

LA TRADICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HACEDOR Y SU RELACIÓN CON EL ESCEPTICISMO

Patricio Alarcón
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: El texto aborda la existencia de una tradición filosófica conocida como “conocimiento del hacedor”, que sostiene que conocer implica crear o producir lo que se conoce. Esta concepción experimenta un cambio significativo en el siglo XVII. La identidad entre la verdad y el hacer, que durante la Edad Media caracterizaba el conocimiento de Dios, se convierte en la marca del conocimiento humano. Danilo Marcondes ubica esta tradición en la problemática escéptica de la Modernidad. El objetivo del trabajo es analizar si esta perspectiva es solo una de las múltiples variantes posibles o si representa adecuadamente la contextualización de la tradición como expresión pura del escepticismo moderno.

PALABRAS CLAVE: Conocimiento del hacedor, escepticismo, *verum-factum*, Giambattista Vico, Patricio Alarcón.

ABSTRACT: The text discusses the existence of a philosophical tradition known as the “*maker's knowledge tradition*” asserting that to know implies creating or producing what is known. This conception underwent a significant shift in the 17th century. The identity between truth and making, which characterized God's knowledge during the Middle Ages, becomes the hallmark of human knowledge. Danilo Marcondes places this tradition within the skeptical issues of Modernity. The aim of the work is to analyze whether this perspective is merely one of the many possible variants or if it adequately represents the contextualization of the tradition as a pure expression of modern skepticism.

KEYWORDS: Maker's knowledge, skepticism, *verum-factum*, Giambattista Vico, Patricio Alarcón.

Recibido: 31/05/2023. Aceptado: 16/11/2023.

INTRODUCCIÓN

Desde hace varias décadas, distintos estudios historiográficos coinciden en señalar la existencia de una tradición filosófica que asume una concepción del conocimiento según la cual conocer consiste en hacer o producir aquello que se conoce. Siguiendo la denominación acuñada por Antonio Pérez Ramos, nos referiremos a esta concepción del conocimiento con la expresión «conocimiento del hacedor»¹.

La transición del pensamiento medieval al pensamiento de la Modernidad temprana no es solo una transición de ideas, métodos y argumentos. Se gesta una nueva concepción del mundo marcada por un fuerte proceso de secularización y la necesidad férrea de establecer una clara demarcación entre la ciencia y la religión. Los ideales mismos de la ciencia sufrieron profundos cambios teniendo como punto de convergencia de los mismos una nueva evaluación sobre la diferencia entre el conocimiento humano y el conocimiento divino. La identidad entre la verdad y el hacer (*verum et factum convertuntur*), en tanto conocimiento construido, había sido durante el Medievo la característica elemental del conocimiento de Dios. Esta concepción sufre una rotunda modificación en el siglo XVII cuando dicha identidad se constituye como la marca del conocimiento humano. El paradigma de este nuevo posicionamiento está dado por la matematización del mundo. La geometría iba a ser el modelo de la nueva física y, en cierto sentido, también el nuevo método de la teoría política. En la geometría más que en cualquier otra ciencia, el hombre construye por sí mismo los objetos de su conocimiento: la verdad y lo hecho son sinónimos. Las nuevas ciencias del siglo XVII asumen así una teoría del conocimiento constructiva que modifica la concepción heredada del pensamiento científico.

El conocimiento del hacedor propone como tesis que conocer es crear o producir aquello que se conoce, entendiendo esto como característico de la nueva concepción de ciencia —ciencia activa, práctica o aplicada— que emerge en el contexto de la Revolución Científica Moderna (Hannah Arendt, Alexandre Koyré, Antonio Pérez-Ramos, Bernardo de Oliveira²). Tal concepción,

1. También usaremos la expresión “conocimiento erguético” para referirnos a esta concepción del conocimiento.

2. H. ARENDT, *La condición humana* (1958), Ed. Paidós, Buenos Aires, 2005; A. KOYRÉ, *Estudios de historia del pensamiento científico* (1973), trad. esp. Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos,

central en toda la tradición filosófica, se constituyó en una característica distintiva del pensamiento moderno. Sin embargo, esta tradición no presenta una única formulación, por lo que no es posible encontrar una fórmula canónica.

Para este trabajo tomamos en cuenta obras de tres autores que han sido muy importantes³ en lo que se refiere al estudio de esta tradición: Rodolfo Mondolfo⁴, Amos Funkenstein y Antonio Pérez Ramos⁵.

Esta tríada de estudios, publicados en la segunda mitad del siglo XX, provocó un nuevo interés sobre esta temática, que en las últimas décadas proliferó en diferentes trabajos que a través de sus especificaciones y problematizaciones aportaron nuevas visiones sobre el conocimiento del hacedor. Bernardo Jefferson de Oliveira⁶, Danilo Marcondes⁷, Robert Miner⁸ y Maurizio Martirano⁹ son algunos ejemplos de autores que, desde diferentes perspectivas y con objetivos diversos, abordan esta tradición abriendo diferentes caminos para su análisis y reconstrucción.

En este caso, es justamente una de estas nuevas perspectivas sobre la tradición la que nos interesa particularmente. En su trabajo *O argumento do conhecimento do criador como argumento cético*, Danilo Marcondes se ocupa especialmente de estudiar el vínculo entre lo verdadero y lo hecho desde una

Siglo XXI, Madrid, 2008; A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1988; B.J. DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentacao da ciencia como tecnologia*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002.

3. Es importante decir que, además de los autores aquí considerados, la identificación entre conocer y hacer ha sido ampliamente explorada en la modernidad y ha sido objeto de una extensa teorización, por ejemplo, en la tradición del idealismo alemán. En el siglo XIX, la filosofía italiana continuó esa tradición idealista, dando origen en el siglo XX a lo que hoy se conoce como la corriente del neoidealismo italiano, cuyos principales representantes fueron Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Tanto la tradición alemana como la italiana no solo presentaron sistemas especulativos que seguían la filosofía del “*verum-factum*”, sino que también ofrecieron notables reconstrucciones históricas de esa misma tradición.

4. R. MONDOLFO, *Verum-Factum. Desde antes de Vico hasta Marx* (1969), Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1971.

5. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1986.

6. B.J. DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentacao da ciencia como tecnologia*, cit.

7. D. MARCONDES, “O argumento do conhecimento do criador como argumento cético”, *Sképsis*, 2 (2007), pp. 37-60.

8. R. MINER, *Truth in the Making. Creative knowledge in theology and philosophy*, Routledge, Nueva York, 2004.

9. M. MARTIRANO, *Vero-Fatto*, Guida, Nápoles, 2007.

perspectiva escéptica. Presenta una tesis novedosa según la cual el conocimiento del hacedor debe ser entendido como un argumento escéptico. Esta interpretación ubica a la tradición en el centro de la escena de la problemática escéptica de la Modernidad, cumpliendo un rol limitativo del conocimiento.

El presente trabajo tiene por objeto analizar si esta perspectiva que propone el autor es tan solo una de las tantas variantes posibles, o bien, es el modo correcto de contextualizar esta tradición como una expresión pura del escepticismo moderno.

1. LA TRADICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HACEDOR

Las nuevas ciencias del siglo XVII asumen una teoría del conocimiento constructiva que modifica la concepción heredada del pensamiento científico. Esta modificación responde a una tradición que Antonio Pérez-Ramos, uno de sus más destacados estudiosos, ha denominado *maker's knowledge tradition*.

En esta sección se propone recorrer los tres estudios mencionados referidos a esta tradición, analizando de qué manera cada uno de los autores abordó la temática. Veremos que todos coinciden en destacar, de una manera u otra, que en la modernidad (re)nació un ideal de conocimiento: el conocimiento del hacedor. La constitución de la ciencia moderna incluyó efectivamente una redefinición del concepto de ciencia. En ese proceso cobró un destacado papel el conocimiento del hacedor, aportando elementos a la discusión metodológica de la ciencia y asumiendo un importante rol legitimador para el conocimiento científico.

1.1. Rodolfo Mondolfo: una mirada histórica

Rodolfo Mondolfo en su libro *Verum factum: desde antes de Vico hasta Marx*¹⁰, del año 1969, reconstruye una línea de pensamiento que tiene como objeto el problema de la relación entre conocer y hacer. Desde una mirada histórica, Mondolfo sostiene que esta perspectiva, que encuentra su mayor expresión en el siglo XVIII a través de la fórmula viquiana *verum ipsum factum*, tiene sus antecedentes en la Antigüedad clásica.

10. En este trabajo Mondolfo retoma un ensayo escrito con motivo de la celebración del IV Centenario del nacimiento de Galileo Galilei, "*Verum ipsum factum*" desde la antigüedad hasta Galileo y Vico, del año 1964.

Se propone indagar aquellas posiciones filosóficas que afirmaron la identidad entre hacer y conocer. Su trabajo se desarrolla en torno de la figura de Giambattista Vico, tomándolo como eje de la exposición ya que el autor napolitano acuñó en el siglo XVIII el principio metafísico y gnoseológico *verum ipsum factum* y a partir de allí se constituyó en un referente ineludible en lo que respecta a este tema.

El autor sostiene que la fórmula viquiana *verum ipsum factum* contempla uno de los diversos aspectos de un problema que había preocupado de diferentes maneras a la antigüedad clásica: el problema de la relación entre conocer y hacer. La antigüedad había distinguido dos tipos de vida humana: la del *homo faber* y la del *homo sapiens*. La primera, estaba orientada a la creación de la técnica productiva; la segunda, se dirigía a la reflexión contemplativa y la ciencia pura. En otras palabras, el *homo faber* quedaba ligado al uso de la mano, mientras que el *homo sapiens* se vinculaba con el uso de la inteligencia. Sin embargo, ya los Siete Sabios concebían esta distinción no como una separación y un contraste sino como un lazo recíproco y como una asociación de ambas actividades al ser realizadas por un mismo sujeto. Según Mondolfo, a partir de ese remoto origen, la dualidad *homo faber* y *homo sapiens*, junto con sus posibilidades de vinculación y hasta de identificación, se convirtió en tema de reflexión y problematización a lo largo de los siglos para autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci, Girolamo Cardano, Galileo Galilei, Tommaso Campanella, Thomas Hobbes, Marin Mersenne y Pierre Gassendi entre otros¹¹.

De acuerdo con la posición que asume Mondolfo, para Vico la exigencia según la cual el criterio de tener ciencia de una cosa es efectuarla, solo es aplicable al *regnum hominis*, al mundo humano de la historia y de la cultura, producto del hombre y por ello conocido por él mismo. Este mundo humano es el gran aporte de Vico, que crea la *Ciencia nueva*¹². El hombre conoce sus producciones históricas recreándolas espiritualmente: aquí reaparece la segunda creación¹³, pero no aplicada a una realidad objetiva exterior, sino al mismo sujeto

11. En los antecedentes del *verum ipsum factum* viquiano, se está plenamente consciente de la profunda diversidad de los diferentes contextos histórico-culturales en los que se hallan enmarcados los testimonios que utilizará Mondolfo en el curso de la investigación.

12. GIAMBATTISTA VICO, *Principios de Ciencia nueva*, trad. J. M. Bermudo y A. Camps, Ediciones Folio, Barcelona, 2002. A partir de aquí se hará referencia a la *Ciencia nueva* como *SN44*.

13. Mondolfo alega que Leonardo da Vinci es el primero en recoger la sugerencia de la segunda

creador, que es al mismo tiempo productor y producto de toda la historia. El hombre se conoce y reconoce a través de su hacer. En ese proceso también se hace a sí mismo. Queda evidenciada así la identidad entre hacer y conocer análogos al proceso de la creación divina.

En la *Ciencia nueva* el principio *verum ipsum factum* delimita la ciencia humana con respecto a la divina, tal como ocurría en obras anteriores. Sin embargo, en esta obra Vico se propone estudiar lo propiamente humano en tanto el hombre ha creado las instituciones del mundo civil. Ya no se complace con que las matemáticas sean lo único cognoscible, sino que propone que el mundo civil es accesible al conocimiento humano por haberlo realizado.

Sin embargo, el hombre también es una creación de Dios y por lo tanto el único que podría conocer lo producido por los hombres es Dios. Pero Vico afirma que los hombres pueden conocer aquello que realizan. La condición de posibilidad de esta ciencia es que el hombre haya hecho el objeto (el mundo civil). De este modo, a partir de la formulación del *verum ipsum factum* en la *Ciencia nueva* surge un dilema: o bien Dios no conoce lo que el hombre realiza, o bien los hombres tienen vedado el conocimiento de toda realidad debido a que en última instancia todas las causas están en Dios.

La solución propuesta por Vico se encuentra en el modo en que se relaciona Dios y la acción humana. Mientras que el hacer de Dios es lo mismo que el conocimiento claro de aquello que hace; los hombres, al crear las instituciones de su mundo histórico, actúan ignorando qué es lo que hacen. Vico señala la siguiente advertencia: el mundo de las naciones ha sido hecho por los hombres

pero con una infinita diferencia del crear propio de Dios: porque Dios, en su purísimo entendimiento, conoce las cosas y, conociéndolas, las crea; ellos, por su robusta ignorancia, lo hacían a base de una fantasía muy corpulenta¹⁴.

creación (la primera creación es la divina) y le da una doble aplicación, en el arte y en la ciencia. Leonardo afirma que la creación artística es conocimiento científico. Tanto el arte como la ciencia son inseparables entre sí. La ciencia es una segunda creación elaborada por el discurso; la pintura es una segunda creación hecha con la fantasía.

14. Esta ciencia toma como principio «la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo ha sido hecho ciertamente por los hombres». Esta verdad garantizaría que el hombre pueda conocer el mundo civil, así como Dios conoce la naturaleza como su obra.

Los hombres, intentando alcanzar sus fines particulares, han servido de medios para los fines superiores de la Providencia¹⁵. En su acción el hombre no solo produce el mundo, sino que se transforma a sí mismo. El hombre al hacer el mundo civil «hace a partir de sí las cosas y, transformándose en ellas, se convierte» (SN44, § 405).

1.2. Amos Funkenstein y la secularización de la teología: hacia el ideal erguético del conocimiento

En 1986, más de veinte años después de la aparición de la obra de Mondolfo, se publica un libro que reconocerá en la tradición del conocimiento erguético un eje de suma relevancia para la comprensión de la historia de las ideas en la Modernidad: *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century* de Amos Funkenstein. A diferencia del trabajo de Mondolfo, que desarrolla lineamientos generales sin profundizaciones específicas, Funkenstein aborda con especial atención los puntos sobresalientes que marcaron la transición desde la Edad Media hacia la Modernidad temprana destacando con especial énfasis e interés la secularización de la teología ocurrida en los siglos XVI y XVII. En ese contexto sostiene que estos temas convergen en una nueva concepción de la relación entre el conocimiento divino y el conocimiento humano. La identidad entre verdad y hecho se convirtió en un nuevo modelo explicativo para las ciencias naturales, así como también para los teóricos políticos quienes expresaron que la sociedad es una construcción espontánea de los hombres.

Funkenstein centra su atención en tres aspectos secularizantes con especial énfasis: el nuevo lugar que ocuparon los laicos en las universidades y en los espacios de formación del pensamiento científico; la aparición del protestantismo; y el surgimiento de la matemática como paradigma metodológico, es decir, como un nuevo modo de interpretar el mundo.

Tomando como referencia el proceso de secularización de la teología, concomitante con el surgimiento de la Modernidad, Funkenstein analiza la conceptualización de la que fueron objeto tres atributos divinos de suma relevancia en

15. «Los hombres han hecho de este mundo de naciones [...]; sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, los ha empleado siempre para conservar la generación humana en esta tierra» (SN44, § 1108).

esta transición: la omnipresencia, la omnipotencia y la providencia. Con ello, aborda diferentes puntos neurálgicos del pensamiento moderno temprano, destacando la influencia y la continuidad de muchos temas medievales. Sin embargo, Funkenstein sostiene que todas estas cuestiones convergen en una nueva evaluación de la diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano. Esta nueva evaluación es consecuencia de profundos cambios en la concepción del mundo y en los ideales científicos, cuestiones que se evidencian en los temas, métodos y argumentos del período moderno.

Este tema es con el que concluye el recorrido de su trabajo. La identidad entre la verdad y el hacer, o bien, entre el conocimiento y la construcción del mismo, había sido durante la Edad Media una característica propia del conocimiento de Dios. En el siglo XVII deviene en característica propia del conocimiento humano ocupando la matemática un especial lugar en esta transformación. La identidad entre verdad y hecho se convirtió en un nuevo modelo explicativo para las ciencias naturales, así como también, para los teóricos políticos.

Funkenstein sostiene que durante el Medioevo el conocimiento del hacedor era atribuido solamente a Dios. En el conocimiento divino existe una perfecta conversión entre lo verdadero y lo hecho. solo Dios es capaz de hacer aquello que conoce. Lo verdadero para el conocimiento se convierte en lo hecho por el mismo Dios que conoce esta verdad. Durante el siglo XVII, agrega Funkenstein, esta concepción del conocimiento erguético se modifica radicalmente. Ahora pasa a ser la marca del conocimiento humano. Las nuevas ciencias de ese siglo asumen una teoría del conocimiento que modifica la tradición heredada. Funkenstein destaca algunas ideas relevantes que son factores explicativos de este cambio de perspectiva: la mecanización de la naturaleza para interpretar procesos y fenómenos naturales; la despersonalización del conocimiento de la naturaleza; el intento de mecanizar a través del “método” la construcción del conocimiento; y la aspiración a usar el conocimiento natural reformado resultante para conseguir fines morales, sociales y políticos. Estas ideas condicionaron la concepción del conocimiento y los medios para acceder a la verdad.

Para Funkenstein, el paradigma de este nuevo posicionamiento está dado por la matematización del mundo. La geometría iba a ser el modelo de la nueva física, y en cierto sentido, también el nuevo método de la teoría política. En esta disciplina el hombre construye por sí mismo los objetos de su conocimiento: lo verdadero y lo hecho son sinónimos.

De tal manera, Funkenstein muestra que en el siglo XVII se constituye un nuevo ideal de conocimiento: el ideal del conocimiento por el hacer (*the ideal of knowledge by doing*), o conocimiento por la construcción (*knowledge by construction*). La identidad entre lo verdadero y lo hecho, entre *verum* y *factum*, formará parte fundamental de los nuevos posicionamientos científicos experimentalistas, así como también de las teorías políticas y sociales que tienen como nuevo objeto de estudio la sociedad humana en tanto construcción de los hombres. Frente a la tradición contemplativa y pasiva del conocimiento escolástico se erige el *verum-factum*, al que Funkenstein denomina «ideal erguético». En suma, Funkenstein concluye diciendo que «implícita o explícitamente, la mayoría de las ‘nuevas ciencias’ del siglo XVII asumieron una teoría del conocimiento constructiva»¹⁶.

Funkenstein sostiene que la diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano es entendida en la transición del Medioevo hacia la modernidad temprana más coimo una diferencia cuantitativa que cualitativa. Dios posee infinitos conocimientos, los hombres finitos; Dios conoce todo intuitivamente, el hombre discursivamente. El conocimiento divino, en la tradición tomista, es absolutamente introspectivo: el conocimiento es la simple unidad del conocedor y lo conocido¹⁷. Para Descartes este modelo de conocimiento es propio del conocimiento humano, conocimiento de ideas claras y distintas; estas ideas son innatas y las conocemos por introspección.

Se plantean dos modelos de conocimiento. El conocimiento contemplativo es un conocimiento de ideas y de sus necesarias relaciones. El conocimiento por el hacer, también llamado conocimiento erguético, parte del dominio de los seres actuales y de su interacción. Es el dominio de lo contingente. Cobra aquí relevancia, según afirma Funkenstein, la distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta*. En el dominio de las ideas no hay sitio para la excepción a ese orden. En el dominio de la realidad aparecen los actos voluntarios de los seres finitos que no son más que las regulares constelaciones que funcionan como “ocasiones” para el accionar de Dios; que en última instancia es la única causa eficiente.

16. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the middle ages to the seventeenth century*, cit., pp. 298-299. Todas las traducciones al español son propias, salvo cuando se remita a traducciones consignadas en la bibliografía.

17. *Ivi*, p. 291.

Funkenstein asevera que Descartes fue quien inauguró una nueva instancia para la filosofía y la ciencia a partir de un nuevo método científico. El nuevo método con pretensiones de universalidad quería erigirse en un modelo único de principios y procedimientos: la *mathesis universalis*. El método procedía por resolución y composición: la combinación del álgebra y la geometría en la matematización de las leyes mecánicas y la mecanización de los fenómenos naturales. Lo que hasta ese momento había sido una prohibición por parte de la tradición aristotélica, es decir, la trasportación del método de una disciplina a otra, ahora, según Funkenstein, se transformaba en una gran virtud del siglo XVII. Funkenstein denomina a la transportación del método de una disciplina a otra, *metabasis*; en este caso, el método matemático como paradigma metodológico de todas las ciencias.

Sostiene Funkenstein que las nuevas ciencias mecánicas modernas fueron emuladas por otras disciplinas. Por ejemplo, Hobbes y Spinoza utilizaron teorías mecanicistas para explicar el orden social y sus cambios. El nuevo ideal era el ideal del conocimiento del hacedor, o bien, el conocimiento del constructor. Francis Bacon proponía como objetivo de la ciencia el descubrir las formas de las cosas, ya que descubriéndolas podríamos saber cómo producirlas. Este es el fundamento, según Funkenstein, de la conocida sentencia baconiana «ciencia es poder»¹⁸.

Las epistemologías antiguas o medievales consideraban que el conocimiento se lograba a través de las impresiones, por iluminación, por introspección, el conocimiento era dado, pero no construido. En oposición a ese posicionamiento gnoseológico estático y pasivo, surge el nuevo ideal erguético: implícita o explícitamente las nuevas ciencias del siglo XVII asumieron una teoría del conocimiento constructiva.

El ideal de la explicación matemática y mecánica de la naturaleza converge en el ideal del conocimiento del hacedor. La ciencia mecánica se con-

18. El destino del hombre es para Bacon el dominio de la naturaleza de acuerdo con el designio divino. Hay que destacar que en la restauración del hombre promovida por Bacon converge tanto el conocimiento como la acción, entendidos como aspectos diferentes pero necesarios de una misma actividad científica. Lo que es verdadero para el saber es útil para el poder. Como lo expresa Paolo Rossi (*Los filósofos y las máquinas*, trad. José Manuel García de la Mora, Labor, Barcelona 1970, pp. 151-152), la coincidencia entre el saber y el poder, entre lo verdadero (*verum*) y lo hecho (*factum*), implica que el entendimiento adopte precisas reglas técnicas, así como también instrumentos lógicos capaces de ampliar el poder y asegurar su progreso. solo la adopción de un nuevo método puede garantizar esta coincidencia.

vierte en el paradigma de la nueva psicología, de la nueva medicina, y de las nuevas teorías sociales. Hobbes se constituye en un claro ejemplo de los pensadores del siglo XVII que consideran las múltiples manifestaciones humanas como construcciones propias: lenguaje, ciencia y orden político. De esta manera conocer es conocer a través del hacer.

Funkenstein sostiene que la organización social de los seres humanos es una construcción de los hombres. Este planteo de Hobbes, el filósofo político más importante del siglo XVII, le otorga a la filosofía política moderna su marca distintiva. De hecho, los planteos políticos giran en torno a la coincidencia o no con el pensamiento del autor inglés. Vico es un claro ejemplo de ello. El napolitano se opone al planteo hobbesiano del paradigma mecánico social. Él plantea su principio metafísico y gnoseológico que identifica la verdad con el hacer desde una perspectiva humanista, en la que la naturaleza del hombre se desarrolla, y su devenir histórico crea las instituciones sociales, y a través de ellas se crea a sí mismo.

Así como el vínculo entre *verum* y *factum* ocupó un lugar fundamental en las ciencias de la naturaleza, también ocurrió lo mismo en el ámbito de la filosofía política y de la historia.

1.3 Antonio Pérez-Ramos: the maker's knowledge tradition

Por último, la obra *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, publicada en 1988. Siguiendo los pasos de Funkenstein, Pérez Ramos inscribe estas modificaciones en la concepción de la ciencia en el marco de una tradición que denomina «tradición del conocimiento del hacedor» (*maker's knowledge tradition*). El autor explica los fundamentos de esta tradición y caracteriza el ideal científico de Bacon como una versión extrema de la misma aplicada a la investigación de la naturaleza.

Según Pérez Ramos (en consonancia tanto con Mondolfo como con Funkenstein) se trata de una tradición que postula una relación íntima entre los objetos del conocimiento y los objetos de la construcción. De acuerdo con ella, conocer es una suerte de hacer, una capacidad de hacer¹⁹. Conocedor y hacedor coinciden en una misma persona. El *factum*, es decir, lo hecho, la práctica o su resultado, puede ser cualquier acción intencional realizada con el fin de lograr un objetivo, como la supervivencia del grupo o la gratificación

19. A. PÉREZ-RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 48.

de los impulsos estéticos. El *verum*, por otro lado, introduce una vinculación con la verdad en el sentido tradicional. Sin ella solo haríamos referencia a la utilidad o al placer. Conocer y hacer coinciden en una misma instancia.

Siguiendo a Funkenstein, Pérez Ramos caracteriza el binomio *verum-factum* como una idea-tipo (*idea-type*)²⁰. Si bien, en tanto categorías historiográficas, las ideas-tipo funcionan como un núcleo temático que aparece recurrentemente en los diferentes posicionamientos filosóficos a lo largo de la historia, éstas no siempre son explicitadas por los propios autores que las utilizan. En consecuencia, el historiador dedicado a reconstruir tradiciones o ideas, se ve en la necesidad de descubrir las ideas-tipo ocultas en diversos momentos y en diferentes contextos históricos, ya sea en el ámbito filosófico, literario o científico. Es por ello que Pérez Ramos intenta articular estas ideas-tipo tanto filosófica como históricamente. Esto lo lleva a recorrer la tradición del conocimiento del hacedor desde Filón hasta Kant²¹. Su constatación de la presencia del ideal erguético, lo conduce a concluir que

la tradición del conocimiento del hacedor constituye una de las corrientes subterráneas del pensamiento occidental que solo se hace explícita de vez en cuando²².

1.4. Definición de la tradición del conocimiento del hacedor

Pérez Ramos dedica la última sección de la introducción de su obra a la noción del *maker's knowledge*. Sostiene que esta tradición postula una íntima

20. Pérez Ramos señala que su noción de idea-tipo (*idea-type*) tiene una clara afinidad con la *unit-idea* de A. Lovejoy (A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 48). Lovejoy, en su obra *The great chain of being: A study of the history of an idea* (Harvard University Press, 1936), buscó repensar la historia de las ideas de Occidente a partir de la identificación de ciertos núcleos temáticos centrales, que identificó como *unit-ideas* y que podían presentarse de manera recurrente en la historia del pensamiento, a partir de configuraciones diversas. Pérez Ramos señala que su noción de idea-tipo (*idea-type*) tiene una clara afinidad con la *unit-idea* de Arthur Lovejoy (cfr. A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 48). Lovejoy buscó repensar la historia de las ideas de Occidente a partir de la identificación de ciertos núcleos temáticos centrales, que identificó como *unit-ideas* y que podían presentarse de manera recurrente en la historia del pensamiento, a partir de configuraciones diversas. Desde una postura inmanentista, Lovejoy considera que las ideas-fuerza se dan en un número limitado en la historia, y que aparecen y reaparecen de forma identificable.

21. A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., pp. 54-62.

22. *Ivi*, p. 150.

relación entre los objetos de cognición y los objetos de construcción; el saber es la capacidad para hacer.

En un primer acercamiento a la cuestión, Pérez Ramos lo simplifica del siguiente modo: «yo conozco x porque yo hice x»²³. En este sentido se comprende el conocer de quien hizo tal como conoce quien produce o fabrica un determinado objeto o material. Conocedor y hacedor coinciden en una misma instancia y el conocedor conoce en tanto que ha producido el objeto de su conocimiento.

El segundo punto en que se detiene Pérez Ramos tiene que ver con la internalización de la operación. La reproducción del procedimiento no solo tiene que ver con la capacidad de hacer sino con la comprensión de dicho accionar. El autor destaca aquí la internalización de la operación, el pasaje de la práctica a la teoría.

El tercer paso explicativo de la noción del conocimiento del hacedor tiene que ver con el saber cómo, es decir, el poder explicativo y la transmisión de una capacidad de hacer. Aquí está el poder constructivo de esta noción en tanto que sé cómo obtener un determinado producto.

Pérez Ramos afirma que, en el sentido expuesto, el principio *verum-factum*, provee un esquema conceptual que nos permite comprender el pasaje de la praxis a la teoría. Este principio captura el momento de la génesis de la teoría, o bien, del conocimiento proposicional. Por un lado, el *factum* es la acción intencional para lograr algún objetivo. Por el otro, el *verum* introduce la pretensión de verdad. Estos dos aspectos de un mismo proceso muestran la génesis de la dimensión teórica y de la pretensión de verdad en esta primitiva simbolización de la acción humana.

En definitiva, esta tradición postula una relación íntima entre los objetos de cognición y los objetos de construcción, y considera que el saber implica la capacidad de conocer a partir del hacer (*verum-factum*). Conocedor y creador (hacedor) coinciden en una misma persona. El *factum*, es decir, la práctica o su resultado puede ser cualquier acción intencional realizada con el fin de lograr algún objetivo. El *verum*, por otro lado, introduce una vinculación con la verdad en el sentido tradicional. Sin ella solo haríamos referencia a la utilidad o al placer. La relación *verum-factum* conlleva no solo que conocer implica lograrlo en el proceso de hacer, sino también la internalización de la habilidad operacional y la capacidad de entender un procedimiento confiable para hacer.

23. A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 49.

A partir de estos y otros estudios, durante la segunda parte del siglo XX la tradición del conocimiento del hacedor recibió un renovado interés, particularmente en el campo de la historia de las ideas y de la historia de las ciencias. Así, por ejemplo, lo reconoce uno de los historiadores de la ciencia más influyentes en la actualidad, Steven Shapin²⁴, al afirmar que en el siglo XVII «estaba muy extendida la convicción de que los humanos solo pueden conocer con seguridad lo que ellos mismos construyen con sus manos o modelan con su mente»²⁵. Según Shapin, esta convicción surgía del rechazo a la distinción aristotélica entre arte y naturaleza y, como consecuencia, de la valoración de la utilización de elementos artificiales para interrogar o modelar el orden natural. La eliminación de dicha distinción fue la condición para que la naturaleza resultara inteligible y para posibilitar la intervención del hombre en ella.

Existen trabajos recientes que profundizan la investigación de la tradición del conocimiento del hacedor, abordando desde diferentes perspectivas y con intereses diversos el vínculo entre el *verum* y el *factum*. Cada uno de ellos brinda nuevos aportes sobre esta tradición abriendo originales caminos interpretativos y de análisis²⁶.

24. S. SHAPIN, *La revolución científica. Una interpretación alternativa* (1966), Paidós, Barcelona, 2000.

25. *Ivi*, p. 54.

26. Además del trabajo de Danilo Marcondes sobre el que avanzaremos en la próxima sección, podemos destacar, entre otros, el libro de B. JEFFERSON DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, donde define de una manera sintética la tradición en cuestión: “*El conocimiento de quien hace (maker’s knowledge) es una noción que asocia el conocimiento a la creación*” (B.J. DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, cit., p.141), donde además hace especial hincapié en que el eje está puesto en la sustitución de la indagación del porqué por el cómo, ya que de esta manera se abre espacio a la acción, a la ciencia operativa, y con ello, a la tecnología. Por su parte, R. MINER, en su libro *Truth in the Making. Creative knowledge in theology an philosophy* (Routledge, Nueva York, 2004), lleva a delante una investigación que tiene como punto central la relación entre el conocer y el hacer. Afirma que uno de los *slogans* principales de la modernidad es “todo es construido” y justamente su trabajo pretende esclarecer las posibles significaciones de esa sentencia. Según el autor, Vico se presenta como una renovada formulación del conocimiento del hacedor vinculado al concepto de creación en tanto y en cuanto el hombre tiene una participación creativa en la Providencia divina. Por último, en la obra de MARTIRANO, *Vero-fatto* (Guida, Napoli, 2007) podemos destacar que en el campo del *verum-factum*, la acción individual ocupa un lugar central, considerándose el hombre en el hacerse y no en lo hecho, en el darse al mundo y no en lo dado, en virtud de la responsabilidad que implica la decisión de aceptarse como tal. El acto de la existencia nace de la acción moral individual que no se limita a la propia individualidad, sino que verifica su propio valor en el devenir de la historia.

2. LA FORMULACIÓN ESCÉPTICA

En su trabajo *O argumento do conhecimento do criador como argumento cético*, Danilo Marcondes se ocupa especialmente de estudiar el vínculo entre lo verdadero y lo hecho. En primer lugar, asume como concepción filosófica aquella que sostiene que la filosofía consiste en un discurso argumentativo en el cual lo afirmado debe ser demostrado por medio de argumentos, es decir, que debe ser demostrado racionalmente. En tal sentido, sostiene que

podemos considerar el argumento del conocimiento del creador, o *maker's knowledge*, como uno de los principales de toda la tradición filosófica, siendo generalmente interpretado como especialmente característico del pensamiento moderno²⁷.

El autor destaca que examinando la tradición es evidente que no hay una única formulación de este argumento, y que éste ha cumplido diferentes papeles en diferentes momentos de la historia. Afirma que no existe una formulación canónica y por ello, para construir el sentido y la relevancia de este argumento, Marcondes considera necesario examinar algunas de sus formulaciones más emblemáticas dentro de esta tradición.

Afirma que la tesis según la cual conocer es hacer o producir aquello que se conoce es una característica de la nueva concepción científica del siglo XVII. Y a continuación presenta una tesis novedosa que no se encontraba presente en las interpretaciones anteriores de esta tradición:

el argumento del conocimiento del creador debe ser entendido como un argumento escéptico, o sea, como parte de este contexto de influencia de la problemática escéptica en ese período y teniendo un papel limitativo del conocimiento²⁸.

Con el fin de evidenciar las características escépticas de dicho argumento²⁹, Marcondes enumera sus elementos característicos: conocer equivale a hacer, producir, o crear; solo podemos conocer aquello que hacemos, producimos o creamos; el conocimiento presupone el entendimiento del proceso causal de modo que aquel que conoce la causa puede producir el efecto espe-

27. D. MARCONDES, "O argumento do conhecimento do criador como argumento cético", *Sképsis*, 2 (2007), p. 38.

28. *Ibidem*.

29. Es dable aclarar que el autor se refiere particularmente a un escepticismo respecto a la capacidad humana de conocer la naturaleza, y no a nivel general.

rado (causa eficiente); el conocimiento es siempre conocimiento de fenómenos, y no de esencias; la real naturaleza de las cosas es ajena a los hombres, ya que el ser humano no crea la realidad; el conocimiento científico se define como conocimiento técnico o aplicado, siendo su resultado, su creación, el hecho, la medida de su validez.

A partir de esta caracterización, Marcondes enuncia dos modos de considerar el límite del conocimiento humano. El primero es epistémico, ya que hace referencia a las condiciones propias de la naturaleza humana, es decir, su finitud y su imperfección. El segundo es lógico debido a la incapacidad de probar o demostrar de un modo conclusivo las verdades de cualquier tesis o proposición. Marcondes asegura que el argumento del conocimiento del creador, en sus diferentes formulaciones, puede ser considerado como una embestida directa al realismo clásico, como un argumento restrictivo del poder y el alcance de la intuición. De ahí, surgen dos consecuencias importantes. Por un lado, la imposibilidad de conocer la esencia de la naturaleza tal como es, ya que no la creamos. Por otro lado, el hecho de que ninguna facultad de aprehensión intuitiva puede garantizar el conocimiento porque la intuición no es creadora.

Ahora bien, Marcondes afirma que la interpretación escéptica del argumento del conocimiento del creador puede ser comprendida de dos modos, ya sea, dependiendo de sus consecuencias negativas o de sus consecuencias positivas. Desde el punto de vista negativo, tan solo podemos conocer lo que hacemos. solo Dios puede conocer el mundo natural porque lo ha creado. El conocimiento humano es un esfuerzo incesante e insatisfactorio que intenta alcanzar las realidades en sí mismas. Pero en el sentido opuesto, es decir, desde una perspectiva positiva, el hombre al poder conocer tan solo lo que hace, imita a Dios. Si lo verdadero es lo que se ha hecho, probar por causas es lo mismo que efectuar, y así será lo mismo causa y actividad, esto es operación; y lo mismo también lo verdadero y lo hecho, a saber, el efecto. A partir de aquí, nuevamente podemos expresar la imposibilidad del hombre para conocer la naturaleza. Puede pensarla, pero, prescindente de sus principios, no puede saber nada acerca de ella. Sin embargo, sí produce el mundo social, y poseyendo las causas, entonces sí puede acceder a la verdad de dicho hacer. El ser humano es el autor del mundo civil e indirectamente de sí mismo³⁰. Y

30. M. A. DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, UNR, Rosario, 2005, p. 58.

en este sentido, esta atención dirigida a la praxis y al mundo humano inaugura un nuevo camino en el pensamiento moderno, en las ciencias sociales; es decir, este conocimiento constructivo abre camino a la nueva ciencia moderna entendida como ciencia aplicada, como técnica, como *scientia activa*.

Entre los siglos XV y XVI los intereses humanistas por los textos clásicos griegos y latinos posibilitaron nuevas traducciones y ediciones de antiguas obras de Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Cicerón que sirvieron para introducir la filosofía escéptica en el occidente latino. Marcondes afirma que el argumento del conocimiento del creador es parte de este arsenal escéptico, que tiene una gran importancia en este período, en las discusiones filosóficas y científicas, teológicas y estéticas. La concepción del conocimiento del creador asume diferentes formas en diferentes filósofos.

A partir de su análisis, Marcondes distingue cuatro sentidos generales del argumento del conocimiento del hacedor: el sentido religioso, el sentido técnico, el sentido humanista y el sentido epistémico. Esta clasificación le permite ubicar los diferentes autores y las diversas enunciaciones de este argumento.

El sentido religioso se refiere a que solo Dios puede conocer la naturaleza porque solo Dios es su creador. La ciencia natural es imposible para el hombre; el conocimiento humano es limitado. Es éste el sentido que tiene el conocimiento erguético en autores como Nicolás de Cusa y Gian Francesco Pico della Mirandola.

El sentido técnico tiene como característica principal que el hombre puede conocer aquello que crea en tanto es un imitador de Dios. El hombre desarrolla una ciencia operacional en tanto puede producir ciertos efectos naturales. El principal representante de esta tradición sería, según Marcondes, Francis Bacon.

En tercer lugar, Marcondes nos habla del sentido humanista del conocimiento del hacedor. El hombre debe dedicarse a investigar el mundo humano, la realidad social y política, la historia y el lenguaje, en tanto son creaciones humanas. Esta tradición se extiende desde Lorenzo Valla a Giambattista Vico, siendo este último su mejor representante. Marcondes incluye aquí también a Thomas Hobbes y John Locke.

En la última instancia clasificatoria, Marcondes hace referencia al sentido epistémico. Según este sentido, el hombre conoce a través de sus ideas o representaciones, ya que son sus propias producciones. Francisco Sánchez, Marin Mersenne y Pierre Gassendi son sus representantes.

Marcondes concluye su trabajo afirmando que *o argumento do conhecimento do criador*, en tanto argumento limitativo del conocimiento, tiene un papel fundamental en la redefinición del concepto de ciencia y del conocimiento científico en la formación de la filosofía moderna. En el siglo XVII se abandona progresivamente la concepción de ciencia como un cuerpo de verdades universales y necesarias que explican la naturaleza de un modo real y conclusivo, para dar lugar a concepciones de teorías científicas como modelos explicativos de la realidad, de carácter hipotético o conjetural³¹.

3. UN ACERCAMIENTO AL ESCEPTICISMO MODERNO

El escepticismo se originó en la Grecia antigua, más específicamente en el período helenístico clásico. Ya en aquella época, tomando como referencia la caracterización realizada por Sexto Empírico, encontramos divisiones: por un lado, los académicos, quienes afirmaban la imposibilidad de todo conocimiento; y por otro, los pirrónicos, quienes sostenían la imposibilidad incluso de afirmar tal cosa, por lo que suspendían el juicio.

El escepticismo académico, que se formuló hacia el siglo III a. C. se desarrolló a partir del famoso dicho socrático «solo sé que no sé nada» y tuvo en Carneades y en Arcesilao a dos de sus máximos representantes. Sus pensamientos y argumentos llegaron a nosotros gracias a las referencias y atención que sobre ellos realizaron Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín entre otros. Los argumentos de los académicos intentaban mostrar que los filósofos dogmáticos no tenían certidumbre alguna de las proposiciones que afirmaban. En palabras de Popkin,

el problema básico en cuestión es que cualquier proposición que equivalga a aseverar algún conocimiento acerca del mundo contiene ciertas afirmaciones que van más allá de los informes puramente empíricos de lo que nos parece que se trata³².

En una interpretación provisional, sin hacer mayores profundizaciones en el tema, podemos sostener que los académicos dijeron que nada es cierto; es

31. Cfr. D. MARCONDES, “O argumento do conhecimento do criador como argumento céptico”, *Sképsis*, 2 (2007), p. 57.

32. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, p. 12.

decir, que la mejor información que podemos obtener solo es probable y que por ende debe juzgarse de acuerdo a las probabilidades.

El escepticismo pirrónico se origina a partir de la figura de Pirrón de Elis (360-275 a. C.) y de su discípulo Timón³³. Lo que se sabe sobre Pirrón es que sus intereses radicaban en cuestiones éticas y morales, con el objetivo de evitar la infelicidad, siendo un ejemplo vivo del escéptico suspensivo y alejado de toda expresión teorizante. Ahora bien, el pirronismo como formulación teórica del escepticismo es atribuido a Enesidemo quien acuñó la idea pirrónica de suspender el juicio en todas las cuestiones en que pareciese haber pruebas conflictivas, incluso la cuestión de si podía saberse algo o no. Podemos caracterizar al pirronismo de acuerdo con las opiniones antiguas de la siguiente manera:

Aquellos a quienes llamamos filósofos pirrónicos son designados por el término griego σκεπτικοί o “escépticos”, lo que significa casi lo mismo que “preguntadores” (*quaesitores*) y “examinadores” (*consideratores*). Ellos nada deciden ni determinan nada, sino que están siempre empeñados en preguntar y considerar qué hay en toda la naturaleza respecto de lo cual sea posible decidir y determinar³⁴.

Para los pirrónicos el escepticismo es la capacidad o actitud mental de oponer evidencia, en pro y en contra, acerca de toda cuestión sobre lo que no es evidente, de tal modo que se pudiese suspender el juicio sobre ella. Este estado conducía entonces al estado de *ataraxia*, quietud o imperturbabilidad, en donde el escéptico pierde todo interés y preocupación por lo que se encuentra más allá de las apariencias.

A partir de esto, Enesidemo y sus sucesores compilaron una serie de «*tropos*» o modos de proceder para producir la suspensión de juicio sobre diferentes cuestiones. El único sitio donde se conservaron estas formulaciones fue en los textos de Sexto Empírico³⁵. Tanto el Academicismo como el Pirronismo

33. «Timón, dice que el hombre que desee ser feliz debe atender a estas tres cosas: primero, cuál es la naturaleza de las cosas; segundo, en qué sentido debemos disponernos en relación con ellas; y tercero, qué beneficios recibirán aquellos que así se dispongan. Las cosas en sí mismas, pues, según él simula mostrar, son igualmente indiferenciadas (*adiaphora*), no evaluables e indeterminadas, y por lo tanto ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas. Por esta razón no debemos confiar para nada en ellas sino estar sin opiniones, y sin inclinaciones, y sin titubeos, diciendo de cada cosa que no es más una cosa que otra, o que tanto es como no es, o que ni es ni no es». En EUSEBIO DE CÉSAREA (ca. 275-339), *Praeparatio Evangelica*, Libro XIV, Cap. XVIII.

34. AULO GELIO (ca. 130-ca. 180), *Noctes Atticae*, Libro XI, 5.

35. El movimiento pirrónico floreció alrededor del año 200, cerca de Alejandría, donde vivió Sexto.

tuvieron muy poca influencia en el período post-helenismo, exceptuando el *Contra Académicos* de san Agustín. La opinión pirrónica parece haber sido casi desconocida en el occidente, hasta su redescubrimiento en los albores de la Modernidad.

Ahora bien, el escepticismo antiguo reaparece en Europa en la época renacentista, durante el siglo XVI. Podemos destacar varios factores que contribuyeron a que el escepticismo cobrara nueva relevancia en la Modernidad. En primer lugar, la difusión de las obras de los escépticos antiguos, en particular los escritos de Sexto Empírico. En 1562 apareció la primera versión latina con la traducción de Henry Estienne de Génova, de las *Hipotiposis*, en 1569 hay una reimpresión, y en 1569 aparece también la traducción latina de *Adversus Mathematicos*, obra de Gentian Hervet. En este sentido Richard Popkin afirma que

los escritos de Sexto parecen haber desempeñado un papel especial y predominante para muchos de los filósofos, teólogos y hombres de ciencia [...], y Sexto parece haber sido la fuente, directa o indirecta, de muchos de sus argumentos, conceptos y teorías³⁶.

En segundo lugar, debemos referirnos a las crisis religiosas, vinculadas al criterio para justificar el conocimiento religioso y las disputas entre reformadores y contra-reformadores. Cabe destacar que «esta discusión planteó uno de los problemas clásicos de los pirrónicos griegos, el problema del criterio de la verdad»³⁷, es decir, la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó la «regla de fe». Es en este contexto que el escepticismo cobró valor como instrumento para defender el conocimiento revelado como el único conocimiento cierto. A partir de esta situación cobra importancia el fideísmo, doctrina filosófica según la cual la razón no es suficiente para alcanzar ciertas verdades, lo que solo sería posible a través de la fe. En este sentido, la razón es insuficiente para fundamentar cualquier creencia, religiosa, moral o científica, por lo que

la aceptación de ciertas creencias no contradice en sí misma su supuesto escepticismo, ya que escepticismo significa una visión filosófica que plantea dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que puedan ofrecer para justificar alguna proposición³⁸.

36. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, cit., p. 15.

37. *Ivi*, p. 3.

38. *Ivi*, p. 17.

En tercer lugar, debemos destacar como un pilar ineludible en la difusión del escepticismo la obra de Michel de Montaigne, particularmente su ensayo *Apología de Raimundo Sabunde*, considerada por muchos el primer texto del escepticismo moderno. A Montaigne le interesaba el estudio del hombre y no la naturaleza humana en general, tampoco el hombre en su faceta relativa a la salvación por dios, sino el hombre por sí mismo, ajeno a cuestiones extrañas. Este mismo tipo de escepticismo, aunque con diferencias, fue defendido también por el médico portugués Francisco Sánchez, en su obra *Que nada se sabe*. El escepticismo de Montaigne, su fideísmo y la defensa escéptica del catolicismo, fueron ampliados por sus seguidores Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer.

El escepticismo ha sido considerado por Ezequiel de Olaso³⁹ no solo como una manera de pensar, sino como un modo de vivir que se diferencia radicalmente de otros, sobre todo del filosófico. Sin embargo, en la Modernidad, ese no fue el sentido que adoptó el legado de Pirrón. A grandes rasgos, podemos señalar que el escepticismo mantuvo su papel de confrontación con posturas dogmáticas, pero no se consideró a la imperturbabilidad como su fin. Filósofos como Descartes, Leibniz o Hume caracterizan al escéptico como aquel que profesa una duda constante respecto de toda cuestión. James Noxon⁴⁰ señala que tanto Descartes como Hume se sintieron obligados a probar el poder de la razón como paso previo e ineludible antes de la propuesta de su sistema filosófico. La crisis pirrónica jugó en estos casos el rol de una *pars destruens*, a la que sucedía luego la *pars construens*.

Ahora bien, debemos decir que el escepticismo moderno no se puede considerar una corriente como tal en sentido estricto, ya que en esta época los escritos plantean una variedad de formas bastante amplias. Podemos mencionar diferentes filósofos que presentan posiciones escépticas como Michel de Montaigne, Pierre Charron, La Mothe le Vayer, Pierre Gassendi, René Descartes, Blaise Pascal, Pierre Bayle o David Hume. Casi todos son seguidores en cierta forma de Montaigne, pero de muy diversas maneras que van del fideísmo a los libertinos. Es por esto que al referirnos al escepticismo moderno debemos ser cautos y analizar sus variantes y derivaciones.

39. E. DE OLASO, «El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975), pp. 27-37.

40. J. NOXON, *Hume's philosophical development*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 9.

4. ¿LA TRADICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HACEDOR CONSTITUYE PARTE DEL ARSENAL ESCÉPTICO MODERNO?

A partir de la reaparición del escepticismo antiguo en los inicios del pensamiento moderno, buena parte de la discusión filosófica se desenvuelve en torno del ataque escéptico a la posibilidad del conocimiento científico del mundo natural e incluso de todo conocimiento. Los cuestionamientos escépticos se dirigen inicialmente contra la concepción aristotélica de la ciencia rubricada por la escolástica hacia el final del período medieval (siglos XIII a XIV).

Ahora bien, es importante remarcar que el contexto en el que resurge con énfasis el escepticismo coincide con la explicitación de la tradición del conocimiento del hacedor. Como vimos, Pérez Ramos sostiene que la tradición del conocimiento del hacedor constituye una de esas corrientes subterráneas en el pensamiento occidental que solamente se hace explícita a veces. El caso más conocido en la historia de esta tradición es la formulación de Giambattista Vico del *verum ipsum factum*. En este sentido, afirma que en los siglos XVI y XVII la tradición del conocimiento del hacedor se hizo explícita con especial fuerza constituyéndose en un nuevo paradigma de ciencia.

Como lo mencionamos y describimos previamente, siguiendo a Funkens-tein, Pérez Ramos caracteriza el binomio *verum-factum* como una idea-tipo (*idea-type*). Si bien las ideas-tipo funcionan como un núcleo temático que aparece en los diferentes posicionamientos filosóficos, éstas no siempre son explicitadas por los propios autores que las utilizan. Por ende, el historiador dedicado a reconstruir tradiciones o ideas se ve en la necesidad de descubrir las ideas-tipo ocultas en diversos momentos y en diferentes contextos históricos, ya sea en el ámbito filosófico, literario o científico.

A partir de este análisis podemos afirmar que el surgimiento del *nouveau pyrrhonisme* propuesto por Popkin⁴¹ aparece en un terreno fértil que es el mismo que permite la explicitación de la tradición del conocimiento del hacedor. Los cambios ocasionados en los albores de la Modernidad a partir del nuevo lugar que ocuparon los laicos en las universidades y en los espacios de formación del pensamiento científico, la aparición del protestantismo, y el surgimiento de la matemática como paradigma metodológico –es decir, como un nuevo modo de interpretar el mundo–, permitieron la reconsideración de

41. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, cit., cap. II.

la tradición heredada. En un período de crisis y de transición, de cambios profundos y de cuestionamientos a la autoridad establecida, el arsenal escéptico se erige como herramienta eficaz para ese combate, al igual que el principio *verum-factum* abre la posibilidad de un nuevo tipo de conocimiento.

No es casual que los representantes modernos más importantes de la tradición del conocimiento del hacedor también sean figuras ineludibles de la corriente escéptica. Autores como Nicolás de Cusa, Gian Francesco Pico della Mirandola, Francisco Sánchez, Marin Mersenne, Pierre Gassendi, entre otros, son considerados figuras centrales de ambas posiciones filosóficas. Todos ellos de un modo u otro han puesto límites a la posibilidad de llegar a conocimientos verdaderos y últimos, a la vez que prestaron especial atención al vínculo entre *verum* y *factum*.

Si concibiéramos al escepticismo moderno como una propedéutica, es decir, una preparación para el desenvolvimiento de una ciencia legítima, podríamos sostener que la tradición del conocimiento del hacedor resurge como una opción de esa nueva ciencia. Aquí cobra relevancia la distinción propuesta por Marcondes entre dos modos de comprender la tradición tal como las hemos expuesto: la vía positiva y la vía negativa. Es decir, desde el punto de vista negativo, tan solo podemos conocer lo que hacemos. solo Dios puede conocer el mundo natural porque lo ha creado. Mientras que, en la vía positiva, el hombre solo puede conocer lo que hace (en tanto imita a Dios, pero siendo finito e imperfecto, como segunda creación), y en algún sentido, tan solo pensar lo creado por Dios. Y en este sentido, este conocimiento constructivo abre camino a la nueva ciencia moderna entendida como ciencia aplicada, como técnica, como *scientia activa*. Esta segunda opción, cercana al escepticismo mitigado de Mersenne y Gassendi, permite que la tradición del conocimiento del hacedor constituya una opción para la ciencia moderna.

En oposición a ese planteamiento gnoseológico estático y pasivo, que podemos encontrar en diversas epistemologías antiguas o medievales, surge el nuevo ideal erguético. En suma, «implícita o explícitamente, la mayoría de las ‘nuevas ciencias’ del siglo XVII asumieron una teoría del conocimiento constructiva»⁴².

Vico afirma, en el siglo XVIII, que la mente humana es incapaz de conocer la naturaleza. En pleno apogeo de la física, Vico establece que la

42. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination...*, cit., pp. 298-299.

física, en tanto conocimiento de las causas, es privativa de Dios. El hombre tan solo puede conocer aquello que hace. Vico distingue así dos tipos de saber: el saber divino y el saber humano. Mientras el saber divino es inaccesible para los hombres, en la búsqueda del saber humano, el proyecto científico expresado en su obra más relevante la *Ciencia nueva*, surge como una alternativa absolutamente disímil respecto de las búsquedas modernas de una ciencia natural y desarrolla una crítica a la razón abstracta y pura. Allí despliega una nueva razón histórica y narrativa: el interés práctico por gobernar las naciones⁴³.

Vico propone su principio *verum ipsum factum*, por primera vez en *De ratione*⁴⁴ como principio metodológico: «Demostramos lo geométrico porque lo producimos, si pudiésemos demostrar lo físico lo produciríamos». El principio es enunciado nuevamente en *De antiquissima Italorum sapientia*⁴⁵ y luego desarrollado en su obra cumbre la *Ciencia nueva* (1725-1744). Vico afirma que solo podemos conocer lo que hacemos, esto es, lo hecho (*factum*). Es por ello que mientras Dios puede acceder al conocimiento de la naturaleza, el hombre solo puede conocer la matemática y la historia porque él las ha hecho.

El principio *verum ipsum factum* parece cumplir distintas funciones en el *De antiquissima* y en la *Ciencia nueva*⁴⁶. En el primer texto, el principio viquiano tiene la función de restringir el conocimiento humano a las ficciones matemáticas y extender el conocimiento del hombre al conjunto de la realidad. Vico sostiene que lo verdadero es lo hecho mismo y, consecuentemente, en Dios está la verdad primera, porque Dios es el primer hacedor. Afirma que el criterio y la regla de lo verdadero es haberlo hecho y, por ende, las matemáticas son accesibles al saber de los hombres. En el contexto de las obras tempranas, el ser humano es considerado incapaz de conocer científicamente la naturaleza y el mundo civil. En la *Ciencia nueva*, en cambio, el mismo principio parece cumplir la función de fundamentar la posibilidad de una ciencia del mundo civil. Vico sostiene que los filósofos se han abocado a lo largo de

43. M. A. DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, cit., p. 13.

44. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pres. de Emilio Hidalgo-Serna, introd. de José M. Sevilla, ed., trad. del latín y n. de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002.

45. Cfr. VICO, *Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., pp. 40-58.

46. M. A. DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, cit., p. 305.

la historia a la búsqueda de la ciencia natural olvidando que ésta está dada solamente a Dios; y olvidaron reflexionar sobre el mundo civil o de las naciones, cuya ciencia es posible alcanzar por ser los hombres quienes lo han hecho⁴⁷.

Para Vico, el único punto arquimédico cierto para el conocimiento de la verdad consiste en la convertibilidad entre *verum* y *factum*. El verdadero conocimiento radica en comprender por qué las cosas humanas son, más que en definir cómo son: en entender por qué los hombres, en todo tiempo y lugar, hacen lo que hacen⁴⁸. La originalidad de Vico radica en que el *factum* no significa una realidad para el sujeto que conoce, sino que quiere indicar la acción creativa del sujeto que conquista verdaderamente el conocimiento (*verum*) de lo que hace (*factum*) mientras lo está haciendo, esto es, mientras él mismo lo hace, en su calidad de autor y en tanto que conoce el resultado de su propia acción. El *verum-factum* comprende dos elementos distintos: primero, el hombre solamente conoce lo que él ha creado; segundo, no puede conocer lo que no ha creado.

Si lo verdadero es lo que se ha hecho, probar por causas es lo mismo que efectuar, y así será lo mismo causa y actividad. También se da una identidad entre lo verdadero y lo hecho, a saber, el efecto. A partir de aquí, resulta que para el hombre es imposible conocer la naturaleza. Puede pensarla, pero, prescindente de sus principios, no puede saber nada acerca de ella. Sin embargo, lo que el hombre sí produce es el mundo social, y poseyendo las causas, entonces sí puede acceder a la verdad de dicho hacer. El ser humano es el autor del mundo civil e, indirectamente, es el autor de sí mismo. Esta atención dirigida a la praxis y al mundo humano inaugura un nuevo camino en el pensamiento moderno, así como también en las ciencias sociales. La *Ciencia nueva* pretende explicar el mundo de las naciones en su idea eterna, y para ello debe ocuparse de los órdenes universales y eternos que rigen el mundo civil⁴⁹. Vico busca las claves para garantizar el futuro del mundo civil y, a través del análisis y la demostración de los *corsi* de las naciones antiguas y los *recorsi* de las modernas, trata de advertir el peligro de disolución que corren las naciones modernas.

47. *SN44*, § 331.

48. J.M. SEVILLA, *Introducción*, en VICO, *Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., p. XVI.

49. *SN44*, § 163.

CONCLUSIONES

Ahora bien, ¿es correcto afirmar que la tradición del conocimiento del hacedor es parte del arsenal escéptico de la modernidad?

Lo primero que debemos analizar es la relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo moderno. Tal como quedó expuesto en las páginas precedentes, existe un estrecho vínculo motivacional entre ambas posiciones filosóficas, principalmente por su móvil común y como hijas de una misma época y contexto histórico. Sin embargo, hay que destacar que una y otra, a pesar de ceñirse en algunos puntos centrales, no se abarcan totalmente ni se limitan a los puntos de contacto. Ambas corrientes se exceden mutuamente. En el escepticismo autores como Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer, y posteriormente “los escépticos clandestinos”, toman distancia de la tradición del conocimiento del hacedor en sus fines y objetivos. Lo mismo ocurre con algunas de las figuras más relevantes de la tradición. Por nombrar solo algunos, Francis Bacon, Giambattista Vico, Boyle, Hobbes, entre otros, se constituyen en autores que no se circunscriben a la problemática escéptica y que incluso, en algunos casos, rivalizan con ella.

De este modo, el vínculo entre escepticismo y conocimiento del hacedor es atendible y ponderable, siendo un error no reconocer lazos y vinculaciones entre posiciones gnoseológicas, históricas y políticas que los acercan y por momentos los funden. A la vez, sería equivocado confundir sus límites. Debemos destacar la importancia de reconocer en el escepticismo una “tercera fuerza” en la Filosofía Moderna, no menos importante en cuanto a su influencia que el racionalismo o el empirismo. Y a fin de llevar adelante esta tarea es gravitante tener presente a la tradición del conocimiento del hacedor como un presupuesto, es decir, un elemento subyacente a los debates entre esas “tres fuerzas”. En este sentido, debemos decir que el siglo XVI y XVII no pueden ser analizados sin prestar especial atención al escepticismo y a la tradición del conocimiento del hacedor, que de un modo u otro han acompañado las conquistas de la cultura moderna reconfigurando el modo de concebir el conocimiento.