

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XX JORNADAS

VOLUMEN 16 (2010)

Pío García
Alba Massolo

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



De experimentos, brujas y demonios, o cómo legitimar lo sobrenatural mediante una epistemología para lo natural

*Hernán Severgnini**

Introducción

En 1676, Joseph Glanvill publica sus *Essays on several subjects*. Entre esos ensayos, en aquel titulado “Against Sadducism in the matter of Witchcraft and Apparitions” Glanvill presenta una serie de argumentos contra las proposiciones “saduceas”, o escépticas acerca de la existencia de brujas, brujerías y apariciones. El tono del ensayo es teórico en líneas generales, y su finalidad claramente apologética. El autor intenta argumentar a favor de la existencia de brujas y apariciones, mostrando la razonabilidad de ello. Su estrategia será discutir lo que él llama “prejuicios” que sostienen la inexistencia de brujas, y que él teme que conlleven a una ulterior negación de lo espiritual en general, considerando tales prejuicios saduceos como la “antesala del ateísmo”.¹

La estrategia planteada en el ensayo no expone toda la intención del autor. Glanvill sostendrá que, considerando las posiciones filosóficas como meras hipótesis probables, el ateísmo, como posición filosófica, no ha sido suficientemente refutado. Harán falta “cuestiones de hecho”, que prueben la existencia de un mundo de espíritus además de su razonabilidad. La empresa de refutar al ateísmo se debe completar con una metodología que adecuadamente establezca tales cuestiones de hecho.

Al poco de la publicación de los *Essays*, el 7 de octubre de 1677, Glanvill escribe una carta a Robert Boyle, donde dice:

“he recibido hace poco una carta... en la cual (su autor) me cuenta que Usted está al tanto de una empresa tras la cual estoy yo actualmente, que es la de coleccionar algunos relatos de hechos modernos bien testificados que prueben la existencia de brujas y apariciones.”²

Hacia el final de la carta, Glanvill pide a Boyle que le permita citarlo como autoridad que legitime uno de los relatos acerca de “la bruja de Shepton”.

Boyle, el 10 de febrero de 1678, responde a Glanvill manifestando que está dentro de sus intereses indagar acerca de algunos fenómenos curiosos acaecidos en Irlanda, de los cuales tiene

* UNC

noticia, como manifestándole que tanto él como Glanvill están tras una empresa similar. Sin embargo hace un pedido a Glanvill:

“me ha hecho un enorme pedido de poner en sus manos (ciertos casos) que ocuparán su lugar en su empresa, pero asegúreme Usted que ... será muy cuidadoso en no publicar nada que no sea muy bien testificado ... puesto que en tales historias, el número de ellas no puede compensar en absoluto la persecución de la verdad o la prueba de los casos.”³

Boyle le señala que la mayoría de las narrativas son falsas, y las que no son falsas, son sospechosas, y aunque Boyle nunca niega la posible verdad de ellas, señala que sólo las conoce por testificación de terceros.

En posteriores cartas, Glanvill recuerda a Boyle la promesa hecha de que le confirmaría una colección de relatos sobre brujas y apariciones. Boyle había rechazado en su carta un relato sobre “el demonio de Mascon”, y ahora Glanvill, con respecto a otro caso reportado por Mr. Mompesson, le dice. “hágame saber si hay alguna verdad en esto, como para confirmar el reporte.”⁴

Posteriores cartas de Glanvill a Boyle indican que Boyle le habría hecho observaciones metodológicas sobre los relatos de brujas y brujerías, enfatizando quizá un requisito que Boyle habría impuesto al respecto, y que aparentemente Glanvill satisface: el de cuidar los testimonios, y el de indagar en “algunas notables historias de Escocia”⁵

Esta comunicación entre Glanvill y Boyle hacia principios de 1677 es sólo un par de nodos en una red por demás compleja de agentes históricos, de polémicas religiosas y filosóficas, con implicancias políticas. No es la intención de este trabajo desconocer dicho contexto, sino acotar, en función de la abarcabilidad que este espacio permite, algunos aspectos de sólo este caso, explorando sus implicancias epistemológicas a partir de algún tipo de reconstrucción histórica. Nos preguntamos si efectivamente tales agentes históricos consideraron que la metodología de recolección de historias naturales, de cuño baconiano, era también una metodología aplicable a lo que llamaré “historias de lo sobrenatural” Glanvill y Boyle eran miembros de la *Royal Society*, y no hay duda que ambos conocían perfectamente el tipo de metodología que allí se utilizaba para la práctica de la filosofía experimental, como las reglas de legitimación de los testimonios sobre cuestiones de hecho.

Algunas reconstrucciones históricas han señalado que Boyle efectivamente contribuyó con historias de lo sobrenatural, y que las publicó.⁶ Sin embargo, una indagación más precisa muestra que, si bien Boyle estaba interesado en los casos de fenómenos sobrenaturales, por diversas razones privadas y públicas, no llegó a publicar nada al respecto. Esta segunda lectura

hacen comprensibles las reticencias de Boyle de ofrecer casos a Glanvill, o de prestársele como legitimador de los mismos.

La estrategia de Glanvill

Ya en 1668, Glanvill apela a la *Royal Society* para “dirigir algunas de sus preocupaciones e investigaciones lucíferas hacia el Mundo de los Espíritus”. Como lo señala Michael Hunter, la respuesta de la sociedad fue de un escepticismo total.⁷ Es quizá esa una de las razones por las que Glanvill apela a la figura particular de Boyle, diez años más tarde, como un legitimador de sus historias sobrenaturales. Una persona tan creíble y moralmente intachable, era capaz de convertir en cuestiones de hecho incluso lo que aparecía como increíble.

A la espera de una respuesta de Boyle, Glanvill en sus *Essays*, mantendrá como posibles tales historias, diciendo que:

“negar evidencia de hechos, por causa de que la imaginación puede engañar a los relatores, cuando no tenemos razón para pensar que así ocurra, sino una mera presunción de que *las cosas no son como las relatan*, es destruir el crédito en todo humano testimonio, y hacer que todo hombre sea un mentiroso en el sentido más fuerte ”⁸

La incontestable veracidad de las cuestiones de hecho requieren sin embargo que se acepte un presupuesto epistémico, según Glanvill: uno debe permanecer escéptico frente a las “hipótesis generales” sobre lo natural, para así permitir la plausibilidad teórica de lo sobrenatural, que finalmente será confirmada como verdad por las cuestiones de hecho.

En su *Sceptis Scientifica*, Glanvill sostendrá que las limitaciones cognitivas de los hombres sólo pueden aspirar a encontrar hipótesis apoyadas por la evidencia empírica, y a evitar así cualquier dogmatismo acerca de una hipótesis particular. Esto le permite dejar a resguardo la fe en lo sobrenatural. Cualquier posición que niegue lo espiritual es una forma de dogmatismo. Y al mismo tiempo, el escrutinio de la naturaleza mostrará, con sus casos, que la existencia de Dios es una hipótesis plausible, digna de aceptación racional.⁹ Por otro lado, la plausibilidad de lo sobrenatural actuará como un freno al tipo de hipótesis que puede postularse en filosofía natural. sólo serán aceptables aquellas que hagan plausible lo sobrenatural.

En síntesis, la estrategia de Glanvill puede resumirse diciendo que uno debe ser un hipoteticista en cuanto a las construcciones teórico-explicativas en filosofía natural, un plausibilista acerca de lo sobrenatural, y como empirista, debe aceptar las cuestiones de hecho (sobre lo natural y lo sobrenatural), como verdades incontestables, establecidas como tales por la metodología para las historias naturales.

La actitud de cautela

No podemos decir que la actitud de Glanvill haya sido la de todos los miembros de la *Royal Society*. Glanvill fue un apasionado apologeta de lo sobrenatural. Su compromiso con la filosofía natural no superó (ni pretendió hacerlo) un hipoteticismo. Su dogmatismo es sólo aplicable a cuestiones de hecho, y, si hallaba evidencia empírica de lo sobrenatural, el ámbito de lo sobrenatural y la fe cristiana debían aceptarse como razonables y plausibles.

Sin embargo, la pregunta que cabe hacerse es por qué Boyle fue tan cauteloso al interactuar con Glanvill en sus cartas, donde le solicita que refrende y que le comunique historias de lo sobrenatural. Las razones posibles son múltiples, y digo que son “posibles razones” puesto que se tratan de razones para lo que “no ocurrió”, es decir, se trata de buscar razones para lo que Boyle no hizo.

Puede decirse que, en el ámbito de lo público, Boyle y la *Royal Society* compartieron lo que ya había comenzado a plantearse en el ámbito jurídico a principios del siglo XVII, a saber, un tipo de “escepticismo” sobre los relatos de brujas, brujerías y apariciones. En el ámbito jurídico, tal como algunos historiadores han señalado, la declinación de la caza de brujas fue de la mano de un problema epistemológico: ¿cómo determinar la culpabilidad en casos de brujería, a partir de evidencia acusatoria disponible? O sea, cómo determinar qué constituye una “prueba” empírica de prácticas sobrenaturales demoníacas.¹⁰

En este sentido, una posible interpretación de esta “declinación de la caza de brujas” en el ámbito judicial, viene de la mano de un “escepticismo judicial” tal como lo plantea Wasser.¹¹ Este tipo de “escepticismo acerca de la prueba” no implica necesariamente una declinación de la creencia en lo sobrenatural. Tal como Wasser argumenta, muchos escoceses e ingleses (y probablemente la mayoría de los irlandeses) continuaron creyendo en brujas y apariciones. Pero es claro que comienza una separación entre esa creencia y los requisitos epistemológicos para establecer que ciertos eventos son efectivas manifestaciones empíricas de lo sobrenatural.

Lo cierto es que Glanvill le está pidiendo a Boyle que legitime con su honorabilidad y virtud ciertos relatos, para que con su autoridad moral, queden establecidos como cuestiones de hecho, y de ese modo la fe en lo sobrenatural quede a resguardo del ateísmo amenazante.

Sin embargo, la actitud de Boyle es por demás cautelosa. Esto no quiere decir que Boyle no estuviese interesado en lo sobrenatural, e incluso, que no estuviese interesado en buscar casos o evidencias de ello. Para lo cual, basta simplemente ver algunos de sus escritos *no publicados* en vida, y a los cuales tenemos un muy reciente acceso, gracias principalmente al trabajo de Michael Hunter.

En los '60 Boyle se preocupó de Valentine Greatrakes, el “stroker” irlandés que realizaba curas milagrosas. Hubo explicaciones milagrosas y naturalistas de sus poderes. Boyle está

perplejo con Valentine, y realiza numerosas notas y comentarios posibles sobre cómo establecer el fenómeno.¹² Pero una indagación más profunda muestra que el interés de Boyle es, en cierto sentido, reduccionista, como puede verse en la “entrevista” que pensó hacerle a Valentine:

“qué tipo de complejión tiene Mr. G; si es melancólico, sanguíneo, flemático, etc.

“qué enfermedades tiene o tuvo, si es flaco o gordo, vigoroso o débil, y de qué edad.

“desde cuándo y en qué momento de su vida tuvo noticia de, y utilizó el impulso del que él habla, de curar enfermedades? Y si éste fue precedido por alguna enfermedad, melancolía o accidente que haya provocado alguna influencia en su mente, y de qué manera recibió su primer impulso?

“si antes de dedicarse a una cura, lleva a cabo alguna ceremonia, palabras u oraciones, ...

“si lleva a cabo sus curaciones con sólo aplicar la mano o si debe frotarla sobre la parte afectada, y en qué caso es necesaria la fricción, si es liviana o fuerte, y por cuánto tiempo lo hace.

“si lleva a cabo sus curas y remoción de dolores con los pacientes vestidos o si requiere un contacto directo con su mano.

Si sus guantes, camisa, y otros que han estado en contacto directo con su carne son igualmente eficaces que sus manos para la cura de enfermedades. .

(etc.)¹³

La lista de indagaciones continúa en este *Boyle Paper*, y todo apunta a buscar una explicación natural del poder de Valentine, a partir de la noción de “efluvio”, del cual su cuerpo estuviese dotado.

Otro ámbito de indagación empírica en lo sobrenatural en la que se embarca Boyle es el de la *deuteroscopia*, o la capacidad de algunos escoceses de predecir eventos futuros, mediante un tipo de visión. Al respecto, Hunter ha documentado la entrevista que Boyle tiene con Lord Tarbat, y que Boyle hace poner por escrito en 1678. Tarbat, informante de Boyle, y testigo de casos de deuteroscopia, cuenta, además, con varias publicaciones en las *Philosophical Transactions*, y en 1690 fue nombrado *fellow* de la *Royal Society*. Boyle entra en contacto con él hacia fines de los '70. Los dos casos registrados por Boyle hubieran sido de gran interés a Glanvill, y lo fueron para otros apologetas como George Sinclair y Robert Kirk. El texto con estos relatos aparece ahora publicado en *The Occult Laboratory*, de Hunter.

Otros casos del interés de Boyle en buscar evidencia de lo sobrenatural se da en el ámbito de las prácticas alquímicas, tal como lo ha mostrado Lawrence Principe, en su *The Aspiring Adept*.¹⁴

Un último ejemplo del interés de Boyle por “historias de lo sobrenatural” son sus *Strange Reports*, de febrero y mayo de 1668/9. Los casos son acerca de prácticas y creencias sobre

demonios, de nativos de las Islas Bermudas, y de África, y otros casos, como contactos que unos cazadores tuvieron con demonios, en un bosque de Francia.¹⁵

Lo común a estos casos que interesaron a Boyle como objetos de investigación, es que las notas y reportes que escribió sobre ellos no llegaron a ser publicados. Sobre el último caso, la segunda parte de sus *Strange Reports*, constituían originalmente un complemento sobrenatural a una historia de curiosidades que fueron publicadas como *Experimenta et Observationes Physicae*, en 1691, año de su muerte. Sin embargo, aunque el relato es muy breve, no llegó a la imprenta, como no llegaron hasta hace poco los anteriores casos.

Las hipótesis sobre “por qué no lo hizo”, que pueden postularse para explicar estas omisiones voluntarias, son múltiples. Pero exigen aceptar la distinción entre la imagen que el historiador puede ofrecer de un científico a partir de las publicaciones del mismo, y la imagen que surge de combinar su “cara pública” con la que emerge de sus “empresas privadas”, por no decir “inconclusas”, puesto que ello implicaría, en algún sentido, un juicio de valor.

Puede decirse que pesaban sobre Boyle una serie de escrúpulos que tenían que ver con lo epistemológico, lo religioso, lo moral y también con su estatus profesional y social.¹⁶

Boyle tiene razones epistemológicas para no ofrecerse como aval, o testificador de las historias de Glanvill: como lo señala en las cartas a que se aludió antes, los casos que Glanvill podría haber usado como “cuestiones de hecho” para probar su hipótesis de lo sobrenatural, no tienen suficiente sustrato epistémico para considerarlas como tales. Los testimonios son todos indirectos, y algunos de los testigos son dudosos. Muchas historias aluden a leyendas populares, y su constatación empírica es imposible.

En otros escritos que Boyle se negó a publicar, como por ejemplo aquellos que trataban sobre teología revelada, concretamente, sobre la redención operada por Cristo, o como otros en los que Boyle trata temas propios de los médicos profesionales, la razón posible de su negativa puede deberse a no querer invadir en los ámbitos profesionales de otros, siendo que él era un “extranjero” en tales dominios. Pero esta auto-restricción no se aplicaría a casos de lo sobrenatural.

Una tercera razón para negarse a publicar puede consistir en el interés de Boyle de conservar su propia imagen, en términos de la honorabilidad, y la aristocracia a la que pertenecía. El hecho de preocuparse públicamente por temas como “brujería”, “apariciones”, etc., no era acorde con su estatus social. Este tipo de auto-restricción va de la mano con aquel temor de Boyle de ser considerado un “ingenuo” o “crédulo”, que aceptaba como válido todo relato que se le acercase, tal y como lo atestiguan varios de los prefacios a sus obras publicadas.¹⁷

A su vez, el temor de ser considerado un ingenuo se emparenta con las críticas que Glanvill había recibido de las *coffee-houses*, de parte de los ironistas, quienes ya habían compuesto varias obras, donde se ridiculizaba a los naturalistas.¹⁸

Una última razón posible para omitir tales publicaciones tiene que ver con los temores que asaltaron toda la vida de Boyle acerca de haber cometido un pecado imperdonable, a saber, el pecado contra el Espíritu Santo. Dicha transgresión consistía en tomar por divina una revelación que podía provenir del demonio. La práctica de la alquimia implicaba un cierto “coqueteo” con lo espiritual. Y aunque no fuese Boyle quien personalmente tuviese tales revelaciones, hay constancia de empeños denodados de Boyle por conseguir ciertos secretos de alquimistas del Continente, que podrían haber sido comunicaciones de espíritus malignos. Su mera aceptación para indagar en la transmutación de metales lo hubiera hecho cometer “involuntariamente” este pecado imperdonable.¹⁹

Es probable que por esta última razón, Boyle no haya considerado mencionar las manifestaciones de lo sobrenatural que operaban dentro de la práctica alquímica. Sin embargo, los fenómenos de deuteroscopia no exponían al investigador a posibles “contratos” con demonios disfrazados de “espíritus benignos develadores de secretos”. Por otro lado, los dos casos de deuteroscopia que Boyle menciona en el registro de la entrevista con Lord Tarbat no requieren, necesariamente, de una interpretación demoníaca, y además, su constatación empírica es posible.²⁰

Conclusiones

Podemos extraer del caso varias conclusiones. Me concentraré sólo en dos. La primera es de índole epistemológica. La solicitud de Glanvill a la *Royal Society* y a Boyle, para que avalen o contribuyan con una historia de lo sobrenatural, habla del reconocimiento y aceptación que Glanvill tiene de la metodología de legitimación de testimonios, como práctica académica de la Sociedad y sus miembros. No es el caso de More, en el cual no hemos entrado en este relato, y que, sin duda constituye otro nodo cercano en esta red. Pero vale decir que Glanvill se diferencia de More en cuanto no está considerando que en el ámbito experimental, en la producción de fenómenos controlados, se manifieste lo sobrenatural. Pero sí está aceptando los cánones de legitimación que la *Royal Society* aplicaba para establecer como “cuestión de hecho” un relato o testimonio no presencial.

Glanvill quiso utilizar la reputación de la *Royal Society*, y luego la de Boyle, para sus propósitos apologeticos. Es conocida su adulación, en su *Plus Ultra*, a los miembros de la sociedad.

Sin embargo, Boyle carece de fundamentos epistemológicos para corroborar ciertos relatos, la mayoría de ellos, y lleva a cabo una selección de casos. Curiosamente aquellos de los que se atreve a hablar con más naturalidad son los que pueden subsumirse bajo la metodología de la certificación para lo natural, como lo es el caso de la deuteroscopia. Sobre los otros casos, permanecerá en silencio en lo público, aunque privadamente sabemos que conservó sus creencias en brujas y demonios, como lo atestiguan escritos inéditos recientemente sacados a la luz

La segunda conclusión es de tipo historiográfica. Las reconstrucciones históricas que se enfrentan a casos como estos, apelando sólo a lo publicado, mostrarían o han mostrado el caso de modo sesgado. El “Boyle” público es medido y escéptico. Sin embargo, el historiador que no se pregunta por lo “no-publicado”, y por las razones posibles para que ello fuese así, tendrá una reconstrucción del caso histórico que no le hará justicia.

Notas

- 1 Cfr. Glanvill, Joseph, *Essays on Several Subjects*, John Baker & Henry Mortlock, Londres, 1676, páginas 223ss. De ahora en más “Essays”
- 2 Boyle, *The Works of Honourable Robert Boyle*, Birch, Thomas (ed.), London 1774, tomo VI, pg. 631
- 3 Boyle, op. cit., pg. 59
- 4 Boyle, op. cit., pg. 632.
- 5 Ibid 633.
- 6 Cfr. Shapin & Schaffer, *Lemathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton, 1985, pg.s 314ss.
- 7 Cfr. Hunter, Michael, *The Occult Laboratory: Magic, Saence and Second Sight in Late 17th-Century Scotland*, Boydell Press, 2001, pg. 6.
- 8 Glanvill, *Essays*, pg. 219
- 9 Cfr. Glanvill, *Scepisis Scientifica, or confest ignorance, the way of science, in an essay of the Vanity of Dogmatizing, and Confident Opinion*, Kegan Paul, Londres, 1885, pg. 204ss.
- 10 El vínculo con el ámbito jurídico es relevante, puesto que, en el caso de la brujería, considerada como “delito”, es decir, en la criminalización de las brujas, fue necesario salvar barreras epistemológicas que, ya hacia 1630 se hicieron insalvables. La caracterización de una “bruja” era por demás ambigua, como lo señalaba ya Hobbes, y en muchos casos las cortes se vieron forzadas por la presión social a adoptar la imagen popular de una bruja, para establecer sus evidencias acusatorias. Cfr. Gaskill, Malcolm, *Crime and Mentalities in Early Modern England*, Cambridge, 2003, pg.s 53ss.
- 11 Cfr. Wasser, Michael, “The Mechanical World-view and the Decline of Witch Belief in Scotland”, en Goodare, Julian, Martín Lauren & Miller, Joyce (eds.), *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*, Palgrave MacMillan, NYC, 2008, pg. 207ss.
- 12 Cfr. Hunter, op. cit., pg. 5
- 13 Hunter, Michael, *Robert Boyle's 'Heads' and 'Inquiries'*, Robert Boyle Ocasional Papers No. 1, 2005, pg.s 44s.
- 14 Cfr. Principe, L. *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton, 1998, pg.s 188ss.
- 15 Cfr. Huner, M., *Robert Boyle: Scrupulosity and Saence*, Boydell Press, 2000, 245ss.
- 16 Cfr. Hunter, M., “Magic, Science and Reputation”, en *Robert Boyle: Scrupulosity and Science*, pg.s 226ss.
- 17 Cfr. Hunter, M., “Self-Definition through Self-Defence. Interpreting the Apologies of Robert Boyle”, en Hunter, *Robert Boyle: Scrupulosity and Science*, op. cit., pg. 135ss. Cfr. también Shapin, S., *A Social History of Truth. civility and science in 17th. Century England*, pg. 300
- 18 Véase el poema de Samuel Butler, *Hudibras*, S. Powell, Dublín, 1663, canto II, parte 1, pg. 60, versos 220 y subsiguientes, donde Butler ironiza a los alquimistas. El texto dice que fue impreso en 1632, pero esta fecha probablemente es un error de impresión, pues no se condice con el año de nacimiento de Butler, y su bautismo en 1612.

19 Es distinta la consideración de este pecado que tiene Glanvill, quien sostiene que un pecado contra el Espíritu Santo se hace imperdonable o "incurable" cuando una manifestación de Dios, un milagro por ejemplo, es considerado obra del demonio, se comete una blasfemia incurable, puesto que, al considerarla demoníaca, se pierde la fe en que Dios está actuando allí, y tal pérdida de la fe lo hace incurable. Cfr. Glanvill, *Essays*, pg. 238s.

Que tales escrúpulos acosaron a Boyle en sus últimos años está suficientemente atestiguado por las confesiones que realiza al obispo Gilbert Burnet, poco antes de su muerte. Cfr. Burnet. G., "The 'Burnet Memorandum'. notes by Gilbert Burnet on his biographical interview(s) with Boyle", en Hunter, M. *Robert Boyle by Himself and his Friends*, Londres, 1994, pg. 31 Burnet intenta disminuir la culpabilidad y los temores de Boyle, diciéndole que éstos son, en realidad, causados por estados físicos que llevan a la melancolía, y que no debería hacerles caso. Curiosamente, un *divine* como Burnet responde a un naturalista como Boyle apelando a una explicación "mecánica" de sus preocupaciones morales.

20 Existe una interpretación "hadística" (en términos de "hadas" o seres inmateriales que coexisten con los hombres a nivel de la Tierra), como la que ofrece Robert Kirk en su *The Secret Commonwealth*, publicado en Hunter, *The Occult Laboratory*, op. cit., pgs. 77-106.