

La teoría de la causalidad natural de Francisco Sánchez el escéptico

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

La obra más popular de Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur* (1581), transmite un pensamiento completamente escéptico. No obstante, otros escritos como *Carmen de Cometa anni M.D.LXXVII* (1578), nos ofrecen diversas ideas de cómo consideraba Sánchez que era posible el conocimiento científico como, por ejemplo, su pensamiento sobre las relaciones causales entre objetos naturales.

Palabras clave: Francisco Sánchez; Renacimiento; *Quod nihil scitur*; escepticismo; causalidad; astrología

Abstract

The most popular work of Francisco Sánchez, *Quo nihil scitur* (1581), transmits an absolutely sceptic thought. However, other writings like *Carmen de Cometa anni M.D.LXXVII* (1578), offer us different ideas about how Sánchez considers possible the scientific knowledge like, for example, his idea about the casual relations between natural objects.

Keywords: Francisco Sánchez (or Sanches); Renaissance; *Quod nihil scitur*; Scepticism; Casuality; Astrology

En 1575, cuando contaba con veinticinco años y acababa de doctorarse en medicina en la Universidad de Montpellier, escribía el filósofo tudense

Francisco Sánchez el tratado renacentista escéptico más intransigente y con el que se hizo digno de ocupar un lugar en la historia de la filosofía: *Que nada se sabe*. No obstante, el propio Sánchez hubo de tener dudas de la calidad de su texto, pues lo conservó inédito y no consideró oportuna su edición hasta 1581.

A pesar de contar con una extensa obra médica y de haber redactado otros escritos filosóficos menores, fueron los abundantes y variados argumentos empleados en el *Que nada se sabe* con el fin de probar la incapacidad humana para hallar un conocimiento los que le labraron en el siglo XVII la imagen filosófica que le hicieron merecedor de apodos como los de “el gran pirrónico” o “el escéptico”, unos apodos éstos con los que, además, en su caso fue preciso que pasase a la historia para poderlo distinguir de su tocayo, Francisco Sánchez el brocense. De esta manera, el nombre del autor del *Que nada se sabe* quedó irremediabilmente asociado al calificativo que se suponía que identificaba su posición filosófica y pasaba a la posteridad bajo el denominativo de Francisco Sánchez el escéptico.

Dos han sido los paradigmas dominantes en la interpretación de su obra filosófica desde los primeros estudios monográficos que desde la segunda mitad del siglo XIX se le han venido dedicando. Tales estudios, amparados en los escasos datos que venían transmitiendo los manuales de historia de la filosofía, optaban, bien por catalogarlo como un empirista que anticipaba las tesis de la escuela baconiana –tal es la interpretación del portugués Teófilo Braga– o bien por considerarlo un filósofo dogmático precursor de la tradición cartesio-kantiana –así lo dio a conocer entre los españoles Menéndez Pelayo–. Ambas interpretaciones se basaban, fundamentalmente, en el *Que nada se sabe*, pero ambas habían de hacerlo acudiendo a afirmaciones esporádicas que, al estar insuficientemente desarrolladas y argumentadas, impedían darlas por sólidas y definitivas¹.

Las dos interpretaciones, sin embargo, compartían una misma aspiración hermenéutica, a saber, la de evitar que a Sánchez se le tuviese por un mero escéptico, tal y como había sucedido generalmente hasta entonces. Dicha aspiración atendía, en gran medida, a similares intereses de los historiadores españoles y de los portugueses: unos y otros estaban enfrascados en el entre-siglo del XIX al XX en probar la existencia de un propio pasado filosófico más glorioso que el marginal concedido por los manuales de historia de la

¹ Sobre estas interpretaciones y, fundamentalmente, las hechas de acuerdo con este segundo paradigma, que dominó entre los intérpretes españoles, véase mi artículo: “La interpretación del escepticismo de Francisco Sánchez en la tradición menendezpelayista”, en: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, LXXVII (2001), 89-142.

filosofía universal. Para lograr esto, los historiadores de ambos países ibéricos se esforzaban en insertar en la tradición de los grandes filósofos a los suyos propios, y así lo hicieron ambos con Sánchez, que fue convertido en un sobresaliente precursor del pensamiento moderno, ya lo fuese de la tradición empírica impulsada por Bacon o ya lo fuese de la trayectoria racionalista diseñada por Descartes.

No obstante, conscientes todos ellos de la debilidad de sus interpretaciones, no tenían más remedio que lamentar conjuntamente que el filósofo tudense sólo hubiese hecho pública la parte crítica de su filosofía, a saber, la desplegada en el *Que nada se sabe*, y que, en cambio, no se hubiese decidido a exponer la parte constructiva que había de seguir a aquélla, tal y como el propio Sánchez había anunciado que haría en la misma obra crítica, siendo esta carencia el motivo que se aducía para explicar por qué Sánchez no alcanzó a ser uno de los grandes protagonistas de la filosofía universal.

Después de varias décadas en las que se daba por agotado el estudio del pensamiento sancheziano, el impulso dado a los estudios sobre el escepticismo renacentista en los últimos tiempos ha contribuido a que haya un interés renovado por este filósofo, y a ello atienden monografías más recientes que, liberadas de la presión hermenéutica que ejercían esos paradigmas nacionalistas, han hecho un balance más ecuánime de la obra filosófica de este escéptico². En nuestra opinión, las dificultades hermenéuticas del *Que nada se sabe*, una obra ésta plagada de reiteraciones, digresiones y contradicciones, impiden una reconstrucción satisfactoriamente sólida del pensamiento sancheziano, de modo que consideramos frustrado todo intento de trazar los rasgos fundamentales de este pensamiento a partir exclusivamente de esa obra. Asimismo, la falta de los escritos sistemáticos nos impide averiguar cuál fue su posición filosófica global, esto es, reconstruir un supuesto *sistema filosófico* de Sánchez. Ahora bien, estamos convencidos, por otro lado, de que hay

² Prueba de la escasa seriedad con la que se trabajó hasta tiempos recientes, es la falta de rigor de las traducciones españolas y lusas del *Que nada se sabe*, como se denuncia en la introducción a la traducción castellana más reciente y que cabe dar por crítica: *vid.* F. SÁNCHEZ: o.c. *infra* n. 3, p. 45. Tres son las monografías recientes que conocemos dedicadas a este autor: la de C. MELLIZO: *Nueva Introducción a Francisco Sánchez “El Escéptico”*, Zamora 1982, que creemos que aún está muy vinculada a las interpretaciones pasadas; y las de F. SUÁREZ DOBARRIO: *Francisco Sánchez y el escepticismo de su tiempo*, Madrid 1985; y M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *O Labirinto de Minos. Francisco Sánchez, o “escéptico”, un galego no Renacimiento*, La Coruña 1991, autores éstos que se desentendían del empeño de vincular a Sánchez con los filósofos modernos y se ocupaban de insertarlo en su momento histórico. De este último autor conocemos también varios artículos, entre los que nos resulta especialmente apreciable: “Galileo Galilei y Francisco Sánchez, el ‘escéptico’ (Matemática: Escepticismo y ‘Ciencia Nueva’)”, en: *Agora* 6 (1988) 145-159.

una serie de escritos tenidos habitualmente por filosóficamente marginales que aportan información suficiente para averiguar la posición de Sánchez en determinados temas de tipo ontológico, epistemológico y metodológico. Tal es el caso, por ejemplo, de uno de los objetos en los que la ciencia moderna se iba a separar de la ciencia antigua, la teoría de la causalidad, donde se puede comprobar que el modelo de ciencia de Sánchez atendía a los planteamientos metodológicos de la nueva era.

El *Que nada se sabe* [*Quod nihil scitur*]³ es un escrito eminentemente polémico, cuya única intención es demostrar la idea que da título a la obra y que se expresa reiteradamente a lo largo de la misma, a saber, que no cabe conocimiento cierto y definitivo alguno, y, por tanto, que es imposible la ciencia. Para probarlo debate Sánchez tres definiciones de ciencia, la segunda de las cuales estriba en la cuestión que aquí nos ocupa: de acuerdo con Aristóteles y según admiten muchos de los filósofos que le han sucedido, por sabiduría se entiende el conocimiento de una cosa por sus causas, las cuales suelen ser las cuatro tradicionales: eficiente, final, formal y material.

Como ocurre en toda la obra cada vez que propone una afirmación dogmática para su debate, Sánchez ofrece una serie no muy ordenada de razones de las que se desprende la invalidez de la sentencia sometida a análisis. En el caso de esta definición, Sánchez le concede inmediatamente el calificativo de oscura por la dificultad que representa averiguar qué sea una causa y, además, por lo imprecisa que resulta la relación que se haya de establecer entre las distintas causas y la cosa que se pretende conocer a partir de ellas: “¿Es necesario conocer todas las causas para conocer las cosas?”, pregunta. “La eficiente”, se apresura a contestar, “de ninguna manera: ¿en qué contribuye mi padre al conocimiento de mí mismo? ¿Qué aporta, también, el fin?”⁴. Sánchez desconfía de que sea preciso conocer todas las causas para saber qué sea una cosa o, expresado de otra manera, que cada una de ellas aporte una información imprescindible al conocimiento de la cosa, una duda ésta que plantea, fundamentalmente, cuando se trata de la causa eficiente así como de la final.

Entre los argumentos que aduce para probar la imposibilidad de obtener ciencia de acuerdo con esa definición aristotélica, está uno habitual entre los escépticos: la serie indefinida que supone la relación por causas, ya sea de modo regresivo como exige la eficiente o de manera sucesiva como implica

³ La edición de esta obra que cabe calificar de crítica, unida a su traducción castellana, es la hecha por S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez: F. SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, Madrid 1984. Citaré en lo que sigue por esta edición mediante la abreviatura “QNS”, seguida de la página original latina facilitada en ella y la correspondiente en su traducción castellana.

⁴ QNS, 19/99.

la final. En efecto, toda causa que explique un efecto, ya sea eficiente o final, requiere, a su vez, de ser ella misma explicada por otra causa, sin que quepa encontrar una conclusión a esta secuencia de relaciones causales: “Para un conocimiento perfecto de mí”, señala, “se requiere conocer perfectamente a mi padre; para conocer a éste, es necesario que conozcas antes a su padre; tras este conocimiento, has de conocer a otro, y así hasta el infinito. Y otro tanto sucede con la causa final [...] No llegarás al fin y, por tanto, no sabrás qué es aquel hombre tuyo, ni sabías qué era el verdadero; luego”, concluye, “no sabes nada”. Sánchez responde también a quien pretenda que dicha relación causal se aplique no tanto a individuos cuanto a universales: en ese caso no se estaría haciendo ciencia de las cosas sino de algo abstracto cuya entidad desconocemos: “Ya lo decía yo antes”, responde a un hipotético interlocutor, “tu ciencia no es del hombre verdadero, sino del que tú te inventas; por tanto, no sabes nada”⁵.

La dificultad que representa la serie indefinida de relaciones causales se quiere resolver suponiendo una causa eficiente primera y una causa final última, causas éstas que los filósofos aúnan en un solo ser bajo la denominación de “causa primera” y que suelen identificar con Dios: “Tal vez recurrirás al Dios óptimo y máximo, causa primera de todas las cosas y fin último de todas ellas; dirás que hay que detenerse ahí sin necesidad de proceder al infinito”⁶. Pero Sánchez objeta a quien así argumenta que esto no aporta ninguna solución al problema de la secuencia indefinida de causas, pues lo que se hace es evitar la infinitud que plantea la secuencia causal acudiendo a la hipótesis de un ente, a su vez, infinito, el cual resulta tan imposible de conocer como difícil resulta agotar la secuencia causal; con estas palabras plantea tal objeción al conocimiento científico por causas: “¿Qué se sigue de ahí? Que no sabes nada. Huyes del infinito para ir a caer en lo infinito, inmenso, incomprensible, inefable, ininteligible. ¿Acaso se le puede conocer? De ninguna manera. Pero es la causa de todo, según tú. Por tanto, su conocimiento es necesario para el conocimiento de los efectos, de acuerdo con tu definición. Luego no sabes nada”⁷.

Una vez desechada la posibilidad de agotar el conocimiento de una cosa por el conocimiento de las causas eficiente y final, Sánchez desestima también que las causas material y formal sean cognoscibles. En el caso de éstas resultan menos convincentes sus razones: de la primera le basta con recordar

⁵ QNS, 20/101.

⁶ QNS, 20/101. La equiparación de Dios con la causa primera hecha por los filósofos la señala en QNS, 28/117.

⁷ QNS, 20/101.

que apenas tiene entidad por su simpleza, y contra la segunda utiliza un argumento escasamente convincente, a saber, exige para conocer la causa formal que se faciliten las causas que, a su vez, determinan esa causa formal, esto es, cuáles son las causas de que haya una causa formal⁸.

Sánchez tampoco admite, por último, que quepa darse por satisfecho con un conocimiento parcial de las causas que determinan la cosa, pues “es imposible conocer perfectamente el todo sin que conozcas perfectamente las partes”⁹; si se pretende alcanzar la sabiduría, la ciencia perfecta, entonces, en efecto, es preciso conocer todas las causas, pero esto, según se ha visto, no resulta factible, de lo que se desprende que no cabe la sabiduría.

A pesar de los abundantes argumentos empleados por Sánchez en el *Que nada se sabe* para desestimar la posibilidad del conocimiento científico, hay que admitir que no era éste el fin perseguido: lo que Sánchez quería probar era que la ciencia no es accesible al hombre cuando se la equipara con la sabiduría y se entiende por ella el “conocimiento perfecto de la cosa”, tercera esta última de las tres definiciones de ciencia debatidas por Sánchez y, justamente, la que con mayor detalle refuta¹⁰. Ahora bien, este médico renacentista desechaba que de semejante resultado se desprendiese que cualquier conocimiento fuese válido: cuando titulaba su obra y repetía a lo largo de la misma hasta la saciedad “que no se sabe nada”, sólo aspiraba a negar la posibilidad de un conocimiento exacto, de una sabiduría, que era la que se consideraba asequible por vía racional en la tradición silogística. Si Sánchez hubiese pretendido defender que todos los conocimientos son igualmente ciertos, en ese caso hubiese tenido que renunciar a su propia profesión médica, pero la meta perseguida con el *Que nada se sabe* era, justamente, la fundamentación metodológica de la medicina como ciencia tras haber desechado que las posibilidades epistémicas del hombre puedan dar lugar a un conocimiento exacto.

Al inicio de la obra que venimos comentando, Sánchez admite que la verdad es inalcanzable, pero no por ello deja de constituir la verdad el fin al que uno deba aproximarse: “no te prometo absolutamente la Verdad”, le advierte a su posible lector, “ya que la ignoro como todo lo demás; pero la buscaré en la medida en que pueda. Tú mismo la perseguirás, una vez que sea de alguna manera descubierta y sacada de su escondrijo. Pero no esperes atraparla nunca ni poseerla a sabiendas; bástate lo mismo que a mí: acosarla. Éste es mi objetivo, éste es mi fin; éste es también el que tú debes buscar”¹¹. Y así

⁸ QNS, 21/103.

⁹ QNS, 21/103.

¹⁰ QNS, 23/107.

¹¹ QNS, IV/59.

es, pues la obra, que no ha hecho sino probar la debilidad del conocimiento, la concluye Sánchez declarando que su intención es la de “fundar en la medida de mis posibilidades una ciencia segura y fácil”¹², y se compromete a proporcionar un libro en el que expondrá “el método del saber en la medida en que la debilidad humana lo permite”¹³. Era esto mismo, de hecho, lo que se había propuesto al comienzo del *Que nada se sabe*, “puesto que en realidad”, le aclaraba al lector en el prólogo concluido en enero de 1576, “busco el camino que conduzca al arte de la Medicina, de la que soy profesor y cuyos principios pertenecen en su totalidad a la especulación filosófica”, pues consideraba, según era una tesis habitual entre los médicos renacentistas innovadores, que la práctica médica requería unos conocimientos cuyos principios no se obtenían de la práctica misma cuanto de algo que la precedía, la filosofía, y cuyo objeto era resolver la cuestión del método de la ciencia médica¹⁴. El *Que nada se sabe* era, por tanto, una obra crítica a la que hubiese debido sucederle el escrito comprometido por Sánchez en el que daría cumplimiento a lo que se había propuesto a su inicio, a saber, facilitar los principios de la metodología médica.

Pero semejante escrito o serie de escritos, de los que Sánchez llegó incluso a facilitar sus títulos¹⁵, nunca salieron de las prensas de una imprenta, y ésa fue la dificultad con la que se encontraron los historiadores ibéricos, que quisieron reconstruir las ideas nunca publicadas escogiendo aquellas sentencias del *Que nada se sabe* que parecían alumbrar algunos rasgos de las mismas.

A lo largo de la obra cabe hallar, efectivamente, determinadas afirmaciones que permiten aventurar algunas características de la epistemología sancheziana. Una de ellas es su rechazo absoluto a las posibilidades de alcanzar conocimiento cierto mediante la razón sola; ésta es incapaz de lograr un conocimiento si no cuenta con la materia sobre la que ejercer su acción racional, materia ésa que ella no puede darse a sí misma y que consiste en los datos sensibles: “Todo conocimiento”, señala al rebatir la posibilidad de un cono-

¹² QNS, 100/259.

¹³ QNS, 100/261.

¹⁴ Sobre la importancia que para los médicos tenía la cuestión del método en el contexto del pensamiento sancheziano, puede verse la introducción de E. Limbrick a la edición inglesa bilingüe del *Quod nihil scitur*: F. SÁNCHEZ: *That Nothing is Known (Quod nihil scitur)*, Cambridge 1988, 50 ss. Conviene recordar a quienes intenten localizar éste u otros escritos de este filósofo, que el nombre “Sánchez” suele aparecer escrito en las publicaciones no españolas bajo la versión lusa, “Sanches”, como es el caso de la recién mencionada.

¹⁵ Una relación de los títulos de obras no publicadas se encuentra en M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: o.c. *supra* n. 2, 146.

cimiento cierto exclusivamente racional, “procede de los sentidos. Más allá de tal conocimiento, todo es confusión, duda, perplejidad, adivinación, no hay nada cierto”. Pero los datos sensoriales tampoco constituyen por sí mismos conocimiento alguno, pues “los sentidos sólo ven lo externo sin llegar a conocer”, y es preciso para lograr algún conocimiento que la mente, esto es, el juicio considere “lo captado por los sentidos”¹⁶. Ese conocimiento, naturalmente, puede ser acertado o equivocado, pero sólo el proceso de coordinación entre la sensibilidad y el juicio es lo que genera conocimiento científico. “Los desdichados seres humanos”, señala en uno de los textos más apreciados por los intérpretes, “tienen dos medios para hallar la verdad, toda vez que no pueden conocer las cosas por sí mismas, que si las pudieran comprender, como debieran, no necesitarían de ningún otro medio; mas, como no pueden hacerlo, descubrieron auxilios para su ignorancia, auxilios con los cuales no por ello saben más, siquiera con perfección, pero sí barruntan y aprenden algo. Pues bien: tales medios son la experiencia y el juicio, ninguno de los cuales puede mantenerse debidamente sin el otro”¹⁷. De la conclusión a la que llega en este texto se desprende que la experiencia y el juicio no son tanto, como señala al comienzo del mismo, dos medios para hallar la verdad cuanto, como afirma al final, dos elementos del solo y único proceso lógico con el que se puede intentar alcanzar la verdad, esto es, los elementos con los que cabe proceder científicamente. Aunque esos medios, ni aislada ni conjuntamente, facilitan un conocimiento exacto y seguro, esto es, científico en su sentido más riguroso, para nosotros, los humanos, “no hay otros” con los que conocer científicamente. Quienes pretenden adquirir conocimientos “sin aplicar su juicio ni la experiencia de las cosas”, como reprocha Sánchez a sus coetáneos, quienes acuden a las autoridades científicas pasadas sin preocuparse ellos mismos de obtener experiencia y reflexionar sobre ella, “sacan más y más conclusiones, con la base mal puesta”, y lo que profesan son “ciertamente creencias, no ciencias”¹⁸.

Son muchos los factores que impiden hacerse con conocimientos seguros a partir de la experiencia y el juicio. Ellos son los que Sánchez expone a lo largo del análisis de la tercera de las definiciones de ciencia, y entre los cuales cabe resaltar el error de los órganos sensoriales, la distorsión de las sensaciones a causa de los medios de transmisión de los datos sensibles, las diferentes capacidades sensitivas entre personas, así como, por último, la cantidad limitada de experiencias acumuladas, por lo cual nunca se está cierto de

¹⁶ QNS, 51/163.

¹⁷ QNS, 90/241.

¹⁸ QNS, 93/247.

que no reste una experiencia futura que vaya a refutar el conocimiento previamente formado; no es imposible, ni siquiera científicamente, impedir “que quien hoy opina así, mañana juzgue de otra manera” tras haber obtenido una nueva experiencia que le convenza de lo nuevo y le muestre el error de lo creído anteriormente¹⁹.

Naturalmente, al limitar Sánchez la capacidad judicativa del hombre a los datos facilitados por la experiencia, las posibilidades de un conocimiento científico quedan circunscritas a las de los entes que se ofrecen sensiblemente: “el juicio se practica sobre lo que se ha averiguado mediante la experiencia; por tanto, también él en cierto modo sólo puede practicarse sobre lo externo, y eso además mal, mientras que sólo por conjetura alcanza las naturalezas de las cosas, ya que, al no haberlas obtenido por experiencia, tampoco él mismo es capaz de alcanzarlas, aunque a veces cree lo contrario”²⁰. El conocimiento científico se limita, así pues, a lo sensible, y mayores son las posibilidades de error conforme mayor es el proceso abstractivo al que se sometan los datos de la experiencia.

Que el conocimiento judicativo, esto es, el científico, esté limitado al ámbito de lo sensible, ello no supone para Sánchez, por otro lado, que el hombre no cuente con otras capacidades para adquirir conocimientos ni que existan regiones ontológicas distintas a la de aquélla de la que tenemos experiencia, esto es, distintas a la natural²¹, pero tales conocimientos, de darse, no cabrían ser catalogados como científicos ni sus objetos cognoscibles por naturaleza. En efecto, si por natural entendemos aquello de lo que podemos tener experiencia sensible, entonces sólo cabe conocimiento científico de lo natural, y es éste el tipo de conocimiento del que el filósofo debe preocuparse y al que ha de restringir su actividad en tanto que científico: “¿No hubiera sido mejor”, pregunta Sánchez al lector al comprobar la fruslería de los silogismos, “emplear en el conocimiento de cualquier causa natural el tiempo que gastaba buscando el defecto del silogismo?”²².

Cuando Sánchez plantea esta afirmación bajo la forma retórica de una pregunta, no sólo se preocupa de manifestar su opinión desfavorable a los

¹⁹ QNS, 91/243.

²⁰ QNS, 90/241.

²¹ El hombre cuenta, efectivamente, con otro tipo de capacidades cognitivas distintas a las científicas, como, por ejemplo, las que proceden de la fe. Ellas, sin embargo, se restringen a un ámbito ontológico propio, no tanto al natural cuanto al divino. Más abajo se verá algún texto sobre esta cuestión, que también debate Sánchez en el *Que nada se sabe*; véase, por ejemplo, QNS, 43/145.

²² QNS, 86/233.

intentos de hallar algún conocimiento científico mediante puro razonamiento lógico, sino que también propone que la ciencia se limite a conocer lo que son las causas cognoscibles, no tanto las lógicas cuanto las experimentables, las *causas naturales*. Pero de semejante propuesta se desprende entonces que su rechazo de la definición aristotélica de ciencia como conocimiento por causas, no se trata tanto de un rechazo absoluto cuanto limitado: la ciencia es para Sánchez conocimiento por causas naturales.

Plantear una ciencia que conozca por causas naturales es el reto filosófico de Sánchez, lo que le lleva a proponerse como el Mercurio de la filosofía: así como éste logró convencer a Eneas del engaño en el que estaba, el médico tudense se daría por satisfecho si convenciese a los filósofos del camino errado que están recorriendo al limitar su actividad científica a un debate lógico que se despreocupa de la experiencia y se basa en causas desconocidas: “Y ojalá fuera yo el Mercurio de nuestros Eneas, para que se volviesen hacia la naturaleza, abandonando la endeble y hechicera Dialéctica; tal vez llegarían a ser dueños de buena parte del mundo”²³. Tras lo dicho, nos queda por averiguar cómo concebía este médico renacentista la causalidad natural cuyo conocimiento pretendía promover para fundar científicamente su propia profesión; de ello nos vamos a ocupar a continuación.

Sánchez, como se ha señalado, conservó durante seis años el manuscrito del *Que nada se sabe*, hasta que se decidió a publicarlo en 1581. De las palabras expresadas en la dedicatoria a su amigo Diego de Castro se desprende que Sánchez no estaba definitivamente conforme con su obra, pero sí que consideraba lo suficientemente válidas las ideas escritas en 1575 como para darlas a la luz tal y como entonces las concibió²⁴; y así debió de suceder, pues la circunstancia de que a lo largo de toda la obra no mencione el tratado que había publicado cuatro años antes, el *Poema del cometa*, permite suponer que la imprenta recibió en 1581 lo que Sánchez había dado por concluido seis años antes.

El motivo que aduce en esa misma dedicatoria para decidirse en ese momento a la edición es el estado tan deteriorado en el que se encontraba el manuscrito, que no le dejaba otra posibilidad que tenerlo que transcribir de nuevo o darlo a la imprenta. Sánchez optó por lo segundo, probablemente, al dar por inminente la aparición de la serie de escritos dogmáticos a los que el *Que nada se sabe* debía preceder. Ahora bien, además de esa razón algo peregrina, sospechamos que la decisión definitiva de entregar este tratado a la

²³ QNS, 87/235.

²⁴ QNS, II y v./50.

impresión pudo venir provocada por los riesgos que apreciaba en el pensamiento de con quien compartió vecindamiento entre 1579 y 1581, Giordano Bruno, con quien hubo de debatir en ese tiempo²⁵. No es de desechar que las enseñanzas dogmáticas de Bruno convenciesen a Sánchez de la urgencia de difundir sus ideas manuscritas en 1575, aunque no estuviese conforme con todas ellas y de no contar, además, con los escritos sistemáticos que debían suceder al *Que nada se sabe*.

Para poder averiguar qué entendía el médico tudense por causalidad natural cuando aconsejaba al científico que se preocupase exclusivamente de ella, hay que acudir a otros escritos distintos del que hasta ahora nos hemos venido ocupando. Entre ellos se halla, en primer lugar, uno insertado en la publicación póstuma de la serie de *Tratados filosóficos* que el discípulo de Sánchez, Delassus, adjuntó a los *Escritos médicos* que publicó en 1636. El tratado en cuestión se titula *Sobre la duración y la brevedad de la vida* [*De longitudine et brevitae vitae*]²⁶ y consiste en un comentario de la obra homónima de Aristóteles, cuyas tesis biológicas y antropológicas Sánchez da por mal fundadas y, por tanto, por erróneas. No hay datos suficientes para precisar cuándo fue redactada, si bien en ella se alude al *Que nada se sabe*²⁷, de

²⁵ La posible relación entre Bruno y Sánchez ha sido motivo de muchos comentarios, pero la mayor parte de ellos se hicieron sin tener conocimiento del hallazgo de un ejemplar del *Quod nihil scitur* con la dedicatoria en su portada de Sánchez a Bruno. Ella vino a dar como casi seguro el hecho de que ambos se conocieron y mantuvieron algún contacto en Tolosa. La dedicatoria de Sánchez, de la que no tenemos noticia que se haya dado a conocer en escritos españoles –motivo éste por el que nos decidimos a reproducirla aquí–, es la siguiente: “C[arissimo] V[ir]o d[omi]no Jordano B[run]us Nolano T[heologiae D[oc]tor] P[hilosoph]o fam[il]iaritatis g[ratia] h[onoris] c[ausa] d[ono] d[edit] F. Sanchez”. Bruno hizo por su parte una anotación nada favorable hacia Sánchez: “Mirum quod onager iste appellat se doctorem”. Los textos recién transcritos, donde se haya también una reproducción de la portada del ejemplar mencionado, proceden de: C.C. [quizás: C. CARELLA]: “Bruno e l’esemplare del *Quod nihil scitur* de Francisco Sanchez”, en: E. CANONE (ed.): *Giordano Bruno. Li anni napoletani e la “peregrinatio” europea*, Cassino 1992, 86 s.

²⁶ El texto latino, en una edición reciente, se encuentra en F. SÁNCHEZ: *Opera Philosophica. Nova Edição, precedida de Introdução*, edición de Joaquim de Carvalho, Coimbra 1955, 54-82. Existe versión castellana: *Sobre la duración y la brevedad de la vida. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo*, La Guardia 1982. Citaré según esta edición bajo la abreviatura “DBV”, primero con el número de capítulo –ya que no recoge esta edición la paginación original como tampoco aquella edición latina–, seguida de su paginación en la traducción. En castellano aún no contamos con la traducción de todos los escritos filosóficos de Sánchez como sí la tienen nuestros colegas lusos, que fueron acometiendo sus traducciones sucesivamente y que recientemente ha reunido en un solo libro Calafate: F. SÁNCHEZ: *Obra Filosófica. Tradução de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos [y] Miguel Pinto de Meneses*, Lisboa 1999.

²⁷ DBV, XI/37.

tal manera que es razonable suponer que su elaboración pudo tener lugar en fecha próxima a la edición de éste.

El médico renacentista acusa ahí a Aristóteles de carecer de un método para tratar científicamente las cuestiones de las que se ocupa en su obra, y por ello, en su intención de rebatirlo, va a desarrollar su investigación “con orden correcto y con método claro”²⁸. A pesar de que en el *Que nada se sabe* había desechado la definición aristotélica de ciencia en tanto que conocimiento por causas, es la relación causal a la que se acoge Sánchez en este otro escrito para determinar científicamente lo que sea la vida y lo que determina su duración. Entre tales causas cuenta, por ejemplo, el alma, que considera una “causa principal y propia” de la vida, mientras que el cuerpo es “una con-causa menor”²⁹.

En el capítulo siguiente a aquél en el que expresa esto, Sánchez se pregunta: “¿Por qué viven los vegetales más que los animales? Las razones”, responde, “son múltiples”, y sorprende al lector al remontarse en su respuesta hasta la causa primera: “La primera y principal es la voluntad de Dios y el orden de naturaleza, su sierva. Pero ya veo que contra mí se oponen algunos filósofos y ateos, diciendo que ése es el refugio de los ignorantes: decir que así le plugo a Dios. ‘¿Qué otra cosa –pensarán ellos– podría decir un mozo de cuerda? Mozos de cuerda son los filósofos que argumentan de ese modo’. Pero yo, por mi parte”, continúa Sánchez, “aunque me llames mozo de cuerda o algo peor, siempre diré y mostraré lo mismo. Nunca aprobaré lo que dice Galeno: que Dios se sujeta a las leyes de la Naturaleza y que nada puede elegir, aunque sea lo mejor. Pues, si es Dios, todo lo puede. Y, si no puede, no es Dios, sino Naturaleza o artífice”³⁰.

Efectivamente, una explicación completa de la cosa que le ocupa exige remontarse a la causa primera, que no es otra que Dios. Esa causa primera determinó todos los efectos siguientes, y lo hizo de acuerdo con su libre arbitrio, pues si no hubiese sido así, esto es, si Dios hubiese tenido que actuar conforma a leyes previas a las de su voluntad, entonces sólo habría sido con-causa junto con tales leyes, y no causa primera. Éste es el motivo de que Sánchez expresase su disconformidad con la opinión de Galeno en este asunto y, en general, de todo el que considerase a Dios sólo hacedor de las formas de las cosas.

Pero el médico tudense no se remonta hasta Dios en su búsqueda de las causas de la duración de la vida animal y vegetal para facilitar conocimiento

²⁸ DBV, I/1.

²⁹ DBV, IX/31.

³⁰ DBV, X/33.

alguno, pues él mismo ya ha desechado en el *Que nada se sabe* que eso aporte saber, sino, ante todo, para justificar la posibilidad misma del conocimiento científico en tanto que conocimiento por causas. Este capítulo décimo de *Sobre la duración y la brevedad de la vida* encierra, en realidad, una prueba de la existencia de Dios, cuya argumentación cabría expresarla como sigue: cualquier hecho, en tanto que efecto de una causa, supone una causa primera, causa ésta absoluta y libre, y ello es así porque la existencia de esa causa primera es condición de posibilidad de la ciencia misma en tanto que tal causa primera es la que asegura la posibilidad de que exista y pueda conocerse la relación causal que determina el hecho en cuestión. De no haber dicha causa primera, entonces la serie causal sería indefinida y, en ese caso, no habría, en realidad, secuencia causal alguna: si no existiese esa causa primera, entonces sólo habría caos y, por tanto, la ciencia sería imposible al presentarse el problema de la regresión infinita: “es aquí, en Dios mismo, donde nosotros [como científicos] nos detendremos, y no antes”. No se trata, por tanto, de probar la existencia de Dios en virtud del principio de causalidad cuanto de suponer la existencia de aquél para que éste adquiera validez. Por esto tacha Sánchez de ignorantes a quienes “en todas las cuestiones sólo buscan las causas naturales y secundarias”, esto es, a los científicos ateos, pues no se dan cuenta de que tal búsqueda sólo tiene asegurado el éxito si existe un ser primero absolutamente libre. Quienes, por tanto, se despreocupan de la existencia de Dios como *causa primera* por considerar que es posible plantear la posibilidad de la ciencia como conocimiento de *causas naturales y segundas* sin haber resuelto previamente esta cuestión, no hacen sino negar la ciencia misma.

Pero ignorantes son para Sánchez también quienes, sin preocuparse de las causas naturales, limitan su conocimiento de las causas de las cosas a la causa primera, esto es, a Dios; a éstos, cuando se les pregunta, por ejemplo, por la causa de que un volcán entre en erupción, acuden inmediatamente a la voluntad divina y se lo atribuyen a ella, mientras que el filósofo, el sabio, aún consciente de que la voluntad divina es, efectivamente, la causa primera, sólo acude a ella por un proceso lógico de regresión hasta la misma encadenado por la sucesión de causas naturales e intermedias. En el caso del ejemplo propuesto por el propio Sánchez, el de la erupción volcánica, el científico no dirá que Dios quiso que una montaña expulsase lava, sino que daría cuenta, en primer lugar, del estado y de los materiales del subsuelo del volcán. Ciertamente, esta respuesta obligaría al científico a preguntarse a continuación por qué ciertos materiales reaccionan de determinada manera ante un estado concreto y salen expulsados a altas temperaturas, etc., y esta serie de

preguntas le llevaría, finalmente, a responder que “ello es así porque de tal modo fue hecho por el Sapientísimo, Óptimo y Todopoderoso Dios”. Pero el conocimiento científico estriba, precisamente, en reconstruir la sucesión causal desde el hecho que se quiere conocer hasta el eslabón de esa sucesión en el que ya no le cabe sino apelar a la voluntad divina por incapacidad para remontarse científicamente a una causa anterior.

Naturalmente, semejante planteamiento permite a Sánchez reiterar la afirmación habitual de su otra obra, que nada se sabe, pues, al desconocerse científicamente los motivos que determinaron la voluntad divina, esto es, al desconocerse científicamente lo que sea Dios, entonces no cabe dar una respuesta completa de la sucesión causal que generó Dios en tanto que causa primera: “Digamos, por tanto, que a nosotros no nos es dado designar las causas de las primeras realidades, de los principios o de los elementos, aunque de algún modo podamos hacerlo con las secundarias”³¹. De hecho, Sánchez desecha como irresoluble científicamente el problema de si esa causa primera es Dios, como considera el filósofo cristiano, o si tal relación causal, como responde el científico ateo, se debe a que “así lo ha prescrito la Naturaleza”; al científico, que ha de dejar al margen las cuestiones de fe cuando actúa como científico, le resulta indistinta una hipótesis u otra, pero en ningún momento puede renunciar a suponer la existencia de una causa primera.

Una vez resulta la cuestión de la causa primera, Sánchez puede retomar entonces la tarea de resolver el problema que había aplazado momentáneamente, a saber, por qué tiene mayor duración la vida de las plantas que la de los seres animados, y la respuesta la facilita en el capítulo undécimo. Ello se debe, en primer lugar y de acuerdo con el resultado obtenido en el capítulo anterior, a la causa primera, esto es, a “la voluntad de Dios y su suma potencia y sabiduría en todas las cosas; o, si lo prefieres, dirás, como el filósofo natural, que es el orden de la Naturaleza, sus leyes necesarias, el destino de los destinos”, y, admitida la existencia de esta causa, hay entonces que preguntarse “por las que son causas secundarias y naturales”, pues “de ordinario, la causa primera no actúa en los seres inferiores sin el concurso y mediación de las secundarias”, que son las que el hombre puede conocer científicamente³².

³¹ DBV, X/35

³² DBV, XI/37. Sánchez no quiere impedir la posibilidad del milagro, esto es, la de una intervención divina en la cosas naturales que interrumpa la secuencia causal, de ahí que señale que dicha intervención divina por causas segundas es “de ordinario”, a saber, no necesariamente siempre. Es evidente, no obstante, que Sánchez supone que los milagros son escasos y con una frecuencia muy inferior a la que suelen suponerse, pues lo que rige en la naturaleza es la intervención divina por la secuencia causal de causas intermedias.

Para averiguar cómo concibe Sánchez la relación causal natural hemos de acudir a otro texto, el *Poema del cometa del año 1577* [*Carmen de cometa anni M.D.LXXVII*]³³. Se trata de una obra escrita precipitadamente para desmentir por infundadas científicamente las predicciones hechas por un prestigioso astrólogo, Iuntino, a raíz del avistamiento de un cometa en los últimos meses de 1577; no obstante, la intención global de Sánchez con este poema es la de probar la falta de aval científico de la cometomanía y, en general, de todas las predicciones astrológicas. La obra la redactó en verso para lograr su máxima difusión, ya que, según declaraba él mismo, “la mayoría de los hombres de hoy es tan melindrosa y exigente, que rehuye leer cuanto tenga sombra de dificultad”³⁴.

Sorprende que mientras el manuscrito del *Que nada se sabe* permanecía guardado en un cajón, Sánchez no tuvo reparo alguno en dar inmediatamente a la imprenta este poema, y lo hacía no tanto para probar que no se sabe nada sino para mostrar que lo que al hombre le quepa conocer científicamente, no lo conocerá con los métodos empleados por los astrólogos, pues, primero, no tiene fundamento la relación causal que ellos suponen que se establece entre los fenómenos celestes y los terrestres, y, segundo, porque el método de experimentación que utilizan los astrólogos para dar por científicas sus predicciones es inadecuado. Esto es, que ni la teoría ontológica sobre la causalidad ni la metodología empleada para determinar relaciones causales avalan las predicciones astronómicas.

La urgencia de Sánchez en desmentir la influencia de los cometas en la vida terrestre no se debía sólo a su deseo de ilustrar al pueblo sobre lo infundadas que eran las predicciones cométicas sino también para lograr que los médicos no buscasen las causas de las enfermedades en los fenómenos celestes. Hay que tener en cuenta en este caso que los estudios de los avistamientos sobre cometas, esto es, la cometografía, no sólo concernía a las predicciones astrológicas sino que afectaba también a los médicos, ya que algunos les atribuían a los cometas la causa de enfermedades bien de modo directo,

³³ De esta obra nos acogemos a la edición latino-española a cargo de J. IRIARTE: *La canción del Cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sánchez, en lucha con la astrología. Una página de la física aristotélica que se desploma con estrépito. Una página de las Cortes de Madrid y Lisboa completamente inédita. Edición preparada por Juan de Churruca*, Bilbao 1996. Se citará por esta traducción castellana bajo la abreviatura “CdC”, seguida de la página latina original señalada a su margen y la de su traducción. De esta obra existe una reproducción facsimilar con transcripción del texto latino y traducción portuguesa: F. SÁNCHEZ: *O Cometa do Ano de 1577 (Carmen de Cometa Anni M.D.LXXVII). Reprodução de 1578. Introdução e notas do Doutor Artur Moreira de Sá*, Lisboa 1950.

³⁴ CdC, 4/140.

por el enrarecimiento de las condiciones atmosféricas, o indirecto, como, por ejemplo, por afectar a la producción agrícola con su luminosidad y ser causa, en tal caso, del aumento del hambre³⁵.

A pesar de estar escrito en verso y de haberlo hecho en poco tiempo, el *Poema del cometa* se trata de una obra mucho más ordenada que el *Que nada se sabe*. En primer lugar, “el misastrólogo”, como le apodó Iuntino en su posterior respuesta, expone su tesis, a saber, que la naturaleza es un móvil permanente cuyos fenómenos están determinados por causas, incluso cuando no se conozcan todas, y que sus fenómenos no tienen otra intención que la de contribuir a la permanencia de la naturaleza, de tal modo que lo que los hombres toman por desgracias personales no son sino parte del proceso natural. La teoría de la naturaleza expuesta en estos primeros versos demuestra una concepción moderna de la misma al concebirla como un gran mecano que, tomado globalmente, solo tiene un fin, el de su permanencia inmutable, y cuyos fenómenos están determinados necesariamente por lo que les ha precedido: “muchas cosas acaecen extrañamente sin ningún orden bajo el orbe etéreo y algunas incluso sobre el éter, [todas] las cuales sin embargo ocurren necesariamente por causas establecidas, aunque no claramente conocidas”³⁶.

El tema a debate es “si un astro brillante podría transmitir con sus rayos desde lo más alto del cielo a las tierras de [aquí] abajo fuerzas que lo perturben todo”³⁷, y Sánchez quiere probar que, efectivamente, no es posible que dicho astro ejerza tal influencia al no existir relación causal entre los fenómenos celestes de los que tratan los cometománticos y los sucesos terrestres. Para demostrar esta tesis aporta doce argumentos, a los cuales, a su vez, opondrá el propio Sánchez un contraargumento empleado por los astrólogos y que refutará a continuación con doce razones³⁸.

La cuestión que aquí nos ocupa, la teoría de la causalidad, la expone en los primeros argumentos, los cuales cabe ordenar como sigue: en los cinco primeros desarrolla la teoría de la *causalidad natural* para probar que no hay

³⁵ Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que se desconocía aún si los cometas eran fenómenos supra- o sublunares, lo cual era tema de discusión entre los sideralistas y exhalacionistas: sobre esto, véase J. IRIARTE: o.c. *supra* n. 33, 107. De ser fenómenos sublunares, entonces cabría la posibilidad de que provocasen enfermedades al alterar, por ejemplo, la composición del aire, en cuyo caso los médicos habrían de preocuparse de estudiar qué efectos naturales produciría cada tipo de cometa.

³⁶ CdC, 10/153.

³⁷ CdC, 8/148.

³⁸ Una exposición de la estructura de esta obra se halla en P. MESNARD: “L’aristotélisme critique de Francisco Sanches et le comète de 1577”, en: H. FLASCHE (ed.): *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte. 2. Band*, Münster Westfalen 1961, 60-69.

relación causal entre los fenómenos celestes y los terrestres; en los dos siguientes expone la teoría de la *causalidad espiritual* para mostrar que un fenómeno natural no puede determinar ni ser determinado por uno concierne a la voluntad humana; le sigue otro argumento, el octavo de los doce, en el que analiza el *vínculo causal* que transmite la influencia de la causa sobre el efecto; y, por último, reserva cuatro argumentos para probar los efectivos errores de las predicciones cométicas, de los cuales se desprende que no hay motivos para confiar en que se establezcan relaciones causales entre los fenómenos celestes y los terrestres y, por tanto, que se han de dar por infundadas científicamente las averiguaciones astrológicas.

En el primer argumento, nueva prueba de la modernidad de la concepción científica de Sánchez, desecha la intervención de la causa final en la relación causal natural: puesto que la naturaleza carece de intenciones, ningún fenómeno natural puede estar propiciado con un fin. Las relaciones causales entre objetos de la naturaleza se dan sólo por *causas eficientes*: no hay hecho natural alguno que pueda interpretarse como premio o castigo, o que vaya dirigido a un ser humano específico por alguna peculiaridad individual. De darse una efectiva influencia de los astros en lo terrestre, ésta no distinguiría entonces entre personas por su estado político –un país u otro–, por su distinción social –rey o esclavo–, por su fe –cristiano o musulmán– o por el comportamiento moral –bueno o malo–. Sánchez desprende a los fenómenos naturales de toda intencionalidad y, por tanto, de que en su influencia sobre lo humano intervenga una causa final. Si se admite, por ejemplo, que un cometa modifica la calidad del aire, influiría entonces en todas las personas que habitasen las zonas por las que hubiese cruzado, y no sólo en pueblos concretos o en clases sociales específicas: “Los astros no hacen referencia más clara a los reyes que a los ciudadanos corrientes. El firmamento no elige a éstos o a aquéllos”³⁹.

A la exclusión de la causa final en la teoría de la causalidad natural hemos de añadirle otra característica: la relación causal no puede establecerse entre cosas naturales ontológicamente heterogéneas, como, por ejemplo, entre un astro y la muerte del rey: “entre cosas dispares no hay nada común. ¿Acaso la calenturienta muerte del rey presagia que los ríos se desbordan sobre los feraces campos? [...] ¿Qué tiene que ver un astro barbado con la muerte del rey? [...] ¿Qué tiene que ver un cometa con los forajidos? [...] Las cosas dispares carecen de una relación mutua firme”⁴⁰. La segunda cualidad de la teo-

³⁹ CdC, 21/174 s.

⁴⁰ CdC, 13 s./161 s.

ría de la causalidad natural consiste, así pues, en la *continuidad ontológica* entre causa y efecto.

La tercera característica de la relación causal es que una causa no puede producir efectos dispares, esto es, que una causa produce un sólo tipo de efectos; se trata de lo que podríamos denominar *la constancia efectual*. “Y aunque admitiera que el brillante astro con cola presagie algo”, expone en el tercero de los argumentos, “jamás aceptarás que el cometa puede presagiar al mismo tiempo cosas dispares. La piedra de Hércules”, esto es, el imán, “atrae únicamente, ¡oh maravilla!, el denso hierro”, pero no atrae “los leños, ni las piedras, ni el oro. El hormigueo del pulso predice al médico la muerte del enfermo y jamás la vida [...] Las orinas malolientes predicen enfermedades circulatorias, pero jamás de los nervios [...] El arco iris indica la presencia de la lluvia, pero no de la de las armas y del fuego. El humo indica la presencia del fuego, pero no la de los ríos [...] No hay, en fin”, concluye de los ejemplos expuestos, “correspondencia entre muchas cosas dispares y una sola. Por consiguiente, el astro de largo vestido no podrá predecir al mismo tiempo la crecida de las aguas en el río veloz, la peste o la guerra, o el hambre y el profundo temblor de la tierra”⁴¹. Los astrólogos, sin embargo, incumplen esta característica de la relación causal natural cuando atribuyen a un cometa desgracias distintas, como inundaciones, fuegos, plagas, pestes, guerras, etc., de modo que son científicamente infundadas sus predicciones.

Y si una causa no puede dar lugar a dos efectos distintos, a un mismo fenómeno siempre ha de seguirle el mismo efecto, característica ésta que podemos identificar como la *constancia causal*, la cual también es incumplida por los cometománticos cuando unas veces atribuyen unos efectos al cometa y otras, otros: “Añade que también es falso que el cometa cabelludo pueda pronosticar indiferentemente dos o más cosas. Todos los signos seguros suelen presagiar solamente una cosa”⁴².

En el quinto argumento ofrece una nueva característica de la causalidad natural, la que podemos denominar la *relación inmediata entre causa y efecto*: un fenómeno ha de ser próximo a su causa tanto en tiempo como en espacio, y, de haber una diferencia considerable, ya sea en tiempo o espacio, han de existir causas intermedias que aclaren la sucesión causal desde esa causa remota hasta su efecto: “la dura muerte de un rey benigno presagia con mayor certeza el ocaso del reino de sus antepasados [...] Con mayor certeza las atroces guerras preconizan el hambre macilenta. Y un verano tibio con nubes tormentosas anuncia una peste infausta con mayor certeza que el brillante come-

⁴¹ CdC, 15/164.

⁴² CdC, 16/166.

ta con sus crines cambiantes [...] Deja en paz las cosas futuras y preocúpate de las presentes”⁴³. Es por esta característica de la relación causal natural que Sánchez aconseje al científico que investigue primero las causas próximas de un hecho y se despreocupe de las remotas, las cuales sólo tendrá posibilidad de conocer con relativa seguridad si previamente conoce aquéllas.

Expuestas las características de la causalidad natural, el médico renacentista expone algunos rasgos de la causalidad espiritual, esto es, de cómo causa el hombre y lo que en él puede causar, pues las predicciones de los cometo-mánticos suponen la influencia mutua entre seres naturales y humanos, esto es, entre sucesos empíricos y decisiones de los hombres. La necesidad de distinguir entre causalidad natural y espiritual se debe a que Sánchez no duda en ningún momento de la libertad humana, y, de hecho, critica el determinismo que presuponen las adivinaciones de los astrólogos: para éstos, el asesino del rey cometió su crimen no por decisión propia cuanto por efecto del cometa, mientras que Sánchez considera que no se puede atribuir a los astros el envenenamiento de un rey sino a la pócima que causa su muerte y al súbdito que decidió por voluntad propia administrársela: “la mente libre no está sujeta a leyes, ni lo están sus actos propiamente tales: se puede volver hacia ambas partes, unas veces se fija en el ánimo una cosa, otras veces se inclina a otras [...] ¿No obedecen los descoloridos venenos sometidos a nuestra libre decisión? ¿Quién fuerza a mezclar pálidos Acónitos para la madrastra? [...] Nadie puede predecir lo que está sujeto al libre arbitrio”⁴⁴. Para este médico renacentista, por tanto, lo natural no puede determinar la decisión humana, y por ello es preciso distinguir en la investigación científica entre el mundo de lo natural y el de lo espiritual, del cual no cabe conocimiento científico, aunque sí quepa del hombre en todo aquello en lo que él es natural, como es el caso de su cuerpo o de estados de ánimo causados por sustancias químicas. Mientras que la teoría de la causalidad natural implica un determinismo que es el que permite al científico hacer predicciones, la causalidad espiritual o humana le resulta a éste incognoscible y, por tanto, imprevisible.

Si los astros no pueden influir en lo humano, entonces tampoco cabe la influencia inversa, esto es, resulta imposible que decisiones humanas sean causa de fenómenos naturales. Al admitir la libertad humana y situar la causalidad espiritual al margen del determinismo natural, entonces hay que desechar un vínculo causal entre lo natural y lo humano en cualquiera de las direcciones, no sólo de aquello sobre esto, como se señalaba en el argumento anterior, sino también a la inversa. Los astros son incapaces de juzgar la bondad

⁴³ CdC, 17 s./168.

⁴⁴ CdC, 18/170.

y la fe de un hombre o la de un pueblo, de tal modo que no son ellos los que puedan determinar un castigo o un premio para un individuo o un pueblo; no es la maldad de un rey, por ejemplo, la que causa la aparición de un cometa para que éste, a su vez, propiciase la traición de uno de sus generales: “¿Es que la religión pone en movimiento en el cielo a los astros fluctuantes? ¿Es que conocen a los buenos? ¿Les es posible discernir algo? ¿y elegirlos? [...] La religión y los hábitos del alma son obras libres de nuestro querer: ¿Qué atribuciones tienen los cuerpos celestes sobre las acciones libres? ¿Cuál es la afinidad de nuestra mente con el astro cabelludo? A los cuerpos celestes no se les ha dado poder ninguno sobre la mente, ninguno para que los astros puedan predecir el futuro de los buenos, para que alguno pueda presagiar los actos libres de los hombres y menos para que pueda hacerlo el ojillo greñudo”⁴⁵.

Una vez descritas las características de la causalidad natural y la espiritual, Sánchez aún ha de añadir un elemento a su teoría de la causalidad para poder demostrar la debilidad de las predicciones astrológicas. Se trata de la cuestión del *vínculo causal* y de la proporcionalidad entre la intensidad del efecto y la intensidad de la causa transmitida por el vínculo causal. Entre todo efecto y toda causa ha de existir siempre un transmisor de la relación, esto es, de la influencia que ejerce la causa en el efecto. Así, por ejemplo, la atracción de un hierro por un imán ha de explicarse por el campo magnético que el segundo genera y afecta al primero: sin este vínculo, no podría admitirse que el hierro, a una distancia del imán, se moviese atraído por éste. Ahora bien, ¿cuál puede ser el vínculo causal entre el cometa y la tierra? El único que la observación permite considerar es el de los rayos luminosos. Pero, de ser éste el vínculo, mayores habrían de ser los acontecimientos desencadenados por astros que irradiasen una mayor cantidad de dicho vínculo causal, esto es, astros que emitiesen sobre la tierra una mayor cantidad de luz o que, súbitamente, dejaran de emitirla. Así, por ejemplo, Sánchez expone en el octavo de sus argumentos a favor de su concepción de la naturaleza que, de admitirse la influencia de los cometas sobre la tierra a través de su luz, entonces a la luna habría que concedérsele mayor capacidad de influencia causal sobre los fenómenos terrestres que a los astros, y, por tanto, mayor información científica y, por ende, predictiva. Asimismo, Sánchez desecha que para justificar esas relaciones causales se dé por supuesta la existencia de rayos especiales a los que el hombre no fuese sensible, pues hay que dar por infundadas todas las relaciones entre causa y efecto de cuyo vínculo no se tenga experiencia de alguna manera⁴⁶.

⁴⁵ CdC, 19/171.

⁴⁶ CdC, 20/173 s.

Esto último, la capacidad de tener experiencia de algo, anuncia un nuevo problema epistemológico, el de la experimentación. Ya no se trata tanto de la cuestión ontológica sobre el modo como las cosas naturales se relacionan entre sí mediante causalidad cuanto del problema metodológico sobre la manera en la que los científicos pueden alcanzar a conocer dichas relaciones causales. La metodología de la experimentación la desarrolla Sánchez en la segunda parte de su poema, a saber, entre las razones que aporta para desmentir el contraargumento cometomántico, una teoría metodológica ésta cuya dilucidación nos reservamos para otro artículo.

Una vez expuesta dicha metodología experimental, Sánchez retoma la teoría de la causalidad: “Las cosas que a mí me anuncian con garantía que algo sucederá”, escribe en verso, “son las que son concomitantes con su causa; las que son o pronto serán causas de lo futuro; o las que le suelen preceder frecuentemente. Es verdad que no siempre pueden predecir con certeza, pero también es cierto que pueden predecir”⁴⁷. Se trata ahora de vincular la causalidad natural como base de la actividad científica con la predicción, pues, para Sánchez, no cabe pretender conocimiento científico por el mero deseo de conocer la verdad de las cosas, dado que ella es imposible, sino para mejorar en la medida de lo posible la vida del hombre evitando aquello negativo que se prevea y pretendiendo lo que se desee; el conocimiento científico queda limitado para este médico renacentista a su utilidad.

⁴⁷ CdC, 27 s./190.