

L'ermenautica ontologica consegue dunque a un superamento dei confini della problematica gnoseologica, ristretta al problema della verità, in direzione del problema del senso, cioè della comprensione: non è infatti solo la sintesi di cui c'è oggetto possibile, vale a dire il giudizio che ci presenta un oggetto d'esperienza, ad attestare l'Esserci. La sua "presenza" è implicata da ogni qualsivoglia sintesi: persino nel giudizio privo di oggetto, contraddittorio o assurdo, e cioè logicamente insensato, che quindi a rigore neanche si potrebbe chiamare "giudizio", perché privo di valore conoscitivo, è possibile, e anzi si deve, presupporre un'esistenza: persino nel delirio e nella follia, nel discorso incoerente, nell'assenza cioè di giudizio, l'incoerenza stessa di queste "sintesi" testimonia un'esistenza, un'Ci, e dunque un senso, per quanto non inscrivibile nella sensatezza logica, che si riduce pur sempre alla costituzione di un oggetto possibile. Ma è l'Esserci, in quanto è nel mondo, ad aver senso, non l'oggetto: "Il senso è un'esistenza dell'Esserci e non una proprietà che invertece all'ente o che gli sta 'dietro' o che vaga in qualche 'intemondo'. Solo l'Esserci 'ha' senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo non è 'trampibile' che attraverso l'ente in essa scoperto"<sup>43</sup>.

Il ruolo costitutivo del tempo nella verità di un giudizio deriva dunque dall'essere il fondamento – cioè il soggetto – di ogni giudizio un che di temporale, un Esserci: può dunque la verità esprimersi come qualcosa di atemporale? Una tale verità, per definizione, non avrebbe senso per noi. Essa dovrebbe eludere la condizione della sua possibilità in quanto giudizio, dovrebbe di principio cancellare quel che noi, di fatto, comprendiamo in un giudizio, tramite una qualsivoglia sintesi, sia essa espressa o meno da ciò che grammaticalmente identifichiamo come copula. Questa comprensione – questa dimensione di senso – non è superiore e successiva, e quindi di principio prescindibile, all'espressione della verità, ma è invece costitutiva, quantomeno di ciò che per noi è verità. Attraverso il Ci dell'Esserci, ogni verità, anche quella che concerne presunti enti atemporalì, è, in maniera radicale, temporale. Il senso dell'essere in generale è quel che non può non essere compreso quando si dice "è", il tempo.

*Verbum significat tempus*: questo nucleo originale del trascendentalismo critico, che lega indissolubilmente la verità del giudizio al suo darsi nei modi propri dell'ente finito, in primo luogo al tempo, è ciò che apre la verità all'interpretazione. Non si interpreta qualcosa di vero, come se l'interpretazione sopravvenisse a un *légos* in sé atemporale, ma vero o falso è ciò che si è interpretato, vale a dire reso comprensibile per noi. L'originarietà del verbo è l'originarietà della dimensione temporale coesenziale alla verità. È questo che si intende quando si dice che l'interpretazione, prima che una funzione cognitiva, è un modo d'essere dell'ente finito, ovvero una modalità ontologica. Che sia possibile assumere da tale modalità è la pretesa – illusoria – della logica.

<sup>43</sup> Ivi, §32.

## Libertinos e Escépticos:

Sánchez fronte a Bruno

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ\*

Os Prof. Dr. D. Lúcio Cavero da Silva  
e Dr. D. Miguel A. Granada Martínez<sup>1</sup>

### A Biblioteca Libertina

Na Europa do século XVII, especialmente en Inglaterra, aínda circulaba un proverbio que dicía que "por cada tres médicos, dous eran atcos". Aludíase con isto a imprecisa averroísta, racionalista e naturalista, que se mantiña por entón aínda nas famosas escolas e facultades de Medicina de Italia (de Padua e Salerno pasara logo o influo a Montpellier). Tanto é así que o moi puritano, pero non por isto menos sospeitoso de heresia e heterodoxia, médico inglés (co tempo Sir) Thomas Browne, que se tomara en Montpellier, Padua e Leyden, e se doutorara en Oxford en 1637, cando redacta a súa obra *Religio Medici* (1643; unha edición e reedición piratas do texto viran a luz pública no ano 1642), non dubda en desmentir este dito no seu caso concreto:

Pois a miña relixión, aínda que se den diversas circunstancias que poderían inducir ó mundo a crer que non teño ningunha, tales como a extensidá maldicencia sobre a miña profesión, o curso científico dos meus estudos, a imparcialidad de miña conduta e reflexións en materia relixiosa (min defendo violentamente unha posición un, con esos andor e belixe-

\* *Universidade de Santiago de Compostela* (Santiago de Compostela, España).

<sup>1</sup> Moito do que a continuación se di ten que ver cos traballos deste dous sobranceiros investigadores: traballos sobre Francisco Sánchez, o primeiro deles (vid. L. CAWEIRO DA SILVA: "Francisco Sánchez perante a Escolástica do seu tempo", "Francisco Sánchez nas correntes do pensamento renascentino", "Francisco Sánchez au tournant de la pensée de la Renaissance" en "Actualidade de Francisco Sánchez. Filósofo", recollidos en parte en *Ensayos de Filosofía e Cultura Portuguesa*, Braga: Faculdade de Filosofía, 1994, pp. 15-23, 77-80, 91-97, 723-734, e a súa colaboración, "Francisco Sánchez, filósofo", no número monográfico que lle dedicara a este autor, no centenario do seu nacemento, a *Revista Portuguesa de Filosofía*, vii, Braga, 1951, tamén recollido alí, pp. 57-76) e, sobre Giordano Bruno, o segundo (vid. MIGUEL A. GRANADA MARTÍNEZ: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*; Fichon, Savonaria, Pompeozzi, Maguacchia, Barcelona; Anthropos, 1988; *El umbral de la modernidad: Ensayos sobre filosofía, religión y ciencia entre Párrica y Descartes*, Barcelona; Herder, 2000; y *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona; Herder, 2002).

razón (as correntes hoxe en día, ataco a outros), sen embargo, a pesares de isto, avénonse a asumir sen usurpación o honroso título de cristiano (4, 1)?

Averroísmo, escepticismo e infantismo bruniano son só algunhas pólas dunha mesma e moi ramificada árbore: a do pensamento ou corrente libertina do século XVII. Varias fontes de inspiración, en efecto, converxen e xeneran este movemento de pensamento: o 'humanismo crítico', incluído o movemento esceptico renacentista (reapreciación de doxógrafos, moralistas, historiadores e xeógrafos da Antigüidade tardía, Dióxenes Laercio, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Sexto Empírico, Cicerón, Plinio o Vello, entre outros, que ofrecían 'outra historia do pensamento occidental', ó marxe da oficial da Igrexa e escolástica ou da *piá philosophía* do neoplatonismo cristiano contemporáneo, pero tamén o everetismo, Celsus, Porfirio, Xuliano o Apóstata e a polémica contra os 'nazarenos'); o naturalismo neouristoiélico padriano, especialmente de seguidores das interpretacións de Alexandre de Afrodisia e Averroes; o realismo político-moral e antropolóxico de Maquiavelo; o materialismo atomista neoepticuro; e, finalmente, o infantismo pantheista neoplatónico na liña de Giordano Bruno. Tamén se misturan algúns elementos e motivos estoicos. Esta corrente de pensamento materialista, atea e radical, da que atopa un expoñente claro en escritos anónimos e que circulaban de xeito clandestino (como nos ten amosado M. Benitez), como o *Theophrastus redivivus*<sup>3</sup>, un entre outros moitos manifestos da mesma familia; nos que se recolle unha complexa, unitaria e rica visión da realidade; humana e física; mortalismo da alma, sensismo e mecanicismo, carácter non privilexiado do home no reino animal, liberdade radical (xunto ó conformismo social e político coas 'leis e costumes' no país onde se naceu ou vive), costume entendido como 'segunda natureza', doutrina da tolerancia fronte o fanatismo, distinción entre o 'sábio' e a 'multitude', crítica ó *furor theologicus*, as relixións positivas como imposicións políticas, crítica dos milagres, supersticións e ritos, a forza da imaxinación, "a

fable vaut la Bible", racionalismo crítico fronte a relixión e a tradición, exaltación do 'aéo virtuoso', a relixión natural e universal, eloxio de Epicuro, relativismo moral e de costumes (a figura do 'outro' e os Novos Mundos descubertos), naturalismo e determinismo físico, ética natural (autónoma da relixión), etc. Montaigne, a través de Pierre Charron, tería sido un excelente manidor de materiais para esta rehabilitación da "razón mundana", que se prolongaría de Pomponazzi ou Cremenini ata Spinoza ou Hobbes, metamortoseándose e transmitíndose en tratados filsofícos, utopías, contos, poemas satíricos ou cancións, en clubs secretos e tertullas coexistentes coas sociedades académicas oficiais, entre a prudencia política e a blasfemia e conduta escandalosa (de "irrelixión agresiva" calificouna Tullio Gregory)<sup>4</sup>.

A presenza e influencia desta corrente proscrita pode medirse tamén pola reacción intimidatoria ou de censura, primeiro, e logo de persecución, que sufríu. Neste contexto, aquel escepticismo do Renacemento que tan sabia e maximalmente representaba o noso, galego e bracetense, F. Sánchez, sempre estivo, dalgun xeito, baixo sospeita. No ano da morte de Francisco Sánchez, 1623, sale ó prelo unha importante obra de polémica e impugnación contra o escepticismo da época, asociándoo a libertinaxe, *La Doctrina curieuse des beaux esprit de ce temps ou pretendus sels* (Paris, 1623), escrita polo P. xesuita François Garasse, onde se ataca dun xeito especial a Pierre Charron, o discípulo de Michel de Montaigne, e ó bordales mesmo (en realidade era unha condena xenérica e en toda a regra contra o movemento do *nouveau Pyrrhonisme* xurdido, especialmente en Francia, no derradeiro tercio do século XVI, do que tamén participaba Sánchez)<sup>5</sup>. Como nos lembra Miguel A. Granada Martínez, o remate desa "nda e indixesta mole", F. Garasse, o autor, describe o que el considera como a perfecta "biblioteca do libertino": no primeiro estante coloca a Paracelso, Pomponazzi e Maquiavelo; no segundo, a Cardano, Charron e Vamini<sup>6</sup>. Do mesmo ano, 1623, data o primeiro

<sup>3</sup> Browne, Sir F. - *Religio Medici e Hydrotopotopia*. Nota previa, tradución e epílogo de Javier Marías. Madrid: Riuo de Rodonda, 2002 (1ª ed. Madrid, Alfaguara, 1984), p. 33. Todo o cal non impidiu que fora, por certo, non só incluído nos índices inquisitoriais romano e español, senon, incluso, moi criticado entre as filas protestantes, ó punto de que, tardamente, aínda na súa famosa e apaxoada biografía, *Life of Sir Thomas Browne*, de 1756, o Dr. Johnson críase na obriga de saír na súa defensa e proclamar *os* cuatro ventos a súa inocencia e estricía ortodoxa (ó menos, en relación ó credo reformado). El mesmo reconece que, na súa xuventude, perante os seus "estudos mais verdes e imaturos", "contamantárese de dias ou tres 'heréticas', unha das cales fora, precisamente, a averroísta do "monismo" da alma: "Ben, a miña primeira heresia foi aquela dos árabes que dicía que as almas dos homes perciban cos seus corpos" (1, 7). Non teñan falado autores que compararan as ideas de F. Sánchez e Th. Browne, ambos médicos e que frecuentaron caseque os mesmos centros de ensino con medio século de diferenza: vid. Lasra, A. - "Francisco Sánchez y Sir Thomas Browne: De la devoción y la duda". In: *Adiutor (Hibernia): Revista de Filosofía*, (1993), nº 6, pp. 69-77. Traballo confuso no que se reanota o carácter "fidelista" do escepticismo de Sánchez. O autor suxire, sen documentalo, que Sánchez estudara medicina na Universidade de Padua.

<sup>4</sup> Vid. Gregory, T. - *Theophrastus redivivus: Eudéfione e ateísmo nel Seicento*. Napoli, Morano, 1979.

<sup>5</sup> Vid., tamén, Benitez, M. - *La Face cachée des Lermières: Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*. Paris-Oxford: Universitäts- und Literatur Foundation, 1996.

<sup>6</sup> Chama a atención, pero cicais non tanto, se analizamos polo título a corrente esceptica do momento, o feito de que impugne esa obra e outras do mesmo autor, por exemplo, *Apologetica du Père François Garasse de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Athéistes & Libertins de nostre siècle: et réponse aux censures et calomnies de l'auteur anonyme* (Paris, 1624; o autor anónimo en cuestión era o claronista P. François Ogier, que replicara ó seu texto nun opúsculo de 1623) ou *La Somme Theologique des vertus capitales de la Religion Chrestienne* (Paris, 1625) e provoque a súa condena pola Universidade da Sorbona, nin máis nin menos, que Jean Duvergier du Hauterive, ou seccí Saint-Cyran, xeito de fillos de Port-Royal e do partido xansenista, a insistencia de P. Charon na incompreensibilidade de Deus, a fraqueza da razón humana ou o perigo de tentar medir Deus con medios humanos, foi considerado por Saint-Cyran como "o cristianismo agustiniano" e sana doutrina calílica, fronte ás denuncias de ateísmo. Vid., por exemplo, os traballos de Richard H. Popkin. Pero, en fin, os Soltanatos de Port-Royal, como é sabido, sempre estiveron no límite da ortodoxia, e os escritos de moitos deles pasaron a engrosar os Catálogos inquisitoriais, especialmente nos territorios da Coroa española.

<sup>7</sup> Vid. GRANADA MARTÍNEZ, M. A. - *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 169-170. Á contemporánea e máis amable "Biblioblogue de Thommé

escrito de polémica contra escépticos e libertinos de Marin Mersenne, amigo de P. Gassendi e R. Descartes, *Quaestiones celeberrimae in Gensium* (Paris, 1623), ó que seguirá *L'Impiété des Deistes, Athées, et Libertins de ce temps* (Paris, 1624) e *La Vérité des Sciences comme les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (Paris, 1625). Aquí ingresaba xa Giordano Bruno como membro do santoral e inspirador directo da confraría libertina. Unha cruzada en toda regra, polo tanto, conta a 'peste ideolóxica' do momento<sup>7</sup>. É trala "propaganda fidei", as foguerías. Algunhas precederon a estes textos. O 18 de Agosto de 1623 o Parlamento de Paris condenaba a foguería a Théophile de Viau, como presunto autor dun escrito anónimo impío, titulado *Parnasse satirique*, que aparecera en Abril dese ano; o proceso iniciárase o 11 de Xullo, estando o reo, por entón, fuxido. No ano 1623 entra no Índice Inquisitorial romano a obra de J. C. Vanini, quen fora queimado, por impío, no 1619, na Praza Maior da cidade de Toulouse; a chamada na época a 'Roma do Garona', onde vivía e ensinaba o noso Francisco Sánchez<sup>8</sup>. Giordano Bruno, a

honnme" existíaba outros montes nos seus ataques, de La Bruyere a literatura trágica francesa do XVII, pasando por S. Francisco de Sales ou o Montaigne mais convencional (Vid. CHARRIEN, Jean-Marie - *La bibliothèque de Florinét homme. Livres, lecture et collections en France à l'époque classique*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003; o que non impedia de que, en ocasións, se seguira facendo un oco nas súas coleccións ás obras libertinas: por exemplo, no Catálogo de 1733 de Pierre Imbert Chaire de Cangé, 1654-1739, figuran, en "le territoire de la curiosité" [apartado de "Auteurs qui ont eu des opinions singulières", en Teología, ou, en Ciencias e Artes, apartado de "Parties seules de a philosophie"] obras de B. Ochino, Pomponazzi, Giordano Bruno, Vanini ou Spinoza, pero, obviamente, non Montaigne, que pasa a formar parte da confraría de "Nobre littérature et nos aménitez françaises", *Ibid.*, pp. 161-197).

<sup>7</sup> Hoxe sébese que M. Mersenne, íbera notables do *Qns.*, ó menos, por unha carta, algo tanto certamente (cicais por referirse a edicións tardías do lexico), de J. Huebner, amigo e administrador de J. A. Comenius, de 1929-viii-1641, onde se di, entre outras cousas: "Haud dubie iam dudum legisti libellum *Francisci Sanchez*, titulo, *quod nihil scribitur*. Difficultates scientiarum verae acquiriende agregae et ingeniose exaggeratae: sed tamen ad hyperbolicas ejusmodi dilatationes, quales Cartesianae sunt, non progrediuntur" (*Opera de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannary, Correspondance, III, Paris: J. Vrin, 1971, p. 439).

<sup>8</sup> Relata un cronista da cidade da época, Nicolas de Saint-Pierre, estos ideoloxicamente 'floccentes' e relevantes feitos. Tras levar o reo sobre unha reixa ata a Igrexa de Saint Etienne, despois da súa camisa, poñelo cunha vela clameante na man, sega ó pescozo, de axonllos diante da porta maior do templo, existíelle a retracción ("pédir perdón a Datus, a El-Rei e a Xustiza"), que semella se negou a facer, para conducilo logo, seguindo o percorrido habitual, ata a Praza du Saltin, onde atado a un poiro, lle foi cortada a lingua, sendo logo estrangulado e "seu corpo queimado e reducido á cinzas". É engade: "Todo o cal foi executado no mesmo día. El parecia morrer moi enternamente como filósofo tal e como se proclamaba, e como home que non temera nada trala morte; dado que non cría en absoluto na inmortalidade da alma. O bo pai relixioso que o asista esperaba, amosándolle o crucifixo e representándolle os sagrados misterios da Encarnación e Paixón amarga do Noso Señor, comenvelo [convencéno] para que se confesase; pero este fígre cego e obstinado nas súas falsas máximas, desprecibíao todo e non quixo agardar máis, coñecendo hacia esta morte como se fose o seu derradeiro fin, imaxinando que debía ser o remedio a todos os seus males vido cal xa non habuía de tuncur e sufrir máis. Morreu, polo tanto, como Ateu; así portaba un cartel no seu lombo, onde estaban escritas estas palabras: *Ateo e Blasfemador do Nome de Deus*" (Nicolas de Saint-Pierre, *Annales de la ville de*

quen coñecera precisamente en Toulouse, fora queimado no Campo das Flores en Roma un pouco antes, 1600, tras un proceso inquisitorial que foi moi sonado tamén, por copernicano, impío, ateo e panteísta<sup>9</sup>.

A vista destes feitos, ocúrennos que cicais non estivera de máis voltar sobre a figura de Sánchez, coa finalidade de clarear tres tipos de problemas. Sánchez, como mesmo indica o seu sobrenome era c uñase declarado "escéptico", pero, ¿pode ser asociado lexímicamente, ou mellor dito, foi asociado de calquer xeito, á corrente libertina do século XVII? Haberá que analizar os textos e as testemuñas para facer fronte a este interrogante. Será a primeira cuestión da que nos ocuparemos aquí. Logo, xa en segundo lugar, lampouco estaría de máis ver o lugar que ocupa algún trazo común ós identos converxentes ós que antes aludimos, como, verbigracia, o "avertismo", na obra de Sánchez. Parece que este risco foi moi corrente neste grupo de doutrinas que conflúen no movemento libertino, incluído escépticismo e neoplatonismo, e sería bo analizar ata que punto tal racionalismo e naturalismo, aínda que de xeito reflexo e subliminal, puído, se o fixo, atinxir a obra do noso autor. Será ésta a nosa segunda proposta de traballo e investigación no presente artigo. E, finalmente, en terceiro lugar, máis que nunca da man de Miguel A. Granada, gostaríamos poñer de manifesto, a propósito da confrontación de Giordano Bruno con Francisco Sánchez, os desencuentros que existiron ou se deron no seo desta mestura heteroxénea de ideais e filosofías.

### Escépticismo e Fideísmo

*Que nada se sabe*

Sánchez o 'Escéptico'<sup>10</sup> é considerado hoxe, xunto a Michel de Montaigne e Pierre Charron, como un dos máximos expoñentes e representantes do escéptico-

<sup>9</sup> *Toulouse*, 1619, vol. VI, Chronique 290. Archives municipales de Toulouse, III 278, f<sup>o</sup> 13-14). A esceca, de represión e intimidación, deben facer época e, desde logo, divo que ser coñecida, s'non vinda, polo noso filósofo.

<sup>10</sup> Para os cargos concretos: vid. FERRER, L. - *Il processo di Giordano Bruno*. A cura de Diego Quagliariel, Roma: Salerno Editrice, 1993; con ampla documentación, pero aínda incompleta, do proceso veneciano e romano. A última hora, insírese na Sumaria un cargo por "ateista", proveniente dunha denuncia "nel Sio. Officio de Vercelli" (que fora rido por tal, segundo se indica alí, perante a súa escada en Inglaterra).

<sup>11</sup> Deixou, pese as boas intencións, pouco escrito. Obra coñecida: o *Carmen de Cometa anni MDCXXVI* (Lyon, 1578) (=abreviatura, C. de C., citaremos pola ed. postuma de J. Triant, Université de Deusto, Bilbao, 1996); o *Quod Nihil Scitur* (Lyon, 1581), obra filosófica emblemática e capital do autor (= que citaremos aquí coa abreviatura *Qns.* pola ed. de S. Rabadá, J. M. Ariola e M. F. Pérez, Madrid, etc., 1990), reeditada baixo o título de *De Mutum Nobili et Prima Universali scientia Quod Nihil Scitur* (Frankfurt, 1618); a *Opera Medica Hisi Jureci sive Practicae quidem Philosophici non insubites* (Toulouse, 1636), edición postuma a cargo dos seus fillos, Denys e Guillaume, amboblosos cregos, e do seu amigo, biógrafo e primeiro discípulo Raymondus Debasus (a súa biografía é coñecida hoxe como o *Eloge Historico*), na que se inclúen materiais de cursos impartidos na Facultade de Medicina, así como de leccións dadas na Facultade de Artes

cismo renacentista de finais do século XVII<sup>11</sup>. Baste coller os manuais, monográficos e enciclopédicos, os máis nomeados dedicados ó tema, para comprobalo: por exemplo, o traballo de R. H. Popkin ou as compilacións de M. Burnay ou de P.-F. Moreau. Nas interpretacións presentadas nestes traballos hai acertos e puntos máis confusos<sup>12</sup>.

Hoxe está cicais máis claro que nunca que a "inspiración" escéptica débñella este grupo de autores "ó taller de Sexto Empírico" (por empregar aquí unha fórmula do *Essay sceptique* [Paris, 1603, fol. 187 v] de J.-P. Camus, futuro bispo de Bellay e secretario de San Francisco de Sales, discípulo de Montaigne e home da Contrarreforma francesa)<sup>13</sup>. Cicais o caso de F. Sánchez sexa un chisco máis

(tres comentarios a textos aristotélicos, incluído un apócrifo: *De longitudine et brevitate vitae*, libor I [=Libor], in *Librum Aristotelis Physicorum commentarius* [=Phys. C.] e *De divinazione per somnum*, ad *Aristotelem* [=DS]), citados aquí por *Opera philosophica*, ed. Moreira de Sá, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1959), e o *Qns.*, descartándose expresamente certos "folia" matemáticos (F. Sánchez probablemente xurais se propuxo dar o prelo tales inéditos)<sup>14</sup>; a *Segunda Carta Consilia a Cristóbal Clavio* [=C.-C. a Cl. citamos pola ed. de C. Mellizo e D. Cunningham, *Cuadernos Sabinianos de Filosofía*, Salamanca, 1978] sobre matemáticas, descuberta en 1940 por J. Friate e que ó parecer, formaba parte dunha correspondencia epistolar máis ampla con este matemático vesuvia de orixe xermana Christophe Claus, latinizado Christophorus Clavius, profesor do Colexio Romano desde 1567 e astrónomo reformador do calendario gregoriano. (No ano 1649 foron recitados, de novo, en Retzeidan, os "tratados non insubstanciais" de filosofía, ou sexa, os tres comentarios a Aristoteles, os *Qns.*, co título *fructus philosophici*). *Obre pro-receda et/or desaproceda*: Por estas incógnitas de Sánchez, alusións de R. Delassus ou de autores contemporáneos, ou inmediatamente posteriores, podemos supoñer que escribiu ou proxectou escribir anais: *Erotemata super geometricas Euclidis demonstrationes. Examen rerum in libro de Natura, De vita, De anima, De loco, De semine, Des os, Commentarius in libros methemorum, De modo scienti*. Nolos estos datos son ben coñecidos. Na medida en que podiamos, para aliviar o aparato de notas, empregáremos o sistema da cita interna coas claves indicadas. Para unha visión de conxunto, Vid. anais da bibliografía tradicional, modestamente, o noso relativamente recente traballo, *O Labirinto de Minos: Praxeoloxo Sánchez, o 'Escéptico', un galaxio no Renacemento*, Sada-A Coruña: Publicacións do Seminario de Estudos Galegos, 1991.

<sup>11</sup> Vid. Popkin, Richard H. - *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: F.C.F., 1983 (ed. or. ingl., 1979); Burnay, Myles (ed.) - *The Sceptical Tradition*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1983; ou Moreau, Pierre-Traugois (dir.) - *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle (Le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, Tome II). Paris: Albin Michel, 2001.

<sup>12</sup> No artigo de B. Besnier dedicado ó noso autor no derradeiro traballo citado, por exemplo, se lle dá un protagonismo inxustificado, por razóns que logo se dirán, a "experimentación" no plantexamento escéptico de Sánchez. Richard H. Popkin, o grande historiador do movemento escéptico do Renacemento e Idade Clásica, acerta, ó noso entender, ó salír a a compoñente nominalista do seu enfoque, pero, engalardado no seu espello analítico, termina por calificar o escépticismo de Sánchez como 'dogmatismo negativo' (expresión que xa V. Brodcharoff aplicara ós escépticos [neo- ou meso-] académicos), conclusión coa que, desde logo, nós non estamos de acordo.

<sup>13</sup> En efecto, máis que ós retratos burlescos de F. Rebelais ou ós eruditos do humanista G. Bude (*De Assé*, Paris, 1541), máis que ó *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium, et Veritatis Christianae Disciplina* (1520) de Gian Francesco Pico della Mirandola ou que ó *De Incertitudine et Vanitate scientiarum, declamatio invectiva* (1526) de Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim,

problemático, dado que, nin no texto nin nos sangrados laterais, fai alusión explícita a Sexto Empírico, e parece fornecerse de munición escéptica máis no granero de Cicerón, Plutarco ou Dióxenes Laercio, entre as fontes antigas, ou Nicolás de Cusa, a quen tampouco cita, entre as modernas, que propiamente do Sexto Empírico recén "descuberto". Pero é certamente difícil de crer que, dado o plantexamento da súa obra capital, non o tivera leído. Cita expresamente, en tres ocasións, ós escépticos da Antigüidade: nunha delas ó mencionar o lema socrático, "só sei que nada sei", que el adopta como título do seu traballo, entre parentese indica aínda que os chamados pirrónicos, académicos e escépticos aímases tamén o mesmo conxuntamente con Favorino" (*Qns.*, 80-81) (pero cita, en sangrado lateral, como fontes de información a Galeno, Dióxenes Laercio e Plutarco); noutra, ó combater a definición do saber como "acumulación de datos na memoria", en sangrado lateral e remitindo a Dióxenes Laercio e Plutarco, indicará que "os Académicos; os Pirrónicos e Xenófanes dicían que todo é incompreensible" (vid. *Qns.*, 90-91); e, finalmente, nunha terceira ocasión, con maior distinción aínda se cabe, mentras escribe no texto, has recoller os tropos de Encsidemo, pero sen mencionar ó autor: "Isto, en efecto, é o que moveu a aqueles a dudar de canto se amosa ós sentidos" (*Qns.*, 190-191), para aclararnos, só en sangrado lateral, que se está a referir ós "Pirrónicos"<sup>14</sup>.

Un dos enigmas que envolve a obra de Sánchez é, precisamente, averiguar o que quixo dicir con aquel "Quid?" (que, como moi ben e gráficamente dixera R. Delassus, "ceu obeliscum affirmi"), lema co que asina os seus traballos, sexa o *C. de C.* (1578), sexa o *Qns.* (1581). Lembremos, como anécdota, que na docu-mentación escolar académica, chegada ata nós a súa sinatura remata sempre cun signo de interrogación. Non é de extrñar, xa que logo, os seus editores, os seus fillos e o seu biógrafo, dispuxeran, na edición póstuma de 1656, xunto ó retrato debido a Miguel Lasus e unha lenda laudatoria, ó remate precisamente desta, de novo, o emblemático "Quid?"<sup>15</sup>.

todos eles reciben o impacto dos escritos de "Le divin Sexte" (por empregar agora a fórmula doutro discípulo de Montaigne, F. La Mothe Le Vayer), aquel Sexto Empírico reditado ó remates do século XVI por H. Estienne (1562) e G. Hervei (1569). Dos escritos de Sexto Empírico circulan códices e manuscritos, de forma moi restrictiva e fragmentaria, entre homes de letras na Europa dos séculos XIV, XV e XVI, con "ecenas encontradas", como xa sabíamos en parte, gracias ós traballos xenericos de R. H. Popkin e puño de relevo nos últimos tempos o prestixioso investigador Miguel A. Granada: vid. "Apologética platonica y apologética escéptica: Ficino, Savonarola, Gianfrancesco Pico", *El umbral de la modernidad*, cit., Cap. 3<sup>a</sup> da Primeira Parte, pp. 119-167 (o orixinal figura na obra colectiva citada ed. por F.-P. Moreau, lida no Coloquio da Ecole Normale Supérieure, Fontenay aux Roses, Paris, 1995; e, unha versión reducida, segundo nos informa o propio autor, en "Savonarole, Jean François Pic de la Mirandole et l'apologétique: Un programme non ficticien", in: A. PERLES, J. L. FOURNIER, M. PLAISANCE (eds.), - *Savonarole. Enigmas, questions*. Actes du Colloque International Paris 25-27 janvier de 1996, Paris, 1998, pp. 275-290).

<sup>14</sup> Ambrosio Traversari traduxera, hacia o 1430, as *Vitae* de Dióxenes Laercio, incluída a de "Vita Pyrrhonis", sendo circulado en manuscrito primitivo, para ser logo impresas en Roma, 1472, e Venecia, 1475, divulgándose rápidamente por toda a Europa culta.

<sup>15</sup> En realidade, este interrogante non está a facer outra cousa que reproducir, fielmente, en primitivo lugar, ó problema plantexado nos Capts. XVIII-XXVIII, do *Lib. I das Hyn. Pyrrh.* de Sexto

Este motivo, a dubidia filosófica, xa aparece no seu primeiro traballo impreso, o *C. de C.* (1578), a propósito da natureza derradeira dos corpos celestes<sup>16</sup>, é o 'tema estrela' do *Qns.* (1581); marca a actitude de cautela na súa achega ás Matemáticas (vid. *C.-C. a Cl.*, & 2, 395); e voltará a reflectirse nos escritos publicados póstumamente<sup>17</sup>. Hai aquí, pois, unha constante, cicais "arrière-boutique", tras-

Empirico "sobre as expresións escépticas" (ou en Dióxenes Laercio, IX, "Pirón", especialmente 10-11), da dificultade de expresar en posición ó talante escéptico. E o mesmo problema que, pola época, arrastraba dos antigos tamén Montaigne: "(a) Vexo os filósofos pirrónicos que non poden expresar o seu concepto xeral na maneira de falar; pois seríalles preciso unha nova lingua. Á nosa esta completamente formada de proposicións afirmativas, das que eles son absolutamente inimigos. De maneira que, cando din: 'Dudo', apréiamoslle de inmediato a gorka para facerlles confesar que ó menos aseguran ou saben isto, que dubidan. Así fíciense visto obrigados a saltarse mediante esta comparación coa medfema, ser a cal a súa postura sería inexplicable; cando pronuncian: 'Ignores' ou 'Dudo', din que esta proposición anulábase a si mesma ó tempo que todo o demais, nin máis nin menos que como o ruído que boia fora os humores máligos e exprólcase a si mesmo ó mesmo tempo." (b) Esta fantasía concébase de forma máis clara por interrogación: "¿Qué sé? [*Que sçis-jç?*], que eu levo como divisa dunha balanza" (*Essais*, II, XII, p. 508; ed. A. Thibaudet e M. Riel, Paris, Gallimard, 1962). De ahí tamén, na mesma líña, algúns acentos de coquería do propio F. Saúlcher, fusurados logo: "Por iso, como nada sabía (Sócrates, xunto cos escépticos da Antigüidade, incluído Favorino), nada quise escribir para nós. Frequentemente sinto eu a tentación de facer o mesmo" (*Qns.*, 80-81); ou, "¿por qué escribo? ¡Eu que sei!" (vid. *Qns.*, 198-199).

<sup>16</sup> "Nada sabemos; menos aínda o máis elevado [...] [¿Acaso confesésemos] a ti mesmo? De ningunha forma. ¿Sabes con certeza que é o brillante melemelo [cometa]? ¿De qué pai se houba? Non-o creio no máis mínimo. ¿Por qué pretendes entón portentos do alto e (queres) meirme nos escuras manías do ceo? Esforzase no intento: rise de ti en grande e mandábilmente o cínico Dióxenes xa que, como di, non ves as facianas, que están ante ti e sen embargo buscas cousas profundas [...] O que ha de ser será queiras ou non queiras. (Excepción as causas da mente.) Advertítoche polo tanto, pobre home, deixa en paz o futuro e preocupate das cousas actuais" (*C. de C.*, 205-206, vv. 824-866; vid. tamén 164-165, vv. 275-276).

<sup>17</sup> "Desde fai moito tempo resolvíra calarme e dedicarme, en silencio e privadamente, a Filosofía, en vez de tolear con tanta insensatez, e ver tentar de demostrar a todos a nosa loucura, non só a través de disputas ou leccións públicas, senon tamén a través de libros e, o que é peor cicaís, se isto ocorre, atraer outros á nosa loucura. Porque, en efecto, ¿qué outra cousa é o noso saber senon unha confianza temeraria xunxida a unha ignorancia absoluta? Ou quen nos pretender coñecer o fondo mesmo de calquera das cousas que están pechadas no inmenso seo da Natureza, no medio dunha variedade e dunha mobilidade e dunha contradición tan universal, en fin, en medio dunha escuridade e dunhas tebras tan fondadas? ¿Por qué existe tan porca correspondencia entre profesores e alumnos? ¿Por que é tan admiraible e débil o noso espírito? ¿Por que se atopa tan cercado e rendido polas dificultades? Todos nós, sen embargo, alabámo-la Verdade pola súa presenza, proclamámo-la, e, en tanto que queremos auzar coñvivamente, percurámo-la; máis, en realidade, ou a ignoramos ou a evitamos, ou, se por acaso, a chegamos a posuí-la, combatímo-la e enchímo-la voluntariamente. Pola contra, o Erró, somos nós, a meirande parte dos homes, quero constituímos. De aí ese proverbio tan verdadeiro que di: 'Os favores cretan amigos, a verdade odios'. E é tamén porque, uns de boa fe e outros por ignorancia, entendem o falso como verdadeiro e por tal o presentan, por egoísmo, sentimento que todos toman cada vez máis en consideración. Non contemos coas razóns, verdaderitas ou falsas, que non semellan confirmar o que nós queremos, se non abandonan as verbas, chégase ás inxurias, ás mans e, en fin, ó homicidio. E todo isto faise polo vivo desexo de conservación persoal.

lenda ou rebótica, invariabilmente "escéptica", en tódolos escritos e etapas do pensamento do noso autor.

A súa obra capital, o *Qns.*, foi redactada, segundo indica na Carta ó Lector, "En Toulouse, a un de Xaneiro, ano da redención de 1576", aínda que saiu ó prelo só no ano 1581. Polemiza nela, sobre todo, cos aristotélicos, escolásticos, e, en ocasións, contra os platónicos e neoplatónicos. Fai a súa declaración de principios nesta Advertencia:

Desde a infancia, entregado á contemplación da Natureza, indagaba eu todo minuciosamente / E aínda que ó principio o ávido desexo de saber comentábase con calquer alimeno que se lle ofrecera, pouco tempo despois, sen embargo, foi presa de indignación e empezou a vomitarlo todo. Xa entón percuraba eu que podera darme que non só o recibise ben, senon incluso que o aproxeitara de todo, pero non atopaba o ningún que colmara o meu desexo. Daba voltas ós ditos dos antigos, tantecaba e sonri dos presentes; respóndaban o mesmo; máis, que me deran satisfacción, absolutamente nada. Cuntas sombras de verdade confiso que me ofrecían algúns, pero non atopei a ningún que manifestara sinceridade e absolutamente o que se ha de xulgar das cousas. En consecuencia, reíto-me a min mesmo, e poñendo todo en dubida como se ningún tivera dito nada nunca, comencei a examinar as cousas mesmas, que é o verdadeiro modo de saber / Analizaba ate acadar os principios últimos. Facendo disto o inicio da contemplación, canto máis penso máis dubido; nada me dá abarcar perfectamente. Desespero, pero persisto. Máis aínda. Acudo ós Doutores para coquerer deles ávidamente a verdade. E eles, ¿qué? Cada un constrúe a súa ciencia a partir de fantasías, ben alleas, ben propias. Desas inhirn outras, e desas á súa vez outras, sen tomar en consideración para nada ás cousas, ata descontrolar un labirinto de palabras, sen fundamento algun de verdade. A partir disto, en delirancia, non vas entender as cousas naturais, senon que vas emprender unha manría de nosos consus e ficcións que non hai moite copez de entender. Pois, ¿quén vai entender o que non existe? Proba disto son os átomos de Demócrito, as ideas de Platón, os números de Pitágoras, os universais de Aristóteles, o enlendamto axente e as intel-xencias (*Qns.*, 52-55).

Empregará esa denominación, a de 'fabulacións', - "labirintum", "nugae", "inimius trices", "imaginaciones", "umbrae veritatis", "ambages", "inexpugnabili castello", "obscuraque farragine", "puerorum fabulae", "subtile commentum", "delirium", "fictiones", "Circus figuras", "imposturae", "incantationes", "somnia", "phantasia", "Hydne Lemneae", "Chymera", "barbaries", etc. -, indistintamente, Por causa disto, cada un torce a verdade o seu gusto e midea pola súa utilidade. Aquele que, polo contrario, esquecéndose de si mesmo, e desdendándo todo, agáitase á verdade moite moitas veces con ela. En efecto, a verdade é unha só e os erros son infinitos. Tánen os sabios, que son poucos en número, venise na obriga de calarse moitas veces (sen participar dos sentimentos dos insensatos, o número dos cales é infinito, e ó que ninqueba forza parece obrigou) ou amosarse, polo menos, de acordo con eles, facerlles concesións e tratar de agradarlles. Reflexionando a miúdo sobre todo isto, tomei a resolución de pasado que me resta de vida, mellor no ocio e na contemplación, que gustar e atormentar a min existencia con lousas, bagueltas e disputas. Máis, cun propósito tan honesto, a razón privame do meu oficio e da miña remuneración. Por causa disto, ou voltámonos todos cos outros ou, de tolear só, experimentámo-la loucura dos outros. Polo tanto, lagunos pátente a loucura dos demais e tamén a nosa" (*DS.*, 609-610). Prácticamente, caucela, comparsa de todos: da a impresión, no conxunto da pasaxe, de estarmos a asistir á asunción da (ou, ó menos, paludando) a) doutrina da "dupla verdade" de paxanos e (futuros) espíritos fortes.

para referirse á siloxística e dialéctica dos escolásticos, á retórica dos humanistas (vid. *Qns.*, 58-59 e 66-67) ou, en xeral, os construcións filosóficas "dos antigos e modernos".

A invocación da inclinación a saber ou coñecer como "desexo innato" humano, evoca e parodia á vez a Aristóteles, así como a imaxe da investigación como "verativo" da verdade, remeda claramente ó Cusano (ou, co tempo, áinxé ó propio G. Bruno). A crítica a aristotélicos e escolásticos faise a partir da crítica humanista anterior (cita, aínda que de pasada, a X. L. Vives), para superala, e desde supostos claramente "nominalistas": "Seguirei só a Natureza coa razón, e desde supostos manda crear a razón demostra. Aquela é máis adecuada para a lei, ésta para as ciencias" (*Qns.*, 60-61). Para desmontar e amosar a inconsistencia das diferentes versións da definición de coñecemento do Estaxirita e escolásticos ("scientia est habitus per demonstrationem acquisitus", "scire est rem per causas cognoscere"), pátiese do nominalismo ("Pois para min toda definición é nominal, como caseque toda cuestión" [*Qns.*, 62-63], a muletilla "ou mellor, nominalmente" [*Qns.*, 62-63], o primado da experiencia e da intuición do concreto, traducido na definición de ciencia, "Porque a ciencia non pode ser máis que dunha soa cousa. E incluso só hai ciencia de cada cousa por sí mesma, non de moitas ó mesmo tempo [...] A ciencia [=visión] é unha acción simple da mente" [*Qns.*, 88-93 e 170-171], e manifestos tan tallantes como o que sigue: "Só os individuos existen, só eles son percibidos, sóamente deles ha de haber ciencia e deles debe ser obida. De non ser así, amósame na natureza os tales universais. Presentaríamelos nas realidades particulares mesmas. Mais non vexo nada universal nelas: todas son particulares" [*Qns.*, 126-127], etc.), empregando argumentos escépticos, especialmente os famosos "modos" do pitirónico Agripa (*regressus ad infinitum, postulata e diadelo*, basicamente; vid. *Qns.*, 74 e segs.), pero radicalizándoo: "E canla variedade se observa nestas [cousas particulares] [varietas multa in individualis]" (*Qns.*, 126-126). F. Sánchez, non só coñece a perfección o nominalismo (vid. por exemplo, a 'nomenclatura loxica á que alude), senon que asemade valora as limitacións deste, empíricas, metodolóxicas e ciais ideolóxicas, como se verá, e remata, desde o escépticismo, rebasándoo<sup>18</sup>. Este nominalismo, cremos, deixará tamén a súa pegada no "fideísmo" de Sánchez.

Se no proceso do coñecemento, se parte de que existen tres elementos, quen coñece, a causa a coñecer e o modo de relación, interacción ou encontro, entre ambos dous, os escépticos, en efecto, véñennos ensinando desde antigo que ningún destes tres elementos é fiable: dos dous primeiros debemos desconfiar por atoparse en perpetuo movemento e cambio; do derradeiro, porque, non só é afectado por esta constante inestabilidade da realidade, senon tamén por ser vítima de continuas interferencias. A batería de argumentos, trops de Enesi, demóu ou modos de Agripa, recollidos por Dióxenes Laercio e Sexto Empírico,

<sup>18</sup> Vid. o noso traballo, "Escépticismo y nominalismo en el Renacimiento: Sánchez y Montaigne", In: *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, pp. 547-566.

reforzados pola experiencia directa de F. Sánchez, moi rica en casuística e ilustracións (por exemplo, fisioloxía da percepción, especialmente anatomía e patoloxía do ollo, e descripción das múltiples enfermidades do corpo, vid. *Qns.*, 192-215), obida da práctica médica e ciruxán, véñen en sentir estes feitos: "diversidade de animais", "diversidade de homes", "diversidade de semidos", "circunstancias", "costumes, leis e opinións", "misturas", "posicións", "distancias e lugares", "cantidades e composicións", "frecuencia e rareza", "relación", entre os 'trops' do primeiro (vid. *Qns.*, 180-197); "relación", "discordancias", "regresión ó infinito", "postulado" e "diadelo ou círculo vicioso", entre os modos atribuídos ó segundo (vid. alusión en *Qns.*, 196-197, e emprego para cuestionar a epistemoloxía aristotélica, 74 e segs.). Aquí atopamos novidades, porque os tempos tamén xa son novos e, desde logo, moi distintos ós dos antigos e, como F. Sánchez dirá ó menos nunha ocasión, en termos pouco adecuados en xeral ó seu escépticismo, nós somos como "un neno subido ó pescozo dun xigante (*puero in collo gigantis*)" (*Qns.*, 244-245): a crise da astronomía e da física, os descubrimentos do Novo Mundo, a perda da unidade de cristiandade, a barbarie dos tempos potenciada polos avances da técnica, a investigación anatómica en humanos, etc., dan pe a reforzar o relativismo e a dúbida, a exaltación da categoría de "relación" (= *pros ti*), tan demostrada por Aristóteles (a derradeira e inflixa categoría) como ensalzada polos escépticos. Deus, se quere, se é a súa vontade, pode incluso enganarnos, "provocando" gratuitamente a intuición dunha realidade concreta, mesmo dunha cousa inexistente, dita G. de Ockham e discípulos; reforzando así a súa doutrina do voluntarismo divino e o seu fideísmo (= antecedente da hipótese do "xenio maligno", *Deus deceptor*). Todo, a realidade no seu conxunto, é efímero, ó estar sometido a tiranía do Destino, dicían os estoicos (pero, lembremos, incluso o propio Cicéron; F. Sánchez citará tamén o Aforismo I de Hipócrates, vid. *Qns.*, 196-197), para remarcar o seu racionalismo e fatalismo (= a vida é breve, a arte longa, a realidade que nos rodea é obscura, as paixóns están a turbar continuamente a razón, todo se trascoa e muda de repente segundo os designios e caprichos da Fortuna, tirana indiscutible, etc.); F. Sánchez non debe descoñecer estas reflexións, ás que alude de pasada no texto, máis o seu posicionamento é outro, diferente. Da a impresión, en efecto, de que el radicaliza o seu nominalismo na liña dun xiro hacia o heraclitismo, ó modo en que as lóxicas antigas, especialmente Sexto Empírico, lle atribuen a Enesídeño. Nisto coincide plenamente con outro contemporáneo, e seguidor da mesma escola, Montaigne: Variedade nas realidade individuais: "Hai tanta variedade nas cousas, que se ve que a natureza xogou con elas e parece terse compracido confundíndonos; de tal maneira que, pese a estar diante de nós, engáñanos e pon en ridículo cando andamos buscando por unha parte e por outra. Pero a variedade non só se botía de ver na diversidade das cousas" (*Qns.*, 226-227, 158-159, etc.); variedade en quen pretende coñecer, en nós mesmos: "[Existen] costumes, accións, obras diversas e moi a miúdo contrarias no mesmo individuo; en definitiva, non hai quietude. E non é extraño que non se poida revelar de todo – mais ben é ciais verdadeira – a opinión dalgúns, segundo a cal non cabe afirmar dun home determinado que sexa



o mesmo antes e despois de transcurrido unha hora" (*Qns.*, 150-151, 140-141, 146-147, 248-249, etc.). O proceso de coñecemento mesmo depende das contínuas variacións dos dous elementos anteriores, e, amais, das propias condicións, complexas, variables, de percepción e intelacción, que quedan denunciadas nos argumentos escépticos. Conclusión forzosa: "Por conseguinte, quen queira saber algo – e esa é a situación do noso mozo – ten que observar as cousas. Pero, ¿é isto fácil? ¡A! Nada ofrece tanto traballo nin tanta inseguridade nin tan pouca ciencia. Xa viche cántas dificultades e trabas ocasionan, ó que desexes saber, tanto a grande diversidade como a grande mutabilidade das cousas" (*Qns.*, 238-241). Hai unha alusión, en sangrado, a Heráclito (vid. *Qns.*, 250-251), sempre remitindo o Libro IX das *Verbas dos filósofos máis ilustres* de Dióxenes Laercio, libro no que se fala, entre outros autores, á par, de Heráclito e Pitágora), cando confesa, alá case, que o remate do escrito:

Pola miña parte, antes de que empezase a tomar en consideración as cousas, citame máis sabio, posto que maínta firmemente, e parecíame saber con perfección, o que lña recibido dos meus mestres, pensando que o saber non era senon ter visto, ter oído e ter retido na memoria moitas cousas. Como os demais, xuzgaba a este ou a aquel segundo o que sabíamos de dicir, por tanto dedicábame por enteiro – como via facer os outros – a este xénero de ciencia, e nisto unha todo o meu esforzo. Mais tan pronto como me voltaba hacia as cousas, revetada entón por completo a anterior creencia, que iso era, máis ben que ciencia, comencei a examinalas como se ningúna tivera dito nada endexamáis, e tanto como antes me parecía saber, así agora parecíame ignorar, e cada día máis (contrariamente a Aquel Heráclito) que dicía que ata a madureza o ignoraba todo, pero que despois dela todo o sabía; e cunha ten chegada a tal punto de que doume conta de que nada se sabe, nin me cabe a esperanza de que se poida chegar a saber algo e, tanto máis observo a realidade, máis dubido (*Qns.*, 250-253).<sup>19</sup>

#### *Relixión e filosofía: Fideísmo e libertinaxe*

Amáis de escéptico, como Michel de Montaigne e Pierre Charrón, F. Sánchez foi un "fideísta". Falta por saber se neste fideísmo se insinua ou disimula certo

<sup>19</sup> Que se queira distanciar requiríndolo precisamente: del, de Heráclito de Efeso, resulta para nós aínda máis significativo. Do seu forzoso fracaso á hora de delibar un, pronunciado, "novo método" temos dado conta noutras traballus. Da súa promesa só nos queda hoxe a reliquia do título do libro. Sobre a súa orientación podemos facer especulacións, pero pouco fiables sempre. Damos a impresión, a nós, que o método proposto por el en nada podería asemelarse ó hipotético-dedutivo galileano, dada a súa posición, de rigoroso pirronismo, fronte ás matemáticas (vid. a súa *C.-C. a Cl.*, por suposto, e o noso traballo, "Galileo Galilei y Francisco Sánchez, el Escéptico: Matemáticas, escépticismo y ciencia nueva". In *Agora. Papeis de Teófilo*, 8 (1988), pp. 145-159), e que, moi probablemente, atopábase inspirado na orientación metodolóxica e empírica dada ó escépticismo por Metodoro e Sexto Empírico na Antigüidade (vid. *Typ. Pyrrh.*, I, xxv). Non advertimos pegadas de tal promesa, en todo o caso, na súa leble obra médica. En relación a F. Bacon, francamente, consideramos que ambos autores apenas teñen en común o seu interese por unha mesma ou moi similar problemática –coñecemento, escépticismo, necesidade de método – e o emprego dalgun similitud ou recurso literario compartido – a mellora do laborio – e pouco máis.

grao de incredulidade ou incluso, impiedade. Para un estudioso da temática de tanto prestixio como R. H. Popkin, Montaigne e o seu discípulo Charrón, poderían ser considerados, polo seu "fideísmo" e polo seu "escépticismo cristiano", algo así como uns "católicos liberais" de época, que tentaron á súa maneira, cos medios ó seu alcance, facer fronte e frear a onda protestante. Que diño "fideísmo" emmascare o "ateísmo" ou o "deísmo" que logo reaparecerá en quen se consideran os seus discípulos, P. Gassendi, G. Naudé, Guy Patin, Élie Diodati, a famosa *Tétrarde*, ou François de La Mothe Le Vayer, por citar só os nomes máis significativos e emblemáticos do movemento dos *libertins érudits* ou *esprits forts* de comezos do século XVII, para este interese, sería algo discutible.

O caso de Francisco Sánchez complicate, aínda se cabe, un pouco máis. Hoxe, que existe unha tendencia, alimentada pola "hermenéutica da sospeita" (por así dicir), a darlle a relevancia que lle corresponde ó feito, ou fenómeno, da "recepción" dos textos ou ideas (sorte de terceiro grao de hermenéutica, non en derrimiento, pero si en paralelo ó proceso de creación, autor, ou de articulación, sistema, do pensamento), polo que fai neste punto ós escritos de F. Sánchez é preciso resaltar algúns datos e testemuños de interese. En primeiro lugar, indicar, como non, que o seu texto capital, o *Qns.*, espertou certo interese, relativo, no mundo académico. Baste pensar nos debates que, sobre todo en Alemaña, se produciron en torno ó desafío epistemolóxico proposto por Sánchez: U. Wild, *Quod aliquid scitur*, Leipzig, 1664, ou D. Hartnack, *Sánchez Aliquid Scitans*, Stetin, 1665, ou na curiosidade de dan Leibniz polo escrito do autor lus-galileo. Son todos eles textos críticos e de impugnación. Movémonos aquí aínda, pois, no plano meramente técnico, filosófico, académico, que non ideolóxico. En segundo lugar, inseríndonos xa no plano da recepción ideolóxica, é preciso recoñecer que non fallaron textos, unha literatura certamente moi restrinxida e menor ou secundaria, que asociaron a Sánchez ó "ateísmo" e a incredulidade aberta. Se facemos caso a Andrzei Nowicki, así o vinon algúns autores, sobre todo, do século XVII: J. Ujmarck (*Alchemistic*, Upsaliae, 1709, p. 28), J. S. Weyenberg (*Prædia Christianismi*, Lipsiae, 1714, Carta dedicatória), C. Newmann (*Tractata religiorum*, ed. 2<sup>a</sup>, Lipsiae, 1731, p. 51) ou o propio Sylvain Maréchal (*Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris, 1800, pp. 416-417)<sup>20</sup>. Quedámos, en terceiro e derradeiro lugar, averiguar que pensaron os propios ateos, materialistas e libertinos do século XVII a propósito del e dos seus escritos.

É certo que Gabriel Naudé, no seu *Advis pour dresser une bibliothèque* (Paris, 1627, p. 49), recomendará que en ningunha biblioteca deberan falar, entre os que leñon escrito contra as ciencias, nin Sexto Empírico, nin Sánchez nin Agrippa de Netthesheim (sen embargo, no grupo de "esprits forts" no que insire a Montaigne e Charrón, p. 75, non se inclúe a Sánchez). Tamén é certo que Pierre Bayle, no seu *Dictionnaire historique et critique* (Rouen, 1696 e 1702, vid. voz correspondente), lle dedica un artigo e di do noso autor: "c'estoit un grand Pyrrhonien". Guy Patin, pola súa parte, na *Naudæana et Patiniana* (Paris, 1701),

<sup>20</sup> Vid. a nota 42, páxina 25, do texto deste autor que citaremos máis adiante.

outorgalle tamén unha entrada: "François Sánchez étoit un Médecin Partout habitué à Toulouse. Il étoit Chrétien & né de parents Juifs, il avoit beaucoup despit & étoit grand Philosophe. Son Livre *quod nihil scitur*, est fort beau. Son *Vindicta de Dignatione per insomnia* vaut son pesant d'or: Il a fait aussi un Livre Espagnol de la *Méthode universelle des Sciences*, qui est fort docte. Il est mort à Toulouse âgé de soixante & dix ans l'an 1632" (*Naudanna et Parthenay, ou singulieres remarquables prises des conversations des Mess. Naudé & Patin*, Paris, 1701, pp. 72-73)<sup>21</sup>. Pero, uns e outros, a quen realmente admiran e seguen, entre os escépticos do século XVI, é a Michel de Montaigne e Pierre Charron<sup>22</sup>.

É isto é así, crenos, retomando a lectura que fai R. H. Popkin do escépticismo renacentista, porque, mais que "católico liberal", e pese a mencionada hierarura secundaria que o quer como fomentador do ateísmo, Sánchez, desde o seu "fideísmo", debe ser considerado, en xeral, como un "católico tradicional" (cicais como bo 'crishian novo' que, segundo moitos inductos, parece que foi). Nos seus derradeiros traballos, expresamente, declárase "filósofo cristiano" (*L'Be*, 304) (noutra pasaxe confesa "nos os católicos" [*DS*, 238]) e todos estes pequenos escritos, quedan rubricados sempre con dúas expresións: "Quid?", xa vista, e "Laus Deo Virginiue Mariae!").

O seu "fideísmo", amáis, parece ter algúns ingredientes específicos. Como, por exemplo, os relacionados co súa posible condición familiar (biográfica) de 'cristiano-novo'<sup>23</sup>. Trátase dunha hipótese, a da súa ascendencia xudea, aínda sen plena confirmación, pero de moita verosimilitude; os continúos desprazamentos seus e da súa familia (as revollas contra os xudeos en Itai en 1550, a fronteira como espacio natural e estrutúctivo das comunidades xudeas, 'marxanas' ou 'cristianas-novas', a conciliación profesional de seu pai, médico, a marcha de Tui a Braga, de Braga a Burdeos, de Burdeos a Montpellier, de alí a Toulouse, cun paso intermedio en Italia, ónde tiña familia, o propio apelido, etc.), a partida a Burdeos "ex

<sup>21</sup> Vaia o noso agradecemento aquí, nesta nota, a Dna. Pilar Serón, responsable do Servizo de Preliano Interbibliotecario da Biblioteca Xeral da Universidade de Santiago, por conseguírnos unha copia desta derradeira obra. Fora o profesional, non sempre se atopan tanto entusiasmo por escépticos e libertinos.

<sup>22</sup> Vid. "Le livre scandaloux de Pierre Charron" (1986), en Gierzkow, Tullio — *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes* [compil.], Trad. M. Raftola, préface de J.-R. Armogathe, Paris, PUR, 2000; o 'libro escandaloso' é, por suposto, o *De la Sagesse*, 1601 y 1604, posto no Índice Inquisitorial romano en 1606 e, en realidade, resumo dos *Essais* de Montaigne, 1580 e 1588. Algo anterior é, na mesma liña, BARRISIA, Anna Maria — *Alle origini del pensiero politico liberario. Montaigne e Charron*, Milan, Garzanti, 1966. Nos Colóquios Intencionais mais importantes das derradeiras décadas sobre tal contente non figura por ningunha, nin como participante nin coma inspirador de dito movemento, o nome do noso Sánchez (vid., por exemplo, Gierzkow, T. et alii — *Ricerche su letteratura liberaria e letteratura clandestina nel Seicento*, Atti del Congresso di studio di Genova [30 ottobre-1 novembre 1980], Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1981, con ampla representación de especialistas intencionais; entre outros).

<sup>23</sup> Vid. o noso traballo, "Francisco Sánchez, o Escéptico: Un médico-filósofo de orixe galego no Renacemento europeo", In: BARRERRO BARRERRO, X. L. (coord.) — *O pensamento galego na historia. Aproximación crítica*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 1990 (2.ª ed. 1992).

inocente occasione" (segundo testemuña do seu biógrafo Delassus), a dispersión da súa familia por toda Europa (o seu tío Adam Francisco vivía en Burdeos en 1562, en Roma vive o seu primo lisboeta Paulo Duarte, etc.), os arcaicos académicos que co tempo atopará Sánchez en Montpellier para acceder a unha Caducra de Medicina (incidente cicais relacionado cos 'estatutos de limpeza de sangue' e a presión dos hugonotes; parece, ou din-os os 'papeis II-P-Cazac', que o noso autor era un dos 25 médicos católicos sospetosos de ascendencia xudea nunha cidade dominada polos protestantes), os frecuentes actos de contrición e as súas compulsivas manifestacións de ortodoxia (especialmente no derradeiro período da súa vida, con loas a Deus, a Virxe, a Cristo, encabezamento dos seus escritos co signo da cruz, etc.), son vestixios que van todos na mesma dirección<sup>24</sup>.

"Há unha ideoloxía dos cristiãos-novos"<sup>25</sup>. Cicais sí, e incluíra de forma importante no seu discurso. En todo caso, unha cousa si que é certa, o *Fidélitasés*, considerado por algúns como 'a biblia do escépticismo hebraico', será empregado tanto por Montaigne como por Sánchez, para alanzar o seu escépticismo (Salomón ven en socorro de Sócrates e Pitón) e, á vez, o 'fideísmo' del derivado. Lese así no *Qns*:

Faça é a tímica cousa que sempre recabei daíquen — e así o fago agora — por riba de todo: que diga se sabe de verdade algo ben. Nembargantes, nunca ó atopar, a non ser naquel sabio e meigo varón que foi Sócrates (aínda que os chamados pirrónicos, académicos e escépticos afirmaran tamén o mesmo conxuntamente con Favorino), que 'só sabían isto: que non sabían nada'. Somentes por este alio considero-o un dualismo, aínda que non salisfiera de todo a miña mente, dado que el ignoraba tamén iso, igual que as outras cousas. Pero sucede que, para aserxerar máis firmemente que non sabía nada, dixó que sabía so aquilo. Por iso, como nada sabía, nada quixo escribir para nós. A miúdo sinto eu a tentación de facer

<sup>24</sup> Algo que confirma, por outra banda, o traballo de investigación do incansable II-P-Cazac, que legou os seus papeis ó Instituto Católico de Toulouse, sobre a existencia e importancia da comunidade de 'cristianos-novos', procedentes da Península Ibérica en Burdeos pola época en que chega Sánchez, así como o seu peso no Collège de Guyenne da cidade. Vid. CAZAC, II-P. — "Le lieu d'origine et les dates de naissance et mort du philosophe François Sanchez", In: *Bulletin Hispanique* (Bordeaux), V (1903), n.º 40; SANCHEZ, F. — *Essai sur la méthode de François Sanchez*, Paris: Giard & Brière, 1904, especialmente pp. 164 e ss., e COPOL, J. — "François Sanchez et le 'Quod nihil scitur', que l'on sait rien", Thèse pour le Doctorat, Toulouse, 1976, especialmente, Apéndice I.

<sup>25</sup> Vid. SAKAWA, A. J. — *Inquisición e cristiãos-novos*, Porto, Inova, 1969, Cap. IX. A pregunta, sen dúbida, resulta pertinente: Non esqueceramos que como grupo social de presión (integrado por comerciantes e financeiros, mais tamén por persónas que exercían profesións liberais, médicos, farmacéuticos, letrados, xerres de administración, etc.), os 'cristianos-novos' representaban un sector culto e crítico; lamen, sobre de todo en enclaves urbanos pequenos, nas vilas, o sector burgués, marxial aínda, con precaria representación política, sempre en conflito co 'sector intelectual clerical', o cal ansiaba seguir ostentando o control absoluto da opinión. Suéctos escindidos e desarrraigados, alocronizados, inconstantes, sempre baixo sospeita, sempre vacilantes, á vez prudentes e irónicos, inclinados ó cosmopolitismo, son proclivos sempre á transferencia da dúbida a ámbitos diferentes ó exclusivamente relativos. Este espillu crítico, pouco respetuoso coas autoridades académicas e coas tradicións ou doutrinas establecidas, aberto a experiencia, alio as especulacións abstractas e inclinado ó relativismo, constitúe unha sinal de identidade do *Qns* e, probablemente, o tetamos que relacionar con dita circunstancia biográfica do seu autor.



o mesmo? Que durei, pois, que non sexa sospeitoso de falsidade? Porque para min todas as cousas humanas son sospeitosas, e sen ir máis lonxe estas mesmas que estou a escribir. Pero non calarei. Proclamaréi libremente polo menos isto: que non sei nada. E iso para que non te esforces en van procurando a verdade coa esperanza de poder posuí-la claramente algun día. E se despois me poida descubrir xunto cos demais algo do que hai na natureza, suposto o que venado de dicir, fíale se queres, pero non é asunto meu. Pois todo é vanidade, dita aquela sapientísimo Salomón, o mais docto de cantos naquel tempo pasado venhan a nova lembranza, o que claramente amosan as súas obras, entre as que ostenta a piramida aquel libro de ouro chamado o *Falsitas* ou *Practizador* (Oms., 82-83).

De aí tamén, cremos, no marco desta converxencia, aquelas tan desairadas expresións súas en relación á condición humana en xeral: "*imperfectus et miser humanus*" (vid. Oms., 168-169) ou "*miserrime vermis*" (vid. Oms., 140-141). Non é a única alusión a este, así calificado, 'libriño de ouro' (vid. Oms., 145, 155, 163, e outras). Del gusta tomar Francisco Sánchez, como Michel de Montaigne, a idea da realidade entendida como un labirinto e do home como un vagabundo ou extraviado peregrin nel (vid. Oms., 163; Montaigne, *Essays*, Lib. II, Cap. XVII: este último decorou as vigas do seu gabinete de traballo, na torre do sexto castelo, sabido é, con sentencias tomadas deste libriño bíblico e da obra de Sexto Empírico)<sup>26</sup>. Dito "fideísmo", por outra banda, como queda dito, debe moito tamén, segundo se ve, ó nominalismo.

En todo o caso, é este tipo de ingrediente intelectual, o "fideísmo", viñese de onde viñese, asociado ou non ó escépticismo, reforzando a apoloxética católica ou protestante (vid. o "uso político" dos materiais escépticos na época, non exclusivamente as traslacións latinas)<sup>27</sup>, en converxencia ou non co credo e fontes xudeas, o que, para un autor como G. Bruno, configura unha das grandes "imposturas" dos tempos.

<sup>26</sup> Pero, sen dúbida, esta variable, o "fideísmo", é relativa. Pensamos que na "Apoloxía de Raymundo Sebond" (*Hermetica*, Libro II, Cap. XII, 1588 e anotacións no *Exemplar de Burdeos*) de Montaigne, por certo, de ascendencia materna tamén xudea, este tipo de argumentación aparece inserida e articulada nun tecido moito máis complexo e rico (amais dos 'trapos' de Proclamo e 'modos' de Agripa, quince en total) habería que mencionar: ó menos, a formulación doutras dez razóns: fideísmo, recurso a sentencias bíblicas, xénero do *Contemptus mundi*, o tópico de 'a vida é sono', a 'racionalidade' dos brutos, 'virtude vs. verdade', apoloxía do estado de 'Naturaza' e o 'bo salvarse', mitificación da figura de Sócrates e reivindicación do *doctus ignorantia*, a 'autoridade' dos antigos), onde pode entenderse, o "fideísmo", calquer tipo de relevancia especial. Igual ocorre, ó noso entender, coa súa presenza en F. Sánchez.

<sup>27</sup> Sexto Empírico foi recollido ó longo do século XVI: *Hypotyposes Pyrrhonicarum* (París, 1562), versión latina do impresor xinebrino (que se movía en medios calvinistas) Henri Estienne, e unha edición completa de Sexto Empírico (París e Amberes, 1569), que incluíu a de II Estienne para o lexto citado e unha versión, tamén latina, do *Adversus Mathematicos*, todo isto a cargo do comentariorista galo Germain Hervet, que fora, na época da fundación da institución, 1533, profesor do *Collège de Guyenne*, onde estudáran Montaigne (1540-1546), futuro alcalde de Burdeos, e o noso médico-filósofo (1562-1569). En sendos 'prefacios' que acompañaban as súas respectivas edicións, declaraban G. Hervet e II Estienne a súa "política de edición" destes materiais escépticos, manifestamente apoloxética e "fideísta": "Dirá H. Estienne: "Por qué entón, diráseme, publicas este libro? Fago, en *primero lugar*, para restituírnos filósofos dogmáticos

### Espíritus Fortes e Razón Mundana

Non seo do movemento libertino do século XVI, en efecto, coexistiron, non sen evidente tensión, correntes como o escépticismo e o neoplatonismo panleista bruniano. Indicaremos máis adiante algúns puntos de desencanto e diverxencia entre elas. O que si parece claro e que, todas estas correntes de ideas, en maior ou menor medida, se víron afectadas pola impronta do racionalismo e naturalismo averroístas, incluíndo a (e moi especialmente) súa doutrina da "dupla verdade". Porque nelas, mais alá de puntos doutrinais concretos, como a mortalidade da alma, a eternidade do mundo ou a unidade do intelecto axente (e aínda "posible"), defendíase a independencia e autonomía da filosofía, fronte á relixión e á Igrexa (configurando o fideísmo, en ocasións, unha arte do estímulo e escudo protector), ou, dito doutro xeito, o "naturalier loquendo"<sup>28</sup>.

Da impronta do "averroísmo latino" en Bruno (en latido, con acerto, Miguel A. Granada. Certo é, como nos indica este autor, que coa dimensión filosófica dada ó copernicanismo, o Nolano rachaba coas concepcións básicas da filosofía, cosmoloxía e física de Aristóteles, que Averroes con tan escrupulosa fidelidade defendeu. Pero, máis alá disto, abismo insondable desde logo, Bruno comparte determinadas pautas e principios do averroísmo, que, para resumir en verbos do propio M. A. Granada, básicamente, serían: "a separación entre filosofía e relixión, a superioridade teórica da primeira – discurso demostrativo que formula a verdade – sobre a segunda, dirixida ó vulgo ou humanidade anclada na sensación e a

impíos do noso século? ¿Transformalos digo? Non, ó contrario, mais ben para devolvelles a cordura. Se os contrarios son o remedio dos contrarios, e de esperar que sexan curados por medio dos *Eflicacos* desta enfermidade da impiedade da que eles se conlaxaron cos filósofos dogmáticos? En *segundo lugar*, para informarlles ós que teñen un culto moderado pola filosofía (ou sexa, a quen se cuidados no seu estudo para, á marxe das cousas proclamas, non beber nada, con todo, de profano) un enorme traballo e un meirande incómodo. Nun só libro han de apoiar eles o que sería necesario pelear en moitos libros diferentes; e moitos puntos tratados dun modo escuro expóñense aquí, amais, de maneira moi clara. En *tercer lugar* e para atraerme benéficamente os labores daqueles que teñen o costume de extrair de todos os libros resacas de filosofía e historia, eu procuralles, a propósito da exposición dos dez tipos principais, resacas de erudición. Vejal os motivos que me levaron a publicar tal libro. Escóitemos a G. Hervet agora. No seu 'Prefacio' indicáranos que o escépticismo é sobre todo unha "escala de humildade" que axudará "os mozos a non sucumbir ás tentacións do dogmatismo e a preparalos para recibir máis facilmente as doutrinas de Cristo", ó proporcionar moitos argumentos para combater ós paganos e heréticos do " noso tempo", quen, na súa arrogancia, atrevéase "a meter con razóns estranxas da Natureza consens que se atopan por ríba dela" e "que non comprenden, sinxelamente, porque non creen" (vid. *Œuvres choisis de Servus Empiricus*, Ed. Jean Grenier et Geneviève Gouon, París: Aubier-Montaigne, 1948, pp. 23-24).

<sup>28</sup> Vid. Bianchi, I. – "Loquens ai naturalis". In: L. Bianchi e E. Randi – *La verità disonante: Aristotele alla fine del medioevo*, Roma-Bari: Laterza, 1990, pp. 33-56. (A preferencia bibliográfica está tomada de Mignel A. Granada quen distingue entre un "averroísmo latino" de "sistema ou doutrina [de]fensa de tesis concretas" e un "averroísmo latino" que cabría denominar "intelecto-doloxico" co seu xenérico e abstrato "programa dunha filosofía como discurso racional independente da teoloxía revelada".)

que aportaría a norma de convivencia"<sup>21</sup>. En definitiva, G. Bruno, simplificando, adopta a "antropología" averroísta. Da presenza do "racionalismo" característico do "averroísmo latino" nos escépticos do século XVI, especialmente en Montaigne e Chartron, xa falou tamén H. Buisson<sup>20</sup>.

F. Sánchez, médico, formado naquela Italia onde a corrente averroísta era forte<sup>21</sup>, tamén, no seu discurso, ten presente a distinción entre filosofía e relixión, filósofo e vulgo, home de intelecto e home de sensación. Coordenadas nas que poden inserirse, con absoluta lexitimidade, tanto a antropología aristotélico-averroísta, como a neoplatónica, incluso a estoica ou a epicúrea, ou, noutra clave, a maquiaveliana.

Unha das pasaxes, entre outras do autor, que nos parece máis ilustrativa disto é aquela onde contápon a opinión dos filósofos fronte a verdade da fe a propósito da "eternidade do mundo" (problemática, amáís, tan querida ó averroísmo deuterinal):

Que, segundo a medida humana, nada pode saberse perfectamente, queda de manifesto polo feito de que o Peripatético, xunto co resto da súa escola, esforzase en amosar con inumerables razóns que o mundo é eterno, sen que tivera comezo nin fora a ter fin, e a esa convicción chegaron os filósofos. Por isto aquel romano empezou por aí a súa *Historia deuterinal*:

<sup>20</sup> O asunto xa fora suscitado e tratado parcialmente por outros autores (F. Papi e R. Stultesse), pero foi agora plantexado dunha maneira definitiva, aínda que non exhaustiva (niso coincide Miguel A. Garayza na introdución, "El averroísmo en Europa y el averroísmo de Giordano Bruno", da súa monografía *Giordano Bruno...*, xa citada (que, a súa vez, recolle douros traballos: "El averroísmo en Europa", in: J. Avila y J. Lomas (org.) - *Averroes y los neoplatinos*, Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, s/nome, 1999, pp. 163-182, e "Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia": Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno", in: *Bruniana & Campanelliana*, 5 (1999), pp. 305-331). Certo é que, na súa crítica ácida e aberta contra o Cristianismo, Bruno da un paso máis, como o dera Maquiavelo, maliz que a tradición liberalista non só resulta, senon co que tamén comilla (vid., por indicación do propio M. A. Garayza, Spini, G. - *Reverber del libertari: La teoria dell'impostazione delle religioni nel Setecento italiano*, Firenze: La Nuova Italia Ed., 1983, pp. 57-82; Inghirano, A. - *La sommersa nave della religione: Studio sulla psicologia antichristiana del Bruno*, Napoli: Bibliopolis, 1985; e M. A. Garayza - *Giordano Bruno*, cit., Cap. 4, "Maquiavelo y Giordano Bruno. Religión civil y crítica del cristianismo", pp. 169-196). Para unha contextualización ideolóxica do morto filósofo, vid. Barwick, L. - "Filosofía, uomini e bruti": Note per la storia di un antropologia averroista", in: *Rinascimento*, 32 (1992), pp. 185-201.

<sup>21</sup> Vid. Buisson, H. - *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, Paris: J. Vrin, 1971. Obra de referencia aínda para este punto en concreto.

<sup>22</sup> Segundo H.-P. Cazac, Caubet e outros, a estancia de Sánchez en Italia terna durado desde 1569 ata 1573. Por Cazac sabemos que estudou no *Archiginnasio della Sapienza* de Roma (vid. "Voyages du Philosophe François Sanchez en Italie et à Rome...", in: *Journal officiel de la République Française*, 1903, p. 2.476, col. 1, et 2) Nas súas "Observations in Braxe" (*Opera Medica*, 1636) relámanos Sanchez o seu desprazamento a Ferrara no ano 1572, acompañando ás doutoras do *Archiginnasio* para intervir cirurxicamente á Duquesa Bárbara de Este, muller de Alfonso II. Ferrara está, como se sabe, preto de Padua. Aínda que non se pode probar, que o noso autor estudara na Universidade de Padua, non resulta inverosímil que mantivera contactos, nos seus desprazamentos por Italia, con médicos da escola paduana.

*Natural*. E certamente inclinaráste a pensar isto se te deixas guiar pola razón humana. Pois vívesche a este mundo xa feito, e o mesmo teus pais e teus avós, eles foronse, como tamén ti te fíves, vos a outros nacer e morrer, mentras que o mundo permanece. E non hai queo afirme, ben de palabra ben, por escrito, ter visto o principio do mundo, ou ter visto a outro que o teña visto, ou que otra dirá que outro o viu. Tamén, como di o Sabio, Unha xeración váise e unha xeración ven, pero a terra permanece eternamente... [Ecclesiást., I, 48, sigue cita longa]. Xa oíche a opinión dos filósofos. Pero sabes que segundo a fe, o contrario é totalmente verdadeiro, que o mundo non só foi creado, senon que ha de ter tamén fin, ó menos segundo as cualidades que agora pose. Porque non está antiquado, conforme a aquilo do profeta real: "E os cambiarás como se cambia unha maná, e serán cambiados, etc." [Isaías, 10:1; referencia tamén en sanxrado lateral]. Isto, en verdade, sábese pola revelación, non polo razoamento humano, pois isto dillo non segura e posible. De aí que o divino lexistador Moisés (Genes. II), inspirado polo sopro divino, comence divinamente a súa divina historia pola creación do mundo, totalmente ó contrario de como o fixo Plinio. Por iso algunha disculpa ten a opinión dos filósofos, máis non a obstinación en non errar e a continuación contra a fe (*Ques.*, 144-145).

Polo tanto, o escéptico amósanos os dous escearios, Aristóteles-Plinio (explicación racional da filosofía pagana) e Biblia (Revelación), replegándose sempre no fideísmo. Noutros escritos patécenos, con todo, máis andaz<sup>22</sup>. Este pantasma percorre certamente toda a súa escrita, incluídos os comentarios aristotélicos<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Vid., en relación a este punto, os xogos de escrita que se gasta no C. de C., ó remate da "Dedicatória" a Diego de Castro: tras ter calificado de "superstición antiga de Árabes e Exipcios" e de "heresia" a que supón un influo dos astros nas cousas humanas (vid. C. de C., 138), ironiza, coqueia, coa teoría da "doble verdade" paduana: "Ton en conta de que o que aquí digo, é como filósofo [in *Philosophos dixisse*], considerando unicamente á Natureza, a que non obstante somelamos en todo a Deus optimo máximo, creador de todas as cousas" (C. de C., 140; antes falara de "Naturae miraculis" e de "aeternae Naturae", ver tamén vv. 173, e outros, expresións que, certamente, podían dar lugar a equívocos).

<sup>23</sup> Este coqueio se mantén en letras como: "Deus e a Natureza nada fan en vano" (*LBr.*, 290, 310, e outras pasaxes). Xoga en ocasións co lume, nunca mellor dito, como cuando nos presenta como cuestión problemática e a debate entre os autores a da "inmortalidade da alma" (vid. *LBr.*, 292), onde discrepan os homes de fe dalgúns filósofos. Noutras ocasións vese na obriga de facer, da necesidade, virtude. Ocorre, por exemplo, cando ataca ós "filósofos da Natureza" do Renacemento ó cuestionar as "ares da activación", sexa polos astros, os trazos fisiolóxicos ou os sonros, onde parece resignarse, para non entrar en conflito cos dogmas de "nós os católicos" (*DBS.*, 238), ó como expediente de acollerse a teoría da "doppia verità", xa que, pese a súa crítica, non pode deixar de admitir que, nas Sagradas Escrituras, se fala de "inspiracións, revelacións, adhiracións", de orixen divino, ou de "milagros, sinais, espíritus", dñinos ou malignos, que inflúen na realidade, incluso social e histórica. Pero, a fe trasladamos a outra dimensión da realidade, á que o home é incapaz de chegar, ou experimentar: "A adhiración divina, única que merece ser chamada adhiración, consistía na visión das cousas participadamente ocultas entres por Deus, sen o concurso da natureza. Esta adhiración é seguramente non pode enganarse nen enganar, e pédale, acontecer tanto ós que dñinos como ós que están despois, tanto os bos como os malos. Este xénero de adhiración non pode probarse pola razón natural, pero está manifesta na nosa relixión e debe ser crida sen ningún xeiro de dúbidas, como consta nos exemplares extraídos dos Libros Sagrados e moitos outros da Lei Vella e da Lei Nova. E dado que debemos estas e outras verdades ás palabras sagradas de Deus, así tamén xulgamos imposible de probar pola razón natural todas as cousas que dan lugar a esta adhiración."

Que ton moi presente a figura de Averroes, próbae o retrato (caricatura) que del nos da, caseque como pai da siloxística: "Por iso resulta chamativo que Averroes, agudo noutras cuestións, e moitos tras el, se teñan esforzado con inútil e enorme traballo en reducir a siloxismos o que Aristóteles dixo en discurso libre, e que teñan querido amosar en todas partes que tales siloxismos son infantíles, absolutamente certos e tamén demostrativos, sendo así que nada o é menos, como logo amosaremos" (*Qns.*, 84-85)<sup>34</sup>.

Dase conta de que algunhas vías levan ó "ateísmo", pero el persoalmente acóllese ó federalismo, via escépticismo. Non descoñece o ateísmo<sup>35</sup>, pero acana a fe.

### Escépticismo e Neoplatonismo

#### Leccións do De anima

Moitos autores que tratan a figura de Sánchez, o 'Escéptico', viñan sospetando de que este e Bruno puidieran terse coñecido, o ter coñecido ambos na Universidade de Toulouse perante un período de dous anos, 1579-1581. É certo que o ción, o contrario sería condescender demais coa fragilidade humana. Esta é lexítima e verdadeira admiración. Sobre ela disputaron os filósofos acerca de se era concebida os homes. Dise realmente 'admiración' porque depende absolutamente de Deus" (*DS.*, 174, tamén, 232). Mais adiante: "Reconecemos como tales [filósofos] aqueles que a Sagrada Escritura nos describe. Isto sabendo, non pola luz da razón, que nisto como noutras milagres da natureza está completamente a escusa, senon pola fe sómente e comezando a intelixencia á súa gración, como di San Pablo. Crendo firmemente que hai *demonios*, non afirmamos que mediante algún razoamento se nos poida convencer disto; e moito menos somos levados a esta confesión polas vanas experiencias e as fábulas de bruxas, de tímidos, de mentos, de ignorantes, de impostores, de delirios e melancólicos – experiencias e fábulas esas das que está cheo o mundo enteiro" (*DS.*, 202). No *LBr.*, como veremos na derradeira nota do presente traballo, volta a referirse á "dupla verdade", ó referirse a cal se xa a "primera causa" da realidade.

<sup>34</sup> Círeis se xa tamén Averroes "o curruño Árabe" ó que se refire en *C. de C.*, 164-164, vv. 255-277. Discrepa Sánchez cos libertinos na súa valoración dos, por así dicir, "mestres do libertinaxe", como Averroes ou Xuliano o Apóstata (vid., para este último, fronte ó boudéles, *C. de C.*, 187, vv. 570-574).

<sup>35</sup> "Uns [homens], sen ocuparse para nada de Deus nin da relixión, teñen todo en común, incluso fillos e mulleres; son nomadas e non teñen asentamento fixo" (*Qns.*, 138-139) (vid. os "salvaxes" do boudéles). Lembrese a condena formal de Montaigne do "ateísmo" (inserida nun dos considerandos manuais de impiedade e incredulidade, os *Fraseros*): "(c) O Ateísmo, proposición antinatural e monstruosa, é difícil e mala de establecer no espírito humano, por toozente e desarragado que este sexa; pero vinse moitas veces, por vanidade e orgullo de concepcións opinións non vulgares e reformadoras do mundo, afectar profesor o seu contido, os mestres que, se son bastante tolos, non son bastante fortes para telo sentido de verdade na súa conciencia. Non deixarán de xornar as mans facia o eco como lle asustados unha boa estocada no peito. E cando o temor e a doenza teñan abando esta licenciosa liberdade de frotolos humores, non deixarán de correxirse e voltar discretamente ás creencias e exemplos públicos. Unha cousa é un dogma seimamente asumido e outra esas impresións superficiais, nacidas da licenza dun espírito sen freno, que Italian temeraria e incertamente na fantasía. Homens en verdade miserables e sen sexo, xa que tratan de ser peores do que poden serlo" (*Montaigne – Essays*, II, XII, p. 423).

nos autor só en 1585 é investido Doutor Rexente por *postulationes* na Facultade de Artes; pero xa levaba na cidade desde 1575 (en 1576, segundo di, remata de escribir all o prólogo do *Qns.*; desde 1579 pretende unha plaza na Facultade de Medicina), sendo desde 1581 Lector de Chuxia no Hôtel Saint-Jacques, vencellado a Universidade. É lactible que Sánchez segura as leccións de Bruno all. Lembremos que, na súa segunda deposición ante o Santo Oficio de Venecia, o 30 de Maio de 1592, confesará o Nolano: "Despois marchei a Toulouse, que ten un Estudo famoso [de Filosofía], e entrando en contacto con persoas intelixentes, fun invitado a ler a diversos escolares a Esfera, que fin xunto a outras leccións de filosofía perante uns seis meses. E, nestes medios, ficando vacante unha plaza de lector ordinario de filosofía naquela cidade, plaza que se outorga en concurso, procurei sacar o grao de Doutor, como fizen, por mestres de Filosofía; e, de seguido, presentéime a dito concurso, e fun admitido e aprobado; e fin naquela cidade desde entón, dous anos seguidos; o texto de Aristóteles *De anima* e outras leccións de filosofía"<sup>36</sup>. Os dous, en épocas distintas, deberon explicar all este polémico texto do *Estaxirita*<sup>37</sup>. Hoxe sábese, polos traballos de A. Nowicki, que realmente se coñeceron.

<sup>36</sup> Documenti n.º 11, en L. Fiesco - *op. cit.*, p. 161. Na mesma deposición fala de que abandonara a cidade "per fe guerre civile" e que, all, puido ler as súas leccións sen cometer iniracción algunha, posto que, en Toulouse fronte a París, non era obrigatorio polo cargo asistir a misa e outros oficios, algo que sabía que íña prohibido ó estar excomulgado por deixar a orde relixiosa e os hábitos. Ilo prohibira un xesuita que se negou a absolvelo en confesión, "per esser apostata", cando vivía en Toulouse (vid. Doc. 14, p. 176).

<sup>37</sup> Dato curioso por dous feitos: primeiro, a polémica que xurdira, dende os intérpretes neoplatónicos da época helenística ata os árabes do Medioevo sobre a conexión intelectual, incomplicado texto aristotélico, polémica que proseguiu no Renacemento con moita valentía; segundo, porque Sánchez nos fala dun escrito seu, hoxe desaparecido e cicais nunca redactado, que levaba o mesmo título que o do *Estaxirita*, *De anima*, e que probablemente trata, que corresponde as súas leccións e a súa interpretación de dita obra na súa cadeira da Facultade de Artes de Toulouse (deu o pie), sen embargo, outros comentaristas a Aristóteles). Non sabemos qué tipo de lecturas fixeron ambos do *De anima*. Todo que queremos dicir sobre este punto fa ser meramente especulativo. Paradoxalmente, círeis Bruno se achegara máis a ortodoxia aristotélica, "via Averroes", como parece desprenderse doutros lugares, mentras Sánchez, ou ben se mantivera fiel o xa de por si polémico texto do *Estaxirita* (contradecendo a posición do *Qns.*) ou, e dá a impresión de que non foi así, desde a súa revisión escéptica da epistemoloxía aristotélica, sería crítico coa teoría das facultades da alma de Aristóteles e a capacidade de éstas para recellan coñecemento fiable. Polos demais comentaristas a Aristóteles, parece ser fiel a este; pero, claro, ningún deles aborda un asunto e unha problemática tan delixada e, á vez, comprometida. Un dato sí é certo. No *Qns.* fai nos algúns acenos por orde lra e qué tocará o seu *De anima*: 1) crítica ó platonismo a propósito do seu concepto de "alma" (na líña aristotélica) (vid. *Qns.*, 94-95); 2) tratamento en profundidade do tema do "coñecemento" (vid. *Qns.*, 166-167); 3) relación da tese de que "alma e corpo desexan cousas dalgunha maneira contrarias" (vid. *Qns.*, 214-215) (fendo en conta só as indistintas vagas e esporádicas deses textos). Promete tamén, all, abordar a diferenza entre homes e brutos (vid. *Qns.*, 198-199). Sabemos, por outro lado, que un dos cargos que se formularon contra Bruno na Sumaria da Inquisición veneciana e romana foi: "(P) credere alla metempsicosi e alla transmigratione dell'anima umana nei brati" (Venecia), ou "Asserire la metempsicosi e la possibilia che un'anima sola informi due corpi" (Roma), ou (denuncia de Fray

Unha parte de historiografía sancheviana, tanto española como portuguesa, ten vencellado a actitude filosófica do noso autor á de Bruno. Por poner un exemplo recente neste sentido, ímos a recurrir a un autor patrio, xesuíta, xa desapaecido. Estamos a nos referir ó Prof. Joaquín Iriarte, quen, na súa monografía póstuma *La Canción del Cometa de 1577* (1996), lle dedica algunhas páxinas do seu, por outras moitas razóns, espléndido e sólido traballo, a revisar este tópico. Así indica, referíndose ó *C. de C.* (1578) do noso autor: "Certo que a emoción sancheviana ante a vista da natureza ten ribotes de pantheísmo. Porque para él a Natureza – concéptu repetido con insistencia de fanático e enamorado, e escrito sempre coa maiúscula das persoas – é algo subsistente en si e hipostasiado; é 'eterno' como a chama das veces, é como a razón última da orde e intelixencia do universo. Que o poema iba bordeando algo moi perigoso e que non podía excusarse nin polas licencias poéticas que se conceden ós versificadores; comprenduno mellor que ningún o mesmo Sánchez; e adiantounse a previr o escándalo dicindo que no prólogo, ó exaltar tanto a Natureza, 'puña toda suxeita a Deus óptimo máximo'. A advertencia era convincente, pois o fondo do poema algo ten de platonizante; o que fai supoñer en Sánchez, acuso perante a súa estancia en Italia, influxos de platonicos e averroistas". Lembrounos logo a coincidencia de ambos, Bruno e Sánchez, na cidade de Toulouse; que cita Sánchez unha sentenzia moi familiar a Bruno (un mais nin menos que o bíblico "nada novo baixo o sol"); e que eran (según el cre) "fanáticos ambos da natureza endiosada". E, antes de aclararnos que estos entusiasmos poéticos xuvenís de Sánchez, que "colorean de certo neo-platonismo algunhas páxinas do poema", en nada comprometen a súa ortodoxia, para a nosa sorpresa fai a seguinte aclaración: "Residindo na mesma cidade e estando ambos colocados en sitio tan visible, o descoñecemento mutuo apenas se concibe. De todas maneiras as influencias escritas, se algunhas existen, son de Sánchez a Bruno, que adiantou ó Nolano a escribir a filosofía en verso, en cantar as forzas da natureza e a encher as súas páxinas de emoción pantheista"<sup>38</sup>.

Celestino de Verona) "Che, morti i corpi, l'anime vanno trasmigrando d'un mondo nell'altro, dei più mondi, e d'un corpo nell'altro" (vid. *Filosofo*, t. – *op. cit.*, pp. 16, 47 e 103). Afórtnadamamente os seus xuíces non acadaron a vez; máis alá dos tópicos e formalismos, o verdadeiro alcance da tese. Outro dos casos, como se sabe, foi a delcensa dunha "Alma do mundo", remanescencia pégana, e identificar ó Espírito Santo con ela (vid. *Filosofo*, t. – *op. cit.*, p. 103).

<sup>38</sup> Iriarte, J. – *La Canción del Cometa de 1577*. Editada por Juan de Chamurrua. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, pp. 130-131. Repite as mesmas verbas que en escritos anteriores: vid. Iriarte, J. – "Francisco Sánchez, el autor del *Quod Nihil Scitur*, *Que nada se sabe*, a la luz de muy recientes estudios (I)". In: *Razon y Fe*, 110 (1936), n.º 468, pp. 39-40; "Francisco Sánchez, disfrazado de Carriedes en discursión epistolar con Cristóbal Clavio (un autógrafo y una valoración de su doctrina)". In: *Gregoriarum*, 22 (1940), p. 424; ou "El Cometa Sebastianico". In: *Razon y Fe* (1949), Junio, O tópicu xa proven dos "papéis H.-P. Cazac" e divulga, por exemplo, J. Colón, na súa Tese de Doutoramento, citada, Apéndice II, p. 222. O recollen outros autores: vid. Mellizo, C. – "Actualidade de Francisco Sánchez". In: *Bilbilis* (1980), pp. 182-183; ou, por exemplo, Adda Sprinzola e J. de Carvalho, quen engaden, como veremos, outros matices. Algúns especialistas en Bruno doutros tempos, como o italiano D. Berti (*G. Bruno da Nola, sua vita e sua doutrina*, Torino, 1889, p. 109, citado por J. Carvalho), teben sinalado que algunhas das problemáticas que

Joaquim de Carvalho, o eximio erudito portugués, Profesor na Universidade de Coimbra, xa falecido, tamén se ten ocupado da relación entre F. Sánchez e G. Bruno, en ó menos, dúas direccións. Na primeira delas, venmos a lembrar, ó pouco de deixar Toulouse, 1582, G. Bruno publica en París, unha serie de obras, *De umbra idearum, Ars memoriae, Cantus circueus* ou *De Compendiosa architectura et complementa artis Lullii*, nas que se estende na exposición e aclaración das artes combinatorias e da memoria que redénne a partir da obra de Ramón Lullio. Pois ben, segundo o profesor combribreense, se ben é certo que, en gran medida, os ataques do *Qns. de F. Sánchez* atópanse dirixidas contra o "summulismo tardo-medieval", non o é menos que outros moitos están dirixidos "contra da concepción lógico-matemática de Bruno de que é posible reconstruír o sistema da realidade natural, substituída por seres individuais e concretos, mediante a combinatoria das relacións entre conceptos"<sup>39</sup>. Noutra pasaxe desta excelente introducción ás obras completas de Sánchez, defende J. de Carvalho, con tanto énfase como falta de fundamento e documentación, a hipótese de que, na obra desaparecida deste autor, que levaba o título de *De Examine rerum*, este expoñería a parte máis orixinal e positiva da súa reflexión filosófica, unha sorte de "filosofía da Natureza" de corte neoplatónica, da que se adivinaban xa, aquí e acolá (por exemplo, no *C. de C.*, 1578), algúns indicios<sup>40</sup>.

Por outra banda, e con carácter máis xeral, unha certa historiografía, máis hegeliana que marxista (e máis deudora do "Marx mozo", ou "filósofo", que do "Marx da madurez", ou "científico"), ten subliñado o carácter paralelo e confluente do neoplatonismo (tanto de Ficino como de Bruno) e (sobre todo) escépticismo do Renacemento como singulares sinais de identidade ideolóxica da nacente Modernidade: unha sorte de "idealización" moi rudimentaria da puxante, pero aínda feble, ideoloxía burguesa (épica) do "homo faber" (como diría Ernst Bloch), tanto no que fai ó sentido da "liberdade" como ó aceno prometido do "Tutor heroico" (coas súas contradicións). Dinos así Max Horkheimer en "Montaigne und die Funktion der Skepsis" (1938):

O escépticismo, en tanto que subxectivismo, constitúe un rasgo esencial de toda a filosofía moderna. Mentras o coñecemento reflexivo e o coñecemento do mundo non estaban separados e o ordenamento tereno considerábase instituído tamén por Deus, a ciencia tivo validez obxectiva. A estrutura do universo que os homes pretendían chegar a coñecer era a súa estrutura verdadeira; os conceptos captaían reflectían relacións obxectivas, auténticas ideas segundo as cales Deus creara a Natureza, o home e a sociedade. Esta concepción fixo

esporádicamente aparecer no *Qns.*, como a da "pluralidade dos mundos", podía deberse a ou estar motivadas por "unha reminiscencia da ensinanza de Bruno" en Toulouse; hoxe a interpretación, entre eles, é ben distinta (como o amosan os traballos de M. A. Granada ou A. Nowicki).

<sup>39</sup> CARVALHO, J. de – "Francisco Sánchez versus Giordano Bruno? [Una conjetura acerca do *Quod Nihil Scitur*]. Apéndice á "Introducción" a Sánchez, E. – *Opera philosophica*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, pp. LV-LXXII, e, mesmo título, *O Instituto*, 115 (1953). Vid., tamén, do mesmo autor, "Vida e pensamento de Francisco Sánchez". In: *Revista Filosófica* (Coimbra), I (1951), 3, especialmente páxina 238.

<sup>40</sup> CARVALHO, J. de – "Introducción", *cit.*, p. xxix.

quebra no nominalismo. A doutrina aristotélica, segundo a cal as cousas teñen en si a súa esencia e segundo a cal coñecemos esas cousas de acordo co que realmente son, perde a súa autoxidade. Coa ríta progresiva da orde medieval, púxose de manifesto a despreocupación cunha ciencia doutrina e a nova realidade social. A realidade non se caracteriza pola armonía entre materia e forma, senon polo antagonismo entre materia e forma, entre o mundo exterior adverbio, que ten que ser dominado, e o individuo que, cos seus propios obxectos e ideas, está en loita con el. O escepticismo é a quimancia da doutrina nominalista. Subxace a toda-las tendencias que, a comezos da Idade Moderna, van en contra da Escolástica e á que a subxectividade do coñecemento, na que coinciden os sistemas máis contraditorios, é unha función escéptica. Incluso o platonismo Ficino impugna a opinión de que a realidade obxectiva consegue dalgún modo chegar ata o espírito. O xuízo resposta á forma e a natureza do que xurgen, non do obxecto xuzgado. [Theologia Platonica, VIII, XVI, e XI, 1 e III]. Desde esta perspectiva, Descartes, Ilume e Kant pertencen á mesma escola. O tempo que o progreso da ciencia triunfa no seu empeño por ampliar a valdez das súas leis físicas ata o infinito, tanto no espazo como no tempo, non deixando á beatitude celestial o menor reducio onde poder realizarse, esta mesma ciencia rebaixase a categoría de medio subxectivo de información. Os seus conceptos adquiren o valor de indicadores orientativos. En tanto que esta tendencia vai acompañada, como en Pico, dunha concepción exaltada do home, o seu cometido escéptico permanece velado. Pero esta creencia decae perime o Renacemento. A redución da filosofía a unha lóxica e a unha teoría do coñecemento, da cal o obxectivo son as formas universais e invariábeis do pensamento, consumárase nos séculos sucesivos. Segundo isto, as ciencias sacra e mudo e maneira como o individuo se orienta no caos dos datos por medio destas formas. O eu solitario, punto de forza, é a única realidade comprensible, non hai ningunha conexión lóxica con aquilo que podía existir aparte, o mundo converteuse nun incompreensible 'aloría', a existencia do cal nin siquenta é segura, senon que ten que ser probada mediante complicadas deducións. O eu está só en medio dun mundo inseguro, cambiante e enganoso. Así, pois, o modo de pensar de Montaigne subxace á concepción de coñecemento da filosofía moderna<sup>41</sup>.

Duas formas concretas e moi singulares de conciencia, diferentes entre elas no detalle, figuras á vez transitorias do espírito, como querria o propio Hegel, pero correlativas á (manifestacións da) ideoloxía da protoburguesía e protocapitalismo nacementos dos séculos XV e XVI. Das formas de presentarse, pois, o individualismo e o subxectivismo, o replégue á conciencia, un "sentido radical" da conciencia e da liberdade (ideal e absoluto, pero baleiro e abstracto), por non ser moitado<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> HORKHEIMER, M. - *Historia, metafísica y escepticismo*. In: de A. Schmidt y trad. M<sup>o</sup> del Rosario Zurro. Madrid: Alianza, 1982. pp.157-158. Compartimas o enfoque deste autor en moitos outros puntos.

<sup>42</sup> É bon certo que Max Horkheimer, neste artigo, centra a súa atención, fundamentalmente, desde a súa perspectiva de lectura hegeliana (escepticismo = momento da negación" en todo proceso dialéctico), no escepticismo de Montaigne (pero igualmente de Sánchez o Charon) refíndose ó neoplatonismo con vagos apuntes sólos. Pero, na mesma liña de ver unha correlación entre o "neoplatonismo (aquí xal brumiano)" e a ideoloxía deste protocapitalismo, vid. BLOCH, Ernst - *Ensayos en la historia de la filosofía: Apuntes de los cursos de Leipzig*. Trad. de J. Pérez Corral. Madrid: Taurus, 1984, para Bruno, pp. 161-174 (Cap. 3 das súas *Lecciones de Filosofía do Renacemento*, publicadas orixinalmente en Frankfurt am Maine, 1972). E. Bloch vai dedicar todo un capítulo destas Leccións ó "materialismo pantheista" de Bruno, pero ningún a Montaigne ou o escepticismo renacentista en xeral, incluído Sánchez. O propio Hegel, para referirse ás filosofías heilísticas, especialmente estoicismo e escepticismo, faláralas de figuras ou formas de autocon-

Así como non concordamos coas achegas específicas de investigadores como J. Iríarte ou J. de Carralho, por semellarmos extremadamente especulativas, parecéunos obrigado posicionar nos aquí contra esta lectura, rica, pero reductora, que nos propón este membro tan destacado da Escola de Frankfurt ou da Teoría Crítica. Pola sencilla razón de que, inseríndonos nela, escaparíanse a nosa análise os moitos puntos de descontro e fricción doutrinal que existen entre estas dúas correntes de pensamento (de non ser así, como diría o propio Hegel, "todolos gatos rematarían sendo pardos").

### Bestas e sales

O número de desencontros doutrinais entre escepticismo renacentista e neoplatonismo brumiano foi grande, malo seu común cuestionamento do aristotelismo, especialmente escolástico, e do pedantismo<sup>43</sup>. Sirvan, a modo de exemplo, dous moi concretos: a consideración e defensa escéptica da "racionalidade" dos brutos, que tanto podería desconcertar ó Nolano, de ter sentido ésta para el e merecer un minuto da súa reflexión, que non era o caso; e o antiopticismo de Sánchez e Montaigne.

Empecemos por este derradeiro punto. Non imos descubrir aquí o obvio: "Bruno [...] é o único filósofo copernicano do século XVI"<sup>44</sup>. Os demais, Rheeticus, Digges, Maestlin, Rothmann, Kepler e Galileo, son matemáticos e astrónomos, "científicos", pero non propiamente filósofos, como o Nolano. Os escépticos renacentistas, pola contra, manteñen unha posición moi crítica contra o paradigma científico da astronomía, por descoñianza xeral na posibilidade de fundamentar calquer tipo de coñecemento científico, ou por ter moi presentes, caso de Sánchez, os libros III-V do *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico, do cal reproduce argumentos na súa C.-C. a CI.

Todo o que se refire á Astronomía - ciencias concéntricas e excéntricas, epiciclos, aumentos, a axtación, a pluralidade dos caos que se multiplica ata a minuciosidade e outras cousas similares - son representación que ti [Clavio], insigne virón, admitido, e que nos sempre criticamos como tales, se ben necesarias e útiles para as nosas observacións, para amosar os fenómenos e preservar a economía e organización da Igrexa. [...] Baseado todo isto, segundo

ciencia que se traducen nunha "conciencia insatisfeita", "infeliz", "desgarrada", caracterizadas por un "sentido infinto e total, radical da liberdade interior"; en fin, unha "conciencia desventurada" entendida, ou que se experimenta, como "subxectivismo pladozo".

<sup>43</sup> Sánchez refírese a eles con expresión "asnos" (termo que acadará en Bruno un sentido técnico e tamén englobará ós aristotélicos en xeral, incluídos os "casuistas" lóxicos): "A Dialéctica é xa outra Cere; deixos convertidos en asnos. Nada máis certo. Construción en medio da súa ciencia unha ponte; á que chamaron a ponte dos asnos. ¿Acaso non merecen axena pola súa brillante invención? Xunto á ponte hai asnos [asnal] pintados que beben as augas de Cere; ebrós por elas non cesan de rebruzar ó redor da ponte. A min trévesse sucedido tamén o mesmo, de non ser porque, axudado polos cumos de Ulises, puiden evitar as círcas figuras dos sistosimos, donas fanticas da ponte" (*Qns.*, 234-235).

<sup>44</sup> GRANADA, M. A. - *G. Bruno*, cit., p. 66. Algo no que, como nos aclara Granada, non todos teñen estado de acordo. No seu "infinitismo", engade, "o copernicanismo de Bruno vai moito máis alá de Copérnico".

parece, nunha falsa suposición. Copérnico entendouno con espléndida e absoluta certidume, ó establecer que a terra se movía e os ceos permanecían inmóviles, como ti mesmo admitíe. [...] Pero núa canta miseria humana hai, e, ó mesmo tempo, canta fortuna. Algunhas veces ocorre que, incluso cando os cimentos foron defectuosamente establecidos, o proxecto xurde segundo se desexou, sucedendo que o coñecemento xurde de principios absurdos e inintelihibles. [...] E así é como a Astronomía está, baseada en falsos fundamentos, pois ¿hai algo máis falso que a postulación de tantas esferas e de tantos e tan singulares epiciclos?, e o demais tamén se inventa a capricho, tanto se dicimos que a terra se move debaixo dos ceos inmóviles, como se dicimos que a terra e a auga, constituindo unha esfera, se comportan como un punto xconcentro que fora o centro do universo, polo dar, con bastante certeza, razón dos eclipses e outros fenómenos celestes [...] a Astronomía abóndalle con chegar con certeza ás conclusións desexadas (C.-C. a Cl., 396-398). (Nótese, con todo, a ambigüidade).

No mesmo senso se pronuncia o bordelés nos *Ensaíos*. Fala do copernicanismo, cando pasa a exemplificar o modo primeiro de Agripa relativo as "Discordancias". Exactamente di: "As estrelas e os ceos moveríanse perante tres mil anos, e todo o mundo o creta así ata que (c) Cleanto o Sámio, ou, segundo Teofrasto, Nicetas o Siracusano, (a) mantiveron que a Terra se movía (c) polo círculo oblicuo do Zodíaco, tirando en torno o seu eixo. (a) Nos nosos tempos Copérnico fundamenteou tan ben esta doutrina, que é aplicable ordeadamente a todas as consecuencias astronómicas. Disto, ¿qué sacaremos senon que non podemos ver cáldas dúas ton razón? ¿E quén sabe se de aquí a mil anos unha terceira opinión derribará as dúas precedentes?" (*Essais*, II, XII, 553; ed. A. Thibaudet e M. Rat)<sup>45</sup>. O bordelés, que compartiu vivencias históricas co Nolano, nin nos *Ensaíos* nin no *Diario de Viaxe a Italia*, é, ata onde sabemos, o mencióna.

O segundo asunto no que claramente discrepan, dos que aquí temos seleccionado, é no da disputada "racionalidade dos brutos". Habrá que esperar, como é sabido, ó século XVIII, superado o obstáculos cartesianos, para ver cómo a Ilustración inglesa (especialmente escocesa) e a radical francesa (pero non só ela), desde o empirismo (desprezadamente e redución do "empírico" no plano da razón, converxencia de imaxinación e razón) e dan xa risimilado spinozismo (a razón é un instrumento; o que que caracteriza a natureza humana, como á animal é o desexo), sustitúe definitivamente a "antropoloxía aristotélica por outro tipo de antropoloxía con baseamento máis naturalista e empírico (frente a "novela da alma", a súa "historia natural", como quería Voltaire e ten estudado polo miúdo o Prof. Luís R. Camarero)<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> O texto con clave (a) corresponde a edición ortixinaria de 1580; a clave (c), ós engadidos manuscritos de 1595 no *Exemplar de Barchén*; a clave (b), finalmente, sirve para identificar todo o libro III e os engadidos impresos ós dous primeiros libros na edición de 1588. Son convencións coñecidas. Valen para calquera fragmento que se teña xa citado, ou se váia citar no futuro, desta obra de Montaigne. Claro que este posicionamento de Sánchez e Montaigne poulta admitir, precisamente en clave neokantiana (Horkheimer cita moito a E. Cassirer) e hegeliana, outra lectura: sementemando a (liberdade, sempre se debilita a posición teórica e ideolóxica dominante ( neste caso, cosmopoloxía aristotélica-protolenica-cristiana).

<sup>46</sup> Roudiez-Camarero, Luís - "*La novela del alma*: La comprensión natural del hombre en la Ilustración inglesa y francesa". In: L. Roudiez-Camarero y M. González Fernández - *O lugar do Alus Luceas*. Santiago de Compostela: Serv. Publ. de la Univ. de Santiago, 2002, pp. 119-136.

O que ocorre é que xa os escépticos da época helenística, amais de cuestionar o núcleo categorial duro da ontoloxía aristotélica, tiñan creado un horizonte de reflexión crítica ó mirar, mediante os tropos e modos de Enesídemo e Agripa, a "psicoloxía", a teoría das "facultades" e "funcións" da alma, e, polo tanto, a "antropoloxía" de corte aristotélico. Neste novo e aberto horizonte de reflexión, se ben non se configurou unha antropoloxía alternativa, de recambio, como ocurrirá séculos despois, xa na época moderna, o que si ocorreu é que, no haleiro creado, emerxeron, e con forza, unha morca de discursos e observacións, que sementaron cando menos a sospeita da fráxil e estreita fronteira, non só no campo moral e afectivo senon incluso cognitivo, entre os homes e os animais. Isto ocorre, por poñer exemplos emblemáticos, en Plutarco ou Plinio.

Mais non só neses. En efecto, as fontes doxográficas, especialmente Dióxenes Laercio e Sexto Empírico, ó referirse o primeiro tropo de Enesídemo, o tropo de "Segundo a diversidade dos animais", un dos dez tropos contra o poder dos sentidos, indicáranos que a liña de argumentación do refundador do pirronismo pasaba por sulfurar a existencia doutros tipos, mecanismos ou constitucións orgánicas capaces de percepción sensorial, especialmente os propios e característicos dos animais, que ofrecían unha forma diferente, alternativa, igualmente complexa, de captar sensorialmente a realidade exterior, non menos lexílima que a que podían ter os humanos, co que resultaba que se amosaba que a percepción dos homes, en canto unha especie animal entre outras, resultaba ter sempre un carácter relativo (e, polo tanto, insuficiente, precario, limitado, por pura consiliación orgánica). A partir de aquí, e xa cun carácter máis xeral, segundo nos expoñen estos relatos doxográficos, pasaba Enesídemo e os seus seguidores, a cuestionar o carácter hexemónico do home, non só en canto a percepción sensorial e cognición, senon tamén no plan dos afectos e no ámbito moral, no que os autores cristiáns e a Biblia chamarán, co tempo, "o reino da Creación". Este argumento, pero reforzado, ó imos atopar, sobre todo, en Montaigne. Dióxenes Laercio, como sempre, por esquemático, no desenrolo e explicación deste tropo, é máis conciso<sup>47</sup>. Non é este o caso do segundo autor mencionado, o doxógrafo

<sup>47</sup> Limitánc: a indicar a diferenza existente dos animais en relación ós homes, en canto á xeneración e ó tipo de razóns que de tal diferente constitución orgánica se deriva (deleite, dor, dano, proveito, provocan diferentes formas de fantasías e imaxinacións). Non se trata só de que os animais teñan unha disposición orgánica diferente, e, aínda cando coincide coa humana, superen en ocasións a súa ("Polo cal difirenza unida nos sentidos, vertéigra, o gavián, agudísimo de vista, e o cum, do olfato"; Dióxenes Laercio, IX, *Pirron*, 12); senon que, nesta diferenza, precisamente, está a raíz da sospeita sobre a capacidade do home de presentar o seu coñecemento sensorial como paradigma de obxectividade, con carácter absoluto e definitivo na percepción da realidade. A do home é, pois, unha perspetiva máis, unha entre outras, de achiegamento e concepción da realidade e os seus logros non só máis maiores ou máis importantes, máis definitorios, pois, cos do resto dos animais. Quédan sentados así as bases para o cuestionamento da excelencia e dignidade do home, segundo parámetros tanto platónicos (e neoplatónicos) como aristotélicos, ou estoicos, dentro do reino animal e da Natureza. Plutarco e Plinio se encargarán logo de, a travoso de novos exemplos máis que de probas, fortalecer e enriquecer esta liña de argumentación.



pero á vez pirrónico confeso, Sexto Empírico na exposición deste primeiro topo de Enxecos nos *Esbozos pirrónicos*: Dinos este autor alí: "Dicíamnos que o primeiro [Iropo] é unha argumentación segundo a cal, en virtude da diferenza entre os animais, de cousas idénticas non se ofrecen imaxes idénticas. Isto o explicamos a partir da diversidade das súas estruturas corporais" (Sexto Empírico, *H.P.*, I, xiv, 40)<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> "O incompatible, o discordante e o contradictorio" procede, en primeiro lugar, do resultado da diferente xeneración (diferamos nos apartados 41-43: con exemplos clarificados). En segundo lugar, tamén a diferenza das principais partes do corpo e sobre todo a daqueles que están encargados de xuzgar e sentir, poden producir unha gran contradición nas representacións mentais dos distintos animais" (sulfurara nos apartados 44-49; con moitos exemplos tamén: alguns animais teñen a pupila oblicua e alargada outros redonda, os "humores" dos ollos son diferentes, etc.), e, polo tanto, resulta imposible que teñan o mesmo tipo de percepción. Isto ocorre, no 60.º sentido da vista, senon tamén cos demais órganos sensoriais e de percepción (apartados 50-52; por exemplo: "Como, en efecto, podía dicirse que en canto ó tacto reciben o mesmo tipo de estímulos os animais de concha, os de carne espiña, os de espiña, os de plumas e os de escamas?", etc.). A diferente constitución orgánica provoca diferentes estimulacións cognitivas, como no ámbito do gusto en senso amplo (apartados 53-59: "e en xeral o que para uns é agradable, para outros é desagradable, néctar e mortifero", compárganse exemplos tomados de Heráclito). E, animais, non temos criterio algún para considerar máis lexítimas as nosas representacións e imaxinacións acerca da realidade exterior que a dos animais, chamados, irracionais (apartado 60-61; polo cal: "será necesario suspender o xuzgo no relativo ós obxectos exteriores"). Aíza aquí, o xa anunciado en Dióxenes Laercio. Así como no parágrafo 64, onde se fala da maior agudeza dos sentidos nos animais, neste caso os do can, en relación ó home. Pero, chegados a este punto, Sexto Empírico remítese á disputa de vello, e contemporánea, entre escépticos e estoicos sobre a "racionalidade" dos brutos. "A maior abundancia comparámos agora os chamados animais 'irracionais' con homes, en canto á intelixencia, pois nolos argumentos serios non nos resistimos ó desexo de rimos dos vacuos e xaelaniosos dogmáticos. Os nosos, desde logo, están acostumbrados a comparar sen maiores pretensións á maioría dos animais irracionais co home. Mais xa que os dogmáticos usando argumentos capciosos din que a comparación é difícil, nos - a maior abundamento, para seguir mellor a burla - situámonos a dispuña nun só animal; por exemplo, se vos parece, no can, que é considerado como o máis vilgular /Incluso así, en efecto, aparecemos que os animais sobre os que versa o lema non se quedan tras de nós en canto á fiabilidade dos seus coñecementos empíricos" (apartados 62 e 63). Partíase entón da noção estoica da Razón, que eles dividen, segundo o doxógrafo pirrónico, en "razón interior" e "facultade de expresión". A primeira, segundo resume Sexto Empírico, "parece ocuparse do seguinte: da elección do apropiado e do aboñamento do inapropiado, do coñecemento das artes que contribúen a iso e do logro das virtudes acordes co propio modo de ser e relativas ás nosas pasións" (apartado 65). Pois ben, o doxógrafo encargase, nos apartados seguintes e a través de moitos exemplos (apartados 65-72), de amosar que o can ten capacidade de elección, ten coñecementos especializados nalgúns artes, non é alho ó sentido da virtude, posee capacidade de formar "imaxes conceptuais" e noções claras, non só da medicina, senon incluso de lóxica e "dialéctica". (Inclúe a argumentación burlesca e escarniosa contra Crisipo e cínicos.) Polo que fai o segundo membro da definición de Razón, a "facultade de expresión", que lle negan os animais os dogmáticos (incluído os estoicos), tras facer unha serie de puntualizacións moi pertinentes, deixáx no ar unha sospeita de que logo se fará coo o bordelés: "E pasando por alto isto tamén, se ben é certo que non entendemos os sons dos animais chamados irracionais, non é totalmente imposible que falen entre eles e que nos non os entendamos; pois tampouco entendemos

Sobra dicir que os escépticos do Renacemento recollen tal liña de argumentación e a implementan, con novas reflexións, observacións e exemplos. F. Sánchez, curiosamente, aínda se move en certa ambigüidade. Recolle o tópicos, ben é certo (vid. *Qns.*, 128-129; lése nun dos sangrados laterais, "Quaedam bruta rationalia diceres", e, xa no texto, "en cambio, cabe encontrar brutos ós que poderían chamar racionais con maior motivo que a algúns homes"); pero, non vai máis alá. Isto cícalis ocorre en razón ó conflito que este tipo de argumentación xenera en relación coa súa "antropodoxia médica" (herdade, entre outros, por exemplo, de Galeno)<sup>49</sup>. O caso de Montaigne é ben distinto. Na "Apoloxia de Raimundo Sebunde" (vid. *Essais*, II, xii, pp. 429 e segs.), pero, tamén, noutros moitos lugares (por exemplo, *Essais*, II, xi, p. 414, mesma edición, sen ir máis lonxe), volverá sobre a problemática. P. Charron, o seu discípulo, retornará dito exercicio, algo máis que escolástico (vid. *De la Sagesse*, 1601 e 1604, I, xxxiv, pp. 207-219)<sup>50</sup>, deixando entrever ó alcance derradeiro da problemática: "que l'ame brutale soit immortelle comme l'humaine, ou l'humaine mortelle comme la brutale: ce sont des illations malitieuses". Os libertinos, como é sabido e lembráramos xa antes, saberán sacar proveito do argumento desenterrado, e mirando polo bordelés.

(a) A presunción é o noso mal natural e orixinal. A máis calanlousa e fráxil de todas criaturas é o home, e á vez a máis orgulloso. Sábese e vese exemplarizado aquí, entre o fango e o castro do mundo: atópase azado e clavado na peor e máis moita e vil parte do Universo, nótase no piso máis fondo da casa e o máis aborvado da bóveda celeste, convólvese cos animais da peor condición das tres; e, non obstante, imaxinadamente, plántase por riba do círculo da Lúa e pon todo o ceo baixo os seus pés. Pola vanidade desa mesma imaxinación igualase a Deús, atribúese as condicións divinas, escollese e sepárase dos demais criaturas, arranca as partes propias dos animais, os seus coñecidos e compañeiros, e atribúelles as potencias de facultades e forzas que lle parece ben. Como polo, empero, coincide a súa intelixencia, os internos e segresos impulsos dos animais? Por que comparación ádes a nós conclúe o home a necesidade que lles atribúe? [...] (a) Hai que obligar ó home a non saírse das barreiras desta disposición [profeta]. Porque aínda que soñe ó desprachado solitario, non atópandose trabado e suxeito a obrigación semellante ás demais criaturas da súa orde e sendo dunha condición moi mediana sen perrogativas ou preexcelexivas verdaderas

canto ómos a fala dos extraxeiros, senon que nos parece que é un ualido uniforme. E, ómos os cans como lúzan un tipo de ladrido cando están alonxando a algúen, outro cando aullan, outro cando se lles pega e outro distinto cando moveu o rabo; e en xeral, se un mirara ben isto, atoparía moita variación de voz, segundo as diversas circunstancias nesle e nos demais animais. De forma que en virtude de iso un diría que seguramente tamén os animais chamados irracionais participan da *facultade de expresión*" (apart. 74-75).

<sup>49</sup> De aí posicións como as que siguen: "Mais nos temos unha potencia activa da que carecen os brutos e á que se debe a invención das ciencias e das artes. Non obstante, disto se trata con maior amplitude no *De anima*" (*Qns.*, 198-188). "Agora ben, o máis perfecto de todos os animais, [é] o home" (*Qns.*, 210-211), ou, finalmente, "Porque tampouco é ciente un coñecemento calquera, a non ser que pretendas que todos son sabios, tanto os dúbidos como os indubidos, e ata as bestias" (*Qns.*, 256-257). Polas razóns que sexan, F. Sánchez adoita ser, máis ben, crenoso, pouco receptivo a esta liña de argumentación. Non ocorreu o mesmo, como de seguido se lha de ver, co resto dos filósofos escépticos contemporáneos seus.

<sup>50</sup> P. CHARRON - *De la Sagesse*, 1601/1604. Edición de Bárbara de Negroni. Paris: A. Fayard, 1986.

e esenciais, non pode conseguirlo. As que el se dá, por opinión e fantasía propias, non teñen corpo nin consistencia. É o home, así, o único animal que ten tal liberdade de imaxinación e desprego de pensamentos, que cre ser o que non é e confunde o verdadeiro co falso. Esta vantaxa cristalina cara e pouco debe xarxarse dela, porque de aí nace a fonte principal das males que o aflixen, como o pecado, a enfermidade, a irresolución, a turbación e a desoperanza. E, tomando o meu propósito, digo que non vezo aparenta de que os animais fagan por inclinación natural e forzada o que nos facemos por elección e industria, pois antigos efectos deben implicar iguais facultades. (c) e efectos mais ricos, facultades mais ricas. (a) Conecemos, sen mais, que este mesmo discurso, esta mesma vía, o noso modo de obrar tamen o teñen os animais. ¿Por qué imaxinamos nolos esta imposición natural da que non experimentamos nos ningún efecto? Polo tanto é mais honroso e mais próximo a divindade ser encarnado e obrigado a obrar reglado por natural e inevitable condición, que obrar reglado por vontade temeraria e fortuita; e hai mais seguridade en que leve as pendas da nosa conducida a natureza que nós mesmos. A nosa vana presunción fai que preferamos deber a nosa suficiencia ás nosas forzas antes que a súa (da natureza) liberalidade, e por isto crístelemos os animais cos bens naturais á que renunciamos nós querendo honrarlos e ennobrecerlos con bens adquiridos. Gran simplicidade é esta, porque eu prefería graus orixinalmente miñas e mais auténticas que as mendigadas e prestadas da aprendizaxe. Non está no noso poder adquirir unha fermosa recomendación como o ser favorecidos por Deus e a natureza (*Essays*, II, XII, pp. 429-430 e 437)<sup>51</sup>.

A súa vez, como queda dito mas arriba, Bruno, inspirándose nunha antropoloxía naturalista de raíz neoplatónica, pero sobre todo averroísta, distinguirá claramente entre os "filosóficos" e o "vulgo" (ou "hombres-animais", que se rixen só pola facultade sensitiva), e, polo tanto, e mais radicalmente, entre auténticos "hombres" e "brutos"<sup>52</sup>.

### Impositurus filósoficos

Mais, ó marxe destes casos tan puntuais, abundantes sen dúbida, é a orientación xenérica do neoplatonismo a que molesta a F. Sánchez e a orientación xenérica do escepticismo a que anoxa a G. Bruno, ata o punto de que, cada un deles, consideraría a posición do outro, a opción do outro, como unha auténtica "impositura filosófica".

Pensamos que todos os escritos de Sánchez, todo o seu traballo, de medicina, de matemáticas, de filosofía, sempre volta dalgún xeito a un punto de partida e de repouso, as reflexións epistemolóxicas inscritas e constitutivas do *Qns*.

<sup>51</sup> A crítica agocha outros moitos rexistros: "Incluso a parte que atribuímos ós animais nos favores da Natureza lles é mais vantaxosa. Nós concedemos bens inaxurables e fanlos máis futuros e ausentes, dos que a capacidade humana non pode responder, ou outros que só nos outorgamos por licenza da nosa opinión, como son a ciencia, a razón e a honra. En cambio, deixámonlle ás bestas bens inamovibles e esenciais, como a paz, o repouso, a seguridade, a inocencia e a saúde" (*Essays*, II, XII, P. 464).

<sup>52</sup> Sabemos que defendeu a doutrina da "transmigração", de raíz pitagórica (vid. nota 36 do presente traballo), pero cun senso, tanto histórico como alegórico, que escapou á comprensión dos seus xuridos. Del se falará, precisamente, o renate deste artículo ó tratar o problema da "vicistude" e "metemorfose".

Noutros lugares, nomeadamente nos ses opúsculos menores, nos seus comentarios filosóficos a Aristóteles, *Inv. ds* e *Phy.C.*, pero xa no primitivo *C. de C.* (1578), pronúnciase contra a corrente filosófica neoplatónica, tan importante nos séculos XV e XVI en Europa, caseque a ideoloxía triunfante do Renacemento, se se quer, que falaba da "dignidade do home", cando non da súa "deificación ou divinización", en canto rexo ou "copula" do mundo, "pequeno mundo", "microcosmos", das relacións de "simpatía" e "antipatía" que configuraban un universo entendido como un grande e sacro "organismo", ó xeito do *Timéo*, peñado de *lumbre idearum* a descifrar, impusado por unha *anima mundi*, etc. ("O home, animal glorioso, elevase por arriba de tódalas cousas e se puidera expulsar a Deus do ceo, fariño. Entón vai ata onde pode: finxese, crese Deus e ata se esforza [...] para que os deuses o crean como tal"; *ds*, 230). Non só polo feito de ter cusotinado a teoría platónica do coñecemento na súa obra capital (vid. *Qns*: 94 e segs.), senon, asemade, por facer do seu escepticismo unha ferramenta de condena dos "saberes prácticos" asociados a tal ideoloxía no tempo en que el escribe. Ideoloxía que tiña, por exemplo no caso da "teoloxía platónica" de M. Ficino ou da Academia Platónica de Florencia, a súa fonte de inspiración non só en Platón, senon asemade en Plotino, neopitagorismo, Hermete Trinoxísta, os oráculos caldeos, a maxia, a astroloxía, a Cábala, etc. É aquí onde hai que situar, polo tanto, as súas críticas, expresas, por exemplo, á astroloxía xudicialista, á fisiognomía ou a activación polos sonos: desde o seu empirismo e o seu escepticismo. El mesmo indica explicitamente contra quen van dirixidos os seus dardos, os "filósofos da Natureza" da época, non só "o impositor Xosé Niger" ou Nostradamus, senon tamen a Xerome Cardano, paradigma de todos eles, contra "aqueles impositores, cos seus caracteres, encantamentos, liñas, cospellos e outras facturalidades e mentiras, e os quitomantes coas liñas da man, e os aspirólogos xudicialarios coas casas, as visións e os signos" (*ds*, 228). Neste punto, toda a súa crítica se apoia, co reforzo da súa propia experiencia empírica médica, no demoleedor dispositivo contra a teoría do "signo" e a teoría da "causalidade" que Sexto Empírico aplicara, indistintamente contra megáricos e entheos (entre os socráticos menores), platónicos, peripatéticos, estoicos e epicúreos, nos seus famosos libros, agora felizmente recuperados, *Adversus Mathematicos*: especialmente, para matemáticas, Libro III ("Contra os Xeómetras") e Libro IV ("Contra os Ariméticos"), e maxia e astroloxía, Libro V ("Contra os Astrólogos") e Libro VI ("Contra os Místicos"). (Todo isto, ó marxe, de que estos autores deban ser condenados, no seu criterio, por expoñer "religioni nostrae contraria", como se indicará nalgun lugar, ou por outras razóns, mais ou menos filosóficas, como, por exemplo, dirá o esceptico, polo "desacouge" que traen). Por tratarse de fenómenos de orde heteroxénea, sonos, expresións de faciana ou do corpo, fenómenos celestes como o cometa, fronte a Cardano, Della Porta, e tantos outros, non poden "anunciarnos" nada – non poden ser indicadores ou signos no marco dunha causalidade máxica – relacionado coa villosa, estados da alma ou acontecer histórico. Promete ocuparse, no *De Rerum Natura* ("in libris Naturae ex professo tractabimus"), para criticalos, de quen defenden "que tódalas cousas están en todo" ("Illi omnia in omnibus esse asserbant") (vid. *Qns*., 92-93).

É certo que non é o mesmo, no marco da corrente neoplatónica renacentista, o neoplatonismo cristiano dun Feijoo que o neoplatonismo militante anticristián de Bruno (os extremos do cal, cíclics, el non chegou a coñecer); pero, para Sánchez, os "filósofos da Natureza" do seu tempo no seu conxunto, alcanzando esta afirmación cíclics ó propio Nolano, son uns impostores, na medida en que, a través da súa "ontoloxía máxica" ("animismo", "ocultismo", "relacións de "simpatía" e "antipatía" universais, etc.), o que en realidade pretenden é enmascarar a súa propia ignorancia:

[Razón digna dun filósofo! Pólos 'daimones', por tanto, é que a pedra imán, o ámbur e milbarda exerceu a atracción, por eles é que a peste nos alixe, a nós e os animais, e se forman os relampagos, os raios, o granizo, en suma, como de difícil e oculto existe na Natureza e na arte, do cal as causas dificilmente se revelan, facilmente serían explicadas botando man os 'daimones'. É, por isto, vano que nos fatiguemos na investigación da Natureza, xa que os 'daimones' volían fácil a explicación de todo... 'Xa non hai razón para acursarte! 'Foi un 'daimon' quen poñu na boca dixo estas cousas, e certamente era avorrosista...! Explicámoas coñecemento por unha cousa aínda máis descoñecida (DS, 204). [Ouí! Como non vou dúbida: se non son capaz nin de coñecer a natureza das cousas, das que debe proceder a verdadeira ciencia? Pois ver unha pedra imán é fácil, pero ¿qué é en si? ¿por que atrae o ferro? Se puidéramos coñecer, isto sería saber Kumburqantus, os que se teñen por máis sabios limitáanse a responder que esa propiedade do imán débese a unha forza oculta. E con iso conformábase, sendo en realidade iso non é dicir nada. Pois, ¿qué diferencia hai entre quen me di que non sabe por qué se fai unha cousa e quen me di que se fai por unha propiedade oculta? E o mesmo ocorre con outras moitas cousas... (Oms., 252-253).

Pola súa banda, a opinión que lle merecen a Bruno os escépticos e os fideístas, xuntos ou por separado, é de claro desprezo. Pensámos que, na súa obra, distínguese entre dous tipos de "ignorancia" ou "asintidade": a "asintidade positiva" (nio de pasaxe ou experiencia preparatoria do "herótico turboso")<sup>53</sup>, por un lado, e, por outro, unha sorte de "asintidade negativa" unitaria: 1) pedantismo (coa súa propia trinidad interna: escolástica, humanismo e cosmoloxía aristotélico-platónica); 2) escépticismo; e, 3), a "santa Asintidade" (a "Besta Inimantante" ou Cristianismo en xeral e, logo, prácticas da Contrarreforma e, sobre todo, a teoloxía agustiniana-paulina protestante da "xustificación pola fe"). Un mesmo trazo xunxunira estas tres derradeiras especies de asintidade: "a ociosidade, pereza e velleza dunha actitude moral-relixiosa que espera a salvación pasivamente en virtude da fe sen

<sup>53</sup> Este tipo de ignorancia sería a mediadora entre a Subiduría e a Verdade (*Esplanisim, Cabala: Onorio, o asno ciano, etc.*) e un aurbito da auténtica sabiduría (restauración do saber pre-escríptico pre-aristotélico, xa que só o "estorzo paciente, humilde e constante" [atributos do asno] que posibilitaría a necesaria metamorfose, a acción permanentemente sobre a natureza e a inmersión no fluxo constante dela) Como indica M. A. Granada: "Baxo un lenguaje humanístico e simbólico... derivado de Valeriano e Agripa de Neteshojm Bruno reflicte nos cualidades do asno – traballador incansable, humilde e paciente, perseverante e sempre disposto a continuar o esforzo tras pouca e sencilla comida – as condicións do buscador da sabiduría, isto é, do filósofo ou do "turboso" (Granada, M. A. – "Introducción". In: BRUNO, G. – *Cabala del Caballo Pegaso*. Trad., intr. e notas M. A. Granada. Madrid: Alianza, 1990, p. 31, nota 56).

obras nun redentor!"<sup>54</sup>. Pois ben, esta actitude crítica queda perfectamente reflectida na seguinte anécdota. Bruno e Sánchez coñecerábase en Toulouse, durante a estancia do primeiro como profesor na Facultade de Artes entre 1579 e 1581. O noso filósofo regalou, polo que parece, un exemplar do seu *Oms. ó* Nolano. No escrito de Sánchez recollíanse críticas, non só contra a escolástica e o pedantismo, que puidera compartir Bruno, senón tamén contra o neoplatonismo e os que conciben a realidade como un falo de relacións máxicas ocultas. Hoxe consérvase o exemplar froito do agasallo, no que se rexistra unha cortés dedicatória: "*Clansimul Viroj alomilino Iordano Brimno] Nolano Theologicel] Doctorij] Philosopho Cautissimo/familiaritatis] gratia] honoratis] clausaj alomil] dilectij] F. Sanchez*", na Biblioteca Universitaria de Breslau (Wrocław) e as anotacións incorporadas a el do puño e letra do destinatario<sup>55</sup>. As anotacións do Nolano non foron, precisamente, condescendentes: xa no frontispicio da obra, a carón do título que se outorga o autor – o de *Doctor* –, Bruno descalificábase como "asno": "Mirum quod omger iste appellat se doctorem"; e, noutra lugar: "Mirum quod praesumit docere". Trátase de algo máis que dunha descalificación persoal. É este un termo técnico na súa filosofía<sup>56</sup>. Dado que, para o Nolano, como nos indicará no seu diálogo italiano contemporáneo, *La Cabala del caballo pegaso. Con Iugiantia del'Asino cillenio* (Londres, 1585, falso pe de imprenta: "Paris, por Antonio Baió"), o escépticismo reforzado polo fideísmo é unha das formas máis sobranceiras da "impostura filosófica" do momento:

Ésas folgazans los escépticos] para aforrarse o esforzo de dar razón das cousas e non acusar á súa indolencia e á enviaida que teñen da industria allean, querendo parecer meliores e non bastándolle con ocultar a propia cobardía, incapaces de pasarlles diante nin de correr á súa par, sen un procedemento que lles permita facer algo seu, para non perxudicar a súa vana

<sup>54</sup> Granada, M. A. – *op. cit.*, p. 43. Para o que sigue, víd. "Introducción" deste autor a *Cabala de Bruno*; autor que, amais, nos remite as obras de G. Aquilecchia, N. Badaloni, M. Cliberto, A. Ingegno, N. Ordine *La cabala dell'Asino: Asintid e consistenza in Giordano Bruno*. Napoli, 1987; trad. Francesca: *Le Mystère de l'âne: Essai sur Giordano Bruno*. Paris: Les Belles Lettres, 1993). F. Papi e V. Spanpanato (*Giordano Bruno a la letteratura dell'Asino*, Pontici, 1905).

<sup>55</sup> Víd. Nowicki, A. – *Giordano Bruno nella patria de Copernico*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Odsłonek, Ossolineum, Academia Polaca delle ScienzeBiblioteka e Centro di Studi a Roma, Centreuze, Fascículo 54, 1972, Cap. 2. "I tesori delle biblioteche polache. Le osservazioni manoscritte di Bruno sul libro regalatogli da Sanchez", especialmente pp. 19-25.

<sup>56</sup> "A verba 'asno' posúa na linguaxe bruniana un significado moi preciso. Non é só unha invectiva, senón, pola contra, un termo técnico. Ser asno significa non ter confianza na razón, ver nesta un instrumento limitado, frágil e falaz, incapaz de acadar a verdade. Tales 'asnos' non podían contar con que Bruno os estimase. El, racionalista militante, considerávos inimigos principais do saber e do progreso e, por conseguinte, estaba contra eles sen piedade" (Nowicki, A. – *op. cit.*, p. 21). Lembremos este estudioso, e o propio M. A. Granada, como curiosidade, que case os mesmos calificativos empregou Bruno contra A. Orsander (nun inure no que aínda non sabía que fora el o autor do Prefacio conchador/impostor da edición da obra capital de Copernico) Víd. amais, CILIBERTO, M. (a cura di) – *Lessico di Giordano Bruno*. Roma: Ed. dell'Ateneo/Bizzarri, 1979, 2 vols. e a cura de CAMONNI, F. – *Letture Bruniane Fin Dal Lessico Intellettuale Europeo* (1996-1997). Pisa-Roma: Istiuti Editoriale e Poligrafici Internazionali, 2002.

presunción confesando a imbecilidade do propio invento, a dureza do quizo e privación de intelecto e para facer parecer os demais canutas; da luz do coñecemento da propia cegueira, botan a culpa á natureza, as cousas que se nos representan mal, cando non fundamentalmente á mala comprensión dos dogmáticos. A razón é que con ese modo de proceder teríanse vistos na obriga a adiantar, para a súa comparación, a súa boa comprensión, a cal tería servido unha maior confianza tras ter xetado un mellor concepto nos ámbros de quen se delicias na contemplación das cousas naturais. Pois ben, eses individuos – os efectivos – no seu alán de parecer máis sabios que os demais con menos esforzo e intelecto e con menos risco de perder o crédito, dixeron que non se pode afirmar nada porque non se sabe nada *[perché nada (cosa) si sabemos]*<sup>57</sup>, polo que quen pensan coñecer e lánhanse afirmativamente delirar en maior medida que quen non lánhan e non coñecen. A continuación os segundos, chamados pirrónicos, para parecer archisapientes, dixeron que tampouco se pode saber o que creían saber: os efectivos que creían saber non sabían, agora os pirrónicos saben que os efectivos non sabían se os demais (que creían saber) sabían ou non. O que nos queda por engadir agora á sabiduría destes é que nós sabemos que os pirrónicos non sabían que os efectivos non sabían que os dogmáticos, que creían saber, non sabían. Desta maneira irá aumentando con facilidade cada vez máis esta noble escala de filosofías ata que se concha demostrativamente que o grao último da suprema filosofía e contemplación óptima é o daqueles que non sóamente non afirman nin negan saber ou ignorar; senon que nin siquera poden afirmar nin negar, de sorte que os asnos son animais máis divinos e a súa imán a asinidade é a compañeira e secretaria da verdade<sup>58</sup>.

### Metamorfose

Mais hai outras razóns, cicais de máis calado, polas que resultan incompatibles o escepticismo renacentista e o neoplatonismo bruniano. Así, alí onde cremos que formalmente se atopan máis próximos, como no tema da “vicistude”, pronto descúbrimos o engado dun espellismo, dunha ilusión, que de seguido se autodisolve:

En efecto, xa indicamos un pouco máis atrás que un dos motores da causa escéptica, tanto en Sánchez como en Montaigne e Charroux, é a afirmación da “mutación universal” das cousas. Podemos decilo agora con verbas do bordelés:

Os outros autores forman é home, mais eu só o describo, e así represento individuos mal formados que, se eu fixera de novo, fabricaría doutra maneira. Mais, como queira que sexa, xa están feitos. Os trazos da miña pintura non se extraxían, aínda que se diversifiquen e cambien, porque o mundo é movemento permanente e todo muda sen cesar, incluso a terra, as rochas do Cáncaro e as pirámides de Exipto, o cal sucede en virtude do movemento xeral e do seu propio. A mesma constancia só é unha mutación menos viva que a quechube. Non podo asegurar o meu obxecto, porque se lambalea e turba como por unha botarchoira natural. Tómono no punto no que o examino e non punto o seu ser, senon o que me atosa o seu pasar, e non nun tránsito dunha idade á outra ou, como o pocho di, de ser en sete en

<sup>57</sup> Excelente tradución italiana para o título da obra capital de Sánchez.

<sup>58</sup> Bruno, G. – *La Cabbala*, cit., Diálogo II, 3.ª parte, pp. 138-138. Como precisa Miguel A. Granada: “A crítica bruniana segue a liña dunha redución psicolóxico-social das motivacións do escepticismo”.

sete anos senon de día en día e de minuto en minuto. Así debo acomodar o meu traballo ó momento, e non só poderei cambiar de fortuna, senon incluso de intención. É a miña obra un rexistro de diversos e variados accidentes e de inxuros índices, e ata cicais contrarías, ora porque eu mesmo sexa outro, ora porque eu desmentice os temas segundo outras circunstancias e consideracións. Un fin, se cicais me contradigo, non contradigo á verdade, como di Demades. Se a miña alma puidera alanzar o pé e non seguiría cónsultádome, mais sempre a teño en aprendizaxe e proba (*Essays*, III, II, “Do arrepenemento”, pp. 782-783).

No *Qns*, como xa quedou indicado no seu momento, atopamos unha curiosa pasaxe paralela, que en sangrado lateral é enunciada así: “Homo idem non est post horam unam qui antea, secundum aliquorum sententiam” (*Qns*, 150-151)<sup>59</sup>. Unha mutación universal, cambio perpetuo, alterancia vicistudinal, que, por exemplo, Maquiavelo lle atribúa á (Deusa) Fortuna. Bruno, como sabemos, contextualiza esta problemática no marco dun “pitagorismo alegórico”, asutamente defendido por el no proceso e, ó parecer, opaco (para) ou non descrito polos seus xuíces, censores e inquísidores. Como indica Miguel A. Granada, nos diálogos anteriores a *Cábala* (1585), o Nolano tiña desenvolvido unha percepción da realidade natural “como permanente movemento, como mutación incessante baixo a lei da alterancia vicistudinal dos contrarios”<sup>60</sup>; “Pero eses diálogos deixaran tamén perfectamente claro que a mutación universal se producía no marco da permanencia inalterable e inalterada da sustancia única e universal: evidenciaría que a dimensión corruptora do aristotelismo emanaba non tan só do seu falseamento da verdadeira imaxe do universo (cosmoxoía), senon tamén da súa errónea concepción da sustancia (ontoloxía), pois ó conceder rango de tal ós individuos concretos e elímeros, negándolla ó sustento permanente e inmutable, abría as portas á morte”<sup>61</sup>. Sánchez, por suposto, non cita no pitagorismo, nin no doutrinal nin

<sup>59</sup> E moitas outras pasaxes no mesmo senso. Sobre este motivo en Sánchez, vid. o noso traballo, “Sánchez no labirinto”. In: *Nova Renascença* (Porto), XIX (1999), n.º 71-72, pp. 113-125. Para Montaigne, vid. como enfoque de perspectiva, ROSSINI, Cl. – *La antinaturalista (Elementos de una filosofía crítica)*. Trad. F. Cabo Serralles. Madrid: Temus, 1974, pp. 134-135; e, como estudos monográficos paradigmáticos, J. Strakowski – *Abortación en movemento*. París: Gallimard, 1982. H. Friedberg – *Montaigne*. Berna: A. Franke, 1949 (2ª ed. corr. e aum., Berna e Munich, 1967). Vid. tamén o noso pequeno artigo (que súlha ríscos e fontes heracléicas no bordelés) “Philon d’Alexandrie et Michel de Montaigne”. In: *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne/Centre National de Létres* (París), VIIª serie, vol. 37/38 (1994), pp. 23-36.

<sup>60</sup> Vid. Granada, Miguel A. – op. cit., p. 52. Nos poetas (*Metamorfose* de Ovídio, a *Eneida* de Virxilio, *A natureza das cousas* de Lucrécio, etc.) atopaba o Nolano unha proclamación plástica, poética, desta “sabiduría antiga”, dunha doutrina que contribúa á naturalización do suxeito humano e da cultura.

<sup>61</sup> Granada, Miguel A. – op. cit., p. 25. “Mais esta errónea concepción aristotélica da sustancia, esta ontoloxización dos individuos numéricos que quedan desgranados e independizados do sustento universal do que braman, é a causa da perda da transparencia do mito (da fábula da metamorfose), que pasa a ser interpretada literalmente como divinización de individuos animados, como zoolatría, perdéndose o sentido orixinario de afirmación de metamorfose da sustancia divina universal; é a causa da aparición do temor á morte e con isto a premisa que fai

no alegórico. E dedícalle moitas chanzas ó suxeito (incluídas as tan esperadas como manidas metamorfoses en "asim"). Pero é que, amáis, na confluencia do seu escépticismo e nominalismo, desde o punto de vista da metafísica panista e materialista bruniana, nada máis alonxado do posicionamento do Nolano que a do individualismo extremo do noso pensador galico-portugués. En efecto, ó remate, o que ficam son os individuos e a súa permanente, e por isto loxicamente inasequible ou inaprensible, mutación universal. Agora ben, sabemos que Guillermo de Ockham, e discípulos, no horizonte da metafísica aristotélica, e máis concretamente da súa ontoloxía, liñan reducido as tradicións de dez categorías as únicas dúas de "sustancia" e "cualidade". A categoría de "relación", por exemplo, sendo de ínfimo valor xa no Estagirita, pero neutraliza na concepción da realidade natural (incluído a humana) dos escépticos, os nominalistas a crenzan como "mens intencions" ou "conceptos na mente" (Ockham, *In Sent. I*, dist. 30, q. 1 O)<sup>62</sup>. Nesta mesma liña habería que sinalar que, desde a óptica da metafísica bruniana, da a impresión de que o nominalismo, co que, como decíamos, simpatizaron os escépticos renacentistas, viña a ser, se traducida de lecto, dalgún xeito, nun modelo antagónico ó da "sustancia única" predicada polo Nolano, ó presentarse como unha forma máis, cícais a "mais radical", "pura", "depurada", posible de aristotelismo, e polo tanto de "impostura filosófica", na medida en que multiplicaría ó ínfimo, por así decílo, o universo das substancias individuais diferenciadas, caendo nun extremo pluralismo ontolóxico, rexecible para Bruno.

Pero, isto último, as relacións de Bruno e os escépticos renacentistas co pensamento nominalista, é un tema no que paga a pena detense e que, desde logo, é posible a redución humana pola impostura de Cristo: os designados humanos, para quen o divino desapareceu do mundo e se vivon privados de todo sustento sólido do seu ser, atopanse como única garantía de supervivencia con Cristo. El é o Deus que hai que crer, pero xa non a través da súa presenza nos efectos naturais ou voces vivas da natureza, senon a través da fe na súa *palabra* ou promesa [...] e a través do participación na Eucaristía [...]. Pero con isto o presunto carador – o falso Ateísmo – resultaba en realidade carado por Cristo impostor – á falsa Diana [...] – e quedaba atrapado nas redes dunha fábula perniciosa de nefastas consecuencias históricas e sociais" (GRASSANO, M. A. – *op. cit.*, pp. 27-28). "A redución aristotélica do universo a un ente esencialmente finito, á cal se engañaba a deprecación cristiána do mesmo ó rango de *creatura* destinada a parecer no tempo, xunto coa atribución do rango de sustancia ó individuo natureza e introdución nel o fantasmal temor á morte, a angunia pola supervivencia do propio ser, superveniente que pasaba á buscar ó marxe da natureza, nun espazo-tempo heteroxéneo con respecto ó mundo leucarcolóxico e por medio dunha metamorfose pasara consistente na adopción divina, isto é, na non imputación do pecado en virtude da fe en Cristo" (GRASSANO, M. A. – *op. cit.*, p. 52). A postura de Giordano Bruno sobre este punto queda fixada no *De la causa, principio e fine* (Venecia [falso lugar de impresión, en realidade: Londres, John Charlewood], 1584), e2 [obra Vázquez R. – "La relación según Guillermo de Ockham". *In: Pensamiento*, 44 (1988), pp. 423-436; e os traballos de Káthode Romerov, K. Michalski, C. Yasoli, entre outros, sobre Ockham].

merece ser tratado mais de vagar<sup>63</sup>. Ocupáremonos del noutra ocasión, adiantando, iso sí, que o caso do bordelés, nesta enrucillada, resulta ser extremadamente interesante.

<sup>62</sup> En Sanchez, por exemplo, a veces senella que a crítica á sibilística, como sinalaba J. de Carvalho, está dirixida ó "terminismo" tanto escolástico e nominalista (vid., por exemplo, *Qns.*, 74-75; "Nada, senderes. Amáis, a unhas expresións chamadas equívocas; a outras unívocas; anónimas; denominativas; termos, voces, palabras, sentencias; a unhas expresións chlamante simples; a outras compostas; a unhas complexas; a outras incomplexas; mentais, vocais ou escritas; de primeira ou segunda intención; categorémáticas ou sincategoremáticas; vagas, confusas; e outras innumerables denominacións de nomes, das que, a súa vez, dan outros. En torno a calquera delas organizan discusións moi sutís, tan sutís, en verdade, que ó menor golpe as precipitan á nada. E a isto ti o diñamos saber? En chamon non saber?". Por outra banda, o recurso á "Omnipotencia divina", e polo tanto ó fidelismo extremo, en ocasións, supón para o filósofo galico-luso un sintoma de ignorancia. Así, para Sánchez é fútil, e incluso pruriente, opinar que todo atopa unha explicación última na "voluntade de Deus, como simo poder e subditado de todas cousas; ou, se se prefire, como filósofo natural, en orde á Natureza, á necesidade ó destino" (*Lbu.*, 304). Mais por esta vía non avanzamos moito e volíamos o camiño da ignorancia. En efecto, todo pode considerarse explicado dicindo que así é: "porque así foi establecido por Deus infinitamente Bo, Grande e Sabio. Isto é o que os filósofos cristianos dixeron. Nembargantes, o pregunta que non pensa o mesmo de Deus, responderá: porque así foi prescrito pola Natureza. Non importa que o digamos dunha ou doutra maneira, porque sempre se remite a unha primeira causa, sexa cal da fora, e a constitúese, creio eu, relixio da lúa ignorancia. Nada sabemos" (*Lbu.*, 304). Logo, como xa quedou dito máis arriba, os escépticos do Renacemento fustigan o "pedantismo" do Humanismo contemporáneo. Caso extremo, sobre isto, atopámonlo no bordelés, precisamente; pero tamén en Sánchez asístinos a un cuestionamento do abuso de Rortora, tan perxuicial para quen "in re nihil videtur" (*Qns.*, 238-239), como a propia Dialéctica. Polo que fai a relación do nominalismo con Bruno, non esquezamos que a diferenza entre "potencia ordinata" e "potencia absoluta" de Deus, en Ockham e os seus discípulos, comenza tamén a desdixarse, a ser cuestionada, a un certo nivel, existindo netes (especialmente no neste) só un límite, pero non metafísico ou físico senon lóxico, á Omnipotencia divina a contradición ("a omnipotencia estendese a todo aquilo que non inclue contradición", Ockham, *G. de In Sent.*, I, dist. 20, q. 1 J). Estos e outros elementos, de converxencia e relación, merecen ser revisados. Cícais mereza a pena fixarse tamén en Nicélas de Cusa, como punto de encontro do nominalismo (Medievo) e escépticos e Bruno (Renacemento). Como ocorre no caso do "éxito da loucura" de Erasmo de Rotterdam, cícais a doutrina da "douta ignorancia" do Cusano, na súa ambigüidade (que-temos dicir, pola súa riqueza de resistos), podía ser tida como paso intermedio, como enrucillada, como ferramenta de lecturas encurradas, para os escépticos do Renacemento e Bruno, adóbe ser tida, en definitiva e para empregar a xerga do Nolano, como experiencia de "asimidade positiva" ou de "asimidade negativa". (Tam pouco imos esquecer aquí, en relación a Bruno, a súa incompatibilidade co radical cristocentrismo [cósmita] proposto polo Cusano: ver aq que punto, o enfoque teolóxico tradicional, ilustra nel a posibilidade de que o seu "ignorante docto" dicte de ser, na nomenclatura bruniana, algúen aliado do mundo, exuato e alio a natureza, convertido nun mero e pasivo "uso e instrumento da divindade, recreáculo da iluminación divina transcendente").