisco Sánchez*. Universidad de Sevilla – España. Taborda, J y Ochoa, F. (2008) *La Medicina como filosofía*, CES Medicina, vol. 22, núm. 2, julio-diciembre, 2008, pp. 127-131, Universidad CES, Medellín - Colombia.