

PHILOSOPHIA OMNIS EXTINCTA EST.

RECEPCIÓN Y CRÍTICA DEL ESCEPTICISMO ACADÉMICO CICERONIANO EN LOS SIGLOS MEDIEVALES

Eduard Norden se lamentaba agriamente a inicios del siglo pasado a causa del fragmentado, lacónico e, incluso, poco maduro estado del que adolecía el análisis historiográfico, histórico-documental e histórico-filosófico concerniente a la recepción, crítica y naturalización de la obra y pensamiento de Cicerón a lo largo de los siglos medievales. El presente año se cumplirá un siglo y una década de la publicación de su *Die antike Kunstprosa* (1909), y no deja de ser llamativo el aparente contraste entre sus trazas casi que clasicistas y la aún vigente actualidad de las reclamaciones historiográficas de nuestro germano. Crítica y lamento se conjuraron nuevamente, y de forma más reciente, en el que posiblemente sea el intento más serio, sistemático y riguroso de cuantos se han realizado en torno a la reconstrucción e, igualmente importante, reinterpretación crítica de la historia del pensamiento, para lo que aquí nos interesa, escéptico ciceroniano de la Antigüedad a la Primera Modernidad, el tan loado estudio de Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance* (Schmitt, Ch. B. [1972]: *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff [«International Archives of the History of Ideas», 52]). En las siguientes líneas, procederemos a analizar y repasar el contenido de dicho trabajo, prestando especial atención a aquellas secciones o apartados en los que Ch. Schmitt se detiene más pormenorizadamente en contexto filosófico-intelectual medieval (caso destacado del segundo capítulo de aquel, «The *Academica* and its influence and distribution in Antiquity and the Middle Ages», pp. 18-42), compaginando dicha información, siempre que sea posible, con aportaciones de interés procedentes tanto de monografías tan relevantes para el estudio de esta faceta del pensamiento del Arpinate como el *Cicero Academicus* de Carlos Lévy como de los aparatos críticos e introductorios de las ediciones preparadas para los textos concernientes a dicha cuestión por Ángel Escobar para Akal y por Agustín Millares Carlo para Austral, con el objetivo de dar cuenta tanto, a un primer nivel histórico-filosófico, de la naturaleza y fórmulas concretas mediante las que se desarrolló el dilatado y heterogéneo proceso de introducción del pensamiento escéptico ciceroniano en el Medievo como, en un segundo estadio ya historiográfico, del estado actual de la cuestión. No obstante, para una mejor comprensión

de lo que se analizará a continuación, merece la pena comenzar con una serie de consideraciones.

No en balde, el relato de la *fortuna* medieval de nuestro héroe de la libertad, según fue bautizado a inicios de los 80 por José Guillén Cabañero, precisa partir de un repaso comparativo del estatuto histórico-historiográfico de la misma por contraposición al de otros clásicos con los que compartió, y comparte, prestigio, difusión e influencia socio-intelectual. Y es que posiblemente, ya sea en la esfera de la casuística de la historia intelectual-medieval de su pensamiento como en la de su respaldo bibliográfico-documental, Cicerón sea un paradigma en más de un sentido, y no todos ellos, para desgracia del autor republicano, son igualmente positivos o favorables en relación al, en la medida de lo posible y de lo que permite la reconstrucción y hermenéutica históricas, correcto conocimiento de su filosofía y de la suerte posterior de la misma. El Arpinate es, en muchos sentidos, un tropo histórico, una paradoja disciplinar-existencial (entendiendo por tal, relativa tanto al estudio de la historia como a la vivencia de la misma), aunque esta no sea siempre su faceta más destacada. No sólo siendo escasas, mínimas, las épocas o líneas de pensamiento en las que se cuestionó su papel como uno de los grandes pilares clásicos, greco-latinos, del pensamiento occidental, sino que revelándose en un autor que gozó de una amplia influencia en tiempos medievales —llegando a competir su prestigio con el del propio Estagirita y siendo, en opinión de autores como el propio Schmitt, su difusión social más amplia y dilatada de lo que lo fue la del segundo, lastrada (si se quiere poner en estos términos) por un exceso de academicismo universitario—, la reconstrucción en dicho margen cronológico-geográfico-cultural, no digamos ya de los debates y confrontaciones erigidos en torno a la misma, sino de su propia tradición escrita —bien sea directa (y más o menos íntegra y fiel al original: traducciones, transcripciones, recopilaciones de citas y máximas...) o indirecta (comentarios, críticas, anotaciones y demás precisiones y embellecimientos ocasionales en contexto de traducción o transcripción...)—, es una tarea pendiente que apenas ha comenzado. Y es que, muy lejos de elaboraciones complejas o estructuras histórico-intelectuales de segundo orden como podrían ser las subdivisiones del *corpus* aristotélico medieval entre el *Aristoteles Latinus* y el *Arabus*, Cicerón sigue esperando simple y previamente a un Domenico Comparetti que, como éste hizo con Virgilio, arroje algo de luz entre tantas tinieblas.

No es de extrañar, o, al menos, no parece serlo, que el grueso de los estudios ciceronianos medievales, en una crítica ya alzada por Ch. Schmitt —para quien esta

situación no dependería únicamente de problemas relativos al estado de conservación del objeto estudiado, sino a una clara falta de interés y disposición por parte de la comunidad académica e investigadora especializada— y que no deja de tener sus raíces en la antes mencionada lamentación de E. Norden, pero que podemos retomar con escasos matices más de treinta años más tarde, sigan fragmentados en torno a temáticas o campos de trabajo tan fragmentados como especializados en el interior de sus propias y respectivas fronteras, por más que algunos de los mismos sean más que destacables. Sería preciso destacar aquí el ingente trabajo de Norman E. Nelson en pro de analizar la *fortuna*, si bien no del conjunto del pensamiento de nuestro latino, sí de su *De officiis*, así como la influencia del mismo en el sustrato y poso del tan popular *Moralium dogma philosophorum*, de autoría controvertida (por no decir abiertamente desconocida), cuya popularidad llevaría a la proliferación de más de cien manuscritos latinos (a los que se deberían sumar toda una serie de traducciones, del francés al islandés, en cómputo menos preciso y seguro) desde su publicación en el siglo XII.

Destacamos este caso no ya por su importancia capital en el seno de la historiografía posterior (en tal caso el deseo de inclusión sería de justicia, pero no de precisión), sino por ser un ejemplo extraordinariamente revelador de otra dificultad de la que adolece el campo de estudio histórico-filosófico sobre el que aquí nos asomamos. Y es que la situación a la que venimos de aludir, en un juego del lenguaje consciente, es aplicable en su rigor, en particular, a las *Academicæ* de nuestro autor y, en general, a cualquier otra obra que compartiese el estatuto de fragmentación, conocimiento indirecto, descontextualización y, en última instancia, desconocimiento generalizado del que adoleció aquella durante buena parte de los siglos medievales, pero la situación dista mucho de ser homogénea para el conjunto de las obras del Arpinate. Más bien al contrario, en el extremo diametralmente opuesto podemos encontrar textos tan populares en el mismo arco de siglos como podrían ser el *Laelius* o el ya referido *De officiis*, siendo la mera comparación de manuscritos conocidos e inventariados —y el matiz es fundamental, pues ha de insistirse en que ni siquiera una tarea tan fundamental, si bien no por ello libre de complejidad, como la del registro del sustrato documental sigue notablemente incompleta— suficientemente reveladora de este estado de las cosas. De esta suerte, si atendemos al listado de Max Manitius, frente al dilatado número de copias manuscritas de obras ciceronianas tan reverenciadas y divulgadas en el Medievo como las antes existentes, únicamente aparecen dos entradas relativas a las *Academicæ* con anterioridad

al siglo XV, la primera perteneciente a Richard de Fournival (fecha en torno al 1250), a la que se sumaría una segunda, ya del siglo XIV, localizada en Peterborough (condado de Cambridgeshire). La situación mejora de forma notable, ya fuese por razones meramente comparativas, en el siglo XV, apareciendo copias en Viena, Reims, Urbino o Florencia, entre otras, pero el desierto ya ha sido cruzado y la arena clavada en los pies aún los lacera. Muchas han sido las razones aportadas y pretextadas para justificar o, cuando menos, restar perplejidad y rareza a una disparidad de caracteres tan acentuada, si bien lógicamente no todas han conocido la misma fortuna, siendo las más duchos en adeptos y defensores aquellas que abogan bien por la sensación de desconcierto y recelo generalizado que, fundamentalmente por oposición con la pretendida fiabilidad y estabilidad de las premisas y pretensiones de escuelas filosóficas más dogmáticas, tal corriente aparentó despertar en el conjunto de los pensadores de las diversas épocas y períodos en los que se estableció y desarrolló (tesis de contra-filosofía de masas que con tanta fortuna defendió Carl Becker a mediados del siglo pasado), bien por la preferencia entre los autores medievales por los textos filosóficos clásicos de índole moral frente y en detrimento a aquellos que abordaban cuestiones relativas, por ejemplo, a la epistemología, en una situación que no comenzaría a compensarse o corregirse hasta bien entrado el siglo XV (postura en la que podemos encontrar moviéndose con cierta comodidad al propio Charles Schmitt).

Sea cual fuera el caso, el hecho difícilmente cuestionable es el estado de amplio desconocimiento del que adolecería el escepticismo filosófico de corte greco-latino, en líneas generales, a lo largo de los también dilatados siglos medievales. Un estado de decadencia, incluso documental, del que no pudo, ni mucho menos, escapar la particular apuesta o desarrollo ciceroniano al respecto, transmitida durante este período fundamentalmente a través de sus *Academicæ*, por más que la luz del Cicerón escéptico pueda rastrearse, como tan doctamente tiene demostrado C. Lévy, *aquém e além* de las fronteras de sus *Cuestiones académicas* (de su *De officiis* a sus *Tusculanae*, pasando por los *De fato* y *De finibus*, es decir, por la conclusión de la trilogía en la que, en palabras de Ángel Escobar, se desarrolla y configura la *teología ciceroniana*). A la luz de los datos conservados, no podrían catalogarse las *Academicæ* sino como una de las obras más desconocidas de M. Tulio Cicerón en tiempos medievales, no parecería exagerado, incluso, el afirmar que representa la más desconocida de cuantas obras se conservaron y conocieron en dicho período. Tradicionalmente, se ha venido pretextando tal situación en

base a la forma fragmentada e, incluso, documentalmente descontextualizada mediante la que se transmitió dicha obra en tiempos medievales, toda vez que, bien fuese en forma de influencia indirecta o de transmisión y difusión, en la medida de lo posible, directa, la tradición manuscrita de las *Academicæ* ciceronianas tendió a seguir dos rutas o sendas separadas (no lo suficiente como para que fuesen mutuas desconocidas, toda vez que las hibridaciones y contactos entre las mismas fueron numerosos, pero sí lo mínimo como para constituir dos realidades históricamente detectables y significables a partir de su autonomía y sus propias dinámicas internas), a saber, las relativas a las *Academica priora* y *posteriora*, aparentando ser (una vez más) a la luz de los registros conservados la primera ampliamente más conocida y manejada que la segunda, de la que sólo contamos con un manuscrito anterior al arco de los siglos XIV-XV, datado en algún punto del siglo XII; siendo igualmente significativos a este respecto hechos como el empleo sinonímico del *Lucullus* como forma de referirse tanto al conjunto de las *Questiones* ciceronianas como, específicamente, a la tradición de la *Academica priora*, reforzando la impresión de ser éste el eje de fuerza más destacado y sobrecargado en el período histórico que aquí nos interesa.

Evidentemente, no pretendemos, ni mucho menos, negar la influencia directa que esta problemática documental tuvo para con la suerte histórica del escepticismo de corte ciceroniano en el Medievo. Su peso en dicha cuestión parece ser ingente e, incluso asumiendo una cierta sobrevaloración editorial (que no histórico-analítica), no podríamos evaluar un factor similar sino como uno de sus paradigmas axiomáticos. Con todo, y teniendo presente lo dicho, consideramos que Ch. Schmitt avanza y abre un importante campo de trabajo complementario al destacar el peso histórico de la raíz igualmente dual, fragmentada, escindida, en tiempos de la Patrística Latina, sobre la que descansa la posterior construcción del árbol-imagen del Cicerón escéptico entre el grueso de aquellos pocos autores medievales que parecieron interesarse por él. Un relato arboriforme que, por cierto, hunde sus precedentes en una tierra aparentemente poco fértil para su crecimiento. Y es que, si bien venimos de decir que las *Academicæ* sean posiblemente la obra más desconocida de cuantas salvaron al olvido y la desaparición en la vasta producción de Marco Tulio Cicerón, la *fortuna* de aquella en tiempos de la Antigüedad inmediata que siguió a su vida y fallecimiento, si bien nos es mejor conocida, no es mucho más generosa para con el escepticismo del Arpinate. No en balde, de la declarada y esforzada defensa de Cicerón en pro del escepticismo académico apenas nos quedan los

tenues y apagados ecos de un Plinio el Viejo o un Quintiliano que, si bien mencionan o se detienen bajo la égida del Cicerón escéptico en sus, respectivamente, *Naturalis historia* e *Institutio oratoria*, lo hacen con radical brevedad, casi que desapego, posándose apenas en un ejercicio de simple cabotaje libre de toda consideración o comentario profundo de las tesis y desarrollos particulares del Arpinate. Ni siquiera Plutarco, en su biografía de Lucio Licinio Lúculo, en el seno de la que inserta una obligada referencia a la obra ciceroniana bautizada con el *cognomen* del militar y cónsul de la República, retrasa su relatar más allá de la mención e indexación de unas pocas y sucintas consideraciones de carácter general. Ni la crítica ni el rechazo parecen haber logrado abrirse camino entre griegos ni latinos a través de muros de tan sólida indiferencia o desinterés.

Lo mismo podría decirse, ciertamente, de los primeros escritores cristianos, toda vez que, hasta los siglos IV-V, apenas podemos esperar encontrarnos con reflexiones ligeras y citas ocasionales en un contexto de muy diluida y reducida influencia. Posiblemente uno de los casos más notorios y, sin embargo, paradójicos para el caso concreto que aquí nos interesa, pues la Historia está plagada de tropos, sea el de Tertuliano, quien no sólo da muestras de un conocimiento extenso del antiguo escepticismo, sino que la influencia del mismo es fácilmente detectable en su *De anima*, si bien las fuentes que parece haber empleado y cuyos contenidos aprehendió y naturalizó parecen, según la opinión de J. Waszink en su traducción de la misma, ser las dependientes directas de la tradición griega y no de la latina capitaneada por Cicerón. Lo mismo podría decirse, pero no debe ser dicho, por el hecho de que, entre ellos, y frente al comentario de rigor o a la mención fugaz con que el tema acostumbra a solucionarse entre los autores greco-latinos tardíos, hallamos a dos autores del peso de Lactancio y San Agustín interesados, bajo distintas perspectivas y con intereses divergentes, en el escepticismo heredado en la intelectualidad occidental de Cicerón y en las *Academicæ* a través de las que este se vierte, toma forma y diversifica. El lapso temporal entre emisor y receptores es absolutamente reseñable, máxime si atendemos a la diferenciación existente entre el doble «hacer» de la actividad intelectual —según se atienda a aquello que el autor deseaba hacer originalmente (aquello que pretendía que significase) y lo que hizo (en plural) en última instancia (aquello que los distintos receptores en distintos contextos socio-lingüísticos comprendieron, es decir, aquello que significó para ellos)— reclamado desde la Escuela de Cambridge por autores como John Pocock o Quentin Skinner, y, como ya se mencionó, los intereses, medios e, incluso, sensibilidades

concretos de nuestros nor-africanos se distinguieron por su particularismo: de la (a) enfática y entusiasta aprobación de un Lactancio que pareció encontrar en el escepticismo del escepticismo académico de Cicerón, especialmente en el dirigido contra las escuelas filosóficas dogmáticas, una suerte de grieta o pasadizo para la introducción y consolidación del, según sus estándares, creencias y consideraciones, verdadero conocimiento e, incluso (si bien desde una óptica interpretativa algo más optimista), una suerte de propedéutica deseable o de utilidad para el pensamiento cristiano y su propia religión, a la (b) incomodidad de la duda (en un sentido casi que peirceano) agustiniana frente a un conjunto de incertezas e interrogantes tras cuya resolución se encuentra la esperanza última de establecer cualquier tipo de conocimiento que pueda considerarse, en justicia, verdadero y, consiguientemente a la luz de las dinámicas propias de este esquema dual, cualquier fe erigida en torno y en base a las doctrinas y enseñanzas de un Dios dignamente reclamado como libre de duda y falsedad. Tampoco fueron los únicos que se aproximaron a la obra escéptica del latino en este contexto, si bien sin duda sí fueron los más destacados —el ejemplo paradigmático al respecto, frente a un Diomedes o un Amiano Marcelino que apenas se limitan a mencionar la obra, lo representarían los dieciocho volúmenes del *De compendiosa doctrina* del lexicógrafo Nonio Marcelo (siglo IV d. C.), en cuya obra podemos encontrar no sólo referencias, sino numerosas citas directas a la obra del Arpinate, si bien su labor parece limitarse en ocasiones a la de recopilación o copia (sin que ello le reste valor a la obra de cara a la posterioridad, no desde luego en el asunto que aquí nos ocupa, en la medida en que representa la fuente principal para la reconstrucción de la fragmentada e incompleta tradición de la *Academica posteriora*) más que a la de análisis y apropiación intelectual de los fragmentos y pasajes recogidos, a los cuales, y, por lo demás, de la misma manera que acontece con el grueso de referencias a autores como Virgilio o Terencio, parece haberse aproximado o haber entrado en contacto con ellos de forma indirecta. Sin embargo, la relevancia capital de su papel en esta historia deviene y se sanciona directamente no ya únicamente, que inevitablemente también, del peso de ambos, y en especial por lo que se refiere al obispo de Hipona, en el seno de la tradición filosófico-teológica posterior del occidente latino, sino por haber dado muestras de un interés genuino y profundo en la obra de Cicerón, la cual parece revelarse como el acceso prioritario de ambos al conocimiento del escepticismo académico.

Es en este sentido en que debemos aproximarnos a la afirmación de Charles Schmitt de que con ambos autores, Lactancio y Agustín, entramos en una fase de apertura escéptica, por modesta y limitada que fuese, en el devenir del pensamiento occidental dependiente, de forma prioritaria y privilegiada, de los escritos ciceronianos. Una tendencia que mantendría su pulso a pesar de que, por lo menos a la luz de los testimonios conservados y de la reconstrucción histórica posible a través de los mismos, el conocimiento directo de las *Academicæ* parece revelarse en una realidad genuinamente escasa, excepcional, con anterioridad a la Baja Edad Media, circulando un conocimiento que dependía, fundamentalmente a medida que corrían los siglos, no ya de una primera o segunda mano, sino de la incursión e interpolación de terceros y cuartos, pero que no conocerá grandes ni ostensibles transformaciones hasta la recuperación y nueva difusión de las obras de autores como Sexto Empírico o Diógenes Laercio ya a la altura del siglo XVI. Parece resultar igualmente preciso el señalar y considerar el hecho de que el peso relativo de sus respectivas aproximaciones y aportaciones a este respecto se nos presenta en toda su profundidad y extensión a la luz de la disposición dual, la raíz partida, que, tras su pegada intelectual, servirá en el marco de la intelectualidad cristiana occidental como una suerte de doble foco director o guía, por indirecta e inconscientemente que fuese, de, por una parte, las posteriores relaciones habidas y detectables entre diversos filósofos medievales y las *Academicæ* ciceronianas y, por la otra y en un sentido más genérico, de las potenciales relaciones o reacciones existentes entre pensadores cristianos, durante el Medievo o con posterioridad, y el potencial valor o su negación del escepticismo como potencial aportación o herramienta para las propuestas y programas dependientes de sus sendos esquemas filosófico-religiosos.

Descendiendo a lo particular y centrándonos ya en la casuística concreta de nuestros dos apologetas, comenzando por Lactancio, no son raras las ocasiones en las que la historiografía contemporánea tendió, con justicia y, de alguna manera, dando continuidad a su pretérita intitulación como *Cicero christianus* —en tradición que suele retrotraerse hasta el *De studio humanae et divinae philosophiae* (1496) de Gianfrancesco Pico (en el que puede leerse, I, 7: «*Si enim (ut inquit Fabius) Cicero expressit vim Demosthenis, copiam Platonis, iocunditatem Isacratidis et plures etiam a seipso virtutes extulit eloquentiae. Quis apud nos non videat esse Ciceronem, sed Christianum, hoc est aliquem qui eu ad lineam unguemque expresserit? quis enim non advertit Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praecelluisse in eloquendo?*»), si bien, a escasa

distancia cronológica, encontramos referencias similares en documentos como la carta de Erasmo a Henry de Bergen fechada en 7 de noviembre de 1496 (*Firmianum Lactantium Agricola Christianum Ciceronem*), insistiendo en tal consideración, ya a la altura del 18 de agosto de 1535, en carta dirigida, esta vez, a Damião de Gois—, a ensalzarlo como uno de los más ávidos lectores ciceronianos de su contexto, hasta el punto de llegar a asimilar su estilo retórico al del Arpinate, y como uno de los máximos y principales responsables de la transmisión del contenido de la literatura del Arpinate, cuando menos en su vertiente escéptica, a los siglos medievales. Su principal aportación a la transmisión (y readecuación, en base a diversos y nuevos contextos) del escepticismo académico ciceroniano la encontramos vehiculada y desarrollada en el contexto de aquel ingente y laborioso programa en pro de la demostración de la veracidad de las doctrinas cristianas por contraposición a la falsedad de las religiones y universos filosóficos paganos que cristalizaría y acabaría por tomar forma en su *Divinae institutiones*, siendo, por tal motivo, especialmente relevante y significativo su empleo en el marco del Libro III («De falsa sapientia»), dedicado a la refutación y exposición de las falsedades y contradicciones de los antaño grandes esquemas y escuelas filosóficas. El carácter polemista del texto en su conjunto y la declarada postura fideísta del autor, provocan un cierto efecto de asimilación inmediata entre éste y el grueso de la producción apologética propia de la polémica anti-pagana que se avivara y generalizara ante la contundencia, solidez y severidad de las críticas contenidas en obras anti-cristianas elaboradas por autores de la altura de Luciano de Samosata, Celso o Porfirio de Tiro, pero el cuidado y detallado empleo que nuestro autor realiza de los medios y fórmulas escépticos desarrollados en el mismo contexto intelectual de aquellas filosofías y religiones que se propone combatir en la generalización de este lance ideológico, dan a su obra el que posiblemente sea su toque más distintivo, en la medida en que, si bien el recurso a la duda escéptica, en ocasiones tan impostada o unilateralmente dirigida, es una variable frecuente en el contexto de la apología cristiana tardía, la prosa de Lactancio revela una mayor familiaridad o costumbre respecto de la misma, así como una honda deuda con su deriva latino-ciceroniana (con especial relevancia por lo que se refiere a diálogos como las *Academicæ* o su *De natura deorum*).

De esta suerte, frente a la pretensión de un conocimiento hasta entonces desconocido por los filósofos, cuya veracidad clara e incuestionable viene garantizada por la misma mano divina responsable de su existencia (aquella *unica et vera et caelesti sapientia* a la que se refiere en *Divinae institutiones* III, 15, 4-5), la generalización del

error y el desatino tomaría dos diferentes fórmulas o bebería de dos diferentes fuentes según deviniera de la falsa religión o de la falsa sabiduría (*sapientia*), disponiendo bajo esta última categoría el conjunto aquel, según su consideración, vacío y simulado (*inanis et falsa*) pseudo-conocimiento, plagado de conocimiento conjetural y opiniones (*opinatio*; siendo herencias léxico-terminológicas como ésta extraordinariamente reveladoras del sentido o querer ciceroniano de su obra) del que tan vanamente hacían gala los filósofos. Considerando que la posibilidad de que la verdad aporte algo de luz a un mundo tan viciado por las tinieblas de la ignorancia y el error, tan queridas por aquellos que profesan las doctrinas que les dan forma, dependerá, en última instancia, de la posibilidad de revelar y exponer con la mayor claridad y crudeza posible sus fallos, limitaciones y contradicciones, Lactancio hará suya no sólo la propedéutica, sino también parte del andamiaje conceptual de las *Academicæ* de Cicerón como medio de demostración de la incapacidad de las labores y esfuerzos filosóficos de producir cualquier tipo de conocimiento digno de ser considerado como tal más allá del establecimiento de opiniones inciertas, mutables y, a la postre, fraudulentas, bajo la insignia de que, una vez planteada la presunción de que nada puede ser en última instancia conocido por ella, la filosofía sea demolida (*philosophia omnis extincta est*, segundo afirma en III, 6, 20).

No obstante, la originalidad y el arte en el empleo de la crítica escéptica de las que da cuenta la obra de Lactancio, no impiden que, en ocasiones, su aproximación al escepticismo académico no suponga si no una suerte de reproducción, adaptada con mayor o menor fortuna a su nuevo marco de actuación, de aquel vasto y heterogéneo argumentario, con el que el escepticismo académico pretendiera demostrar y hacer patente la fragilidad de los presupuestos y premisas de aquellas doctrinas filosóficas consideradas dogmáticas y, consiguientemente, el estado de limitación, parcialidad y, en ocasiones, contradicción de sus desarrollos y conclusiones. De la misma manera, no deja de ser significativo el hecho de que la prevalencia y preeminencia de las que reviste nuestro autor al método, y, fundamentalmente, a sus resultados, frente a la profundidad teórica y conceptual de que da cuentas la obra de Cicerón, lleven a que Lactancio, en un sobrefavorecimiento extremo del primero, llegue a desdeñar, eludir e, incluso, sepultar cuestiones de tanto valor y significado en el conjunto de las *Academicæ* como los detalles y pormenores de la apuesta epistemológica del latino, hasta el punto de convertir el escepticismo académico que pretende recoger en poco más que una suerte de amuleto de amparo o baluarte tras el que planificar y dirigir, con la mayor seguridad posible, su

conquista de una suerte de conocimiento empíreo-fehaciente sobre aquel mundano y accidental que representa el saber filosófico y, por descontado, las creencias propias o derivadas de las religiones paganas.

En esta defensa fideísta de la *sapientia* cristiana, la cual hace depender unilateralmente de la búsqueda de conocimiento y adoración de Dios, los diálogos ciceronianos de trazas más escépticas toman el papel de posibilitadores y reforzadores, pilares y contrafuertes, de tal edificio salvífico-sapiencial. Sin embargo, aparenta cierta claridad el estado de parcialidad de un escepticismo académico que se vierte en nuevo molde tras una cuidada y precisa selección, disponiéndose toda una serie de filtros y cribas que aligeren toda formulación o posibilidad de empleo de cualquier contenido crítico que pudiese volver tan útil instrumento contra su nuevo usuario, hasta el punto de, por momentos, reducirlo a un conjunto de métodos y a un inventario terminológico dispuesto en forma de batería y preparado para disparar sus salvas contra las trincheras enemigas. Si bien, y a pesar de tan cuidadosa preparación previa (la cual, por cierto, demuestra el amplio y pormenorizado conocimiento que de la obra del Arpinate poseía Lactancio), todo ello no impidió, o se preocupó nuestro autor de que así no pasase, la inclusión en el texto apologético de nociones y doctrinas tan capitales en el escepticismo académico, y no sólo, como la de la suspensión del juicio. En el margen diametralmente opuesto de este diálogo histórico, frente a esta reclamación del escepticismo como prolegómeno no ya útil, sino directamente necesario, para el establecimiento de la fe cristiana, nos encontramos a aquellos que lo aprehendieron como una suerte de amenaza o componente nocivo y dañino que debía ser combatido, y entre sus filas destaca el estandarte de San Agustín de Hipona, y aquí nos encontramos con no ya uno de los más ávidos lectores de Cicerón entre los primeros grandes autores del pensamiento cristiano, sino con quien ha sido considerado su principal lector y, consiguientemente, transmisor, por más que fuese de forma visceralmente crítica, por más que el principal resultado de dicho encuentro intelectual, su *Contra Academicos* (presumiblemente su primera producción textual extensa, datada en el 386 de nuestra era), distase mucho de gozar del mismo privilegio del que fueron testigos sus confesiones o su *De civitate Dei* (baste con comparar el grueso de manuscritos agustinianos conservados en bibliotecas italianas segundo fueron inventariados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, entre los que se computaron 22 relativos a su *Contra Academicos*, en contraste con 81 de sus confesiones y 105 de *La ciudad de Dios*; siendo que si bien la situación es comparativamente mejor que la antes

referida de las *Academicæ* de Cicerón, si dirigimos dicha comparación a un foco no externo sino interno, la situación de conocimiento y difusión de su obra anti-escéptica no mucho más halagüeña que la del escéptico Arpinate).

En el caso del obispo de Hipona, y en una vertiente tan propia de su reconstrucción biográfico-existencial como histórico-intelectual (sin que exista, en tiempos de vida del autor, como de cualquier otro, una escisión real posible entre estas dos dimensiones), la duda escéptica sobre la posibilidad de conquistar algún tipo de conocimiento pivota de la crítica apologética externa a la erección interna en pro de los sólidos fundamentos de una fe que pretendía sustentarse en la verdad. La superación de aquel mar pantanoso de dudas, cuestiones e interrogantes presentados y desplegados por el escepticismo reaparecía, de esta suerte, como un condicionante previo *sine qua non* para el establecimiento de dicha fe y, consiguientemente, de un genuino esquema intelectual propio de la intelectualidad cristiana. Las baterías que Lactancio levantara contra sus opositores, declarados o velados, se volvían, sin mayor estruendo pero con idéntico peligro, contra las trincheras que se pretendía defendiesen. No en balde, no han sido pocos los autores que han justificado la potencialmente ingente y comprensiva aproximación y conocimiento de las fuentes escépticas clásicas greco-latinas por parte del obispo de Hipona en la crisis que tal corriente supuso no ya sólo en su pensamiento, que desde luego también, sino en su propio devenir vital. Un amplio conocimiento del escepticismo clásico que, en buena medida, tendría derivado casi en su plenitud de los textos de Cicerón, de atender a las consideraciones de John O'Meara, Maurice Testard o Harald Hagendahl, para quienes Agustín habría empleado en su labor ambas las dos ediciones de la obra de Cicerón a las que nos referimos previamente, las *Academica priora* y *posteriora*. Fuere éste el caso o no, la crítica converge en la consideración, por lo demás expuesta por el propio San Agustín no sólo en su *Contra Academicos* (III, 20, 43), sino en sus propias *Confesiones* (VII, 9), de que este texto supone la ruptura consciente y premeditada de nuestro autor respecto del escepticismo académico al que estuviera previamente expuesto y en el que, ocasionalmente, se apoyara (sin que ello presuponga una desaparición absoluta o genuina, toda vez que a lo largo de sus obras, de forma episódica, aún pueden rastrearse trazos de aquel escepticismo que conociera con anterioridad a su conversión al cristianismo), ante un neoplatonismo, según tipología actual, que parecía estar llamado a sobreponerse y triunfar sobre las dudas de aquellos (el peso de las tesis y elaboraciones de corte platónico-neoplatónico en la obra de San Agustín seguirán siendo visibles, más allá de este periodo

temprano, en momentos en los que la balanza entre la autoridad sapiencial cristiana y la autoridad filosófica de los pensadores griegos clásicos entre vea progresivamente desaparecer su armonía primera en pos de un sobredimensionamiento de la relevancia y protagonismo de la primera, tal y como se traduce de textos como sus *Retractaciones*), hasta el punto de que autores como Schmitt han leído y presentado su texto anti-escéptico como una suerte de relatorio auto-biográfico de un autor que camina de la duda a la certeza, por más que este derrotero tenga su traducción fundamental en sus posteriores confesiones. Este periplo vital, acompañado del surgimiento colectivo de una genuina filosofía libre de los obstáculos que obstruían previamente su realización, tomará en esta obra temprana la forma de una suerte de alianza entre el acatamiento y sometimiento ante la autoridad cristiana y la aceptación de un platonismo centrado en la creencia de que la verdad, depositada o natural de un medio espiritual, resulta, en última instancia, independiente de la accidentalidad, inconsistencia y mutabilidad del mundo material que nos rodea y del que formamos parte. La conquista de esta realidad, en coherencia y congruencia con los métodos o disposiciones híbridos previstos para su consecución, resulta igualmente dual, toda vez que se dirige a la conquista de la verdad no sólo por la fe, sino también por el entendimiento (*non credendo solum, sed etiam intelligendo*; *Contra Acad.* III, 20, 43).

El peso de San Agustín en la historia posterior del cristianismo occidental aporta la clave interpretativa básica que justifique la preeminencia a lo largo del Medievo de esta raíz y del tronco a ella dependiente de entre las dos que, junto a la de Lactancio, se fueran erigiendo y perfilando en tiempos de la Patrística Latina, hasta el punto de llegar a erigirse, incluso, como una suerte de género filosófico-literario centrado o estructurado en la procura de soluciones y la refutación de diversas problemáticas derivadas de la duda escéptica que nos lleva de la Antigüedad tardía y el primer Medievo a Descartes. Con todo, no deja de resultar significativo, casi poético, que, tal y como recuerda el siempre preciso y erudito Charles Schmitt, el progresivo y rápido declive del prestigio de su *Contra Academicos*, en particular, y del propio San Agustín, en general, se viese acompañada o acompasada a lo largo del siglo XVI por la recuperación y nueva puesta en valor de las *Academicæ* de Cicerón. Pero no adelantemos acontecimientos.

Y es que, si bien San Agustín supuso un verdadero punto de inflexión en la fortuna posterior del escepticismo en tiempos medievales, hasta el punto de transformarse en una suerte de transmisor incompleto y poco desinteresado del pensamiento académico de

Cicerón, antes del Renacimiento y la primera Modernidad, otros fueron los autores que, de forma más o menos directa, más o menos crítica y con mayor o menor fortuna, se acercaron a los escritos escépticos del Arpinate, si bien, para encontrar al primero de ellos lo suficientemente significativo como para ser digno de mención o incorporación en tan excepcional lista, debemos avanzar del arco de los siglos IV-V al IX, y de la Patrística Latina al Renacimiento Carolingio, donde podremos encontrarnos con el sacerdote y bibliotecario (*custos librorum*) de la abadía benedictina de Corbie, Hadoardus. Conservamos de nuestro franco occidental dos manuscritos, uno de los cuales (Reg. Vat. 1762) contiene importantes fragmentos procedentes de las obras de autores como Marciano Capela, Macrobio o el propio Cicerón, de quien recoge numerosos pasajes procedentes de un grupo nada desdeñable de sus obras (incluidas las *Academicæ* o el *Lucullus*). No obstante, no han sido muchas las voces que, desde la historiografía contemporánea, han recogido o reclamado la herencia de nuestro sacerdote más allá del indudable valor de la misma en el contexto de la reconstrucción de la tradición documental de los textos ciceronianos en tiempos medievales o del análisis histórico relativo a la recuperación y empleo de las fuentes clásicas durante el período de esplendor de las cortes y círculos intelectuales vinculados o dependientes de la monarquía franca, aduciendo en nombre de sus reservas y desdén el limitado aparataje crítico y escasa originalidad de una obra en la que su autor, más que cuestionarse y posicionarse respecto al conjunto de tesis y desarrollos filosóficos a ser abordados, prácticamente se limitó a sintetizarlos y reordenarlos en base a una nueva configuración de sus contenidos que pretendió ser más congruente o comprensiva. Y, sin embargo, el papel que este texto, aparentemente tan inocuo para los estándares de los estudiosos de la materia en las coordenadas cronológico-culturales de las que aquí nos ocupamos, acaba por revelarse en radicalmente decisivo para la casuística y *fortuna* posteriores del escepticismo latinizado ciceroniano. Es posible que Hadoardus no revelase en su obra un interés genuino o, cuando menos, comparable por las ideas del Arpinate respecto de aquel del que daba cuenta, aunque fuese a través de su crítica descarnada, la prosa de Agustín de Hipona, y, ciertamente, difícilmente podemos retomar, más allá de espejismos y falsas ilusiones históricas, un renacer similar hasta tiempos del *Policraticus* de John de Salisbury y, fundamentalmente, de la restitución de la cuestión y problemática relativa a la validación y constitución del conocimiento en la primera cuestión de la *Summa quaestionum ordinariarum* de Enrique de Gante, pero la progresiva, aunque no exponencial, multiplicación de copias de la obra de nuestro franco a lo largo de los siglos IX-XIII y el

hecho de que ésta sea citada o referida de forma episódica por un heterogéneo abanico de autores son elementos que parece introducimos, por sí mismos y aunque no libres de problemática, a la cuestión de la relevancia de un compendio tal en tiempos de escasa difusión del *corpus* ciceroniano, cuando menos del relativo a su postura escéptico-académica: junto al Manuscrito de Leiden (Voss. lat. fol. 84), cuya cronología aproximada lo sitúa en algún punto entre finales del siglo IX e inicios del X y que contiene el *Lucullus*, para las *Academicæ* de Cicerón contamos con un compendio contextualmente generoso, pero no por ello tan holgado como en ocasiones parece pretender afirmarse, siendo destacables copias y versiones como las de Viena y Florencia (ambas del siglo X), Leiden (de más compleja datación, siendo usual acotarla al siglo XI) y París (ya del siglo XII). A estos manuscritos habría que sumar aquellos del *Lucullus* que conocemos, fundamentalmente, a través de los catálogos e inventarios de bibliotecas medievales, de la copia de Bec del siglo XII a la de Geremia da Montagnone ya en el XIV, pasando por las de las librerías de Ricardo de Fournival y Gerard de Abbéville (la cual pasaría, junto al restante contenido de la biblioteca del teólogo parisino a la de la Sorbona tras la muerte de este último en 1272) en el siglo XIII.

Ciertamente, no predicamos en el desierto y, ciertamente también, no dejamos de hablar de documentos conservados y conocidos, lo cual no equivale a la potencial totalidad de los mismos, pero, en base a la información actualmente accesible, el panorama es lo suficientemente frágil como para no permitarnos el rechazar tan ligeramente la aportación de Hadoadrus. Conservador, transmisor y foco de conocimiento (indirecto) del pensamiento ciceroniano, nada de ello pudo impedir, con todo, que su estela quedase disimulada y, hasta cierto punto, oculta tras los movimientos de la *nao* capitaneada en un otro Renacimiento (el llamado Renacimiento del siglo XII), por quien, a la luz de su sapiencia clásica y del amplio empleo directo de fuentes greco-latinas del que dio cuenta, goza del título del humanista medieval, John de Salisbury, por más que, en opinión de Clemens Webbs compartida por Charles Schmitt, no parece haber conocido de primera mano la obra del Arpinate, siendo su fuente privilegiada al respecto, según parece indicar la crítica histórico-filológica de su obra, una fuente indirecta, y especialmente crítica, como lo es el *Contra Academicos* de San Agustín —sin pretender negar, evidentemente, la posibilidad de que una obra dada X se conserve de forma fragmentada a través de una crítica Y (piénsese en el caso del *Contra los Cristianos* de Porfirio de Tiro, cuya reconstrucción, fragmentada, fue posible únicamente a través de

las referencias y embestidas de sus detractores), por más que debamos aproximarnos a tal formato de conservación con un cuidado y atención críticos redoblados—, necesariamente acompañada de otra documentación, entre la que ya sí podría encontrarse alguna fuente genuinamente clásica. Con todo, y si bien no podemos perder de vista el último factor señalado, resulta, para el asunto del que aquí nos ocupamos, extraordinariamente significativo el interés y atención que demuestra hacia la apuesta escéptico-académica, a la que no sólo dedica un tiempo de exposición y tratamiento nada desdeñable (especialmente relevante de compararlo con las escasas notas o referencias ocasionales que podemos encontrar en el conjunto de aquellos pocos autores medievales que, siquiera, se molestaron por referir los diálogos académicos del Arpinate), especialmente por lo que respecta al Libro VII de su *Policraticus*, en el que se aproxima y confronta de forma más directa el océano de la Filosofía Antigua, sino por la que incluso parece profesar cierta simpatía, sino en su conjunto o totalidad, sí al menos —y de la misma manera en que acontecería siglos más tarde, ya en tiempos de la Modernidad, por parte de autores como Gianfrancesco Pico o Joannes Rosa— por lo que concierne a su espíritu modesto y su formulación no-dogmática (sirva como demostración la carta de presentación del Libro VII, la intitulación de su capítulo I: «Quod Achademici modestiores fuerunt aliis philosophis quos temeritas excecavit tu darentur in sensum reprobum»). No en balde, en el prólogo del Libro I (I, 17) de su *Policraticus* podemos leer:

«Nec Academicorum erubesco professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti, ab eorum vestigiis non recedo. Licet enim secta haec tenebras rebus omnibus videatur inducere, nulla veritati examinandae fidelior et, auctore Cicerone qui ad eam in senectute divertit, nulla profectui familiarior est. In his ergo quae incidenter de providentia et fato et libertate arbitrii et similibus dicta sunt me Academicum potius esse noveris, quam eorum quae dubia sunt temerarium assertorem».

Sin embargo, tal y como venimos de señalar, será el Libro VII aquel en el que aborde de forma más pormenorizada y ambiciosa la doctrina escéptica, en líneas generales, y escéptico-académica, en particular. A lo largo de sus líneas y párrafos, John de Salisbury prestará especial atención y se detendrá sobre cuestiones tan significativas en la tradición escéptica antigua como lo son la doctrina del probabilismo y parte del cuestionamiento de los medios tradicionales de conocimiento, adelantará en siglos a los autores modernos, recuperando una tradición ya clásica, ensayando fórmulas e hipótesis mediante las cuales encumbrar a determinados animales por encima de las limitaciones y

soberbia humanas y principiará senderos de extraordinaria originalidad, muchos de los cuales no conocerían una prolongada continuidad posterior, como su abordaje comparativo de la aparente certeza matemática en relación al estado incierto del conocimiento sensorial. En el margen contrario nos encontramos con todos aquellos aspectos que, si bien son recogidos y comentados, lo son de forma breve y superficial, sin dedicar un espacio comparable a los anteriores en materia de análisis y desenvolvimiento teórico-programático, entre los que encontramos temáticas de un peso tal en el contexto de los desarrollos escépticos greco-romanos como el cuestionamiento del conocimiento sensorial o la exposición de la falibilidad de las doctrinas lógicas ordinarias y hegemónicas. Será justamente el carácter somero y superficial de parte de su abordaje de la doctrina escéptica antigua, conjurado aquí con una comparativa viciada de su estilo y contundencia analítica en relación a los asignados y ensalzados en San Agustín en tratamiento de temática similar, los que habrían acabado por hundir parcialmente una nave tan prometedora y, si bien nuestro *Johannes Parvus* dista mucho de conocer el destierro historiográfico del que es trágico testigo Hadoardus (o, caso igualmente significativo, el del parcialmente contemporáneo de John de Salisbury, Guillermo de Malmesbury, quien parece haber tenido acceso directo al *Lucullus* y haber comentado éste y otros diálogos ciceronianos, como parece derivarse del tardío ms. Dd. 13.2 de la Cambridge University Library, datado en 1444, compendio de varios escritos del Arpinate en el que las glosas y notas marginales parecen reproducir las de Guillermo), no por ello ocupa en las series histórico-intelectualistas el lugar que, en justicia, parecería estar llamado a reclamar.

Llegados a este punto del relato, y obligados a confrontar la escolástica y sus rigores, no podemos dejar de lado la aseveración de Ch. Schmitt de que, si bien las enseñanzas escéptico-académicas distaron mucho de representar una temática o interés no ya central, sino mínimamente salientable en el contexto de sus desarrollos filosóficos y teológicos, no por ello la problemática escéptica quedó solapada y superada en su totalidad, reapareciendo, de forma ocasional y episódica, a lo largo de los debates escolásticos pleno- y bajo-medievales. De esta suerte, no debe desanimarnos el silencio tomista ni la elusión de dicha problemática, cuando menos en un estadio explícito y autónomo, consciente, entre las obras de Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham o, incluso, Jean Buridán. Tampoco, y por las mismas razones, debe sorprendernos el acronismo histórico-historiográfico de que da cuenta Alberto Magno en su *Liber de*

natura et origine animae a la hora de referirse a la(s) escuela(s) escéptica(s) antigua(s) o el hecho de que Walter Burley, en su *Liber de vita et moribus philosophorum*, en el seno del cual aborda con tanta vivacidad y vehemencia la vertiente moral de la filosofía de Cicerón, apenas dedica media decena de palabras para referir su latinización del escepticismo heleno. El renacer de la cuestión escéptico-académica no parece posible rastrearlo sino hasta la figura de Enrique de Gante y su *Summa*, cuya apertura es en sí misma una declaración de la que podría ser la cuestión epistemológica por antonomasia: *Utrum contingat hominem aliquid scire*. Con Enrique de Gante se abre ante nosotros una nueva fórmula o espacio para la reflexión en torno al problema del conocimiento, sus límites, recursos y naturaleza, por más que el tono general de su acercamiento al escepticismo académico nos recuerde, de algún modo, a aquel realizado siglos antes por San Agustín, en la medida en que la superación del interrogante escéptico y sus problemáticas aledañas se presenta como requisito previo a ser superado con anterioridad al establecimiento de certezas y juicios en otros ámbitos, entre ellos los referidos a las cuestiones de índole teológico que capitalizan el núcleo de su obra. No en vano, no debemos olvidar el hecho de que una de sus fuentes privilegiadas a la hora de componer su propia obra, al igual que acontecía con John de Salisbury, parece ser el *Contra Academicos* del de Hipona, si bien, frente al anglosajón, en el caso presente, Enrique sí parece haber conocido y manejado de primera mano las obras de Cicerón. Tal es la conclusión a la que podemos llegar a la luz de las múltiples referencias y citas realizadas por nuestro autor a las *Academicæ* de Cicerón, muchas de las cuales serían de imposible realización de depender su conocimiento prioritariamente de la fuente agustiniana. De esta suerte, y a modo de ejemplo singular entre varios, en el fol. 2^r puede leerse:

«Ordiamur a sensibus, quorum ita clara iudicia et certa sunt ut si optio naturae detur, non vidam quid quaeratur amplius. Meo iudicio ita maxima est in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur quae obstant et impediunt».

Con escasas modificaciones, este texto puede rastrearse en *Acad.* II, 7, 19, pero no así en la polémica anti-académica de Agustín, en el que no está presente, bien sea de forma directa, citado, o indirecta, parafraseado. Ciertamente, el conocimiento de Enrique de la fuente ciceroniana podría depender de documentos intermedios y, por lo tanto, indirectos, de algunos de los cuales hemos hecho mención a lo largo del presente texto. Pero el amplio y detallado conocimiento que demuestra de sus fundamentos y la familiaridad que demuestra con las tesis y doctrinas escéptico-académicas, las cuales

reaparecen de forma sistemática y permanente a lo largo de los dos primeros Artículos de su *Summa*, semejan demostrar lo contrario. Un firme conocimiento que, con todo, no exime a la obra de nuestro autor de determinados errores en lo concerniente a la consideración del valor, naturaleza y casuística del escepticismo según éste fue recogido y renaturalizado por el Arpinate, fundamentalmente por lo que respecta a su defensa de que Cicerón habría acabado por rechazar la postura académica, igualándolo, en tal empresa y de forma ocasional, al propio San Agustín —«*Septimum vero qui erat Academicorum negantium veri perceptionem reprobant Augustinus et Tullius in libris suis de Academicis*»—, o, fundamentalmente, por toda la problemática derivada de la identificación del escepticismo dogmático de Lúculo como la opción del propio Cicerón:

«*Sed contra positionem omnium istorum principale, quia negans scientiam destruit omnem fidem et totam philosophiam, ut dicit Philosophus IV Metaphysicae, impossibile est disputare demonstrando scientiam esse et aliquid posse sciri, quia negant omnia sciendi principia, sed tamen utendum est defensione scientiae contra ipsos sermonibus veris et valde probabilibus, quod non possunt negare. Ex talibus igitur sermonibus per tria aperta inconvenientia sequentia ex dicto ipsorum convincit eos Tullius in libro suo de Academicis quorum primum sumitur ex scientiis artificialibus. Secundum ex activis virtutum. Tertium ex operibus humanae conversationis. Primum inducit sic: omnis ars ex multis perceptionibus fit, quas si subtraxeris, quomodo distingues artificem ab inscio? Quis enim est quod arte effici potest nisi is qui artem tractabit, multa perceperit? [Cf. Acad. II, 7, 22]. [...] Secundum inducit sic: quaero, vir ille bonus, qui statuit omnem cruciatum perferre potius quam officium prodat [en el texto: perdat] aut fidem, quomodo fieri potest ut nullum supplicium recuset nisi his rebus assensus sit, quae falsae esse non possunt [Cf. Acad. II, 8, 23]. Tertium inducit sic, quomodo suscipere aliquam rem aut agere fideliter audebit cui certum nihil erit quod sequatur, ultimum bonorum ignorans quo omnia referantur [Cf. Acad. II, 8, 24]» (fol. 2^v).*

El fragmento seleccionado para justificar tal consideración posee una virtud añadida, pues revela un otro nuevo tropo, en la medida en que, si bien resulta de gran utilidad a la hora de demostrar el trabajo sobre fuente al que antes hacemos referencia, la atribución errónea que se deriva del mismo ha suscitado no pocos interrogantes, respecto de los que no han sido pocos los estudiosos que han pretendido, con mayor o menor fortuna, clausurarlos. Entre ellos contamos con el propio Ch. Schmitt, para quien tal contrariedad podría justificarse bien en una mala o incompleta comprensión del texto original, su contenido e implicaciones, por parte de Enrique de Gante, por poseer únicamente una versión manuscrita incompleta del *Lucullus* o por haber leído apresuradamente y de forma superficial la obra sin percatarse o detenerse sobre el hecho

de que Cicerón, avanzado el diálogo, desenvuelve su propia argumentación contra la postura antes citada de Lúculo desde una perspectiva escéptico-académica. Todo ello sin poder negar, prosigue nuestro autor, que Enrique camuflase de forma consciente y premeditada el posicionamiento académico de Cicerón en sus diálogos en base a las máximas de sus propios intereses y objetivos. Sea cual fuere el caso, lo que podemos afirmar a este respecto se resume en que: (a) Enrique presenta a Cicerón como un declarado anti-académico; (b) el propio Enrique defiende y hace propia la postura que el presupone a Cicerón; y (c) da muestras de conocer las obras de Cicerón, las cuales glosa, comenta y cita.

Mucho se ha debatido y se sigue debatiendo en torno a la cuestión de si el interés de Enrique de Gante en torno a las *Academicæ* de Cicerón representa una preocupación intelectual más o menos personalista y, consiguientemente, independiente, o si representa el inicio de una suerte de tradición con continuidad en el Medievo y la Modernidad. Estamos bien informados del que sería el principal detractor de su programa epistemológico, Duns Escoto, quien habría de enfrentar las mismas problemáticas que su antecesor en su pretensión de refutar sus tesis, pero en el caso del escocés no encontramos referencias o interpretaciones de la obra ciceroniana relevantes ni dignas de ser tenidas en consideración. Sí resurgirían, Enrique y Cicerón, en los albores del siglo XVI en contexto de resurrección y renovación de la discusión escéptica, en este caso de la mano de la defensa de la teoría del conocimiento elaborada por el primero por parte de Gianfrancesco Pico por oposición a las críticas recibidas por aquel mediada la pluma de Duns Escoto. Con todo más allá de Enrique de Gante y de Duns Escoto, y con anterioridad a los tiempos de Pico, las campanadas de la Baja Edad Media anunciaban toda una serie de transformaciones en el seno de una escolástica antaño poco interesada por cuestiones como las que venimos de señalar, incluido el inicio de toda una serie de vías y sendas de aproximación crítica a cuestiones de índole lógico y epistemológico. Serían estas transformaciones las que habrían favorecido y justificado la defensa y tesis de Konstanty Michalski, y tras él de sus discípulos, en lo relativo a la existencia o constatación del crecimiento y extensión de una suerte de tradición escéptico-escolástica a lo largo del siglo XIV. Sin embargo, y a pesar de la atención dirigida por estas nuevas oleadas escolásticas a problemáticas tales como las derivadas de los grados de certeza, fuentes e, incluso, posibilidad del conocimiento natural, el sustento de las mismas a través del manantial de las fuentes greco-latinas antiguas (incluidas las *Academicæ* de Cicerón,

posiblemente el recurso clásico más accesible en este contexto, lo cual no deja de darnos una imagen desoladora de la situación histórico-documental de los restantes) parece haber sido muy reducido, cuando no mínimo. La recompensación de esta situación no será un hecho observable hasta inicios del Renacimiento, con el redescubrimiento de textos clásicos, la multiplicación de las copias y comentarios de los mismos y la agitación de toda una serie de paradigmas cuyo resultado devendría en un re-despertar generalizado, aunque no masivo, del interés por tales fuentes y por las cuestiones y problemáticas que cargaban sobre sus hombros. Pero ésta es ya otra historia.

Jorge Cendón Conde

Santiago de Compostela a 23 de enero de 2019