



Diánoia

ISSN: 0185-2450

ISSN: 1870-4913

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Toledo Marín, Leonel; Silva, Carmen
Francis Bacon y las terapias renacentistas del alma
Diánoia, vol. LXV, núm. 85, 2020, pp. 73-107
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.85.1735>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58471741004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Francis Bacon y las terapias renacentistas del alma

[Francis Bacon and the Renaissance Therapies of the Soul]

LEONEL TOLEDO MARÍN

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

leontoledo@gmail.com

CARMEN SILVA

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

carmensilva55@gmail.com

Resumen: En las siguientes páginas adoptaremos la perspectiva que concibe la reforma de las ciencias de Francis Bacon como un método terapéutico del cultivo de las facultades intelectuales. Ampliaremos la perspectiva de esta línea de investigación del pensamiento baconiano con la distinción de tres terapias renacentistas del alma (cada una de ellas con sus propios objetivos y principios para el cuidado del alma humana): la terapia de Eros, sostenida por filósofos (neo)platónicos del Renacimiento; la terapia del escepticismo, propuesta por Michel de Montaigne, y la terapia del propio Bacon, tal y como se encuentra en su *The Advancement of Learning* y en el libro I del *Novum organum*. Describiremos cada una de estas teorías, expondremos sus principales propuestas filosóficas y exploraremos cómo se oponen entre sí. Por último, con la comparación de estas tres terapias renacentistas del alma busquemos lograr una mejor comprensión del nuevo método de Bacon para el conocimiento humano, dentro de sus propios contextos intelectuales.

Palabras clave: platonismo renacentista, reforma del conocimiento, filosofía natural renacentista, escepticismo, Francis Bacon

Abstract: In the following pages we view Francis Bacon's Reform of sciences as a therapeutic method for the improvement of the intellectual faculties. We broaden the scope of this interpretive line of Bacon's thought by distinguishing three competing therapies of the soul during the Renaissance (each of them proposing its own principles and aims for the care of the human soul): the Therapy of Eros, maintained by Renaissance (neo)platonic philosophers; the Therapy of skepticism, proposed by Michel de Montaigne, and the Therapy of Bacon himself, as stated in his *The Advancement of Learning* as well as in the *Novum organum*, Book I. We describe each of these theories, showing their main philosophical tenets and how they oppose to each other. Finally, by comparing these three Renaissance therapies of the soul we aim to achieve a better comprehension of Bacon's new method for human knowledge in its own intellectual contexts.

Key words: Renaissance Platonism, Reform of knowledge, Renaissance natural philosophy, skepticism, Francis Bacon

1. Introducción

En este artículo estudiaremos el proyecto baconiano de la reforma del conocimiento a la luz de las tradiciones filosóficas de la terapéutica y del cuidado o cultivo del alma. Estas tradiciones, bien establecidas en la Antigüedad,¹ resurgieron con fuerza durante el Renacimiento gracias a la recuperación de los autores clásicos y a los estudios humanistas de la filosofía antigua.² Los humanistas de los siglos xv y xvi compartieron una definición de la filosofía que se vinculaba de manera estrecha con dos escuelas helenísticas: la epicúrea y la estoica, cuyas doctrinas afirman explícitamente que la labor de la filosofía es en esencia una terapéutica, una práctica diseñada para la vida o, si se quiere, concebían a la filosofía como “el arte de la vida”.³ Estudios como Corneanu 2012 y Corneanu 2017 han mostrado que en el caso de Francis Bacon (1561–1626) y de filósofos posteriores que, como Robert Boyle (1627–1691), reconocieron la influencia del Lord canceller podemos identificar propuestas comunes que tienen sus raíces en el aspecto terapéutico de la filosofía.⁴

Nuestra perspectiva parte, en efecto, de la interpretación que indaga una línea de continuidad teórica que puede trazarse desde las tradiciones clásicas hasta la filosofía de Bacon con respecto al dominio de las pasiones humanas y el cultivo de la mente. Consideramos que un aspecto crucial del proyecto baconiano es su adaptación y uso de la filosofía clásica para dar forma a una suerte de “terapia baconiana”, heredera de la *cultura animi* y de la *medicina mentis*. En este proyecto está implícita su reforma de la filosofía natural, como sostienen Corneanu,⁵ Jalobeanu, Harrison y Lancaster. Ahora bien, en este artículo buscamos prolongar esta ruta interpretativa al colocar la “terapia baconiana” en contraste con otras dos propuestas contemporáneas del filósofo inglés.⁶ Argüiremos que, a partir del Renacimiento, la filosofía

¹ Véase “Spiritual Exercises” en Hadot 1995, pp. 79–125, así como Hadot 1998, pp. 105–162.

² Cfr. Kraye 2007.

³ Corneanu 2012, p. 50.

⁴ Cfr. Jalobeanu 2015, pp. 99–157; Corneanu 2012, pp. 49–52; Harrison 2012 y Lancaster 2012.

⁵ Según Corneanu 2017, p. 132, Bacon “está interesado en un tipo de doctrina que considera no sólo la naturaleza, sino también el cuidado práctico del hombre en su totalidad, esto es, una intervención médica, filosófica y religiosa sobre el consentimiento y la acción mutua entre el cuerpo y la mente del hombre, que constituye la naturaleza de su vínculo”.

⁶ Debemos advertir que, alrededor de Bacon y durante todo el Renacimiento,

de Bacon compite con al menos dos vías alternativas del cuidado del alma: la primera, de raíces (neo)platónicas, bien puede caracterizarse como la “terapia de Eros”, que concibe la filosofía natural como una propedéutica en el camino de la ascensión y unión del alma con la divinidad; pensadores como Marsilio Ficino (1433–1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) cultivaron esta primera propuesta. La segunda vía que exploraremos puede llamarse “La terapia escéptica”. Defendida por Michel de Montaigne (1533–1592), esta perspectiva examina las facultades del alma con los modos escépticos para limitar y contener radicalmente las pretensiones del conocimiento humano, y ofrecer una suerte de remedio contra la vanidad y la arrogancia de los dogmáticos. Por último, discutiremos los principios de la propia “terapéutica del alma” baconiana en *The Advancement of Learning* (1605) y en el libro I del *Novum organum* (1620); veremos que Bacon se opone a la “terapia de Eros” al establecer un diagnóstico demoledor de las capacidades intelectuales del ser humano y, a la vez, se distancia de la opinión negativa de la “terapia escéptica” al ofrecer métodos de cultivo o cura del conocimiento para superar la imposibilidad absoluta de certeza.

2. La terapia de Eros

Tal como afirma Kraye 1994 (p. 76): “La transformación del amor platónico de un penoso pasivo a un valioso activo, fue el episodio clave en la historia del resurgimiento de Platón durante el Renacimiento, como una influencia principal en el pensamiento occidental”; aunque, desde luego, los pasajes y propuestas platónicas que figuran en el *Banquete* o el *Fedro* y que implicaban la homosexualidad o la pederastia tuvieron que ser debidamente tamizados y reinterpretados con el fin de adecuarse a los estándares cristianos de los intelectuales renacentistas.⁷ Debemos reconocer que esta labor de adaptación teórica se extendió al

hubo un número importante de tradiciones de la *cultura animi* que formaron un complejo y rico escenario intelectual que valdría la pena estudiar y es imposible aquí ocuparse de todas ellas. Elegimos la terapia de Eros y la escéptica porque, 1) al describirlas podemos también confrontarlas con la propuesta de Bacon desde diversos ángulos, mostrando los contrastes y las tensiones entre sus métodos exegéticos y sus concepciones sobre las ciencias, en particular, entre sus distintas valoraciones de las facultades de conocimiento; además, 2) podemos identificar en qué medida Bacon se aleja de ambas terapias sin dejar de retomar o adaptar elementos particulares de cada una de ellas para su propia teoría.

⁷ Para el caso del *De amore* de Ficino, véase Hanegraaff 2008, pp. 184–194.

menos por dos centurias,⁸ y fue llevada a cabo por una lista extensa de pensadores renacentistas influidos por la tradición platónica, desde Leonardo Bruni (1369–1444), Marsilio Ficino,⁹ Giovanni Pico della Mirandola,¹⁰ León Hebreo (ca. 1460–1530),¹¹ hasta Giordano Bruno (1548–1600),¹² entre otros. Sin duda, estos pensadores no fueron meros receptores y transmisores de las teorías filosóficas sobre Eros, sino que integraron y transformaron los elementos de las diversas concepciones acerca del amor para adecuarlos a sus propias hermenéuticas; por ejemplo, Ficino, de acuerdo con Ebbersmeyer:

Pensó de nuevo la teoría platónica del amor y la ligó con conceptos cristianos y neoplatónicos, y con elementos del discurso poético del amor y las nociones médicas y mágicas del amor.¹³ Por lo tanto, no es de asombrarse que, en la obra de Ficino, el concepto de amor posea varios significados, incluidas dimensiones éticas, psicológicas, mágicas, metafísicas, epistémicas, naturales e incluso cosmológicas. (Ebbersmeyer 2012 pp. 137–138)

Con la adopción de fuentes antiguas sobre Eros, estos humanistas caracterizaron el amor como una fuerza metafísica, un elemento cósmico de orden, armonía y conservación.¹⁴ Además, en su proyecto de establecer las distintas manifestaciones humanas de este principio omnipresente,

⁸ En nuestra opinión, esta gran empresa filosófica transgeneracional se desarrolló en diversas corrientes teóricas que sostuvieron principios derivados del (neo)platonismo como: a) la unidad metafísica de la que emana la pluralidad, y b) la jerarquía ontológica y la continuidad de los órdenes del cosmos; para una discusión más amplia, véase Toledo 2017.

⁹ Nos referimos a los comentarios de Ficino al *Banquete* y al *Fedro* de Platón, que no dejaron de tener su influencia en la propia Academia Florentina; véase Ficino 1994. Para un estudio detallado de la traducción de la obra platónica realizada por Ficino, véase Hankins 1991, particularmente, pp. 300–317.

¹⁰ La hermenéutica de Pico acerca de la tradición del eros platónico reúne elementos tan heterogéneos como la cábala, la obra de Pseudo-Dionisio y los Salmos; acerca de esto último, *cfr.* Pico della Mirandola 1992, § 14, p. 232; Pico della Mirandola 2014, 97, p. 44; véase también Kraye 1994, p. 80.

¹¹ Sobre la teoría del amor en León Hebreo y su influencia en Spinoza, véase Hoyos 2017.

¹² Véase Hanegraaff 2008, pp. 197–204. Un estudio que compara específicamente los principios fundamentales de la filosofía natural de Giordano Bruno con los de Bacon, se encuentra en Granada 2017.

¹³ *Cfr.* Ficino 2002, II.XV–XVI, pp. 209–217, y Ebbersmeyer 1999.

¹⁴ Véase Ficino 1994, III, pp. 51–59. *Cfr.* Morera de Guijarro 2017, pp. 224–234.

reinterpretaron las teorías de Platón, de Plotino¹⁵ y, en especial, de los escritos herméticos como el *Asclepio* (donde se establece que la ignorancia es la causa de la maldad del alma y de sus otros vicios).¹⁶ Así, los humanistas de la tradición del cuidado que hemos llamado la terapia de Eros lograron construir caminos de la gnosis a partir de elementos intelectuales de raíz eminentemente (neo)platónica y hermética.¹⁷ En esta vía podemos ubicar a Ficino, para quien el amor puede llamarse el motivo, el “maestro” y “gobernador” de las artes y del conocimiento “si consideramos que ninguno puede encontrar o aprender arte alguna si no se mueve por el placer de buscar lo verdadero y el deseo de invención” (Ficino 1994, III, p. 56). El autor inicia su descripción de la vía amorosa del saber con una suerte de *curriculum* o, en términos más precisos, una visión general (acaso una reforma) de las ciencias atravesadas por el amor:

¿Qué es de lo que trata la medicina, si no el modo en que los cuatro humores del cuerpo lleguen a ser y permanezcan amigos, y qué alimentos, necesidades y otros usos ama y requiere la naturaleza? [...] El afecto moderador en el cuerpo lleva consigo un amor hacia lo moderado y las cosas moderadas y convenientes. Por lo contrario, los afectos inmoderados aman lo contrario, y las cosas contrarias. [...] También en gimnasia se estudia qué hábitos, qué ejercicios, qué movimientos ama y requiere el cuerpo. En la agricultura, qué suelo, qué semilla, qué trabajo y qué modo de trabajo precisa cada planta. (Ficino 1994, III, pp. 56–57)

Algo parecido puede decirse de la mayor o menor amistad entre los sonidos, los intervalos, la melodía y el ritmo en la música;¹⁸ Ficino menciona también el amor en los astros y la astronomía del modo siguiente:

¹⁵ Cfr. Celenza 2007.

¹⁶ En el *Asclepio* leemos: “El desdén por los vicios del mundo entero y una cura para esos vicios proviene de entender el plan divino con el que todas las cosas han sido formadas. Pero cuando la ignorancia persiste, todos los vicios prosperan y hieren al alma con enfermedades incurables. Contaminada y corrompida por ellos, el alma se inflama como si estuviera envenenada, excepto las almas de aquellos que poseen el remedio soberano del entendimiento y del conocimiento” (Copenhaver 1995, p. 79). Más adelante expondremos el modo en que Montaigne invierte el sentido de esta suposición cuando identifica el afán desmedido de conocimiento como una enfermedad del alma que la inflama y la envanece.

¹⁷ Cfr. Culianu 1999, pp. 52–57.

¹⁸ Ficino 1994, III, pp. 57–58.

Y también en las estrellas y en los cuatro elementos hay una cierta amistad, que considera la astronomía. En éstos se reencuentran de nuevo estos dos amores; porque en ellos hay amor moderado cuando juntos están de acuerdo con sus mutuas y recíprocas fuerzas. E inmoderado, cuando alguno de ellos se ama demasiado a sí mismo y descuida a los otros. De aquello resulta la grata serenidad del aire, la tranquilidad de las aguas, la fertilidad de la tierra, la salud de los animales. De lo otro, resultan los efectos contrarios. (Ficino 1994, III, p. 58)

En seguida Ficino habla de los profetas y sacerdotes, quienes nos enseñan a manifestar el amor por las obras de dios y por los demás, para concluir, en su recorrido por todo el espectro del conocimiento, que “esto mismo se puede conjeturar en las otras artes y, en suma, concluir que el amor está en todas las cosas y para todas, que es el autor y conservador de todas las cosas, maestro y gobernador de todas las artes” (Ficino 1994, III, pp. 58–59).

Por lo tanto, para Ficino la vía del cultivo de las disciplinas científicas está, en el fondo, motivada y guiada por Eros, y esto es posible porque el amor es una fuerza omnipresente en el cosmos:

[T]odas las partes del mundo se unen con un recíproco y mutuo amor, porque son obra de un mismo artífice y miembros de una misma máquina, semejantes entre ellas en el ser y en el vivir. De tal modo que con razón se puede llamar al amor nudo perpetuo y cópula del mundo, sostén inmóvil de sus partes y fundamento firme de toda la máquina. (Ficino 1994, III, p. 59)¹⁹

Para Ficino, esta concepción del amor determina la relación entre dios y el ser humano. Además de su manifestación en las facultades racionales por el deseo de saber y en la práctica de las artes, el amor se expresa

¹⁹ Lo que se expresa en este pasaje es una suerte de “panerotismo”, “erotización de la imagen del cosmos” renacentista (cfr. Toledo 2017, pp. 342–344) o, como Moshe Idel lo llama, “cosmoerotismo”. Idel explica al respecto: “Mi uso del término ‘erotismo’ en ‘cosmoerotismo’ refleja mi tesis según la cual es posible identificar un componente erótico tanto en el movimiento ascendente como en el descendente, que consiste esencialmente en el amor de la causa cósmica hacia sus efectos y viceversa. Por su naturaleza y sus orígenes se trata de un tipo de amor impersonal, en cierto sentido neoplatónico [...] vinculado a la percepción de los niveles ontológicos superiores como superabundantes respecto a los inferiores” (Idel 2009, p. 209).

como furor divino,²⁰ que conduce al ser humano hacia la unión íntima y a la identificación con la divinidad:

[E]l furor divino eleva al hombre por encima de su naturaleza, y lo convierte en dios. El furor divino es una cierta iluminación del alma racional por la que Dios hace volver de las regiones inferiores a las superiores al alma, que ha descendido de las superiores a las inferiores. (Ficino 1994, XIII, p. 219)

Por lo anterior, sostenemos que esta versión renacentista del cuidado del cuerpo y del cultivo del alma²¹ incluyó, como parte integral de su objetivo de comprender y curar al ser humano,²² la formulación de una terapéutica propia de la relación entre la razón y el conocimiento de la naturaleza; dicha terapia se formuló desde una exégesis compleja que derivó en innovaciones sofisticadas de las teorías (neo)platónicas.²³

²⁰ Debemos señalar que, para Ficino, hay cuatro manifestaciones del furor divino o locura divina: la locura poética, la mística, la profética y la amatoria. Todas ellas se articulan en un proceso ascendente de la siguiente manera: “[L]a primera locura atempera todo aquello que se encuentra deslavazado y disonante en el cuerpo. La segunda hace de la pluralidad de las partes ya temperadas un todo. La tercera conduce este único todo más allá de sus partes, mientras que la cuarta locura lo dirige hacia el uno que se halla por encima de la esencia y el todo” (Ficino 1993, p. 37).

²¹ Véase Ficino 2002, I.XXVI, p. 161.

²² Para Ficino, el conocimiento de los órdenes jerárquicos del cosmos (el intelectual, el alma del mundo y la naturaleza), es un requisito indispensable en la terapia del cuidado íntegro del ser humano; José A. Robles y Leonel Toledo describen al médico filósofo de Ficino del siguiente modo: “la labor del médico y del filósofo natural consistirá, entonces, en conocer este orden cosmológico y relacionarlo, teniendo en cuenta las múltiples mediaciones por las que se transmiten las virtudes y los poderes curativos que van, desde el orden mineral, hasta la Idea misma del Intelecto” (Robles y Toledo 2013, p. 207). Cfr. Morera de Guijarro 2017, pp. 235–240. Un estudio por demás interesante del eco de las nociones platónicas del amor aplicadas a la medicina en *The Anatomy of Melancholy* (publicado en 1621) de Robert Burton (1577–1640), puede encontrarse en Clucas 2016.

²³ Al respecto, remitimos a la caracterización de Michael Allen del proyecto filosófico de Ficino: “[S]u audaz intento de reconciliar el platonismo con el cristianismo se tornó en algo que fue mucho más allá del platonismo: llegó a ser la tarea ecuménica, de toda la vida, de introducir a la ortodoxia una extensión enciclopédica de creencias heterodoxas espirituales, mágicas y ocultistas, ajustadas al tema de la ascensión del alma de la caverna de la ilusión, y ajustadas también a lo que fue siempre la búsqueda plotiniana de la ‘flor’ en la mente: la unicidad que, para él, es el objeto de la ascensión intelectual y espiritual” (Allen 2008, p. 43).

Proponemos, además, que las ideas centrales de la terapia de Eros pueden resumirse de la siguiente manera: 1) los platónicos renacentistas concibieron el cuidado o, para ser precisos, el *cultivo* del alma, como una de las manifestaciones del amor que guía la ascensión gradual del conocimiento humano hacia la perfección, cuyo destino último era la identificación con dios, en una especie de experiencia fundamental, mística, de unión con lo divino;²⁴ 2) ahora bien, este camino ascendente del alma no debe confundirse con el misticismo de la baja Edad Media (cuya teología también posee claras referencias eróticas) o con la vía contemplativa sin más: consiste más bien en una vía particular de la *gnosis*, en la medida en que los distintos métodos de preparación de la mente pasan en forma rigurosa por el ejercicio de las facultades morales y de las facultades intelectuales de investigación de la naturaleza (las ciencias), que son marcadamente racionales.

Por ejemplo, para Pico della Mirandola debe partirse del supuesto de que no hay límites para la naturaleza humana y que ésta fija su jerarquía de acuerdo con la voluntad de cultivar ya sean las partes más perfectas del alma o el abandono de ésta a los vicios.²⁵ Así, un requisito central del cuidado del alma hacia la perfección consiste, primero, en purificarla, es decir, en moderar los impulsos de sus pasiones, ejercitarla en la fortaleza y la firmeza de carácter, entrenarla en la disciplina de los juicios, preparando el terreno para los estadios posteriores.²⁶ Notemos que esto se logra, según la célebre *Oratio de hominis dignitate* (ca. 1486), a través del estudio de la filosofía moral junto con la dialéctica:

Si nuestro hombre interior solicita una tregua a sus enemigos, la filosofía moral vencerá los desenfrenados asedios de la bestia múltiple y de las pasiones leoninas de la ira y la violencia. [...] Calmará la dialéctica los disturbios de la razón, confundida y angustiada por las contradicciones de los enunciados y por las confusiones del silogismo. (Pico della Mirandola 1992, § 13, p. 231)²⁷

La segunda etapa de la preparación del alma consiste en la iluminación, pero debemos observar que no se trata aquí de un encuentro súbito y

²⁴ Cfr. Ficino 1993, pp. 31–37; dicho texto figura también en Ficino 1994, XIII–XIV, pp. 219–224. Véase también Granada 1988, pp. 157–180.

²⁵ Pico della Mirandola 1992, § 3, pp. 224–225; Pico della Mirandola 2014, 17–23, pp. 8 y 10.

²⁶ Cfr. Pico della Mirandola 1992, § 9, p. 229; Pico della Mirandola 2014, 71, p. 28.

²⁷ Pico della Mirandola 2014, 89–91, pp. 38 y 40.

gratuito con la verdad sino, más bien, de un arduo entrenamiento de las facultades racionales, de la observación, así como del estudio del mundo a través de la filosofía natural: “Llenemos entonces nuestra alma bien preparada y purificada con la luz de la filosofía natural, para que, después, la perfeccionemos con el conocimiento de las cosas divinas” (Pico della Mirandola 1992, § 10, p. 229).²⁸

El autor compara este proceso con subir la escalera de Jacob: una vez que se han explorado las cosas del mundo elemental y celeste, este nivel se superará con la teología antigua:

Calmará la filosofía natural las disputas y desacuerdos de opinión que lastiman, agitan y afligen al alma por todos lados. Pero ella las apaciguará de tal modo que nos hará recordar que, de acuerdo con Heráclito, la naturaleza fue engendrada por la guerra. [...] Es por ello que no está en el poder de la filosofía natural otorgarnos una quietud verdadera y una sólida paz, sino que ésta es la función y el privilegio de su señora, que es la teología más santa. (Pico della Mirandola 1992, § 13, p. 231)²⁹

Por último, la tercera etapa, de jerarquía superior a las dos anteriores consiste, ahora sí, en la experiencia de unión con la divinidad. Como en Ficino, tal relación se describe en términos de un “furor o locura divina” que está más allá de la razón y que puede ser análoga a la experiencia amorosa, erótica (de ahí el nombre que hemos dado a esta tradición del cuidado del alma). Sin embargo, debemos aclarar que, según lo que se lee en el texto de Pico, *este “furor divino” no se experimenta sin antes haber preparado y cultivado las facultades racionales del alma*; “de hecho, no sólo los misterios mosaicos y cristianos, sino también la teología de los antiguos nos muestran la dignidad y el beneficio de las artes liberales” (Pico della Mirandola 1992, § 16, p. 233).³⁰ Adviértase que esto convierte las disciplinas lógicas y de investigación como la dialéctica, la filosofía moral y la filosofía natural, en una propedéutica que cultiva las facultades de conocimiento;³¹ estas disciplinas constituyen el nivel racional de la terapia, cuyo destino final y más elevado será la unión mística, tal y como afirma el autor de la *Oratio*.

²⁸ Pico della Mirandola 2014, 72, pp. 28 y 30.

²⁹ Pico della Mirandola 2014, 91–92, p. 40.

³⁰ Pico della Mirandola 2014, 103, p. 48.

³¹ Líneas arriba hemos visto que también Ficino integra el ejercicio de las artes y el conocimiento del mundo natural en su caracterización de las ciencias con el motivo del amor.

Al describir el primer estadio de este camino, la purificación, Pico afirma:

Porque, si a través de la filosofía moral, las fuerzas que poseen nuestras pasiones llegan a afinarse en las proporciones correctas, basadas en la medida armónica, unas con otras en una duradera consonancia, y si, a través de la dialéctica, nuestra razón ha avanzado progresivamente, en una medida rítmica, entonces seremos movidos por el furor de las musas y beberemos de la armonía celestial con nuestro oído más íntimo. (Pico della Mirandola 1992, § 16, p. 234)³²

Después se refiere al segundo estadio, el de la iluminación por la filosofía natural y la teología, del modo siguiente:

Entonces Baco, quien guía a las musas a través de sus misterios, esto es, a través de los signos visibles de la naturaleza, nos mostrará las cosas invisibles de Dios a nosotros que filosofamos; nos embriagará con la plenitud de la Casa de Dios, en la cual, si permanecemos fieles como Moisés, la santa teología se nos acercará y nos inspirará con furor redoblado. (Pico della Mirandola 1992, § 16, p. 234)³³

Las dos etapas anteriores se completan con la identificación con dios: “Y finalmente, elevados por un amor inefable como por un aguijón, arrebatados de nosotros mismos como serafines llameantes,³⁴ llenos de poder divino, ya no seremos más nosotros, sino llegaremos a ser aquél mismo que nos hizo” (Pico della Mirandola 1992, § 16, p. 234).³⁵

³² Pico della Mirandola 2014, 111, pp. 50 y 52.

³³ Pico della Mirandola 2014, 112, p. 52.

³⁴ En su *Oratio*, Pico establece un símil entre las tres etapas de la ascensión del alma y las tres jerarquías celestiales más cercanas a la divinidad: “Arde el serafín con el fuego del amor, el querubín brilla con el esplendor de la inteligencia, el trono permanece en la firmeza del juicio. Por lo tanto, si dedicados a la vida activa emprendemos con rectitud el cuidado de las cosas inferiores, nos fortaleceremos con la solidez firme de los tronos; si, liberados de nuestros actos, consideramos al creador en la creación, y a la creación en el creador, nos ocuparemos en el ocio contemplativo y resplandeceremos por todos lados con luz querúbica. Si ardemos de amor sólo por el creador, con su fuego voraz, nos inflamaremos súbitamente, semejantes a los serafines” (Pico della Mirandola 1992, § 8, pp. 227–228; Pico della Mirandola 2014, 54–58, pp. 22 y 24. Nuestras variantes de la versión de Martínez Zepeda, en Pico della Mirandola 2016, pp. 18–19).

³⁵ Pico della Mirandola 2014, 113, p. 54 (cfr. la trad. de B. Martínez Zepeda, en Pico della Mirandola 2016, p. 30).

Recordemos que en el sistema metafísico y cosmológico ordenado jerárquicamente del platonismo renacentista de Ficino y Pico, el amor es el elemento unificador, la fuerza que pone en movimiento y armoniza todos los niveles de la realidad y, además, “gobierna” y dirige las disciplinas del conocimiento; Eros, en este sentido, es la raíz metafísica que abarca tanto el nivel cósmico como el nivel del conocimiento de las artes y las ciencias. Se trata, en fin, de acceder a través del continuo cultivo y elevación de las facultades intelectuales a niveles más encumbrados, donde se aposenta el amor como principio que corona el camino:

El ascenso se ilustra con una pedagogía que atraviesa las disciplinas filosóficas en su camino hacia una sabiduría divina que se revela en la teología. Mientras que el ascenso en el conocimiento a niveles más altos del ser parece ser central para gran parte de la *Oratio*, Pico le recuerda al lector que el amor es en definitiva más elevado que el conocimiento. (Still 2008, p. 201)

Ahora bien, el ejercicio humanista del diagnóstico y la cura del alma también tuvo una expresión distinta y contrastante con la posibilidad del ascenso y la iluminación platónicos. Se trata, como veremos, de otra apropiación particular de la filosofía clásica y de la rehabilitación de la actitud escéptica tal y como lo hace Michel de Montaigne.

3. La terapia escéptica

Con el conocimiento de las tradiciones escépticas clásicas, el pirronismo y el escepticismo académico, Michel de Montaigne enfatizó en sus *Essais* (redactados entre 1572 y 1588) la dimensión crítica y práctica en su propia filosofía;³⁶ así, de acuerdo con Tizziani 2014, p. 209: “[P]odríamos afirmar que el propio Montaigne fue también un lúcido seguidor de la *vía* (*agôgê*) filosófica iniciada por Pirrón y Sexto Empírico, y que supo reactualizar y aplicar a su momento histórico los diversos *tropos* que este último había compilado en sus *Hipotiposis pirrónicas*”.

Vemos en los distintos esbozos de Montaigne la preocupación constante por adoptar una perspectiva práctica, una terapia del alma cuyo

³⁶ Especialistas como Panichi 2009 han reconocido también otras influencias, además de los escepticismos académico y pirrónico, en las propuestas de los *Essais*. En efecto, los contextos de los que Montaigne partió son diversos; sin embargo, pensamos que, si bien sus fuentes no se agotan con los escépticos clásicos, el humanista francés interpretó siempre tales fuentes en clave antidogmática.

objetivo es, a la manera de las filosofías helenísticas, curarla de los males que le acarrearán los supuestos dogmáticos como el orgullo y la vanidad. Con una exégesis que bien puede equipararse a las hermenéuticas de las teorías platónicas de los humanistas de la terapia de Eros, Montaigne, abrevando no ya del platonismo, sino de los escepticismos y de los tratadistas morales como Cicerón, Séneca y Plutarco,³⁷ recomendó a su vez estrategias para la vida inspiradas en los pirrónicos y en una concepción antropológica pesimista (derivada del neoagustinismo renacentista)³⁸ con el objetivo de limitar las pretensiones de conocimiento.³⁹

Para el pensador francés, en contraste con lo que se dice en el *Asclepio*, el ser humano no posee un estatus especial en el cosmos, y “se ve sujeto por la misma obligación que las otras criaturas de su categoría y por una condición harto mediana, sin prerrogativa alguna, ni preexcelencia verdadera y esencial” (Montaigne 1998, “Apología. . .”, II, 12, p. 159). Esta actitud se acompaña en Montaigne de un juicio demoleador contra los afanes de superioridad que se forja el ser humano con la facultad de la imaginación frente a los demás seres vivos.⁴⁰ En la versión de Montaigne, la cura del alma de vicios como la vanidad y la soberbia al pensarse por encima de la creación se inicia con la crítica radical a las pretensiones humanas, tal y como él mismo declara:

El medio que utilizo y que hallo más adecuado para echar abajo ese frenesí es estrujar y pisotear el orgullo y la soberbia humana; hacerles sentir la inanidad, la vanidad y la insignificancia del hombre; arrancarles de las manos las pobres armas de su razón; hacerles bajar la cabeza y morder el polvo, aplastados por la autoridad y el respeto de la divina majestad. (Montaigne 1998, “Apología. . .”, II, 12, p. 144)⁴¹

Mientras que en la terapia de Eros las facultades racionales y cognitivas debían someterse a una suerte de purificación por la moral y, después, al

³⁷ Véase Panichi 2009; también recomendamos el excelente estudio Green 2012, en especial el cap. 2, “Languages of the Self. Montaigne’s Classical Heritage”, pp. 45–88; asimismo, véase la sección “The Knowledge of Antiquity” en Friedrich 1991, pp. 44–81.

³⁸ Cfr. Harrison 2007, pp. 85–87, donde encontramos, además, una discusión con las tesis de Richard Popkin.

³⁹ Véase Popkin 2003, cap. 3: “Michel de Montaigne and the *Nouveaux Pyrrhoniens*”. Para una breve pero informada revisión historiográfica en torno a la postura de Popkin, cfr. Bermúdez Vázquez 2015, pp. 54–62.

⁴⁰ Véase Montaigne 1998, “Apología. . .”, II, 12, p. 149.

⁴¹ Cfr. Montaigne 1998, “Apología. . .”, II, 12, p. 191.

perfeccionamiento a través de la filosofía natural, Montaigne cuestiona tal propuesta y desconfía de esas mismas capacidades: son la soberbia y la vanidad, insufladas por la imaginación, las que provocan que los hombres se conciban como jerárquicamente superiores; sin embargo, señala el mismo autor al ser humano: “No hay ni una sola [cosa] tan vacía y menesterosa como tú que abarcas el universo; eres el escrutador sin conocimiento, el magistrado sin jurisdicción, y, después de todo, el bufón de la farsa” (Montaigne 1998, “De la vanidad”, III, 9, p. 263).⁴² Por supuesto, esta caracterización pesimista se manifiesta en la confesión de ignorancia como el estado natural de todos los seres humanos:

Declaro por propia experiencia la ignorancia humana, lo cual es, a mi parecer, el partido más seguro de la escuela del mundo. Aquéllos que no quieren concluir la en sí mismos por tan vano ejemplo como el mío o como el suyo, admítanla por Sócrates, maestro de los maestros. (Montaigne 1998, “De la experiencia”, III, 13, pp. 350–351)

A diferencia del platónico renacentista, que usa el pasado para establecer una filosofía antigua cuya enseñanza es el camino de la ascensión del alma bajo el influjo del amor divino, Montaigne encuentra en las diversas escuelas de la antigüedad ejemplos y ocasiones para mostrar la falencia del juicio humano en su afán de conocimiento;⁴³ así, la lección básica que la humanidad debe aprender es la de su propia ignorancia. No es en la herencia metafísica de Platón y sus seguidores, sino en Sócrates, donde Montaigne encontrará la mejor instancia del sabio para su vía escéptica:

El hombre más sabio que jamás existió, cuando le preguntaron lo que sabía, respondió que sabía esto, que no sabía nada. Reafirmaba lo que se dice, que la mayor parte de cuanto sabemos es la mínima de lo que ignoramos; es decir, que incluso lo que creemos saber es una fracción, y bien pequeña, de nuestra ignorancia. (Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 211)

Por lo anterior, no encontramos en el escéptico de Montaigne un sistema de estudios que de manera gradual se encamine a cultivar o preparar el alma para verdades superiores, sino, en este caso, la estrategia filosófica del francés trata más bien de someter al alma (y en particular a sus pretensiones dogmáticas) a un riguroso autoexamen.

⁴² Cit. en Bermúdez Vázquez 2015, pp. 135–136.

⁴³ Véase O’Brien 2005.

Es en la “Apología de Raimundo Sabunde” donde el pensador francés debate y critica las mismas facultades cognitivas, sobre todo a la imaginación y a la razón, y ofrece una suerte de diagnóstico de sus límites y alcances. De ahí que el ejercicio o cultivo escéptico del alma tenga por modelo la práctica de Sócrates, quien, según Montaigne:

Al fin concluyó que sólo lo distinguían de los demás y era sabio porque él no se lo consideraba; y que su dios estimaba singular necesidad del hombre la idea de ciencia y sabiduría: y que su mejor doctrina era la doctrina de la ignorancia y su mejor sabiduría la sencillez. (Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 208)

El resultado de este ejercicio de autoobservación lo expresa Montaigne en términos de la enfermedad: “La peste del hombre [es] el creer que sabe” (Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 194).

El asedio pirrónico del pensador francés se inicia con el análisis de los límites sensoriales, los más naturales y básicos, a partir de los cuales se construye el edificio del conocimiento.⁴⁴ Junto con los escépticos, el autor de los *Essais* reconoce que los sentidos están, desde el inicio, constreñidos por su número, por la salud o enfermedad, por las distintas disposiciones del ánimo y por el tipo de evidencia que nos aportan.⁴⁵ Al ser las evidencias sensoriales poco fiables, las facultades de conocimiento se vuelven limitadas y, por lo tanto, los resultados de la ciencia entera son también dudosos; por ello, Montaigne no deja esperanza para conocer a la divinidad ni a la naturaleza: “Y estima Platón que hay cierto pecado de impiedad en preguntarse con excesiva curiosidad sobre Dios y sobre el mundo, y sobre las causas primeras de las cosas” (Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 209).⁴⁶ Lejos de aseverar que la dialéctica, la filosofía moral o natural sean una propedéutica del alma, Montaigne propone: “en verdad que la filosofía no es más que una poesía sofisticada” (Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 257).

Según nuestra interpretación, el pesimismo epistémico de la terapia escéptica constituye una diferencia metodológica radical con respecto al humanismo platónico: este último toma las facultades dialécticas e intelectuales del estado indeterminado en el que se encuentran para perfeccionarlas a través de la práctica y del estudio de la filosofía moral. Sin embargo, con Montaigne el cambio es significativo pues, para él,

⁴⁴ Cfr. Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, pp. 322–323.

⁴⁵ Véase Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, pp. 333–338.

⁴⁶ Véase también Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 257.

no hay camino seguro de ascenso a ninguna verdad, sino una suerte de ejercicio constante de observación aguda de la diversidad humana que se manifiesta en las costumbres y en la historia. El francés sugiere siempre esta dimensión práctica para quien se cultiva en esta vía:

Que haga que todo lo pase por su tamiz sin alojarle cosa alguna en la cabeza por simple autoridad y crédito. Que no sean principios para él los principios de Aristóteles, como tampoco los de los estoicos o epicúreos. Que le propongan esa diversidad de juicios: escogerá si puede, y si no, permanecerá en la duda. Sólo los locos están seguros y resolutos. (Montaigne 1998, “De la educación de los hijos”, I, 26, p. 205)

En consonancia con su estrategia socrática, la vía escéptica de Montaigne defiende la dimensión moral de una vida caracterizada por el conocimiento de uno mismo, la indagación permanente y la desconfianza en la soberbia intelectual.⁴⁷ El cultivo de la crítica tiene su expresión moral en la libertad de pensamiento de quien se educa:

[P]arécese que los primeros discursos con los que se le debe abreviar el entendimiento han de ser aquellos que ordenan sus costumbres y su buen sentido, que le enseñarán a conocerse y a saber morir y a vivir bien. *De las artes liberales, empecemos con el arte que nos hace libres*. Todas sirven de alguna forma para la instrucción de nuestra vida y para su aplicación, al igual que todas las demás cosas sirven para ello de algún modo. (Montaigne 1998, “De la educación de los hijos”, I, 26, p. 214)⁴⁸

La conclusión del cultivo del alma mediante la terapia escéptica tiene, a nuestro ver, dos momentos. En primer lugar, una *pars destruens*, que recurre al pesimismo antropológico y extiende la crisis escéptica de la teología a la ciencias para desembocar en el pesimismo epistémico.⁴⁹ En segundo lugar, hallamos en Montaigne una *pars construens* a favor del cultivo de la sencillez que practicaron tanto Sócrates como Pirrón,⁵⁰ y que se apega a la educación moral, a la libertad de pensamiento y al examen de uno mismo para apuntalar la fe.⁵¹

⁴⁷ Encontramos en Eva 2009 (pp. 98–102) una reflexión sobre las tensiones entre el escepticismo de Montaigne y su dimensión práctica.

⁴⁸ Las cursivas son nuestras.

⁴⁹ Cfr. Hartle 2005, pp. 198–204.

⁵⁰ Véase Montaigne 1998, “Apología...”, II, 12, p. 217.

⁵¹ Ésa es justamente la propuesta que hace de Montaigne una referencia importante para la defensa de la filosofía cristiana de Blaise Pascal (1623–1662). Véase

Notemos también que, en contraste con la finalidad última de la unión mística de la terapia de Eros, las premisas escépticas de Montaigne y su pesimismo antropológico lo guardan muy bien de pensar en la posibilidad de una relación de identificación del ser humano con la divinidad. A diferencia de los supuestos platónicos que revisamos en el apartado anterior, no hay aquí una valoración positiva del hombre. En oposición al hermetismo que exclama “¡Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre!”,⁵² y que emparenta al ser humano con las jerarquías celestiales y las deidades, Montaigne ironiza: “Harto insensato es el hombre. No puede crear ni un pulgón y crea dioses a docenas” (Montaigne 1998, “Apología. . .”, II, 12, p. 249). El contraste entre estas dos vías de terapia filosófica no podría ser mayor y, como veremos a continuación, la propuesta de Bacon será deudora de la actitud crítica del escéptico al formular su propia vía.

4. La terapéutica baconiana

La filosofía de Bacon, como en los casos anteriores, muestra una adaptación y valoración del pensamiento antiguo donde los marcos teóricos del pasado se transforman para actualizarse en un proyecto de reforma de las ciencias; aun así, en el pensamiento baconiano encontramos un distanciamiento crítico con respecto de la Antigüedad mucho más claro; para el Lord canceller, “es necesario, a la vez, enfrentarse a Aristóteles, a los escolásticos (de los más antiguos a los más recientes), y a Platón” (Magalhães-Vilhena 1986, p. 104). En efecto, su uso de la Antigüedad en el caso de, por ejemplo, la mitografía de *La sabiduría de los antiguos* (1609), posee un acento distinto al de sus predecesores humanistas, pues Bacon “se vale del método parabólico para transmitir un conocimiento contrario a las tradiciones filosóficas aceptadas, es decir, se vale del punto de partida de la mitología greco-romana para transmitir su novedosa filosofía” (Manzo 2014, p. lix).

Por su parte, Corneanu reconoce en la *cultura animi*, de la que también Bacon es deudor, una mezcla de diversas raíces intelectuales, entre las cuales encontramos a Sócrates en lo que se refiere al objetivo “conócete a ti mismo” o el autoexamen;⁵³ también hallamos antecedentes en

Bermúdez Vázquez 2015, pp. 125–128. Para una reflexión esclarecedora de las posturas de Montaigne con respecto a la Reforma y los conflictos religiosos de su época, remitimos al lector a Tizziani 2014.

⁵² Citado justo al inicio de la *Oratio*: Pico della Mirandola 1992, § 1, p. 223; Pico della Mirandola 2014, 2, p. 2.

⁵³ Debemos indicar que, según lo sugiere Olivieri Tonelli, los términos del examen

los Padres de la iglesia, junto con elementos de las escuelas helenísticas, tanto griegas como romanas (escépticos, epicúreos y estoicos).⁵⁴ Además de los asertos de Corneanu, recordemos ahora una característica de la terapia escéptica de Montaigne (a quien Bacon leyó cuidadosamente)⁵⁵ y que describimos antes: el examen de las facultades y operaciones intelectuales del alma y sus funciones diversas. Esto también nos da ocasión para señalar una analogía metodológica del cuidado del alma con la labor que Galeno le atribuye a la escuela empírica de medicina: según Galeno, el médico empírico describe los síntomas de las enfermedades con un diagnóstico de los distintos órganos afectados, así como una especie de historia clínica del paciente.⁵⁶ Entonces, aseveramos que en la terapia baconiana del alma se emparentan distintas tradiciones que podemos depurar en cuatro vertientes principales:

- 1) La introspección o autoexamen al modo del escepticismo (no sólo como observación crítica de las creencias, sino que, además, incluye el rasgo esencial de indicar las fuertes limitaciones de las facultades de conocimiento humano);⁵⁷
- 2) La tradición médica empirista, que busca establecer un diagnóstico y una historia clínica del paciente con tal de curarlo, y
- 3) La idea ya indicada por Corneanu de que el alma puede cuidarse o curarse a través de los ejercicios intelectuales que proporciona la filosofía.⁵⁸

baconiano del ser humano no están lejos de la influencia de Galeno, cuyas ideas también podrían estar presentes en el análisis del filósofo inglés sobre las facultades cognitivas, *cfr.* Olivieri Tonelli 1991, pp. 61–69.

⁵⁴ *Cfr.* Corneanu 2012, pp. 71–78.

⁵⁵ Véanse Villey 1913, pp. 18–53, y Hovey 1991.

⁵⁶ Véase *Sobre las escuelas de medicina, a los principiantes*, en Galeno 2002, pp. 111–139.

⁵⁷ Manzo 2017 ofrece una descripción pormenorizada y rigurosa de la influencia del escepticismo en la obra del canciller. Según este análisis, el escepticismo tiene un papel importante en la filosofía de Bacon cuando se trata de llevar a cabo la *pars destruens* de su proyecto de reforma del conocimiento; además, las herramientas del escepticismo se aprovechan para limitar el asentimiento apresurado en la búsqueda de verdades. Sin embargo, aclara Manzo, es justo el objetivo de proveer apoyos para el entendimiento y mejorar el estado de las ciencias lo que hace que el canciller mantenga una distancia crítica del escepticismo radical; *cfr.* Manzo 2017, pp. 89–94. Para una discusión acerca de los sentidos y valoraciones baconianas en torno a los distintos tipos de escepticismo, véase Smith 2012.

⁵⁸ Sobre el examen y la cura de la facultad particular de la imaginación en Bacon, véase Corneanu y Vermeir 2012.

A lo anterior, debemos agregar el siguiente aspecto, propio del proyecto de la reforma baconiana del saber:

- 4) No son sólo las facultades cognitivas las que han de someterse a un examen riguroso, *sino también debe investigarse el estado de salud de la filosofía misma*, es decir, la crítica debe ejercerse al estado del sistema entero de las ciencias con el objetivo de curar tanto los males de las facultades del conocimiento como los padecimientos de la filosofía natural.

Por lo anterior, sostenemos que, para Bacon, la terapia del entendimiento es uno de los elementos clave del programa de reforma del sistema entero de las ciencias. En la realización de esta terapia deben considerarse al menos dos procedimientos ineludibles: en primer lugar, un diagnóstico del estado del conocimiento y, en segundo, una propuesta de cura, de enmienda del entendimiento y de la filosofía natural. Veamos, a continuación, cómo se formulan estas dos estrategias en el pensamiento del político y filósofo inglés.

4.1. Bacon: tres elementos del diagnóstico del entendimiento y de la ciencia

En *The Advancement of Learning* (1605) encontramos un examen de los errores y vicios del entendimiento que se equiparan con una “enfermedad y desequilibrio del conocimiento” (“disease or distemper of learning”),⁵⁹ junto con la “descripción y exposición”, “como por un tipo de disección” (“as a kind of dissection”) de algunos “humores dañinos” (“peccant humours”) del saber.⁶⁰ El lenguaje de Bacon en su diagnóstico se deriva, a todas luces, de la práctica médica. Así mismo, en un párrafo del *Novum organum* (1620) que pareciera hacer eco de las líneas de Montaigne sobre la peste del dogmatismo, Bacon, en su papel de médico-filósofo afirma que “La filosofía natural actual no es pura, sino enferma y corrompida: en la escuela de Aristóteles por la lógica, en la de Platón por la teología natural, en la segunda escuela de Platón, de Proclo y de otros, por la matemática” (Bacon 2011, I.XCVI, p. 139).⁶¹ La postura escéptica parece figurar en este pasaje: si los instrumentos de medición están mal hechos desde un inicio, también la construcción

⁵⁹ Bacon 1963, III, pp. 284, 285, 287 y 290.

⁶⁰ Bacon 1963, III, pp. 290 y 295.

⁶¹ Bacon 1963, I, p. 201. Todas las traducciones del *Novum organum* corresponden a la edición de Miguel A. Granada. La traducción de los pasajes de *The Advancement of Learning* es nuestra.

resultante será defectuosa. En esta medida, la terapia baconiana se inicia con un diagnóstico pesimista de la filosofía natural de su tiempo, tal y como lo expusimos para el caso de Montaigne. Revisemos ahora tres componentes de este diagnóstico.

- A) La relación asimétrica entre las facultades humanas y la naturaleza: uno de los principales problemas que Bacon señala para el estado de las ciencias es la enorme diferencia entre el entendimiento humano y su objeto de estudio, el mundo natural.

En el aforismo sobre este tema, Bacon señala que la naturaleza supera con mucho al entendimiento humano, pues es más compleja, rica e inmensa que nuestras facultades limitadas: “La sutilidad de la naturaleza supera con mucho la sutilidad del sentido y del entendimiento, de forma que todas esas hermosas meditaciones y especulaciones humanas y todas esas controversias son locuras, sólo que nadie se da cuenta” (Bacon 2011, I.X, p. 59).⁶² Hay aquí un proceso de autoengaño análogo al que vimos en Montaigne: el ser humano tiene una confianza excesiva en sus propias facultades, una creencia vanidosa de que puede conocerlo todo, sin atender sus propios límites: “mientras admiramos y ensalzamos erróneamente las fuerzas de la mente humana no buscamos ayudas verdaderas para ella” (Bacon 2011, I.IX, pp. 58–59).⁶³ Una vez que los seres humanos muestran una estimación desmedida de sus capacidades de conocimiento, confiados en las falsas valoraciones de sí mismos no buscarán los métodos acertados para el estudio de la naturaleza... entonces, los resultados de las ciencias serán de igual forma descaminados.

Por lo anterior, el embate de Bacon a la escolástica es contundente⁶⁴ en lo que se refiere a la aplicación del entendimiento y, en específico, al uso de la facultad racional mediante el silogismo para el conocimiento del mundo: “El silogismo, ampliamente desproporcionado con respecto a la sutilidad de la naturaleza, no es aplicable a los principios de las

⁶² Bacon 1963, I, p. 158.

⁶³ Bacon 1963, I, p. 158.

⁶⁴ Ya desde *The Advancement*... encontramos la siguiente valoración: “Ciertamente, como muchas otras sustancias sanas en la naturaleza se pudren y se descomponen en gusanos, así también es la propiedad del conocimiento sano y bueno pudrirse y disolverse en muchas cuestiones sutiles, ociosas, poco saludables y (como he de llamarles) vermiculares, las cuales tienen, de hecho, algún tipo de agudeza y animación del espíritu, pero ninguna solidez en la materia ni buena calidad. Este tipo de conocimiento degenerado reinó principalmente entre los escolásticos” (Bacon 1963, III, p. 285; Bacon 1974, p. 27).

ciencias y se aplica en vano a los axiomas medios” (Bacon 2011, I.XIII, pp. 59–60).⁶⁵ Dado que la complejidad de la naturaleza no está del todo al alcance de la sola razón, la lógica aristotélica no es adecuada para aportar conocimiento nuevo ni para el descubrimiento de nuevos efectos naturales (Bacon 2011, I.XI, p. 59).⁶⁶ La razón que se ejercita privada de la experiencia, ensoberbecida por la falsa idea de sí misma, queda entrampada en sus propias construcciones y reducida a un mero juego de palabras; entonces se torna inútil e infructuosa para las ciencias.⁶⁷ Por lo anterior, para Bacon el silogismo *no* es un método conveniente para la filosofía natural y, por lo tanto, según este diagnóstico, el silogismo aristotélico nos conduce a aceptar explicaciones falsas como ciertas.⁶⁸

- B) El lenguaje: otro elemento central del diagnóstico que formula Bacon (y que sugiere líneas de continuidad en la filosofía inglesa desde los clásicos como el canciller hasta los filósofos del siglo xx, época del desarrollo de la filosofía analítica), consiste en afirmar que muchos de los problemas de la filosofía tienen su origen en el lenguaje, pues tenemos un conjunto de nociones y conceptos que consideramos evidentes en el marco de las doctrinas filosóficas que, sin embargo, son en verdad poco claros.

Bacon señala esto como una de las causas del *mal* desempeño del entendimiento en relación con la naturaleza; enumera los conceptos que se acuñaron y mantuvieron por siglos en la escolástica como sustancia, cualidad, acción, pasión, Ser, generación, corrupción, etc. y afirma que en ellos “no hay nada sano” (Bacon 2011, I.XV, p. 60)⁶⁹ porque no se extrajeron interrogando a la naturaleza misma o, en el mejor de los casos, han sido rápida y descuidadamente obtenidos a partir de observaciones insuficientes.

Según el filósofo inglés, para evitar este problema o eliminar este síntoma debemos acuñar conceptos distintos con el nuevo método de la terapéutica que nos apremia a cultivar la humildad frente a la magnificencia de la naturaleza. Debido a que se obtienen sin la evidencia suficiente, las nociones aristotélicas nos impiden aproximarnos de manera adecuada a nuestro objeto de estudio, pues se basan en hipótesis sin

⁶⁵ Bacon 1963, I, p. 158.

⁶⁶ Bacon 1963, I, p. 158. Cfr. Jardine 1974, pp. 69–73.

⁶⁷ Cfr., Bacon 1963, III, pp. 285–287; Bacon 1974, pp. 27–29.

⁶⁸ Véase Malherbe 1996, pp. 78–82.

⁶⁹ Bacon 1963, I, p. 159.

otro fundamento que el de su persistencia en las universidades, y van de la mano de nuestra ignorancia, por lo que impiden que avancemos en el auténtico conocimiento del mundo.

- C) La doctrina de los ídolos: “las falacias en la mente del hombre” (“fallacies in the mind of man”)⁷⁰ o una teoría del error. De acuerdo con las perspectivas de Corneanu y de Gaukroger, un ejemplo paradigmático de la fase del diagnóstico en la filosofía de Bacon es la doctrina de los ídolos.⁷¹

Se trata de una teoría que resume y organiza las distintas dificultades del intelecto para alcanzar resultados confiables en las ciencias, y es una doctrina que advierte sobre la permanencia, el arraigo en el tiempo y la recurrencia de problemas de diverso jaez para la mente humana. Veamos el aforismo introductorio:

Los ídolos y las falsas nociones que han ocupado ya el entendimiento humano y han arraigado profundamente en él no sólo asedian las mentes humanas haciendo difícil el acceso a la verdad, sino que incluso en el caso de que se diera y concediera el acceso, esos ídolos saldrían de nuevo al encuentro y causarán molestias en la misma restauración de las ciencias a no ser que los hombres, prevenidos contra ellos, se defiendan en la medida de lo posible. (Bacon 2011, I.XXXVIII, pp. 68–69)⁷²

Recordemos cuáles son estos ídolos:

Son cuatro las clases de ídolos que asedian las mentes humanas. Para mayor claridad les hemos puesto nombres, de forma que a la primera clase la llamamos Ídolos de la Tribu, a la segunda ídolos de la Caverna, a la tercera Ídolos del Foro y a la cuarta Ídolos del Teatro. (Bacon 2011, I.XXXIX, p. 69)⁷³

En la teoría de los ídolos, Bacon adopta y actualiza las estrategias del escéptico⁷⁴ como el autoexamen y la crítica de las facultades cognitivas,

⁷⁰ Así son designados los ídolos en *The Advancement...*, Bacon 1963, III, pp. 394–397; Bacon 1974, pp. 126–129.

⁷¹ Véase Corneanu 2012, pp. 90–95. Cfr. la interpretación de Gaukroger 2001, pp. 121–127.

⁷² Bacon 1963, I, p. 163.

⁷³ Bacon 1963, I, p. 163.

⁷⁴ Sobre la cercanía de las estrategias escépticas con la postulación de estas cuatro dificultades del entendimiento, recomendamos al lector el puntual análisis en Eva 2011, donde se aborda el carácter y alcance de la duda en cada uno de los cuatro ídolos.

integrándolas en los procedimientos de su diagnóstico del entendimiento y de la filosofía natural.⁷⁵ Ciertamente, en esta etapa hemos visto cómo los supuestos de nuestro autor se asemejan a la terapia del escéptico y, en seguida, debemos advertir que esa misma actitud crítica está en la base del rechazo baconiano de la terapia de Eros: el supuesto del límite natural de nuestras facultades impide aceptar que podamos tener acceso a alguna dimensión extranatural, tal y como admitía la tradición platónica. El diagnóstico de Bacon nos impide usar recursos que estén fuera del alcance humano y, por ello, la mezcla de la teología con la filosofía natural es perniciosa para el conocimiento:

[L]a corrupción de la filosofía que se deriva de la superstición y de la mezcla con la teología es la más extendida de todas y causa muchísimo daño, tanto al conjunto de la filosofía como a sus partes. Pues el entendimiento humano no está menos sometido a las impresiones de la fantasía que a las impresiones de las nociones vulgares, ya que los filósofos polemistas y los sofistas envuelven el entendimiento, pero estos otros (fantasiosos, ampulosos y casi poetas) lo seducen en medida mayor con sus lisonjas, pues hay en los hombres —sobre todo en los ingenios mejores y más elevados— una ambición intelectual no menor que la ambición de su voluntad. (Bacon 2011, I.LXV, p. 91)⁷⁶

Como sucede con la actitud escéptica de Montaigne,⁷⁷ el intelecto, la fantasía, la ambición y la vanidad son características antropológicas que suelen extraviar al entendimiento. Continúa Bacon:

Encontramos un ejemplo luminoso de este tipo de filosofía en Grecia, sobre todo en Pitágoras, si bien unido a una superstición más crasa y penosa; y de una forma más peligrosa y sutil lo hallamos en Platón y su escuela. Se encuentra también este tipo de mal en aquellas partes de las otras filosofías en que se introducen formas abstractas, causas finales y causas primeras, omitiendo frecuentemente las causas medias. En este asunto, sin embargo, toda cautela es poca, pues lo peor es la apoteosis de los errores y el entendimiento resulta pestífero si otorga veneración a vanidades. (Bacon 2011, I.LXV, p. 91)⁷⁸

⁷⁵ Cfr. Harrison 2007, p. 174.

⁷⁶ Bacon 1963, I, p. 175.

⁷⁷ El paralelismo entre el escepticismo de Montaigne y los tópicos centrales de la crítica de Bacon se analiza (en favor del primero, debemos advertir) en Villey 1913; sobre la teoría de los ídolos, puede consultarse en esp. las pp. 81–95 de dicha obra.

⁷⁸ Bacon 1963, I, p. 175.

Notemos el símil que Bacon traza en los dos pasajes anteriores entre la enfermedad y los excesos de la vanidad, de la superstición y el error de mezclar la filosofía natural con la teología. De ahí que se muestre tan adverso a las propuestas de la terapia de Eros, y nos advierta de los errores de dicha mezcla. Así como Bacon se separa de la actitud de Montaigne (pues el inglés no abandona el conocimiento para abrazar la fe sencilla), también está claro que, para el Lord canciller, el objetivo de cultivar la filosofía natural no será el de la propedéutica del alma con miras a la ascensión y su unión posterior con la divinidad (lo cual queda ya muy lejos de nuestras facultades).

Para Bacon, el procedimiento que resolverá estos males en la filosofía consistirá en una preparación del entendimiento con la vía terapéutica correcta para hacer que éste se mantenga dentro de los límites estrictos de la investigación sobre los fenómenos naturales, con el empleo de las herramientas y ayudas a nuestra disposición, pues “la dificultad no reside en las cosas mismas, las cuales no dependen de nosotros, sino en el entendimiento humano y en su uso y aplicación, lo cual permite un remedio y una cura” (Bacon 2011, I.XCIV, p. 137).⁷⁹ Veamos a continuación las prescripciones que Bacon formula para el cuidado del intelecto.

4.2. Los recursos de la cura del entendimiento y de las ciencias: la legítima interpretación de la naturaleza

Si bien en lo que respecta al conocimiento de entidades metafísicas Bacon rechaza definitivamente la visión platónica renacentista, él no duda en asumir una nota principal de ésta cuando intenta recuperar el lugar preeminente del ser humano en el mundo como intérprete de la naturaleza.⁸⁰ Si para Pico della Mirandola y la tradición hermética esto quiere decir que la filosofía natural es la preparación del razonamiento para la observación del mundo previa a la experiencia mística, para Bacon, “la verdadera y legítima meta de las ciencias no es otra que dotar a la vida humana de nuevos descubrimientos y recursos” (Bacon 2011, I.LXXXI, p. 115).⁸¹ Un legítimo intérprete se queda sólo en el límite de la filosofía natural,⁸² tal y como lo ha dicho nuestro autor en su célebre

⁷⁹ Bacon 1963, I, p. 200.

⁸⁰ Recomendamos el amplio estudio sobre las raíces y contextos intelectuales baconianos relativos a la concepción de “intérprete de la naturaleza”, en Serjeantson 2014.

⁸¹ Bacon 1963, I, p. 188.

⁸² En su propia concepción de la jerarquía celestial, el mismo Bacon parece responder a las aseveraciones de Pico della Mirandola enfatizando ahora la dimensión

aforismo I: “El hombre, ministro e intérprete de la Naturaleza, sólo es capaz de actuar y de entender en la medida en que con la acción o con la teoría haya penetrado en el orden de la naturaleza. Más, ni sabe ni puede” (Bacon 2011, I.I, p. 55).⁸³

La terapéutica del canciller adopta como referente epistémico la situación del ser humano en el paraíso; el punto de inicio teológico es la descripción del estado primigenio del conocimiento, en el escenario donde se encontraba Adán justo después de la creación. Según Bacon:

[E]l hombre fue situado en el jardín para trabajar allí: y el trabajo que fue designado para él no pudo ser otro que el trabajo de la contemplación. Esto es, cuando la finalidad del trabajo no es sino para el ejercicio y el experimento, no por necesidad. Porque entonces, no habiendo renuencia de la criatura, ni sudor de la frente, el empleo del hombre debió haber sido, en consecuencia, una cuestión de placer en el experimento, y no una cuestión de labor para la utilidad. Además, los primeros actos que el hombre realizó en el Paraíso consistieron en las dos partes más importantes del conocimiento: la observación de las criaturas y la imposición de nombres. (Bacon 1963, III, p. 296)⁸⁴

La actividad que Bacon le atribuye al ser humano en la situación primigenia es, como se ve, relativa a la investigación y experimentación sobre la naturaleza; para nuestro autor, ésta es la labor equivalente a la contemplación (como también sostuvo Pico della Mirandola). Con ayuda del método adecuado, Bacon propone superar el estado limitado, posterior a la caída del ser humano,⁸⁵ con tal de que pueda, al menos en forma parcial, recuperar el conocimiento y el dominio de la naturaleza que se perdieron con el pecado original: “el hombre cayó de su estado de inocencia y de su reino sobre las criaturas por causa del pecado. Sin embargo, una y otra cosa pueden repararse en parte en esta vida: la

epistémica de la alegoría; así, el inglés afirma en su *The Advancement of Learning* lo siguiente: “[E]n tanto que se dé crédito a la jerarquía celestial de ese supuesto Dionisio, el senador de Atenas, el primer lugar o grado es otorgado a los ángeles del amor, que se denominan serafines; el segundo, a los ángeles de la luz, que se denominan querubines, y el tercero y los lugares siguientes, a los tronos, principados y el resto, que son todos ángeles de poder y ministerio; de tal modo que los ángeles del conocimiento y la iluminación se ubican antes que los ángeles de oficio y dominio” (Bacon 1963, III, p. 296; Bacon 1974, p. 38. *Vide supra* n. 34).

⁸³ Bacon 1963, I, p. 157.

⁸⁴ Bacon 1974, p. 38.

⁸⁵ Para el análisis de las implicaciones de este aspecto teológico en la epistemología baconiana, véanse Manzo 2017, pp. 94–98, y Nuovo 2017, pp. 22–25.

primera mediante la religión y la fe, *la segunda mediante las artes y las ciencias*” (Bacon 2011, II.LII, p. 397).⁸⁶ Tal es el objetivo antropológico del proyecto baconiano de la reforma del saber:⁸⁷ la pretensión de restituir el lugar del ser humano en la creación posee una base teológica que, para las generaciones posteriores de intelectuales como Robert Boyle y John Locke (1632–1704), definió *una filosofía natural piadosa*, que ejerce el *cristiano virtuoso*.⁸⁸ Tal es el recurso teológico que Bacon esgrime ante las consideraciones de Montaigne acerca del peligro de la vanidad para quien desea saber: ante la potencial enfermedad del alma que consiste en insuflarse con la falsa idea de conocimiento, Bacon receta la “especia de la caridad” como remedio preventivo.⁸⁹ Las virtudes y la moderación son, entonces, los motivos teológicos que el canciller recomienda para defender el avance de las ciencias. Sin embargo, en su búsqueda por el conocimiento, tanto la teología como la filosofía natural deben permanecer separadas:

[Q]ue ningún hombre con una frágil presunción de cordura, o con una mal empleada moderación, piense o mantenga que un hombre puede investigar demasiado lejos, o que sea demasiado bien instruido en el libro de la palabra de Dios, o en el libro de las obras de Dios, en la divinidad o en la filosofía; sino, antes bien, permitamos que los hombres se esfuercen en un progreso y avance sin fin en ambas. Sólo que tengan el cuidado de aplicarlas a la caridad, y no para hincharse; a la utilidad, y no a la ostentación; y también, que ellos no mezclen imprudentemente ni confundan estos dos conocimientos entre sí. (Bacon 1963, III, p. 268)⁹⁰

⁸⁶ Bacon 1963, I, p. 365. Las cursivas son nuestras.

⁸⁷ Cfr. Granada 1982, pp. 74–81.

⁸⁸ Véase Nuovo 2017, pp. 9–25, así como Lancaster 2012, pp. 193–195, Harrison 2007, pp. 187–233, y Pérez-Ramos 1996, pp. 311–321.

⁸⁹ La caracterización del francés que hemos expuesto páginas atrás y que trata a la vanidad como enfermedad del alma se somete, bajo la pluma de Bacon, a una nueva terapia con el remedio de la virtud; en *The Advancement of Learning* leemos: “Si tal es la capacidad y el receptáculo de la mente del hombre, es evidente que no hay peligro alguno en la *proporción o cantidad de conocimiento*: por grande que éste sea, no debería hincharse o desbordarse a sí misma; no, puesto que es meramente la *cualidad del conocimiento* que, sea en cantidad mayor o menor, si es ingerida sin su verdadero correctivo, posee alguna naturaleza venenosa o malignidad, y algunos efectos de ese veneno son la ventosidad o la hinchazón. Esta especia correctiva, mezcla con la que se hace al conocimiento tan poderoso, es la Caridad” (Bacon 1963, III, pp. 265–266; Bacon 1974, p. 7; las cursivas son nuestras).

⁹⁰ Bacon 1974, pp. 9–10.

Así, la propuesta baconiana se formuló como una filosofía para la vida, una terapia o una cura del alma (y del cuerpo);⁹¹ esta terapia comprende: 1) las virtudes propias del filósofo de la naturaleza cristiano y virtuoso, 2) la continua revisión de los avances paulatinos de los frutos de la experiencia, lo cual (en oposición al escéptico radical)⁹² implica una depuración y refinamiento de los datos de los sentidos, así como, 3) el dominio y el control sobre el apresuramiento al aceptar creencias que se alcanzan con la práctica de la moderación en los juicios.⁹³ Junto con ello, 4) la terapéutica de Francis Bacon posee una dimensión crítica de las pretensiones de conocimiento de las artes y ciencias de su época pero, a diferencia del escéptico, la crítica del filósofo inglés no se mantiene en la antropología pesimista, y en este aspecto parece coincidir con la sentencia del *Asclepio* que citamos al hablar de los platónicos: “El desdén por los vicios del mundo entero y una cura para esos vicios, proviene de entender el plan divino sobre el que todas las cosas han sido formadas” (Copenhaver 1992, p. 79).⁹⁴ Podemos decir ahora que Bacon propone una alternativa para alcanzar de un modo limitado los objetivos que el hermetismo y la terapia de Eros habían sugerido; como

⁹¹ Cfr. Corneanu 2017, pp. 131–137.

⁹² En efecto, para la formulación de su terapia, Bacon necesita proponer una valoración distinta de los sentidos y, en general, de las conclusiones del escéptico; la separación entre uno y otro es inminente. Así, en *The Advancement...*, el inglés escribe sobre los defensores de la *acatalepsia* lo siguiente: “Pero aquí estuvo su error principal: acusaron de engaño a los sentidos, los cuales a mi juicio (y a pesar de sus objeciones capciosas), son bastante suficientes para certificar y reportar la verdad, aunque no siempre inmediatamente, sino por comparación, con la ayuda de algún instrumento, o con la presentación y producción de cosas que son demasiado sutiles al sentido en algún efecto comprensible al sentido, o con otro auxilio similar. Sin embargo, ellos debieron atribuir el engaño a la fragilidad de los poderes intelectuales, y a la manera de recopilar y concluir sobre los reportes de los sentidos. Esto, digo, no para invalidar la mente del hombre, sino para incitarla a buscar ayuda” (Bacon 1963, III, p. 293; Bacon 1974, pp. 121–122).

⁹³ Al respecto, resulta notable el supuesto y también la respuesta baconiana a la suspensión del juicio del escéptico. Desde *The Advancement...*, el Lord canceller advirtió que: “Otro error es la impaciencia de la duda, y la prisa por la afirmación sin la debida y sesuda suspensión del juicio; pues las dos vías de contemplación no son distintas a las dos vías de acción de las que comúnmente hablan los antiguos: una es llana y suave al principio, pero al final intransitable; la otra es agreste y problemática en la entrada pero, después de un tiempo, bella y uniforme. Así es en la contemplación: si un hombre comienza con certezas, terminará con dudas, pero si se limita a comenzar con dudas, terminará con certezas” (Bacon 1963, III, p. 293; Bacon 1974, p. 35).

⁹⁴ Véase *infra* n. 16.

señala Manzo 2006 (p. 21): “Se trata de una misión terapéutica que retoma la concepción mágico-alquímica de la asistencia a la naturaleza a través del arte o poder humano. De esta manera, el poder humano reproduce lo que la naturaleza le revela después de una esforzada interpretación”.

Los elementos de este método son la valoración de los límites de la experiencia y de sus frutos, tanto teóricos como prácticos, donde los experimentos y el intelecto se imponen límites entre sí, logrando entre ellos una ascensión cuidadosa no ya hacia la divinidad, sino en el nivel de complejidad y generalidad de los axiomas y del conocimiento de las causas de los fenómenos. Se trata de una vía que “extrae de la sensación y de las instancias particulares los axiomas mediante un acceso medido y gradual, de forma que sólo al final se llega a los más generales. Ésta es la vía verdadera, pero nadie la ha intentado hasta el presente” (Bacon 2011, I.XIX, pp. 61–62).⁹⁵

A su vez, este proceso de descubrimiento de axiomas provee nuevos experimentos y conocimientos de las causas de los fenómenos naturales; de ahí que Bacon afirme:

Nuestra vía y nuestro método [...] es el siguiente: no extraemos obras de obras o experimentos de experimentos (como hacen los empiristas), sino que (como legítimos intérpretes de la Naturaleza) extraemos causas y axiomas de las obras y de los experimentos y nuevas obras y experimentos a partir de las causas y de los axiomas. (Bacon 2011, I.CXVII, p. 158)⁹⁶

Esta ascenso metódico y cuidadoso del conocimiento a través de sus grados intermedios implican la prudencia, la observación y el cuidado de no hacer generalizaciones apresuradas ni comprometerse con teorías que pretendan, de manera dogmática, conocerlo todo.⁹⁷ El método nuevo y reformado de la filosofía natural baconiana incluye entonces elementos propios del cultivo y del ejercicio del intelecto para dirigirlo

⁹⁵ Bacon 1963, I, p. 159.

⁹⁶ Bacon 1963, I, p. 212.

⁹⁷ Silvia Manzo afirma que justo este ascenso gradual del nivel de generalización de axiomas que se confrontan una y otra vez con la experiencia determina que, en la práctica, la teoría de Bacon no conduzca a alcanzar la verdad completa de los fenómenos naturales sino que, más bien, los logros de la ciencia baconiana quedan siempre en el terreno de lo probable (véase Manzo 2009). Además, debemos tener en cuenta que, como Eva 2011 ha acotado, este alcance progresivo, flanqueado por el escepticismo, no puede ser realizado por una sola persona, sino es el resultado de una “empresa colectiva que debe seguirse a largo plazo” (cfr. Eva 2011, p. 107).

en la tarea de sobreponer sus propios límites, dominando sus excesos; así, de acuerdo con Box 1996 (p. 280):

La capacidad terapéutica de la nueva ciencia empieza por identificar las deficiencias de la voluntad y procede a establecer un método para fortalecer nuestra resolución, proveyéndonos de los instrumentos necesarios para la adquisición del conocimiento útil y genuino.

Esto implica hacerse de procedimientos con los que, en la investigación de la naturaleza, el intelecto se entrene para superar dos vicios epistémicos, a saber, la precipitación de la voluntad del dogmático y la desconfianza y pesimismo infecundos del escéptico:

El exceso, sin embargo, es de dos tipos: el primero está representado por aquellos que se pronuncian con facilidad y convierten las ciencias en positivas y magistrales; el segundo por los que introdujeron la acatalepsia y una investigación errática y sin fin. Los primeros oprimen al entendimiento, los segundos lo esterilizan. (Bacon 2011, I.LXVII, pp. 96–97)⁹⁸

Notemos que recuperar el legítimo lugar del ser humano en el mundo no equivale al desdén por las facultades intelectuales ni a una vanidosa e imaginada igualdad con lo divino, sino que consiste en un proceso paulatino de exploración a través de experimentos que cada vez arrojen más luz en áreas específicas de la naturaleza. Puede verse en esto una suerte de purificación del intelecto, análoga a la purificación de la terapia del Eros, con la cual se pretende fortificar las virtudes morales: la práctica de la interpretación de la naturaleza requiere el esfuerzo de la comunidad de científicos,⁹⁹ la disciplina moral de no caer en el vicio de dar pasos descuidados al encuentro de conclusiones que se adopten en forma precipitada, y el entrenamiento intelectual de no apresurarse a configurar teorías universales tan vacías como inútiles; implica también, como hemos visto, abstenerse de mezclar imprudentemente la filosofía natural con la teología.

5. Reflexión final

Nuestra investigación concuerda con la línea de estudios baconianos que reconoce que las propuestas del filósofo inglés pueden concebirse

⁹⁸ Bacon 1963, I, p. 178. Cfr. Bacon 2011, I.CXXVI, p. 171; Bacon 1963, I, p. 219.

⁹⁹ Cfr. Harrison 2007, p. 179.

como una terapia del cuidado del alma. Hemos ampliado y desarrollado esta ruta de investigación mediante la confrontación de la terapia baconiana con dos opciones distintas que también florecieron durante el Renacimiento, a saber, las que hemos llamado la “terapia de Eros” y la “terapia escéptica”. A lo largo de nuestra discusión, apuntalamos la idea de que los supuestos metodológicos de la terapia de Bacon pueden comprenderse de una manera más certera si consideramos el contexto de su controversia con al menos estas dos terapias filosóficas contemporáneas del Lord canceller.

Hemos explorado la idea de que una de las piezas clave en la reforma del entendimiento baconiano es la terapia del cuidado de las facultades del conocimiento, la cual se erige en franca oposición a ciertos aspectos del escepticismo (su antropología y epistemología pesimistas)¹⁰⁰ y del platonismo renacentista (su mezcla ilegítima entre la teología y la filosofía natural) y que, sin embargo, al erigirse en una *vía media*, retoma elementos de estas dos posiciones alternativas.¹⁰¹ En este sentido, el diagnóstico de Bacon sobre las facultades intelectuales y sobre la filosofía hace las veces de la primera etapa, de examen que define los límites de la nueva terapia; en la segunda etapa, la del tratamiento y el cuidado, se atienden los padecimientos con un gobierno virtuoso de la mente “para que pueda aplicarse a la naturaleza de las cosas” (Bacon 2011, I.CXXVII, p. 172).¹⁰²

Las prescripciones baconianas reflejan cuán presentes estaban en su filosofía los objetivos de las terapias helenísticas con respecto a los efectos en el ánimo y en el entendimiento.¹⁰³ Más aún, tal y como ha sostenido Box 1996 (p. 280):

¹⁰⁰ Bacon 2011, I.CXXVII, p. 68; Bacon 1963, I, pp. 162–163, donde se lee: “El procedimiento de aquellos que afirmaron la acatalepsia y nuestra propia vía concuerdan en cierto modo en el principio, pero al final difieren y se oponen enormemente. Ellos afirman sencillamente que nada se puede saber y nosotros que no es posible saber mucho de la naturaleza por medio de la vía actualmente en uso. Ellos además destruyen la autoridad del sentido y del entendimiento; nosotros en cambio buscamos y proporcionamos ayuda para ellos”.

¹⁰¹ Discutimos y analizamos este aspecto de la filosofía baconiana en Silva y Toledo 2020.

¹⁰² Bacon 1963, I, p. 220.

¹⁰³ Además de los textos sobre Bacon y el escepticismo ya mencionados en este artículo, Dana Jalobeanu defiende una interpretación del proyecto baconiano en clave (neo)estoica en Jalobeanu 2015, cap. 2, pp. 67–98, y en Jalobeanu 2012. Una evaluación de las preocupaciones baconianas sobre el epicureísmo se encuentra en Barbour 1992.

[L]os estudios delineados en el *Novum organum* no sólo facilitan la adquisición de conocimiento, sino que ejercen una disciplina moral, alentando el trabajo difícil de la investigación paciente y diligente por encima de las generalizaciones fáciles y alentando la ocupación por encima de la especulación ociosa.

Hemos visto que los objetivos de Bacon contemplan la ejercitación constante de las facultades cognitivas a través de la crítica mutua de la experiencia y el intelecto; esto constituye, en efecto, “una versión de los ejercicios espirituales que habían sido parte de la filosofía en la Antigüedad” (Gaukroger 2001, p. 128). En la perspectiva del filósofo inglés, esta estrategia evita que el entendimiento caiga en la desesperanza del escéptico o en el apresuramiento del dogmático y, a la vez, prepara al ser humano para asumir su papel de ministro e intérprete de la naturaleza. Por lo tanto, la terapia baconiana constituye una vía media entre dos extremos filosóficos, y sus principios críticos definieron gran parte de la agenda para la filosofía natural de los siglos XVII y XVIII (cfr. Cárdenas B. 2016, así como Silva y Toledo 2016, en esp. pp. 109–113).¹⁰⁴

Referencias bibliográficas

- Allen, Michael J.B., 2008, “At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy”, en Douglas Hedley y Sarah Hutton (comps.), *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Países Bajos, pp. 31–44, <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6407-4_3>.
- Bacon, Francis, 1963, *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding, Robert L. Ellis y Douglas D. Heath, F. Frommann, Stuttgart, 14 vols. [1a. ed: Longman, Londres, 1857–1874].
- Bacon, Francis, 1974, *The Advancement of Learning and New Atlantis*, Oxford University Press, Oxford.
- Bacon, Francis, 2011, *La gran restauración (Novum organum)*, trad. Miguel Ángel Granada, Tecnos, Madrid.
- Barbour, Reid, 1992, “Remarkable Ingratitude: Bacon, Prometheus, Democritus”, *Studies in English Literature, 1500–1900*, vol. 32, no. 1, pp. 79–90, <<https://doi.org/10.2307/450941>>.
- Bermúdez Vázquez, Manuel, 2015, *The Skepticism of Michel de Montaigne*, Springer, Dordrecht.

¹⁰⁴ Agradecemos las observaciones y sugerencias de dos árbitros anónimos que han sido de gran valía para la redacción de este artículo. Asimismo, expresamos nuestra gratitud por los comentarios de los integrantes del Seminario del Área de Historia de la Filosofía del IIFS-UNAM, dirigido por Laura Benítez y José A. Robles (†).

- Box, Ian, 1996, "Bacon's Moral Philosophy", en Peltonen 1996, pp. 260–282, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052143498X.011>>.
- Cárdenas B., José Luis, 2016, "Los caminos de la filosofía natural en el siglo XVII: especulación, experimentos e historias naturales", *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 16, no. 32, pp. 37–56, disponible en <<https://revistas.unbosque.edu.co/index.php/rcfc/article/view/1822/1395>> [07/08/2020], <<https://doi.org/10.18270/rcfc.v16i32.1822>>.
- Celenza, Christopher S., 2007, "The Revival of Platonic Philosophy", en Hankins 2007, pp. 72–96, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052184648X.005>>.
- Clucas, Stephen, 2016, "Italian Renaissance Love Theory and the General Scholar in the Seventeenth Century", en Cecilia Muratori y Gianni Paganini (comps.), *Early Modern Philosophy and the Renaissance Legacy*, Springer, Suiza, pp. 41–57, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_3>.
- Copenhaver, Brian P., 1992, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CBO9781107050075>>.
- Corneanu, Sorana, 2012, *Regimens of the Mind: Boyle, Locke, and the Early Modern Cultural Animi Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, <<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226116419.003.0001>>.
- Corneanu, Sorana, 2017, "The Nature and Care of the Whole Man: Francis Bacon and Some Late Renaissance Contexts", *Early Science and Medicine*, vol. 22, no. 2–3, pp. 130–156, <<https://doi.org/10.1163/15733823-02223p02>>.
- Corneanu, Sorana y Koen Vermeir, 2012, "Idols of the Imagination: Francis Bacon on the Imagination and the Medicine of the Mind", *Perspectives on Science*, vol. 20, no. 2, pp. 183–206, <https://doi.org/10.1162/POSC_a_00062>.
- Culianu, Ioan P., 1999, *Eros y magia en el Renacimiento*, trad. Neus Clavera y Hélène Rufat, Siruela, Madrid.
- Ebbesmeyer, Sabrina, 1999, "Physiologische Analysen der Liebe, von Ficino zu Patrizi", *Verbum. Analecta Neolatina*, vol. 1, pp. 36–47.
- Ebbesmeyer, Sabrina, 2012, "The Philosopher as a Lover: Renaissance Debates on Platonic Eros", en Martin Pickavé y Lisa Shapiro (comps.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University, Oxford, pp. 133–155, <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579914.003.0008>>.
- Eva, Luiz, 2009, "Montaigne's Radical Skepticism", en Maia Neto et al. 2009, pp. 83–103, <<https://doi.org/10.1163/ej.9789004177840.i-390.19>>.
- Eva, Luiz, 2011, "Bacon's Doctrine of the Idols and Skepticism", en Diego E. Machuca (comp.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Springer, Dordrecht, pp. 99–129, <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1991-0_6>.
- Ficino, Marsilio, 1993, *Epítome al Ion de Platón. O "de la locura poética", dedicado al magnánimo Lorenzo de Médicis*, en Marsilio Ficino, *Sobre el furor divino*

- y otros textos [ed. bilingüe], trad. Juan Maluquer y Jaime Sainz, Anthropos, Barcelona, pp. 31–47.
- Ficino, Marsilio, 1994, *De amore. Comentario al Banquete de Platón*, trad. Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid.
- Ficino, Marsilio, 2002, *Three Books on Life* [ed. bilingüe], trad. Carol V. Kaske y John R. Clark, Center for Medieval and Early Renaissance Studies/The Renaissance Society in America, Arizona.
- Friedrich, Hugo, 1991, *Montaigne*, trad. Robert Rovini, University of California Press, Berkeley.
- Galeno, 2002, *Tratados filosóficos y autobiográficos*, trad. Teresa Martínez Manzano, Gredos, Madrid.
- Gaukroger, Stephen, 2001, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511612688>>.
- González, Moisés y Antonio Sánchez (comps.), 2017, *Renacimiento y Modernidad*, Tecnos, Madrid.
- Granada, Miguel Ángel, 1982, “La reforma baconiana del saber: milenarismo científico, magia, trabajo y superación del escepticismo”, *Theorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 12, nos. 1–2, pp. 71–95.
- Granada, Miguel Ángel, 1988, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona.
- Granada, Miguel Ángel, 2017, “La concepción de la naturaleza en Giordano Bruno y Francis Bacon”, en González y Sánchez 2017, pp. 373–405.
- Green, Felicity, 2012, *Montaigne and the Life of Freedom*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139169233>>.
- Hadot, Pierre, 1995, *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford.
- Hadot, Pierre, 1998, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hanegraaff, Wouter J., 2008, “Under the Mantel of Love: The Mystical Eroticism of Marsilio Ficino and Giordano Bruno”, en Wouter J. Hanegraaff y Jeffrey J. Kripal (comps.), *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Brill, Leiden, pp. 175–207, <<https://doi.org/10.1163/ej.9789004168732.i-544.51>>.
- Hankins, James, 1991, *Plato in the Italian Renaissance*, vol. 1, E.J. Brill, Leiden.
- Hankins, James (comp.), 2007, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052184648X>>.
- Harrison, Peter, 2007, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511487750>>.
- Harrison, Peter, 2012, “Francis Bacon, Natural Philosophy, and the Cultivation of the Mind”, *Perspectives on Science*, vol. 20, no. 2, pp. 139–158, <https://doi.org/10.1162/POSC_a_00060>.
- Hartle, Ann, 2005, “Montaigne and Skepticism”, en Ullrich Langer (comp), 2005, pp. 183–206, <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521819539.010>>.

- Hovey, Kenneth Alan, 1991, “‘Mountaigny Saith Prettily’: Bacon’s French and the Essay”, *PMLA*, vol. 106, no. 1, pp. 71–82, <<https://doi.org/10.2307/462824>>.
- Hoyos, Inmaculada, 2017, “El amor en León Hebreo y Spinoza: plenitud y carencia”, en González y Sánchez 2017, pp. 251–280.
- Idel, Moshe, 2009, *Cábala y Eros*, trad. Pablo García Acosta, Siruela, Madrid.
- Jalobeanu, Dana, 2012, “Francis Bacon’s Natural History and the Senecan Natural Histories of Early Modern Europe”, *Early Science and Medicine*, vol. 17, nos. 1–2, pp. 197–229, <<https://doi.org/10.1163/157338212X631846>>.
- Jalobeanu, Dana, 2015, *The Art of Experimental Philosophy: Francis Bacon in Context*, Zeta Books, Bucarest.
- Jardine, Lisa, 1974, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kraye, Jill, 1994, “The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance”, en Anna Baldwin y Sarah Hutton (comps.), *Platonism and the English Imagination*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 76–85, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511553806.009>>.
- Kraye, Jill, 2007, “The Revival of Hellenistic Philosophies”, en Hankins 2007, pp. 97–112, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052184648X.006>>.
- Lancaster, James A.T., 2012, “Natural Knowledge as a Propaedeutic to Self-Betterment: Francis Bacon and the Transformation of Natural History”, *Early Science and Medicine*, vol. 17, nos. 1–2, pp. 181–196, <<https://doi.org/10.1163/157338212X631837>>.
- Langer, Ullrich (comp.), 2005, *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521819539>>.
- Maia Neto, José R., Gianni Paganini y John Christian Laursen (comps.), 2009, *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Brill, Leiden, <<https://doi.org/10.1163/ej.9789004177840.i-390>>.
- Magalhães-Vilhena, Vasco de, 1986, “Bacon et l’antiquité. La valeur du savoir des anciens. La démocritéisme de Bacon et le ‘cas Anaxagore’”, en Vasco de Magalhães-Vilhena, *Anciens et modernes. Études d’histoire sociale des idées*, Meridiens Klincksieck, París, pp. 91–151.
- Malherbe, Michel, 1996, “Bacon’s Method of Science”, en Peltonen 1996, pp. 75–98, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052143498X.004>>.
- Manzo, Silvia, 2006, *Entre el atomismo y la alquimia. La teoría de la materia de Francis Bacon*, Biblos, Buenos Aires.
- Manzo, Silvia, 2009, “Probability, Certainty, and Facts in Francis Bacon’s Natural Histories. A Double Attitude towards Skepticism”, en Maia Neto et al. 2009, pp. 123–137, <<https://doi.org/10.1163/ej.9789004177840.i-390.23>>.
- Manzo, Silvia, 2014, “Estudio introductorio”, en Francis Bacon, *La sabiduría de los antiguos*, trad. Silvia Manzo, Tecnos, Madrid, pp. xiii–lxxii.
- Manzo, Silvia, 2017, “Reading Scepticism Historically. Scepticism, Acatalepsia and the Fall of Adam in Francis Bacon”, en Plínio Junqueira Smith y Sé-

- bastien Charles (comps.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Springer, Suiza, pp. 81–102, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-45424-5_5>.
- Montaigne, Michel de, 1998, *Ensayos*, trad. D. Picazo y A. Montojo, Cátedra, Madrid, 3 vols.
- Morera de Guijarro, Juan Ignacio, 2017, “Amor y melancolía en Ficino”, en González y Sánchez 2017, pp. 203–249.
- Nuovo, Victor, 2017, *John Locke: The Philosopher as a Christian Virtuoso*, Oxford University Press, Oxford, <<https://doi.org/10.1093/oso/9780198800552.001.0001>>.
- O'Brien, John, 2005, “Montaigne and Antiquity: Fancies and Grotesques”, en Langer 2005, pp. 53–73, <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521819539.004>>.
- Olivieri Tonelli, Grazia, 1991, “Galen and Francis Bacon: Faculties of the Soul and the Classification of Knowledge”, en Donald Kelley y Richard H. Popkin (comps.), *The Shapes of Knowledge from Renaissance to Enlightenment*, Springer, Dordrecht, pp. 61–81, <http://doi.org/10.1007/978-94-011-3238-1_5>.
- Panichi, Nicola, 2009, “Montaigne and Plutarch: A Scepticism that Conquers the Mind”, en Gianni Paganini y José R. Maia Neto (comps.), *Renaissance Scepticisms*, Springer, Dordrecht, pp. 183–211, <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8518-5_9>.
- Peltonen, Markku (comp.), 1996, *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Nueva York, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052143498X>>.
- Pérez-Ramos, Antonio, 1996, “Bacon’s Legacy”, en Peltonen 1996, pp. 311–334, <<https://doi.org/10.1017/CCOL052143498X.013>>.
- Pico della Mirandola, Giovanni, 1992, *Oration of the Dignity of Man*, en Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall (comps.), *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 223–254.
- Pico della Mirandola, Giovanni, 2014, *Discorso sulla dignità dell'uomo* [edición bilingüe], Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda, Parma.
- Pico della Mirandola, Giovanni, 2016, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Baruch Martínez Zepeda, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Popkin, Richard H., 2003, *The History of Scepticism. From Savonarolla to Bayle*, Oxford University Press, Oxford.
- Robles, José Antonio y Leonel Toledo, 2013, “Curarse con los astros: un estudio del *De vita III* de Marsilio Ficino”, en Laura Benítez y Alejandra Velázquez (comps.), *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la Ilustración*, Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM, México, pp. 203–221.
- Serjeantson, Richard, 2014, “Francis Bacon and the ‘Interpretation of Nature’ in the Late Renaissance”, *Isis*, vol. 105, no. 4, pp. 681–705, <<https://doi.org/10.1086/679419>>.

- Silva, Carmen y Leonel Toledo, 2016, “Robert Boyle y John Locke: mecanicismo, percepción y teoría de las ideas”, *Revista Colombiana de Filosofía de la ciencia*, vol. 16, no. 32, pp. 103–127, disponible en <<https://revistas.unbosque.edu.co/index.php/rcfc/article/view/1841/1413>> [07/08/2020].
- Silva, Carmen y Leonel Toledo, 2020, “Francis Bacon y la *vía media* del conocimiento en la filosofía natural de la modernidad temprana”, en Laura Benítez y Luis Ramos-Alarcón (comps.), *Ciencia e imaginación en Francis Bacon*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, pp. 93–114, <http://ru.athenea.digital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/1300> [07/08/2020].
- Smith, Plínio Junqueira, 2012, “Por que Bacon pensa que o ataque cético ao dogmatismo é insuficiente?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 38, no. 1, pp. 31–63.
- Still, Carl N., 2008, “Pico’s Quest for All Knowledge”, en Michael V. Dougherty (comp.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 179–201, <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511619274.009>>.
- Tizziani, Manuel, 2014, “Nada que temer de ese pensamiento: Montaigne, pirronismo y reforma”, *Ideas y Valores*, vol. 63, no. 156, pp. 207–221, <<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n156.39655>>.
- Toledo, Leonel, 2017, “Sobre la Ilustración platónica en la modernidad temprana”, en Laura Benítez, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez (coords.), *Claves del platonismo en la modernidad temprana. Metafísica, ciencia, ética epistemología e historiografía*, Escuela Nacional Preparatoria-DGAPA-UNAM, México, pp. 329–357.
- Villey, Pierre, 1913, *Montaigne et François Bacon*, Revue de la Renaissance, París.

Recibido el 9 de enero de 2020; revisado el 9 de agosto de 2020; aceptado el 10 de agosto de 2020.