

## ¿ES AUTOCONSISTENTE EL ESCÉPTICISMO DE NICOLAUS DE AUTRECOURT?



NICOLÁS  
VAUGHAN

Universidad  
Nacional

**Resumen:** Luego de analizar el contenido de las dos cartas de Nicolaus de Autrecourt escritas a Bernardus de Arezzo —los únicos documentos que se conservan del llamado «Hume medieval»—, este ensayo contrasta las posturas escépticas de ambos filósofos para concluir que la única lógicamente consistente es la segunda, argumentando que el escépticismo es posible sólo si es absolutamente radical.

*Palabras claves:* Autrecourt, Arezzo, escépticismo, filosofía medieval.

**Abstract:** After analyzing the content of the two letters written by Nicolaus of Autrecourt to Bernardus of Arezzo —the only surviving documents of the so-called «medieval Hume»—, this paper contrasts the skeptic positions of both philosophers to conclude that the only logically consistent one is the latter, arguing that skepticism is only possible when being absolutely radical.

*Key words:* Autrecourt, Arezzo, skepticism, medieval philosophy.

En su primera carta a Bernardus de Arezzo, Nicolaus de Autrecourt ostenta con claridad que si la doctrina escéptica del primero fuera autoconsistente, entonces dicho escépticismo debería ser llevado un paso más adelante; este ensayo pretenderá mostrar, a su vez, que si la doctrina escéptica del segundo fuera autoconsistente, entonces habría de poder ser llevada también un paso más adelante. El problema de llevar a sus últimas consecuencias la segunda —pero no la primera, al contrario de lo que pensaba Nicolaus— de estas posiciones es que, como es de esperarse en estos casos, tenderá a refutarse a sí misma. Será visto que ello obedece a que la única vía de escape que el escéptico posee es la que, precisamente, Nicolaus se halla *ex hypothesi* impedido para tomar.

La doctrina de Nicolaus de Autrecourt tiende a ser algo difícil de inteligirse apropiadamente debido a que, como tal, sólo se halla formulada en la segunda de sus cartas a Bernardus. Como se sugirió ya, Nicolaus pretende —en la *primera carta*— mostrar que la doctrina de Bernardus tiende a autorefutarse; ello a causa de que, de ser tomada en todas sus consecuencias —algo que por lo demás el propio Bernardus se niega a hacer—, entonces ella misma se autoreduciría *ad absurdum*. Debe ser considerado el hecho de que una refutación por *reductio ad absurdum*, tal como la que Nicolaus le ofrece a Bernardus, es última instancia impugnable: si de *H* se sigue un conjunto de consecuencias *meramente absurdas*  $C_1, C_2, \dots, C_n$ , entonces *no* puede de ahí seguirse la falsedad de *H*, sino a lo más su poca plausibilidad. Debe ser contrastada esta *mera absurdidad* con la *absurdidad lógica*; con respecto a esta última podemos afirmar que, si de *H* se sigue un conjunto de consecuencias  $C_1, C_2, \dots, C_n$  *mutuamente contradictorias lógicamente*<sup>1</sup>, entonces *H* es falsa y no tan sólo meramente poco plausible. Analicemos la doctrina de Bernardus con miras a investigar por qué no es posible de ahí, en contra de lo que Nicolaus ostenta, deducir una absurdidad lógica.

<sup>1</sup> Esto es, si la relación proposicional entre  $C_a \wedge C_b$  es del tipo  $\alpha \vee \neg\alpha$ . Por ejemplo, si  $C_a = \text{«el vaso está sobre la mesa»}$ , y  $C_b = \text{«el vaso } \text{no} \text{ está sobre la mesa»}$ .



<sup>2</sup> AUTRECOURT de, Nicolaus, “Prima Epistola ad Bernardum”, §2. «Notitia intuitiva clara est per quam iudicamus rem esse, sive sit sive non sit.» (La traducción del texto latín en este ensayo será siempre mía, alejándome con frecuencia de la interpretación del texto por parte de DE Rijk. Énfasis añadido a la traducción.)

<sup>3</sup> Ibid., «‘Obiectum non est; igitur non videtur; non valet consequentia; nec ista: ‘hoc videtur; ergo hoc est’».

<sup>4</sup> Ibid., «Notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem».

<sup>5</sup> El predicado *Ia* simboliza: «se tiene una intuición cognitiva de *a*», siendo *a* cualquier hecho del mundo formulable o no proposicionalmente.

<sup>6</sup> Dicho sea de paso, tal falacia es la que se comete en una de las formulaciones de la famosa paradoja del mentiroso: de «*Todos los cretenses son mentirosos*», dijo un cretense, no se sigue en ningún momento la decisiva «*Ningún cretense es mentiroso*», sino la indecisa: «*No todos los cretenses son mentirosos*»; tal sutileza evita la paradoja en esta formulación.

<sup>7</sup> Ibid., §3, «Omnis apparentia nostra quam habemus de existentia obiectorum extra, potest esse falsa.» (Énfasis añadido a la traducción.)

<sup>8</sup> Ibid., «In lumine naturali non possumus esse certi quando apparentia nostra de existentia obiectorum extra sit vera vel falsa.»

<sup>9</sup> Cf. §4: «Pero así es esto pues, según tú, esto es una falacia: ‘la blancura es vista; por lo tanto la blancura es [existe]’.» («Sed sic est hic, nam, per vos, hic est fallacia: ‘albedo videtur; ergo albedo est’.») El predicado cognitivo *Ca* significa ‘se conoce que *a* es (existe)’; es nece-

Nicolaus refiere cinco proposiciones extraídas de los *Comentarios* de Bernardus a las *Sententiae* de Petrus Lombardus, de las cuales las tres primeras son referidas *ad pede litteræ* mientras que las dos últimas son inferidas a partir de ellas. En efecto, puede mostrarse con facilidad que todas se deducen de la primera:

[1] Una intuición cognitiva clara es aquella a través de la cual juzgamos que una cosa es, *ya sea* o *no sea*.<sup>2</sup>

De plano se observa la vacuidad epistémica de las intuiciones cognitivas claras: si un sujeto tiene una tal intuición de un objeto, dicho objeto puede o bien *ser* o bien *no ser*; por tanto la clara cognitividad intuitiva no es un criterio de decidibilidad con respecto a la existencia —o mejor: al *conocimiento* de la existencia— de las cosas. De ahí las otras dos proposiciones originales de Bernardus:

[2] «El objeto no es; por lo tanto no es visto»: tal inferencia no es válida; ni tampoco esta: «Esto es visto; por lo tanto esto es».<sup>3</sup>

[3] Una intuición cognitiva no requiere necesariamente la existencia de la cosa [lit., *la cosa existente*].<sup>4</sup>

Nicolaus es cuidadoso al inferir las otras dos, evitando caer —como a veces sucede— en una falacia: si de nuestra intuición cognitiva, *Ia*,<sup>5</sup> podemos inferir *a* ∨ *¬a*, de ahí se sigue únicamente la indecidibilidad de *a*, pero *no* su falsedad<sup>6</sup>:

[4] Toda impresión nuestra que tenemos de la existencia de objetos externos, *puede* ser falsa.<sup>7</sup>

[5] A la luz natural no podemos estar ciertos de cuándo nuestra impresión de la existencia de los objetos externos sea verdadera o sea falsa.<sup>8</sup>

La impugnación que el filósofo de Autrecourt le hace al de Arezzo consiste en que si concede las primeras tres proposiciones, entonces deberá hacer otro tanto con las dos últimas. ¿Por qué está el segundo interesado en defenderse de la acusación del primero con respecto al hecho de que de las proposiciones [1], [2] y [3] se sigan las proposiciones [4] y [5]? ¿Por qué no es Bernardus capaz de admitir abiertamente el status epistémicamente falaz de la inferencia *Ia* ⊃ *Ca*?<sup>9</sup> Evidentemente —entre otras razones— porque éstas son de cierta forma [i.e., *meramente*] *absurdas*, restándole así fuerza al argumento adelantado por aquéllas; el miedo a esta *mera absurdidad* se debe a que es *más plausible la falsedad* de [4] y [5], y por tanto la falsedad de [1], [2] y [3], que su respectiva *verdad*. Debido a lo dicho, tal miedo es a que el argumento no sea en últimas *persuasivo*. Empero, como se mencionó con anterioridad, es propio del rigor lógico señalar que no hay inconsistencia alguna, en el sentido propio de la palabra —i.e., *absurdidad lógica*—, en nada de lo inferido a partir de la primera proposición de Bernardus.

La salida de éste con respecto al problema planteado por Nicolaus —salida que, según refiere él en su primera carta, fue leída por Bernardus a los Predicadores— consiste en la introducción de una premisa adicional; o más precisamente: debido a que el silogismo ya se halla completo y la introducción de una tal premisa lo tornaría por tanto falaz, entonces dicho silogismo debe ser subordinado a otro. El nuevo argumento —i.e., la subordinación de los dos silogismos—, con la *modificatio* incluida, afirma que la inferencia de la existencia de *a* a partir de la clara intuición cognitiva *Ia*, es válida si y sólo si *no* hay una intervención divina en el acto intuitivo:

Cuando [la visión] ha sido producida precisamente por causas naturales, siendo [únicamente] concurrente la influencia general del Primer agente [*viz.*, Dios], entonces [la existencia del objeto] puede ser inferida.<sup>10</sup>

La pretensiones de la *modificatio* de Bernardus pueden ser inteligidas como una sutileza hecha a la primera de sus proposiciones. Únicamente si no hay intervención divina, como natural o normalmente sucede —diría el argumento—, entonces es válida la inferencia *Ia*  $\supset$  *Ca*; esto es,  $\neg Id \supset (Ia \supset Ca)$ <sup>11</sup>. La respuesta de Nicolaus no se hace esperar:

Cuando de un antecedente, si hubiese sido producido por un agente, un cierto consecuente no hubiese podido ser inferido por una implicación formal y evidente, entonces de aquel antecedente no se habría podido haber inferido [tampoco] tal consecuente, por cualquier agente que hubiese sido el que lo produjo.<sup>12</sup>

En otras palabras, la indecidibilidad epistémica de la inferencia *Ia*  $\supset$  *Ca*, y por tanto la de *Ca*, es consecuencia de la indecidibilidad de *Id*. Es decir que, puesto que no es posible saber si Dios intervino o no en un acto particular de intuición cognitiva, entonces no es posible tampoco saber si la intuición es válida, y si el juicio de existencia también lo es.

Este problema es susceptible de ser contemplado de otra manera. Bernardus postula que lo que normalmente, naturalmente (*naturaliter*), simplemente (*simpliciter*) sucede es que los juicios de existencia que dependen de intuiciones cognitivas claras son ellos mismos verdaderos; y únicamente en los casos en algo contranatural sucede —i.e., la intervención divina— dejarán de serlo. Sin embargo, dado que el problema es en esencia epistemológico y por tanto el argumento sólo puede ser formulado contrafácticamente<sup>13</sup>, no es posible saber *con anterioridad* a una tentativa comprobación a posteriori si Dios intervino o no intervino en una percepción particular. O de otro modo: Bernardus comete una *petitio principii* al inferir que una intuición cognitiva es *naturalmente* válida puesto que Dios *naturalmente* no interviene: *cómo es posible saber que Dios naturalmente no interviene, o —peor aún— cómo es posible saber que Dios no intervino de facto en una intuición particular?*; recae así en la misma aporía epistémica en que los estoicos cayeron al tratar de hallar un criterio de decidibilidad entre impresiones cognitivas e incognitivas.



sario puesto que sería sintácticamente errado lo siguiente: «*Ia*  $\supset$  *a*», siendo *a* una hecho del mundo y no una proposición —si *a* fuera, por el contrario, una proposición (e.g., «la pared es (existe)») sería trivial la predicción *Ia*: «Se tiene la clara intuición cognitiva de que ‘*a* existe’».

<sup>10</sup> *Ibid.*, §5, «quando [visio] posita est in esse a causis naturalibus precise, concurrente influentia generali Primi Agentis, tunc potest inferri [objiectum esse]».

<sup>11</sup> El predicado *Id* simboliza «Hay intervención de Dios»; se ceñiría mejor al rigor lógico el hecho de formular la negación de este predicado en términos de «naturalmente» (*naturaliter*), aunque complicaríamos innecesariamente la simbolización con la introducción de adversarios modales.

<sup>12</sup> *Ibid.*, §6, «Quando ex aliquo antecedente, si esset positum in esse ab aliquo agente, no potest inferri consequentia formalis et evidenti aliiquid consequens, nec ex illo antecedente poterit inferri illud consequens, a quo cumque fuerit positum in esse.»

<sup>13</sup> I.e., «Si Dios no hubiera intervenido, este juicio particular de existencia habría sido verdadero».



<sup>14</sup> *Ibid.*, §14, «Ex isto sequitur a multo fortiori quod vos non estis certus de hiis quae transierunt in præteritum, ut si legistis, vidistis vel audistis.»

<sup>15</sup> *Ibid.*, §15, «Et miror multum quomodo dicistis vos esse certum evidenter de quibus-dam conclusionibus magis occultis, ut est de existentia Primi Motoris et de talibus [...]»

<sup>16</sup> No en vano se refiere a «*Primum Motor*» [neutro, i.e., «lo primero que mueve】 y no a «*Deus*» [masculino, i.e., la suprema deidad personificada].

<sup>17</sup> *Ibid.*, «Mirabile est, secundum dicta vestra, quomodo creditis ostendere quod cognitio distinguatur a cognito, cum nec sitis certus, secundum dicta vestra, quod cognitio aliqua sis nec quod aliquæ propositiones sint.»

En los siguientes párrafos (§§7-13) de esta primera carta, Nicolaus repite una y otra vez el contraargumento referido, sin introducir mayor novedad para lo que nos concierne a nosotros. Es en los tres últimos (§§14-16) en donde pretende infructuosamente reducir al absurdo lógico la posición de Arezzo, aduciendo de ese modo una autocontradicción a partir de sus premisas. Puesto que Bernardus — argumenta el filósofo de Autrecourt — no puede estar cierto de los objetos externos, entonces tampoco puede estarlo de nada:

De esto se sigue muy a la fuerza que tú no estás cierto de estas cosas que ocurrieron en el pasado, así como de si lees, ves y oyes.<sup>14</sup>

De ahí concluye que si la posición de Bernardus fuera verdadera, llevaría a la destrucción de la vida civil y política, así como a la herética duda con respecto a Cristo, y demás. Empero, hasta aquí no hay *absurdidad lógica*, sino tan sólo *mera absurdidad*, i.e., no hay una contradicción entre las consecuencias referidas que lleve a la negación de la primera premisa. Podría pensarse una manera *ad hoc* de conseguir esa autocontradicción (al estilo de Anselmo): puesto que debemos dudar de todo, entonces también debemos dudar de la existencia de Dios, lo cual es analíticamente autocontradicitorio, etc. ¿Por qué no hizo uso de ella Nicolaus? En efecto, éste menciona la duda con respecto al Primer motor:

Y me admiro en gran medida de cómo dices tú estar evidentemente cierto de algunas conclusiones más ocultas, como es la de la existencia del Primer motor y de tales [...].<sup>15</sup>

No obstante la duda de la existencia del *Primer motor* no sería —para Anselmo— analíticamente autocontradicitoria debido a que es disputable que dicha noción de la metafísica aristotélica incluya semánticamente en sí la idea de su propia existencia<sup>16</sup>; empero, Nicolaus no hace *en efecto* uso del tal argumento con respecto a la duda del Primer motor para llevar a Bernardus a una inconsistencia lógica.

Hay de todas formas una leve alusión por parte del filósofo de Autrecourt que, bajo ciertos presupuestos, sí podría desencadenar en la tal inconsistencia lógica buscada:

Es admirable, de acuerdo a lo dicho por ti, cómo crees mostrar que la cognición se distingue de lo conocido, cuando tampoco estás cierto, según lo dicho por ti, de que haya cognición alguna ni que haya proposiciones algunas.<sup>17</sup>

Son dos los argumentos que nos interesan acá:

[α] Dados los términos sobre los que descansa el tipo de escepticismo del cual se ha discurrido, es *totalmente infundada* —puesto que no se puede estar cierto de ella, puesto que ella misma es indecidible— *la relación epistémica* entre sujeto y objeto, entre el cognosciente y lo conocido; por lo tanto es *infundada la duda y el escepticismo mismos*.

[ $\beta$ ] Dado que el escepticismo es expresado proposicionalmente y que debemos dudar inclusive de la existencia de las proposiciones, *debe entonces también dudarse del escepticismo*.

Es posible dar respuesta a ambas opugnaciones, defendiendo de algún modo una postura escéptica radical; no obstante aún no haremos mención a ello. Quede para nosotros, por el momento, la tipología hecha de las dos salidas —[ $\alpha$ ] y [ $\beta$ ].

Esta primera carta sobre la cual hemos discurrido concluye muy prudentemente dejando entrever una posición levísimamente escéptica en el filósofo de Autrecourt:

Y por lo tanto, para evitar tales *absurdos*, he sostenido en disputaciones en el aula de la Sorbona que estoy cierto evidentemente de los objetos de los cinco sentidos y de mis propios actos.<sup>18</sup>

Parecería ser que Nicolaus cree haber reducido exitosamente a un absurdo lógico, y por lo tanto a una autocontradicción, la posición de Bernardus, sugiriendo que, al negarse a comprometerse con las cinco *sententias* de éste, carece por lo tanto de razones ponderosas para dudar de los objetos externos —*duda en sí misma* lógicamente absurda para Nicolaus. Resulta sorprendente observar cómo se radicalizará su propio sistema escéptico en la segunda carta a Bernardus, al otorgarle a su epistemología una base lógica más adecuada a tales fines. Veamos en qué consiste dicha base lógica.

En la segunda carta a Bernardus de Arezzo, el filósofo de Autrecourt afirma que toda inferencia válida es necesaria y suficientemente reductible al principio de no contradicción, el *primum principium*. Esta afirmación se hace inteligible considerando el siguiente argumento: para que una inferencia (*consequentia*) sea válida, por ejemplo  $p \supset q$ , es necesario que sea falsa la coordinación de la negación del antecedente y la afirmación del consecuente:  $\neg(\neg p \wedge q)$ <sup>19</sup>. Considérese ahora el principio de identidad, i.e.,  $p \supset p$ ; de acuerdo a lo anterior y reemplazando  $q$  por  $p$ , este principio sería válido si y sólo si  $\neg(\neg p \wedge p)$ ; es decir, el principio de identidad es reductible al principio de no-contradicción: no es verdad que un mismo término lógico<sup>20</sup> sea a la vez verdadero y falso. ¿Qué sucede ahora en una inferencia [deductiva]? Puede mostrarse, aunque este no es lugar para hacerlo, que las inferencias materiales —i.e.,  $p \supset q$ — corresponden a esquemas silogísticos<sup>21</sup>. En este tipo de inferencias silogísticas la conclusión se halla, al menos en parte, incluida en la premisa mayor. Por ejemplo, en el silogismo

Todas las diosas son hermosas  
Lina es una diosa  
∴ Lina es hermosa

la conclusión —*Lina es hermosa*— está semánticamente *incluida* en el significado de la premisa mayor —*Todas las diosas son hermosas*—, dado que esta inferencia es *analíticamente necesaria*. De ahí que pueda decirse que la función de una inferencia [deductiva] reside en hacer explícito en el consecuente —para nosotros  $q$ — lo que en el antecedente —para nosotros  $p$ — se halla implícito. Si, por lo tanto, toda inferencia



<sup>18</sup> *Ibid.*, «Et ideo, ad evitandum tales absurditates, sustinui in aula Sorbonæ in disputatiōnibus quod certus sum evidenter de obiectis quinque sensuum et de ac-tibus meis.» (Énfasis añadido a la traducción.)

<sup>19</sup> Esta definición de implicación corresponde exclusivamente a lo que la lógica matemática intelige por «condicional —o implicación— matemática».

<sup>20</sup> O proposición, etc.

<sup>21</sup> La razón de ello, *breviter*, es que una proposición condicional de la lógica de primer orden es análoga, en un sentido muy preciso, a una proposición universal de la lógica del segundo orden; formalmente,  $p \supset q$  es inteligible en términos de  $\forall P \supset Qx$ .



<sup>22</sup> AUTRE COURT de, Nicolaus, "Secunda Epistola ad Bernardum", *Op. cit.*, §9, «In omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentis sunt idem realiter.»

<sup>23</sup> Cf. DE Rijk, *ad II*, 10 (p.122).

<sup>24</sup> *Ibid.*, §11, «Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter, evidentia reducta in primum principium, vel in certitudinem primi principii, inferri quod

formalmente válida es reducible al principio de no—contradicción tal como se mostró, y si el consecuente debe hallarse incluido, de algún modo, en el antecedente, entonces

[e]n toda inferencia inmediatamente reducida al *primum principium* el consecuente y el antecedente, ya como parte ya como todo, son factualmente (lit., *en el hecho*, o *en la cosa*) lo mismo.<sup>22</sup>

Tal es el quinto corolario inferido por Nicolaus de Autrecourt a partir del principio de no—contradicción. La fuerza ilativa de la inferencia<sup>23</sup> depende claramente de la identidad factual de lo que el consecuente y [parte del] antecedente significan. La inferencia  $p \supset q$  es válida si y sólo si [los significados de]  $p$  y  $q$  son factualmente idénticos.

Estamos ahora preparados para inteligir la posición escéptica de Nicolaus, posición que se desprende de las anteriores consideraciones estrictamente lógicas. Es de suma relevancia, empero, aludir al marco epistemológico y ontológico en el cual acaecen sus afirmaciones. El presupuesto ontológico sugiere una *diferencia cualitativa* —i.e., fáctica— entre cognición (*cognitio*) y objeto conocido (*cognitum*); el epistemológico, a su vez, plantea que el problema de conocer consiste en la *identidad epistémica* de *cognitio* y *cognitum*; o más precisamente: lo fundamental del problema epistemológico reside en lograr saber *cuándo* acaece efectivamente dicha identidad. Claramente, por tanto, si *no* hubiera esa diferencia cualitativa entre *cognitio* y *cognitum*, entonces el sujeto ser mostraría incapaz de conocer *cuándo* acaece la identidad en la relación cognoscitiva. Podemos pensar —siguiendo los presupuestos de Nicolaus— que la función cognoscitiva es análoga a cualquier otra función semiótica. Así, supongamos, un sujeto recibe un conjunto de signos y debe ser capaz de saber cuándo acaece una identidad referencial entre un signo y su significado. Si no hubiera alguna diferencia cualitativa entre uno y otro —i.e., si no hubiera un criterio de decidibilidad entre ambos—, entonces el sujeto no podría saber cuál cosa es el signo y cuál el significado. En el plano epistemológico sucede otro tanto: si el sujeto no fuera capaz de distinguir entre *cognitio* y *cognitum*, debido a que no son cualitativamente disímiles, claramente no podría saber cuándo se da la identidad efectiva (*realiter*) entre uno y otro. La circularidad —de la cual Nicolaus se halla consciente— es flagrante: para saber cuándo acaece la identidad entre *cognitio* y *cognitum* hay que conocer de antemano cuál es cuál, conocimiento que presupone lo anterior. No obstante, en esta segunda carta el énfasis no está tanto en la referida circularidad como en la incorrección formal de la inferencia cognitiva:

A partir del hecho de que alguna cosa se sabe que es, no puede evidentemente, por una evidencia reducida al *primum principium* o en una certidumbre de tal principio, ser inferido que alguna otra cosa sea.<sup>24</sup>

Hacia lo que el filósofo de Autrecourt apunta es a que, siendo el acto de intuición cognitiva una inferencia existencial, tal inferencia es formalmente inválida debido a que el antecedente y el consecuente no son fácticamente —cualitativamente— idénticos. Utilizando un poco, el proceso epistemológico es susceptible de ser comprendido en dos partes o niveles: [1] para que *cognitio* y *cognitum* sean adecuadamente inteligidos cada uno *QUA cognitio* y *QUA cognitum* respectivamente, es necesario —como ya se

ostentó— que *cognitio* y *cognitum* sean fácticamente disímiles el uno del otro; y [2] para que la inferencia a partir de *cognitio* a *cognitum* sea formalmente válida es necesario que ambos sean fácticamente idénticos. Lo que a Nicolaus le interesaba argumentar en su primera carta dirigida a Bernardus era que en el paso o nivel [1] había, por una parte, una *petitio principii*, y por otra, una inconsistencia lógica debido a la [supuesta] *reductio ad logicum absurdum* de sus proposiciones básicas; ahora en la segunda carta le interesa mostrar que el paso o nivel [2] es formalmente inválido: inferencialmente es imposible deducir la existencia de una cosa a partir de otra fácticamente disímil a ésta.

En una tal inferencia en la cual a partir de una cosa se infiere otra, el consecuente no sería fácticamente igual al antecedente, o con una parte de lo significado por el antecedente. Por lo tanto se sigue que tal inferencia no sería evidentemente conocida por la evidencia del *primum principium* descrita [anteriormente].<sup>25</sup>

En lo que resta de la carta Nicolaus defiende su posición ante algunas objeciones de Bernardus (§§12-22) —objeciones que, como muestra aquél, son meras malinterpretaciones por parte de éste, y que no nos interesan debido precisamente a que discurren meramente sobre sutilezas técnicas—, concluyendo (§§23-26) con una diatriba contra Aristóteles.

Retomemos ahora las tesis antiescépticas [ $\alpha$ ] y [ $\beta$ ], y veamos de qué modo se relacionan con lo dicho. La tesis [ $\alpha$ ] considera que si el escepticismo —tal como fue referido— es verdadero, entonces hay que dudar de todo, *inclusive de la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto*; por lo tanto, el escepticismo se autorefuta dudando de las consideraciones epistemológicas que lo sustentan. La tesis [ $\beta$ ] afirma que, puesto que debemos dudar de todo, *inclusive de la existencia de las proposiciones*, y puesto que las tesis escépticas son formalmente proposiciones, el escepticismo se autorefuta dudando de lo que proposicionalmente afirma. Expresado de otro modo: la primera tesis sitúa el núcleo semántico de su impugnación en la inconsistencia de la afirmación hecha por el escepticismo con respecto al mero *contenido proposicional* (i.e., la relación cognoscitiva referida por las proposiciones del sistema escéptico), mientras que la segunda lo desplaza hacia la inconsistencia de la afirmación con respecto la mera *forma proposicional* (i.e., las proposiciones mismas). Tales son las tesis de las cuales hace uso Nicolaus con miras a reducir *ad [logicum] absurdum* la doctrina de Bernardus. Empero, ¿escapa el mismo Nicolaus, en su doctrina contenida en la segunda carta, a ellas? Ciertamente no. La diferencia entre las consecuencias aducidas de la doctrina de Bernardus en la primera carta —consecuencias que éste niega que se sigan de su propia doctrina—, y las que podrían aducirse de la doctrina de Nicolaus de la segunda carta difieren tan sólo levemente; la diferencia entre las primeras y las segundas consiste únicamente en la *perspectiva* con la que la relación cognoscitiva es contemplada escépticamente: la perspectiva de la primera carta es fundamentalmente *epistemológica*—i.e., cómo saber cuándo<sup>26</sup> *cognitio* corresponde *realiter a cognitum*. Conversamente, la perspectiva de la segunda carta, es fundamentalmente *ontológica*<sup>27</sup>—i.e., cómo saber si el antecedente es *realiter* disímil del consecuente. Por ello mismo, aquello que Nicolaus le imputa a Bernardus parecería ser, *prima facie*, también imputable a su



alia res sit.

<sup>25</sup> *Ibid.*, «In tali consequentia in qua ex una re inferretur alia, consequens non esset idem realiter cum antecedente, vel cum parte significati per antecedens. Igitur sequitur quod talis consequentia non esset evidenter non evidenter primi principii descripta.»

<sup>26</sup> Cf. AUTRE COURT de, Nicolaus, “Prima Epistola ad Bernardum”, *Op. cit.*, §§3, 5 y 6.

<sup>27</sup> Precisada esta perspectiva sobre la base lógica anterior-



mente referida.

<sup>28</sup> AUTRECOURT de, Nicolaus, "Prima Epistola ad Bernardum", *Op. cit.*, §15 (el original latino fue referido en la nota 15, *infra*).

<sup>29</sup> AUTRECOURT de, Nicolaus, "Secunda Epistola ad Bernardum", *Op. cit.*, §9 (el original latino fue referido en la nota 20, *infra*).

<sup>30</sup> Nicolaus parece tener en cuenta esta distinción cuando habla de las cosas dadas antes de todo discurso (*Ibid.*, §24): «[...] positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum [...]»; cf. §25: «[...] omnibus apparentibus ante huiusmodi discursum [...].»

<sup>31</sup> 'Sorprendente' no quiere decir descomunal, sino meramente chocante con el sistema de creencias.

<sup>32</sup> Realmente no en un metalenguaje —porque es una duda prelingüística—, sino propiamente en *lenguaje*. Tampoco sería preciso hablar acá de una «metaduda» porque ésta sería «la duda sobre la duda», lo cual no es el caso.

<sup>33</sup> Razonamiento que comete la falacia *post hoc ergo propter hoc*, dado que la relación entre la duda pasiva y la activa es fundamentalmente de consecuencia crónica —la primera es anterior en el tiempo a la segunda.

<sup>34</sup> Etimológicamente, la *realitas*, i.e., la facticidad.

<sup>35</sup> Y *no* es, por el contrario, tener una percepción e *inferir* mediáticamente —interpretando semióticamente tal percepción—la existencia de un obje-

propia doctrina. La tesis  $[\alpha]$  se le aplica «muy a la fuerza» (*a multo fortiori*): si el escepticismo fuera verdadero, entonces Nicolaus no podría conocer que «la cognición se distingue de lo conocido»<sup>28</sup>, esto es, que el antecedente se distingue del consecuente, invalidando así su posición escéptica; esto debido a que, como se recordará, ésta argumenta que una inferencia existencial cognitiva únicamente podría ser válida si y sólo si el antecedente fuera *realiter* idéntico al consecuente, y puesto que *ex hypothesi* —según la imputación  $[\alpha]$ — debe dudarse de tal identidad, entonces parecería ser que también la posición escéptica de Nicolaus se autorefuta. De igual modo se aplica la tesis  $[\beta]$ : dado que la afirmación de Nicolaus de que «[e]n toda inferencia inmediatamente reducida al *primum principium* el consecuente y el antecedente, ya como parte ya como todo, son factualmente (*realiter*) lo mismo»<sup>29</sup> es ella misma una *proposición*, y dado que debemos *ex hypothesi* —de acuerdo con la imputación  $[\beta]$ — dudar de la existencia de las proposiciones, entonces el escepticismo del filósofo de Autrecourt se autorefuta aquí también.

Para concluir, ¿hay alguna forma evitar la coerción de estas dos tesis? ¿Hay alguna forma de sostener un escepticismo autoconsistente? Creo que sí. Con miras a esto debemos realizar una sutil distinción, acaso en cierto sentido *ad hoc*, entre duda pasiva (o *preproposicional*) y duda activa (o *postproposicional*)<sup>30</sup>. La primera es la duda acaecida *inmediatamente* después de un hecho recalcitrante y sorprendente<sup>31</sup>, pero con anterioridad a su formulación proposicional —formulación ésta que sería propiamente la duda activa. Por ejemplo, si un sujeto escucha un ruido estrepitoso, entonces la duda acaecida *antes* de formular una hipótesis explicativa de aquel acontecimiento es una duda pasiva. La formulación verbal —«¿qué será ese ruido?»— constituye *consecuentemente* la duda activa. Formalmente, simbolizada la duda *pasiva* por  $\Delta$ , la duda *activa* será  $\Delta'$ , esto es, «¿será que  $\Delta$  es el caso?»; esta última es la misma duda que la primera pero formulada en metalenguaje<sup>32</sup>.

Ahora, si no hubiéramos hecho esta distinción, tendríamos entonces que aceptar que toda duda es una duda *activa*<sup>33</sup> puesto que es formulable proposicionalmente; y por lo tanto un sistema escéptico constituido por estas dudas proposicionales estaría ineluctablemente vulnerable a las impugnaciones  $[\alpha]$  y  $[\beta]$ : éstas atacan la realidad<sup>34</sup> de  $\Delta'$ . Empero, habiendo realizado la distinción referida y considerando *ex hypothesi* que el sistema escéptico únicamente se halla constituido por dudas del primer tipo, no habría ya manera alguna de opugnar dicha posición. El escéptico radical dudaría de todo y suspendería su juicio —i.e., impediría el tránsito lógico de  $\Delta$  a  $\Delta'$ —, suspensión que sería consistente con sus presupuestos.

No obstante, esta salida es susceptible a su vez de impugnación. Un 'realista' radical del tipo de «lo que veo *es*, y lo que *es* es *de facto* visto por mí» tendería a atacar el carácter mediato inferencial de las intuiciones cognitivas. Según él, no habría ningún tránsito lógico inferencial entre *cognitio* y *cognitum*: percibir un objeto es *inmediatamente* conocer su existencia<sup>35</sup>. Por lo tanto, dado que no hay un paso lógico inferencial en la relación cognoscitiva, no es entonces posible mantener una postura escéptica como la de Bernardus de Arezzo, en la primera carta, ni como la de Nicolaus de Autrecourt, en la segunda.

Hay sin embargo otra forma de escapar a la fuerza de las tesis antiescépticas [ $\alpha$ ] y [ $\beta$ ] que parece ser más exitosa. Recuérdese la distinción realizada al principio de este ensayo con respecto a la *mera absurdidad* y a la *absurdidad lógica*. Para demostrar que el escepticismo se autorefuta efectivamente —y no sólo se hace a sí mismo poco plausible—, es necesario mostrar que de las proposiciones fundamentales del sistema<sup>36</sup> se sigue una contradicción fáctica (*realiter*). Si el escéptico fuera tan radical como para dudar de todo, inclusive del *primum principium*, entonces esa duda sería su salida. En otras palabras: si el escéptico no admitiera que haya tal cosa como la autocontradicción proposicional, entonces según sus presupuestos no habría inconsistencia lógica alguna en afirmar su posición: quien duda del principio de no-contradicción no debe temer ser impugnado de inconsistencia. Mas, como se mencionó en los *demonstranda* mencionados al principio de este ensayo, Nicolaus no puede tomar esta salida, aunque Bernardus sí. ¿Por qué? Porque el escepticismo de este último es un escepticismo radical que carece de presupuestos activos<sup>37</sup> extrasistemáticos: según sus presupuestos, Bernardus duda<sup>38</sup> del *primum principium*. Tal no es el caso, desafortunadamente, del sistema de Nicolaus, en cuya base está precisamente dicho principio:

Y lo primero que ocurre en el orden de lo que ha de ser dicho es este principio:  
«Contradictorios no pueden ser simultáneamente verdaderos».<sup>39</sup>

Por lo tanto, para defenderse de la impugnación de inconsistencia lógica propugnada por cualquiera de las dos tesis antiescépticas, Nicolaus no puede recurrir *ex hypothesi* a la maniobra discursiva de la cual Bernardus sí puede hacer uso. El escepticismo de carácter moderado de Nicolaus de Autrecourt es, por ello mismo, lógicamente autocontractorio e inconsistente.



to.

<sup>36</sup> En la primera carta, estas proposiciones son las cinco extraídas por Nicolaus de las *Comentaria* de Bernardus. En la segunda, las proposiciones son los seis corolarios del filósofo de Autrecourt.

<sup>37</sup> En el sentido postproposicional.

<sup>38</sup> O debería dudar de él, de ser consistente consigo mismo llevando a las últimas consecuencias su doctrina escéptica.

<sup>39</sup> *Ibid.*, §2, «Et primum quod occurit in ordine dicendorum, est istud principium: 'Contra-dictoria non possunt simul esse vera'».



## BIBLIOGRAFÍA

### Autrecourt de, Nicolaus (1994)

*Nicholas of Autrecourt, His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. A Critical Edition from the Two Parisian Manuscripts with an Introduction, English Translation, Explanatory Notes and Indexes* (DE RIJK, L.M. (ed.), E.J. Brill, Leiden, New York, Köln [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters vol. 42]).