

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XIX JORNADAS
VOLUMEN 15 (2009)

Diego Letzen
Penélope Lodeyro

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Ascética de la vida experimental: la búsqueda paciente de la verdad difícil

Hernán Severgnini*

1. Introducción

Aunque los historiadores han realizado numerosos estudios que nos muestran los vínculos entre las ontologías de las filosofías naturales del siglo XVII y las afirmaciones de cuño teológico-dogmáticas, son escasos los estudios que muestren las relaciones entre prácticas religiosas particulares y las indagaciones propias de la filosofía natural. Al recordar obras como *Ciencia y Religión* de John Hedley Brooke¹, tenemos un panorama de cómo los estudios de casos enfatizan los esfuerzos por conciliar concepciones mecánicas del universo con la firme convicción ontológica de un Dios creador que, por ejemplo, interviene en la naturaleza, ya sea ordenándola sistemáticamente (*potentia ordinata Dei*) ya sea alterando el decurso natural de los fenómenos (*potentia absoluta Dei*), produciendo de este modo milagros.

Sin embargo, sobre el caso que ocupa este trabajo, hay tan sólo alusiones al modo como estos filósofos naturales conciliaron ciertas prácticas de tipo religiosas –para distinguirlas con este término de las creencias o aserciones de fe– con las prácticas y metodologías llevadas a cabo para la construcción de la filosofía natural. Una hipótesis de este olvido podría decir que, en realidad, si bien algunos naturalistas como Robert Boyle asumían con compromiso profundo ciertas prácticas de devoción, un estudio sobre éstas no arrojaría luz acerca de su metodología experimental y sus preocupaciones de tipo epistemológicas. Hay, para este caso, estudios como los de Michael Hunter en su *Robert Boyle: Scrupulosity and Science*, donde la alusión a las prácticas ascéticas y los compromisos morales de Boyle permiten reconstruir su perfil psicológico y religioso. Sin embargo, en estos trabajos se alude a ciertas problemáticas que claramente muestran vínculos entre aspectos epistemológicos y metodológicos y aquellas preocupaciones de tipo devocionales y morales, más allá de que sea posible una suerte de “caracterización psicológica” de un personaje histórico del siglo XVII.²

En orden a mostrar tales posibles vínculos, este trabajo indaga sobre ciertas prácticas de tipo ascéticas, vinculadas a la religiosidad y a las preocupaciones morales, que Boyle llevara a cabo desde muy temprana edad y hasta el final de sus días. Dichas prácticas constantes en su existencia convivieron con el desarrollo de su filosofía experimental, como aplicación de un método para la formulación de hipótesis explicativas. Y más allá de buscar un vínculo entre la adhesión a la *hipótesis mecánico-corpúscular* y la aceptación de la fe cristiana, lo que se propone este trabajo es plantear los presupuestos que hicieron posible que la *ascesis* llevada a cabo por Boyle se extendiese en sus finalidades hacia la misma metodología del experimento.

Para ello, plantearemos posibles conexiones entre los escritos éticos y devocionales que Boyle compusiese entre sus 19 y 24 años, las justificaciones que sustentaban su práctica de la filosofía experimental como método, y los últimos escritos religiosos de Boyle, principalmente su *Christian Virtuoso*, obra publicada en 1690, cerca de su muerte.

* UNC

2. La experimentación: entre la piedad y la verdad

Es habitual en los escritores espirituales del cristianismo, desde los comienzos del medioevo y hacia ya adentrados en el renacimiento, la distinción entre ascética y mística. En la tradición católica y aun en la protestante, esta distinción aludía a dos momentos que el hombre debe recorrer para alcanzar la contemplación de la verdad. En un primer momento, la búsqueda de la verdad difícil implica básicamente la tarea de constatar los límites de nuestras facultades (entendimiento, memoria y voluntad) y ponerlas “en penitencia”. El segundo momento, el de la contemplación mística, implica la inmediatez del contacto con esa verdad, situación que no se podría haber alcanzado sin la penitencia de la facultades. En términos generales, la distinción entre ascética y mística es la distinción entre esfuerzo activo y contemplación receptiva.

Hay en esta tradición un presupuesto básico que afirma que la dificultad en alcanzar la verdad no está más que en suspender las facultades naturales que nos permiten conocer y actuar. En ese sentido, el místico es aquel que ha puesto su capacidad natural en suspenso, garantizando así un cierto tipo de “ignorancia” que lo hace permeable a la revelación.³

No es el caso de Boyle. Hay elementos que podrían hacernos pensar que Boyle experimentó una suerte de sueño místico al realizar, desde muy joven, su práctica de “reflexión ocasional o cotidiana”. Y que en ella se dedicó a extraer “moralejas” desde la contemplación de las creaturas, las cuales le daban elementos para establecer analogías entre los fenómenos naturales y enseñanzas morales. Pero una lectura que entrecruce aquellos primeros textos, donde registró sus prácticas devocionales, con otros donde señala la finalidad última de la filosofía experimental, nos permitirá entender por qué Boyle afirma que no es la ignorancia el punto de partida para la adoración, sino la consideración atenta de la naturaleza.

Por otra parte, en el conocimiento como punto de partida de la adoración se está mentando no sólo la consideración de la naturaleza. Ésta debe completarse con la consideración de lo revelado por Dios en la Sagrada Escritura y con la reflexión sobre nuestras propias capacidades y sus límites, principalmente sobre la inteligencia.

¿Qué relación hay, entonces, entre un acto de piedad y la búsqueda de la verdad mediante la indagación de lo natural?

Boyle define como un “acto de devoción” no sólo a acciones como pedir a Dios, o bendecir, o tratar solícitamente a los demás hombres. Además implica la consideración de lo más alto, una profunda y proporcionada admiración de los atributos divinos y sus prerrogativas, que es en última instancia para lo que Dios se complugo en construir este vasto tejido del mundo.⁴ Hay en Boyle una intención permanente de proponer a la indagación de la creación bajo la noción de “acto de piedad”. Los domingos, mientras algunos llenan el tiempo con visitas y conversación,

Yo no tengo escrúpulos, cuando existe la oportunidad, si pierdo algo de tiempo en el Estudio del Libro de las Creaturas, ya sea instruyéndome en la Teoría de la Naturaleza; o llevando a cabo aquellos Experimentos que acrecientan mi dominio sobre ella. Puesto que aquellas reflexiones cuya naturaleza las hace ser sólo Actos de la Razón, su Fin las convierte en Actos de Piedad, mientras utilicemos a las Creaturas como anzuelos que nos eleven por encima de nosotros; donde, una vez sentados y establecidos, permaneceremos agradecidos teniéndolas bajo nuestros pies, y haciendo que contribuyan a mantenernos por encima de ellas.⁵

La referencia pertenece a su *Study of the Book of Nature*, que escribiera como una introducción a su previo registro de la práctica devocional, o sea, a sus *Ocassional Reflections*, compilación compuesta entre 1646 y 1649, cuando contaba con entre 19 y 22 años de edad. Es notable que una alusión a su práctica experimental en ratos de ocio (los domingos) se ligue a los actos piadosos, y a su vez afirme que dicha práctica no deja de ser un “acto de la razón”.

Es a este sentido al que nos referíamos al hablar de la distancia entre cierta tradición mística cristiana, que presupone la postergación de las facultades humanas para la contemplación, y la forma en que Boyle entiende que su “acto de la razón” se convierte en un “acto de piedad”. A la justificación de este vínculo nos aplicaremos ahora.

3. La razón en la devoción

El ocio, la mera pasividad, no es el comienzo de la piedad, sino su peligroso abandono. La piedad es una tarea laboriosa, aquella a la que nos debemos dedicar desde que Adán pecara. De hecho, la glorificación del Creador en nombre de las creaturas inanimadas e irracionales “es un ejercicio de Devoción, puesto que desde el pecado de Adán no tenemos otro”.⁶ Y esta tarea de ser portavoces de lo que no tiene voz no es una tarea fácil. En realidad es una tarea doble: en un sentido es la tarea de capacitarnos para poder leer la creación entre líneas, traduciendo los jeroglíficos con que Dios escribió la creación; en otro sentido, esta traducción requiere una ascética de “desprejuiciamiento” de nuestras propias capacidades, una constatación de los límites de nuestra razón. Sin este prerrequisito no hay devoción.

En *Ocassional Reflections* Boyle introduce al lector de sus reflexiones en la práctica de la meditación, advirtiéndole que ésta es una tarea que conecta a quien medita con sus propios límites y capacidades.⁷ La complejidad de los objetos y fenómenos sobre los que se medita es tal que la búsqueda de su significado, los vínculos con otros fenómenos, manifiesta nuestra limitación y requieren que “las circunstancias sean examinadas y consideradas completamente, para que las informaciones aparezcan de modo suficiente.”⁸

La aparente incomprendibilidad de ciertos fenómenos, como por ejemplo aquellos que aparecen en la experimentación con magnetos, la dificultad de formular hipótesis explicativas, es una manifestación de los límites de la inteligencia. Mientras la tradición mística entendía que la incomprendibilidad básicamente se predicaba de los atributos divinos, Boyle entiende que la incomprendibilidad es la primera lectura que uno hace de sí mismo no sólo frente a un Dios trascendente, sino también frente al mismo mundo natural del cual el hombre forma parte. No se trata de la numinosidad a la cual nos vemos impulsados al pretender contemplar al Creador en sí mismo, sino de la dificultad de hallar los múltiples significados de los fenómenos naturales.

Así, hay un factor ontológico que vincula la práctica devocional con la práctica experimental, y es lo que podríamos llamar una suerte de *polisemia* del mundo natural. Hemos discutido en otras comunicaciones acerca de la concepción que Boyle tiene del mundo físico como una vasta red de fenómenos interconectados causalmente, y cómo esta hipótesis de la “trama del mundo” explica la laboriosidad y el carácter hipotético de toda explicación de fenómenos. El mundo así concebido es quien plantea al naturalista el propio límite frente a la inabarcabilidad de todas las variables intervinientes en un fenómeno.

Lo que completa aquí el panorama es que, además de la complejidad de la trama física del mundo, en términos de causalidad eficiente, los fenómenos tienen otros significados. La práctica

de la meditación diaria realizada por el joven Boyle incluía temas de la más diversa índole: teológica, moral, política, económica o física. La reflexión no se confina sólo a la moraleja ética o teológica del fenómeno. Esto, sostiene Boyle, hace que la mayoría deje de cultivar esta práctica. No hay una escisión entre significados físicos y significados morales en los fenómenos bajo reflexión. La hipótesis ontológica más fuerte aquí es que hay una armonía de verdades que, en muchos casos, al encontrar una, o bien se busca, o se ilustra o se confirma la otra:

No es de sorprendernos que diversas verdades pertenezcan al mismo objeto y se deduzcan de éste. Y si los hombres fuesen solícitos en considerar las cosas que advierten en objetos ocasionales, para descubrir o ilustrar cuestiones de economía, política o física, probablemente estas reflexiones serán practicadas por muchos tipos de hombres, y posiblemente los conducirían a mejorar aquellos dominios del conocimiento.⁹

Esta polisemia postulada hace afirmar que cualquier objeto de reflexión, dentro del dominio de conocimiento que sea, se halla intrincadamente conectado en sus múltiples significados. Y una disciplina que enfoca un aspecto del fenómeno se complementa en el significado de ese aspecto con las analogías y transducciones que pueda hacer hacia otras dimensiones semánticas del mismo. En palabras de Boyle, la práctica de las meditaciones “ejercitan nuestra capacidad de observar los particulares y de encontrar en ellos un paralelo completo”. Así, “la práctica de la meditación hace al hombre sabio, sin que sea necesario que sea viejo. Puesto que la experiencia le viene dada por la cantidad de observaciones, y la profundidad de las mismas, más que por los años”.¹⁰

Esta convicción ontológica que llamamos “polisemia de lo natural” permite entender lo que Boyle consideró como un requisito que la inteligencia de un naturalista debía satisfacer. Se trata de poseer una “recta razón” o una “razón asistida”. La razón en la devoción es la razón que comprende la limitación de su capacidad frente a la complejidad polisémica del fenómeno, y a su vez se deja instruir por la revelación divina en la Sagrada Escritura. Este modo de comprender la capacidad humana racional por parte de Boyle ya ha sido tratado por diversos historiadores.¹¹ Sin embargo, uno puede añadir un énfasis epistémico a lo que Boyle llama “Hipótesis Universal” —la consideración de la coherencia entre el libro de la revelación y el de la naturaleza—, y es que es necesaria la consideración de un tercer libro, además de estos dos:

Tanto los teólogos de oficio como los filósofos dicen que la biblioteca de un hombre se compone de tres libros principales, que los hombres tendrán como tarea exponer, aplicar y rectificar. Muchos hombres ignoran que estos tres volúmenes son el Libro de la Naturaleza, el Libro de la Escritura y el Libro de la Conciencia.¹²

El estudio del libro de la conciencia es el estudio de los límites de la propia razón frente a la polisemia del mundo físico. Sin esta lectura previa, la razón seguiría divorciada de la devoción.

4. La ascética de la práctica experimental

En 1649 Boyle decía, acerca de sus *Occasional Reflections*:

... cuando la diligencia y la habilidad en la práctica de nuestra meditación haya producido reflexiones religiosas y bellas a partir de los más obvios comportamientos de la naturaleza, y de las más familiares ocurrencias de la vida humana, las personas devotas tendrán la ventaja de vivir prácticamente rodeadas o de instructores o de ayudantes de su memoria. ... así, aquellos que son más hábiles que yo para poner por escrito las meditaciones ocasionales,

tendrán la satisfacción de hacer de casi todo el mundo un Gran *Conclave Mnemonicum* y un muy buen *Prontuario* para el servicio de la piedad y la virtud, y casi bajo cada creatura y ocurrencia hallar una emboscada contra el pecado y la desidia.¹³

En 1690, un año antes de su muerte, publica la primera parte de su *Christian Virtuoso*, obra que pretende argumentar a favor de la filosofía experimental, como método, frente a la filosofía escolástica, entre otras alternativas. Aquí, el criterio de elegibilidad entre uno y otro método se concentra, sin embargo, en cuál de los métodos es el más apropiado a la naturaleza humana y a los fines últimos humanos. En términos más precisos, cuál de los métodos nos permite descifrar los jeroglíficos con que Dios ha escrito acerca de Sí en las creaturas, y cuál es, por tanto, un método que implique la práctica de la virtud, como preámbulo necesario para la comprensión del mundo como Creación.

No sólo reaparece en esta última obra de Boyle su convicción acerca de la polisemia de lo natural, sino que ahora aparece en el encuadre de la apología de la práctica experimental como método. La convicción ontológica se vincula con la epistémica: el mundo tiene más cosas que las abarcables por nuestras explicaciones “mecánicas o químicas”, o simplemente, más que las abarcables por nuestra capacidad de conocer. No es un mundo hecho “a la medida de la razón humana”. Por ello hay cosas naturales que trascienden nuestra capacidad de conocer.¹⁴

La complejidad de la trama del mundo es tal que, si no es mediante la indagación experimental minuciosa, no sería posible establecer una comprensión para ella. En ese punto, la filosofía escolástica no impulsa una comprensión profunda de los mecanismos complejos del mundo físico, y por lo tanto no puede acceder a una comprensión analógica más acabada de la inmensa sabiduría del Creador. Del mismo modo, si comparamos al filósofo experimental (o virtuoso) con los alquimistas, vemos que el primero no es un mero productor de fenómenos, puesto que buscan indagar en las causas.¹⁵

El requisito ascético, que hace que la práctica de la filosofía experimental sea una práctica devocional, está en que la práctica de la “verdadera filosofía experimental” obliga al filósofo a preocuparse por “cuestiones abstractas”, en tanto que “despegadas de la sensación, la satisfacción de apetitos y de los prejuicios”. Es decir, ayuda a purificar su intelecto.¹⁶ En este sentido, la conceptualización de lo que es la “práctica experimental” se enmarca en la crítica que Boyle hace a los teólogos de oficio o *divines*, quienes habitualmente hacen teología contaminados por intereses espurios y sectarismos. Así, la teología del experimentalista viene a ser una “teología imparcial”.

Por otro lado, el enmarque de la práctica de la filosofía experimental como “ascética” o “práctica devocional” muestra notables vínculos con la práctica de las “reflexiones ocasionales”. Boyle presenta su método experimental en el *Christian Virtuoso* como una práctica que “atempera” y hace dócil a la mente del filósofo. Y esta ascética es una disposición necesaria para la práctica de la religión. En ese sentido, y recordando las críticas que Bacon hacía de los ídolos, se diferencia de las prácticas teóricas y dialécticas de los escolásticos, que en términos morales más fortalecen la soberbia y hacen brotar las disputas. La docilidad de la mente, actitud básica adquirida en la devoción, es la condición necesaria tanto para la verdad natural como para la sobrenatural. La verdad es difícil y abstrusa. La práctica experimental hace que el filósofo se

entrene en la búsqueda paciente de ella. Aquí la virtud intelectual implícita en el método experimental es a su vez una virtud moral: la constancia y la laboriosidad.¹⁷

5. Conclusiones

Intentamos aquí mostrar el vínculo entre las prácticas devocionales tempranas del joven Boyle y la práctica y apologética del método experimental como método de la filosofía natural. La estrategia no fue sólo mostrar posibles analogías entre la complejidad polisémica de un fenómeno objeto de meditación y la complejidad mecánica de un fenómeno objeto de experimentación. La estrategia también fue mostrar que, tanto en una como en otra, la complejidad sólo se destraba a una mente virtuosa, que mediante la ascesis ha llegado a constatar sus propios límites. La virtud de esta mente no es sólo ni principalmente moral, sino claramente epistémica. Existe el trasfondo de la creencia en la Revelación Cristiana. Este es un presupuesto que no podemos eludir al abordar a Boyle. Pero la virtud requerida es la que elude el pecado de Adán, a saber, la consideración de una razón que, autosuficientemente, piensa que puede comprender los significados últimos de lo dado. Constatar la polisemia y la complejidad de los fenómenos naturales requiere de esta mente virtuosa. Y la indagación laboriosa, ya sea en la meditación diaria u ocasional, ya sea en la práctica experimental, no es sino la misma tarea: la búsqueda paciente de la verdad difícil.

Nuestra conclusión historiográfica dirá que, en este caso, la noción de “ascética” y de “devoción” se extiende, en esta figura histórica, a prácticas que los historiadores no se atrevieron a ver como “del mismo tipo”.

Notas

¹ Brooke, John Hedley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge U. Press, 19... , especialmente capítulo IV, pgs. 117-151.

² Cfr Hunter, Michael, “The conscience of Robert Boyle. Functionalism, ‘Disfunctionalism’ and the Task of Historical Understanding”, y “Casuistry in Action. Robert Boyle’s Confessional interviews with Gilbert Burnet and Edward Stillingfleet, 1691”, ambos en su *Robert Boyle (1627-1691). Scrupulosity and Science*, Boydell Press, 2000, pgs. 58-92.

³ Véase, por ejemplo, un clásico de esta tradición en *La nube del no saber*, escrita por un místico inglés anónimo del siglo XIV. Hay versión *on line* en http://www.abandono.com/Oracion_contemplativa/Nube/Nube00A.htm.

⁴ Boyle, *Study of the Book of Nature*, pg. 149, vol. XIII, en Hunter, M. & Davis, E. *The Works of Robert Boyle*, Pickering & Chatto, 1999-2000, 14 vols.

⁵ *Ibid.*, 154.

⁶ *Ibid.* 150.

⁷ Boyle, *Occasional Reflections*, pg. 336, vol. II, en Birch, Thomas (ed.) *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Londres, 6 vols., 1772.

⁸ *Ibid.* 339.

⁹ *Ibid.* 342.

¹⁰ *Ibid.* 346.

¹¹ Cfr v gr., Mulligan, Lotte, *Right Reason and the Meaning Metaphor*, y Wojcik, J. *Robert Boyle and the Limits of Reason*, Cambridge University Press, 1997.

¹² Boyle, *Of the Study of the Book of Nature*, pg. 146.

¹³ Boyle, *Occasional Reflections*, 233-234.

¹⁴ Cfr Boyle, *Christian Virtuoso*, pg. 511, vol. V, en Birch, Thomas (ed.) *op. cit.*

¹⁵ Cfr *Ibid.*, pgs. 510. 516ss.

¹⁶ Cfr *Ibid.* pg. 520.

¹⁷ Cfr *Ibid.* pg. 523.