

As idéias filosóficas de Francisco Sanches

PAULO ROBERTO MARGUTTI PINTO

(Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE/MG). *E-mail:* paulomargutti@terra.com.br

I - INTRODUÇÃO

Francisco Sanches é um pensador extremamente importante para a compreensão não só do pensamento filosófico português, mas também do brasileiro. Suas idéias, porém, são pouco divulgadas entre nós e a exegese de seus textos tem-se revelado problemática em alguns aspectos. Não se conhece exatamente o tipo de ceticismo que ele defende, nem o papel desempenhado pela religiosidade em seu pensamento. No presente texto, faremos uma apresentação compreensiva de suas idéias, recorrendo a toda a sua obra predominantemente filosófica e procurando esclarecer um pouco mais alguns dos pontos controversos ligados ao entendimento de sua filosofia. Essa apresentação será associada a uma discussão do contexto ibérico em que sua obra se enquadra, o que permitirá indicar alguns aspectos da influência de Sanches na evolução das filosofias lusitana e brasileira.

Para atingir nossos objetivos, dividiremos o presente texto em quatro partes. Na primeira, apresentaremos alguns aspectos relevantes para a compreensão das peculiaridades de Portugal e da Península Ibérica no contexto europeu. Na segunda, exporemos as idéias de Francisco Sanches. Na terceira, faremos uma discussão de algumas das interpretações do significado e repercussão dessas mesmas idéias. Finalmente, na quarta parte, listaremos as principais conclusões do percurso feito nesse trabalho.

II - A SITUAÇÃO DE PORTUGAL E DA FILOSOFIA LUSITANA NO CONTEXTO DA PENÍNSULA IBÉRICA

As investigações que fizemos até o momento, em nosso projeto de pesquisa sobre a evolução do pensamento filosófico brasileiro, mostram que a compreensão do que aconteceu entre nós não pode basear-se numa comparação com o tipo de filosofia que se pratica no Norte Europeu e nos EUA.¹ Com efeito, isso nos faria concluir que não existe propriamente filosofia entre nós. Mas, se levarmos em conta as peculiaridades da evolução da Península Ibérica em direção à modernidade, chegaremos à conclusão de que efetivamente existe filosofia neste país, mas de um tipo diferente daquele que se desenvolveu nas áreas mencionadas. Isso pode ser inferido a partir de uma breve consideração das peculiaridades culturais da Península Ibérica no contexto da Europa.

Embora pertença ao Continente Europeu, a Península Ibérica possui uma história *sui generis* que repercutiu na evolução de suas colônias. Enquanto os países europeus do norte caminharam a passos largos em direção às revoluções científica e religiosa, Portugal e Espanha adotaram outros rumos. Segundo Richard Morse, isto gerou dois mundos no Novo Mundo: um ligado à tradição ibérica e outro ligado à tradição britânica.² Com isso, a civilização europeia moderna apresentou duas histórias diferentes e paralelas. Uma delas é a do Norte Europeu, caracterizada pela adesão à modernidade e possuindo uma qualidade fáustica e evolutiva. A outra é a da Península Ibérica, caracterizada pelo retorno enfático à espiritualidade medieval e possuindo uma qualidade mais entrópica do que evolutiva. Os capítulos iniciais e decisivos da história ibérica apresentam uma tentativa concertada e multifacetada de construir a cosmogonia cristã em termos satisfatórios. Mas, ao contrário dos ingleses, por exemplo, que se tornaram os mais modernos dentre os europeus, os ibéricos foram mais cautelosos. Embora tenham atingido os umbrais da modernidade, recusaram-se a nela mergulhar, permanecendo na posição anterior. Eles retrocederam por razões circunstanciais, diante das conseqüências últimas das revoluções científica e protestante. Ao retrocederem, porém, os ibéricos sabiam que os novos tempos

exigiam uma revisão das orientações da última fase da Idade Média. Assim, os filósofos ibéricos do s. XVI não eram reacionários cegos, mas foram capazes de assentar as bases da jurisprudência internacional, de fornecer uma metafísica inicial para os modernos e de elaborar normas mais humanas para as conquistas ultramarinas.³

São vários os motivos que levaram os ibéricos a optar por uma versão alternativa da história ocidental, sem passar pelas revoluções científica e religiosa, mas preservando a fidelidade ao tomismo e renovando a tradição medieval, como descreve Morse.⁴ Um deles está certamente nas circunstâncias específicas que viveram, as quais são muito diferentes daquelas dos países setentrionais. Talvez o aspecto mais significativo deste processo esteja em que, à época das revoluções científica e religiosa, a Península Ibérica já tinha assumido uma forma moderna que conservava seu espírito medieval. No século XVI, Portugal e Espanha encarnavam programas nacionais claros e possuíam as instituições políticas e religiosas necessárias para realizá-los.⁵ Do ponto de vista filosófico, isto gerou uma forma específica de racionalidade, a formal-objetiva, que orienta a conduta das pessoas entendidas como intercambiáveis e encontra sua maior expressão no tomismo. Esta forma se opõe à racionalidade dialético-pessoal, característica da mente anglo-americana, que vê cada pessoa como única e encontra sua maior expressão no protestantismo.⁶

Outros autores, como Gilberto Freyre, Viana Moog e Cruz Costa, convergem com essa interpretação de Morse.⁷ Por motivos de espaço, não poderemos tratar de suas idéias aqui. Teremos de nos contentar em afirmar que todos eles enfatizam a importância de considerar as circunstâncias específicas da Península Ibérica para compreender sua evolução no contexto da história européia. Todos convergem na afirmação de que a dominação árabe, que se estendeu por muitos séculos, exigiu dos ibéricos uma postura de tolerância inter-racial e intercultural muito maior do que a observada na Europa setentrional. Raças diferentes, possuindo culturas diferentes e visões de mundo diferentes foram obrigadas a conviver pacificamente por oitocentos anos. Isto parece ter desenvolvido, nos ibéricos em geral e nos portugueses em particular, mecanismos de conciliação bastante eficazes nos mais

diversos domínios, com o objetivo de preservar na medida do possível a sua identidade cultural. E tais mecanismos permitiram o aparecimento de um fenômeno tipicamente ibérico, que só pode ser descrito através de um oxímoro: a *modernização conservadora*. Trata-se do processo conhecido como “colocar vinho velho em garrafa nova”, também observado por Morse. Através deste procedimento, os lusitanos conseguiram manter suas tradições de maneira relativamente estável, apesar das mudanças que foram levados a adotar, em virtude das novas contingências históricas com que se defrontaram. Assim, se é verdade, como diz Cruz Costa, que os portugueses já possuíam uma concepção pragmática da existência na Idade Média, tal concepção não só foi reforçada pela convivência com os árabes, mas também contribuiu grandemente para elaboração dos mecanismos de conciliação mencionados. Vivendo sob a dominação de outra cultura, racialmente diversa, os pragmáticos lusitanos foram levados a adotar a postura da conciliação, que reforçou a atitude pragmática original.

Do ponto de vista filosófico, essa postura levou à valorização maior da ação e a certa desconfiança com respeito à teoria. Esta desconfiança levou os portugueses a optarem por uma das duas seguintes atitudes alternativas com respeito à filosofia: ou uma descrença com respeito à própria capacidade de construir sistemas ou um ceticismo em sentido mais estrito, segundo o qual nada podemos efetivamente conhecer. O problema da descrença quanto à própria capacidade de construir sistemas pode ser solucionado através da adesão a algum sistema já construído e consolidado pela tradição, substituindo-se a criatividade teórica pelo comentário exegético. Esta foi a posição adotada por uma parte dos pensadores portugueses, como se verá mais adiante. O problema do ceticismo em sentido estrito pode ser solucionado através da produção de obras de caráter mais literário do que filosófico, em que o autor expressa sua reação emocional diante da realidade, ao invés de explicá-la teoricamente. A visão cética é geralmente produzida a partir de alguma forma de pessimismo religioso na avaliação do mundo, que é visto como fonte de todos os males e tentações. Esta foi a posição adotada por outra parte dos pensadores portugueses, como também se verá mais adiante. As características da postura cética se encontram paradigmaticamente

reunidas em Sócrates, um filósofo que viveu sua filosofia e morreu por ela, sem ter deixado qualquer obra escrita. Seu pensamento envolve simultaneamente certa dose de ceticismo, expressa pela sua doutrina da douta ignorância e pela sua ironia, e uma ligação da filosofia com a ação neste mundo, expressa pela sua adesão ao diálogo vivido como forma de fazer filosofia e pela coerência que tentou estabelecer entre suas idéias e sua conduta. Além disso, Sócrates, por vezes, ficava imóvel durante horas, como se estivesse passando por alguma espécie de transe. Isso permite estabelecer uma ligação da postura socrática senão com o misticismo, ao menos com uma religiosidade intensa – e essa última também constitui uma característica marcante dos portugueses. Sob todos esses aspectos, Sócrates foi a inspiração filosófica dos pensadores céticos lusitanos do período, embora tenha sido visto de maneira bastante positiva também por aqueles voltados para o comentário exegético. Com efeito, a desconfiança desses últimos com relação à própria capacidade de construir sistemas filosóficos pode ser ligada a alguma forma de influência socrática. Parece que todos esses autores, conscientemente ou não, tiveram como meta a imitação de Sócrates. Desse modo, o aparecimento e a persistência, em Portugal, de uma desconfiança mais ou menos cética com respeito à sistematização em filosofia, são explicados a partir daí.

Ainda do ponto de vista filosófico, a valorização da ação, associada aos oito séculos de adaptação cultural exigida pela dominação moura, também significou o aparecimento no país de uma tendência ao ecletismo, que constitui um mecanismo de conciliação conceitual extremamente eficaz, embora nem sempre leve à produção de filosofias que primem pela coerência. Não podemos esquecer ainda as fortes raízes católicas de Portugal, que se manteve fiel à Igreja durante todo o tempo da dominação moura. A influência do catolicismo significou a presença constante, na visão de mundo dos portugueses, de um salvacionismo ardente. Esse último se explica pelo fato de que o homem ibérico da época considerada dava mais importância àquilo que lhe vinha do coração do que àquilo que lhe era sugerido pela razão. Isso tem alguma ligação com a caracterização feita por Sérgio Buarque de Holanda do brasileiro como *homem cordial*. Embora já tenhamos defendido

anteriormente a posição desse autor no que diz respeito à adoção desse tipo weberiano para explicar a nossa evolução cultural,⁸ hoje a vemos como restritiva demais, além de gerar possíveis distorções nos resultados da pesquisa. De qualquer modo, Holanda aponta para uma característica importante do homem ibérico ao apelar para o conceito de *cordialidade*. É verdade que ela parece fundamentalmente constituída pelas características da *lhaneza no trato*, da *hospitalidade* e da *generosidade*, como sugere o conhecido texto do Cap. 5 de *Raízes do Brasil*. E isso torna difícil aplicar o conceito à totalidade dos brasileiros, do Oiapoque ao Chui. Mas é também verdade, como o próprio Holanda explica, algumas linhas adiante, que tais características constituem “expressões legítimas de um *fundo emotivo* extremamente rico e transbordante”.⁹ Em nossa opinião, Holanda identifica aqui um aspecto importante que marcou os ibéricos em sua evolução histórica: o fundo emotivo da cordialidade. Isto se encontra expresso até mesmo nas origens etimológicas dessa palavra: em latim, *cor*, *cordis*, significa *coração*. O homem cordial de Holanda é movido a coração, é mais intuitivo do que racional. Neste sentido, mesmo que o tipo weberiano do homem cordial corresponda a um artificialismo metodológico inadequado, Holanda consegue identificar no caráter brasileiro a predominância de um traço em que “permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal”.¹⁰ Ora, tudo indica que tal traço proveio do homem ibérico à época das grandes navegações e serve para explicar não só a sua religiosidade, voltada mais para a intuição da realidade do que para a compreensão racional da mesma, mas também a sua postura filosófica de buscar a realização pessoal através da ação. Embora esteja se referindo aos espanhóis, Unamuno oferece uma excelente descrição dessa postura, que certamente pode ser aplicada também aos portugueses:

Sinto que trago em mim uma alma medieval e creio que é medieval a alma de minha pátria; que esta passou à força pelo Renascimento, a Reforma e a Revolução, aprendendo com elas, é verdade, mas sem deixar que lhe tocassem a alma, conservando a herança espiritual daqueles tempos que chamam de a Idade das Trevas.¹¹

É esse medievalismo, dominado antes pelo coração do que pela razão, que explica a religiosidade ibérica e sua postura salvacionista.

Em síntese, a atitude pragmática, o ceticismo, o ecletismo e o salvacionismo eram as características do espírito filosófico lusitano à época das grandes navegações, características que resultaram da situação histórica específica da Península Ibérica e que marcaram as visões de mundo posteriores, tanto em Portugal como no Brasil.

O caminho filosófico seguido pelos lusitanos na Idade Moderna refletiu as tendências culturais mencionadas. Enquanto os países de Além-Pirineus avançavam em direção ao desenvolvimento pleno das premissas do cartesianismo, Portugal deu origem a um movimento em direção diferente, conhecido como *Segunda Escolástica Portuguesa*, que se estende de 1500 a 1750. Esse movimento, por sua vez, evoluiu em direção ao *Período Iluminista*, que, do ponto de vista da evolução do pensamento filosófico brasileiro, vai de 1750 a 1822. Essa última data não espelha o final do Período Iluminista em Portugal, mas foi escolhida porque nossa pesquisa se refere predominantemente ao pensamento filosófico brasileiro e, a partir da independência do país, a filosofia lusitana deixou de nos interessar mais diretamente. A Segunda Escolástica Portuguesa é tradicionalmente dividida em duas fases distintas: o *Período Barroco*, que vai de 1500 a 1640, e o *Período Tomista*, que vai de 1640 a 1750.¹² O primeiro deles seria caracterizado por uma originalidade maior, inscrevendo-se nos primórdios da filosofia moderna, através de pensadores como Pedro da Fonseca, Francisco Sanches e Francisco Suárez. O nome desse último poderia ser incluído nessa lista em virtude da *União Peninsular* (1580-1640), período marcado pela dominação espanhola em Portugal. Como, porém, na Península Ibérica as revoluções religiosa e científica foram bloqueadas, teria havido um retorno ao espírito escolástico, embora de maneira renovada. De acordo com Paim, a linha de pensamento mais autônoma, desenvolvida pelos pensadores do Período Barroco, teria sido gradativamente substituída pelo tomismo puro.¹³ Isso justificaria a denominação *tomista* para o segundo período.

Nossa pesquisa revela, porém, que, embora tenha havido duas fases, o espírito das mesmas não corresponde exatamente ao exposto acima. Na

verdade, os principais representantes do tomismo, como Pedro da Fonseca, Luís de Molina e João de Santo Tomás, publicaram suas obras entre 1564 e 1637, em pleno “Período Barroco”. Por causa disso, essa fase já possuía, desde o início, características marcadamente tomistas. Ademais, entre 1640 e 1750, justamente quando o tomismo se entrincheirou nas universidades lusitanas, o pensamento filosófico português experimentou uma renovação através da atividade de um grupo de pensadores reformistas, que estudaram ou moraram no exterior, sendo por isso denominados *estrangeirados*. Tais pensadores começaram a criticar o tomismo e a expor idéias prenunciadoras do Período Iluminista. Desse modo, embora as datas da divisão acima possam ser mantidas, as suas respectivas denominações são inadequadas. O primeiro período da Segunda Escolástica Portuguesa deveria ser chamado *Barroco-Tomista*, porque incluiu não apenas as elaborações filosóficas barrocas originais que contribuíram para o desenvolvimento da filosofia moderna fora da Península Ibérica, mas também as principais interpretações tomistas de Aristóteles no pensamento português. Já o segundo deveria ser chamado *Período de Transição*, porque incluiu não somente a postura exegetica tomista predominante nas universidades lusitanas da época, mas também as primeiras manifestações em prol da reforma iluminista do pensamento católico português. O embate entre essas duas tendências gerou uma importante tensão, que acabou levando ao fortalecimento do movimento iluminista português.

No Período Barroco-Tomista, surgiram os principais comentadores de Aristóteles, como Fonseca, Molina e João de Santo Tomás. Os dois primeiros apresentaram alguma originalidade e influenciaram de algum modo na fundamentação e na consolidação das modificações surgidas na Europa Setentrional, mas não produziram o mesmo efeito em Portugal. Isso pode ser justificado pela influência exercida por João de Santo Tomás na institucionalização do comentário escolástico de tipo tomista nas universidades lusitanas. Ainda no primeiro período, destacou-se também a figura de Francisco Sanches, cujas idéias expressam não só a inquietação existencial, mas também a postura intuitiva, anti-sistemática e religiosa de muitos portugueses. Do mesmo modo que Fonseca e Molina, Sanches apresentou alguma

originalidade e influenciou de algum modo o processo de fundamentação e consolidação do pensamento moderno fora de Portugal. No país em que foi batizado, porém, Sanches não produziu o mesmo efeito. Em que pese isso, Sanches e Fonseca contribuíram para o aparecimento de duas posturas filosóficas importantes no pensamento lusitano, como veremos mais à frente. Nesse ponto, porém, já possuímos informações suficientes para apresentar e discutir as idéias de Sanches. É o que faremos a seguir.

III - A FILOSOFIA DE FRANCISCO SANCHES (1552-1623)

Nosso pensador forma com Montaigne a dupla de céticos que alcançaram certo reconhecimento no s. XVI.¹⁴ Sua família era de judeus espanhóis convertidos. Viveu na França a maior parte de sua vida e lá seu nome recebe a grafia *Sanchez*. Sua obra mais importante é *Quod nihil scitur*, que foi bem recebida e bastante discutida.¹⁵ Há alguma controvérsia a respeito da cidade em que Sanches nasceu: Tuy ou Braga. O certo porém é que ele foi batizado em Braga, onde viveu até 1562.¹⁶ Seus pais eram cristãos novos. Devido à instabilidade política da época, sua família mudou-se para Bordeaux, na França. Quando jovem, estudou no Colégio de Guyenne e graduou-se em Montpellier. Lecionou filosofia e medicina em Toulouse.¹⁷ De acordo com Calafate, Sanches nunca esqueceu os primeiros passos que deu no campo das letras, lembrando mais de uma vez que despertou para o universo da cultura na cidade de Braga.¹⁸

Sanches foi não só um filósofo, mas principalmente um médico que produziu bastante na área de sua especialidade. As obras dele que nos interessam são as predominantemente filosóficas, que correspondem à seguinte lista: *Carmen de cometa anni MDLXXVII* (1578), *De divinatione per somnum, ad Aristotelem* (1636), *De longitudine, et brevitate vitae, liber* (1636), *In librum Aristotelis physiognomicum commentarius* (1636) e a já mencionada *De multum nobile et prima universali scientia: quod nihil scitur* (1581).¹⁹

No *Carmen de cometa anni MDLXXVII* ou *Profecia sobre o cometa do ano 1577*, Sanches argumenta contra o medo inspirado pela aparição de cometas e contra a crença em presságios astrológicos. O livro foi composto

em oposição ao *Discours sur ce que menace devoir advenir la comete apparue à Lyon de 12 de ce mois de Novembre 1577*, de François Junctini. De acordo com Joaquim de Carvalho, o *Carmen de cometa* não constitui um texto propriamente filosófico, mas possui importância para o conhecimento tanto dos problemas enfrentados por Sanches na evolução de seu pensamento como da sua primeira concepção imanentista de *natureza*.²⁰ Mas o próprio Carvalho admite que o *Carmen de cometa* se baseie no princípio segundo o qual a pensabilidade do mundo pressupõe a existência duma “natureza eterna”, ou seja, duma ordem universal na qual tudo está encadeado causalmente, com exceção das ações humanas, que são livres.²¹ Ora, esse princípio parece conferir ao livro de Sanches um caráter predominantemente filosófico, ao contrário do que sugere Carvalho.

No *De divinatione per somnum, ad Aristotelem* ou *Da adivinhação pelo sono, a Aristóteles*, Sanches questiona os conhecimentos obtidos através de sonhos, profecias ou estados demoníacos. Tais conhecimentos são contestados porque adquiridos por via não-empírica e não-racional. Como filósofo voltado para o campo da ciência natural, Sanches rejeita qualquer fundamento para as previsões que não se baseiem na razão e na experiência.²²

No *De longitudine, et brevitate vitae, liber* ou *Livro sobre a longa duração e a brevidade da vida*, Sanches estuda a essência da vida e os motivos para a maior ou menor duração da mesma. O título sugere que esse livro se dedica ao tema aristotélico da *vida* e seu tratamento pelos estoícos, em especial por Sêneca, em *De brevitate vitae* ou *Da brevidade da vida*. Mas isso é apenas uma aparência, pois os objetivos de Sanches são diferentes. Com efeito, o livro tem em comum com Aristóteles apenas alguns temas e problemas dos *Parva Naturalia*. E com Sêneca, em que pese a semelhança dos títulos, o livro nada tem em comum. No *De longitudine*, Sanches acusa os *Parva Naturalia* de dois defeitos: por um lado, a excessiva concisão no tratamento de assuntos importantes e, por outro, a prolixidade no tratamento de assuntos secundários. Ao discutir a essência da vida, Sanches afirma que a alma é sua causa. Nesse sentido, os seres animados são os únicos dos quais se pode dizer que vivem enquanto possuem uma alma. Mas isso não significa que a alma seja uma só e a mesma em todos os seres vivos. Sanches faz uma distinção entre:

a) a alma das plantas, através da qual elas se alimentam, crescem e se reproduzem; b) a alma dos animais, que acrescenta a sensação a essas funções; c) a alma dos homens, que acrescenta a razão às funções anteriores. As almas das plantas e dos animais são materiais e mortais, enquanto as dos seres humanos são espíritos sobrenaturais, ou seja, imateriais e imortais. Embora não use a terminologia correspondente, Sanches se baseia na distinção aristotélica entre a *alma vegetativa*, a *sensitiva* e a *racional*. Mas sua conclusão é anti-aristotélica, pois, para ele, os três tipos de alma possuem a propriedade comum de serem condições necessárias para a vida. Desse modo, a geração dos seres vivos coincide com o princípio de sua vida e a duração desta depende do tempo de coexistência da alma com seu respectivo organismo físico. Isso significa que a alma constitui o fator mais importante na duração da vida das espécies.²³

Nos Capítulos X e XI, o *De longitudine* fornece uma importante informação a respeito da religiosidade de Sanches. Ao perguntar por que os vegetais vivem mais tempo que os animais, ele indica a vontade de Deus como a razão primeira e mais importante, seguida pela ordem da natureza, que é Sua serva. Para justificar essa tese, Sanches recorre a três personagens, cada um das quais corresponde a uma das posições possíveis na discussão do problema: o ignorante, o filósofo natural e o filósofo cristão. Ao serem interrogados acerca do porquê das coisas, todos oferecem respostas que, ao final, apontam para o mesmo resultado. O ignorante responde que a causa de tudo está na vontade de Deus. Ele constantemente corre para Deus, sem investigar as causas intermediárias. O filósofo natural responde que a causa de tudo está na ordem da natureza, na necessidade, alegando que o apelo à vontade de Deus é o refúgio dos ignorantes. Em todas as questões, ele só se preocupa com as causas naturais e segundas, sem avançar até as primeiras. O filósofo cristão, com o qual Sanches se identifica explicitamente, afirma que o apelo à vontade de divina é a única resposta possível. Deus poderia ter feito diferente, se assim o quisesse, pois não está sequer submetido às leis da natureza. Se Ele existe, então pode tudo. Se não pode tudo, então não existe. A diferença entre o filósofo cristão e o ignorante está em que o primeiro apela conscientemente à causa primeira, enquanto o segundo o faz

de maneira inconsciente. A diferença entre o filósofo cristão e o natural está no tipo de causa primeira a que cada um recorre. O filósofo natural apela à ordem da natureza e isso equivale a refugiar-se numa primeira causa. Mas Sanches a considera insuficiente. Com efeito, suponhamos que, ao ser perguntado sobre um dado fenômeno, o filósofo natural o explique pela causa natural *A*; isso significa que ele terá de se submeter a uma nova pergunta, agora sobre *A*; se ele oferece a causa natural *B* como explicação de *A*, terá de se submeter a uma nova pergunta sobre *B*; se ele oferece a causa natural *C*, como explicação de *B*, terá de se submeter a uma nova pergunta sobre *C*, e assim sucessivamente. Em algum momento, ele não terá mais resposta a oferecer e terá de apelar a algo como a ordem da natureza, a necessidade, o destino, que nada explicam. Em oposição, o filósofo cristão, *com o qual Sanches se identifica explicitamente*, reconhece que as coisas são da forma que são porque foram constituídas assim por Deus Perfeitíssimo e Sapientíssimo. Desse modo, aquele que em todas as questões só se preocupa com as causas naturais e segundas, sem avançar até as primeiras, é tolo. Sua tolice é maior ainda, porque evita buscar refúgio na causa primeira e sobrenatural para não ser chamado de *ignorante*. A ignorância suprema está em fixar-se exclusivamente nas causas intermediárias. E a sabedoria suprema está em deduzir completamente a causa primeira e última a partir da dedução de todas as coisas pelas causas intermediárias. O filósofo cristão não se refugia na causa primeira de um só golpe: ele ascende a Deus gradativamente, pelas causas naturais. Como se pode ver, a semelhança entre os três personagens está em que todos se refugiam numa primeira causa, qualquer que seja ela. Todos fazem dela o asilo da sua ignorância. Esse argumento permite a Sanches concluir que nada sabemos. Podemos restaurar as causas secundárias de qualquer coisa singular, através do teste da experiência. Mas a restauração das causas das coisas primárias, dos princípios ou dos elementos não está em nosso poder de compreensão.²⁴ Embora Sanches elogie a posição do filósofo cristão como a mais sábia, ele acaba por reservar-lhe um lugar, ao lado das duas outras posições, na vala comum da ignorância. Os motivos para isso não são muito claros, mas acreditamos que eles poderiam ser explicitados como segue. É verdade que o filósofo cristão chega à causa primeira,

mas ele o faz de maneira gradativa, provavelmente porque a consideração das causas naturais revele aos poucos a insuficiência das mesmas para uma explicação definitiva da existência. Desse modo, o filósofo cristão se vê na contingência de passar para a causa primeira, a única capaz de superar as insuficiências das causas naturais. Mas ele não ascende a Deus de maneira racional, ou seja, através de alguma prova logicamente estabelecida. Ele muda de plano explicativo, deslocando-se do plano racional para o da fé: diante da necessidade de ir para além das causas naturais e da impossibilidade de provar racionalmente a existência de uma causa primeira, o filósofo cristão se vê levado a assumir essa causa primeira através de um ato de fé. Daí a afirmação de sua ignorância e a conclusão de que nada sabemos também aqui.

As idéias acima constituem a parte inicial, de caráter filosófico, do *De longitudine*, que cobre aproximadamente capítulos I-XI. A discussão da causalidade segunda e natural constitui a parte final, de caráter médico, que cobre aproximadamente os capítulos XII-XXX. Nessa última parte, Sanches se baseia nos conhecimentos da medicina da época e chega a dar conselhos ligados à higiene e à dietética.

De acordo com Carvalho, no *De longitudine*, Sanches relaciona a explicação da vida a um sistema explicativo da natureza. Embora essa posição apresente pontos de contato com o *Carmen de Cometa*, Carvalho sugere que ela não parece muito compatível com o nominalismo de *Quod nihil scitur*.²⁵ Esse ponto será discutido mais à frente.

No curtíssimo *In librum Aristotelis physiognomicon commentarius* ou *Comentário ao livro physiognomicum de Aristóteles*, Sanches discute a teoria fisiognômica supostamente elaborada pelo estagirita.²⁶ Do mesmo modo que no *De divinatione*, a preocupação de Sanches é fazer uma fenomenologia do conhecimento ilegítimo, aquele que não se baseia na razão e na experiência.²⁷ Aqui, ele pretende mostrar a falta de fundamento dos juízos que partem de sinais corpóreos e tentam chegar à índole psicológica e à maneira de ser moral. Para Sanches, a passagem do visível para o invisível, do real para o abstrato, do físico para o moral, constitui um procedimento bastante precário à luz dos princípios da física e da medicina. Com seus argumentos, Sanches não está contestando a legitimidade do juízo fisiognômico, mas acentuando

a sua imprecisão e fragilidade. A correlação da alma com o corpo é um fato, mas a tentativa de fisiognomizar – ou seja, de passar do corpo para a alma – não se baseia em dados seguros nem em método rigoroso.²⁸

A apresentação acima mostra as ligações do *De divinatione* e do *In librum Aristotelis physiognomicon commentarius* com a epistemologia sensista, que também é defendida no texto filosófico mais importante de Sanches, o *Quod nihil scitur*. Embora tenha sido publicado em 1581, esse livro foi escrito em 1576. O texto latino é corrido, sem subdivisões, e está escrito num estilo dinâmico, em que o autor discute o tempo todo com um interlocutor imaginário. Sanches inicia a obra afirmando que nem sequer sabe que nada sabe, que isto não passa de uma conjetura que ele faz sobre si e sobre os demais seres humanos. Este princípio constitui a sua bandeira e dele se segue a proposição *nada se sabe*. Se Sanches soubesse prová-la, concluiria com razão que nada se sabe. Se não soubesse prová-la, seria melhor ainda, pois é justamente isto que afirma.²⁹ Para defender sua perspectiva, Sanches elege Aristóteles como adversário.³⁰ Seu objetivo, porém, é atingir a escolástica aristotélica de sua época.

Os seus contemporâneos aristotélicos acreditam que a definição demonstra a natureza da coisa, mas, para Sanches, toda definição é nominal, assim como quase toda questão. Não podemos conhecer a natureza das coisas e, portanto, não podemos demonstrá-la através de definições.³¹ Aristóteles define a *ciência* como um *hábito adquirido pela demonstração*, mas isto é o mesmo que definir o obscuro pelo mais obscuro. Afinal de contas, o que é o hábito? Sabemos sobre este último menos ainda do que sobre a ciência. Quanto mais se avança no problema, menos se consegue convencer o adversário. Quanto mais palavras são utilizadas, tanto mais confusão é gerada. Quando se reduz tudo a predicamentos ou categorias, tarefa que parece obrigatória, o efeito que se consegue é levar a um labirinto. Os predicamentos não passam de uma série de palavras, algumas comuníssimas, como *ente*, *verdade*, *bem*, outras menos comuns, como *substância*, *corpo*, outras próprias, como *Sócrates*, *Platão*. As primeiras significam tudo; as segundas, muitas coisas; as terceiras, uma coisa só. Assim, quando enunciamos a proposição *Sócrates é homem*, com ela queremos dizer que o indivíduo Sócrates

está sendo chamado desse modo através de um nome particular que ele partilha com outros indivíduos a ele semelhantes na figura. Quando enunciamos a proposição *Sócrates é um animal*, com ela queremos significar que este mesmo indivíduo é chamado deste modo através de outro nome particular que ele partilha com outros indivíduos que se movem, mas que não lhe são semelhantes na figura. Quando enunciamos a proposição *Sócrates é um ente*, com ela queremos dizer que este mesmo indivíduo é chamado deste modo através de outro nome particular que ele partilha com todas as coisas individuais existentes. Insatisfeitos com essas palavras simples, como *homem*, os lógicos usam expressões mais complexas, como *animal racional mortal*. O problema é que qualquer uma das palavras pertencentes à nova expressão é mais difícil do que *homem*. Isto gera, entre os escolásticos aristotélicos, infinitas discussões sobre pormenores inúteis.³² Nas palavras de Sanches:

Se ligas a palavra pela palavra, aqui está a dificuldade e o perigo: o sujeito, o predicado, a cópula, a proposição, a definição, a divisão e a argumentação são constituídos. E de tudo isso, ademais, outras infinitas espécies, diferenças, condições.³³

Como se não bastasse isso, a demonstração silogística, supostamente capaz de levar à ciência, envolve uma circularidade viciosa. É certo que as premissas *todo homem é substância* e *toda substância é ente* constituem as bases para a conclusão *todo homem é ente*. Se, porém, duvidarmos destas premissas, colocaremos a conclusão também em questão. Se tentarmos provar a premissa *todo homem é substância*, teremos de introduzir duas novas premissas, *todo homem é corpo* e *todo corpo é substância*, e constataremos que elas também podem ser questionadas. Se tentarmos provar a premissa *todo homem é corpo*, teremos de introduzir mais duas novas premissas, *todo homem é vivente* e *todo vivente é corpo*, e constataremos que elas também podem ser questionadas. Isto significa que, para ser devidamente justificado, o silogismo exige a intercalação de um número sem fim de premissas adicionais, tornando a prova mais obscura que a questão.³⁴ O próprio Aristóteles se contradiz, ao reconhecer que nem toda ciência é

demonstrativa, uma vez que os primeiros princípios são indemonstráveis.³⁵ Tudo o que se encontra na *Metafísica* de Aristóteles e em suas demais obras não passa de definição de nomes.³⁶

Neste ponto, Sanches faz um elogio a Sócrates, o único filósofo que disse com certeza que sabia nada saber. É verdade que esta afirmação ainda não satisfaz inteiramente, pois, a rigor, sequer sabemos que nada sabemos. Mesmo assim, ao dizer que sabia nada saber para afirmar melhor que nada sabia, Sócrates se destacou entre os demais filósofos. Talvez seja por isso que ele nada escreveu.³⁷

Passando para a questão da natureza da ciência, Sanches afirma que ela nada mais é do que uma *visão interna*. Só há ciência de cada uma das coisas individuais, não de muitas ao mesmo tempo, assim como a visão é de um único objeto individual. Não é possível ver de maneira perfeita duas coisas juntamente nem entender perfeitamente duas coisas ao mesmo tempo. Temos de considerar uma depois da outra. A visão se diz uma só, apesar de ser de muitas coisas e as visões serem muitas. Do mesmo modo, a filosofia é uma só ciência, apesar de ser contemplação de muitas coisas, a cada uma das quais corresponde uma contemplação própria. A ciência de cada coisa, depois da contemplação, é uma só.³⁸ Esta definição que Sanches dá de *ciência* não é muito clara. Segundo Lothar Thomas, ela pode ser entendida como a visão interna da essência das coisas, cuja apreensão se faria diretamente pelo espírito, do mesmo modo que os sentidos apreendem diretamente a aparência externa das mesmas.³⁹ De qualquer modo, a ciência assim compreendida parece constituir outro aspecto da definição apresentada em outra passagem do *Quod nihil scitur*, em que ela é o *conhecimento perfeito da coisa*. Esse ponto será discutido mais à frente.

Sanches também rejeita a definição platônica de *ciência*, que identifica *saber* com *recordar*. Para Platão, a alma sabia tudo antes de se ligar ao corpo. Esta ligação, contudo, a fez esquecer-se de seu conhecimento prévio, submetendo-a ao processo de recuperá-lo gradativamente, como se estivesse despertando de um sonho. Ora, Platão só teria razão se tivesse visto como sua alma sabia tudo antes de submergir em um corpo. Mas neste caso ele não seria um homem, e sim uma larva ou fantasma de homem. Enquanto

ser humano de carne e osso, Sanches ignora o que foi antes de existir e apenas acredita naquilo que vê. Além disso, se saber é recordar, então aquilo que a alma já sabia antes de entrar no corpo teria de ser também uma recordação. Isto, porém, exigiria uma segunda alma que saberia tudo e estaria inserida previamente na primeira. Como o saber desta segunda alma também é recordar, isto exigiria uma terceira alma previamente inserida na segunda e assim por diante, numa sucessão infinita. Se a alma recordasse por si própria, sem recurso a uma segunda alma, também teríamos um regresso *ad infinitum*: com efeito, aquilo que a alma sabia antes de ligar-se a um corpo e de que se esqueceu teria de ser também uma recordação. Mas recordação de quê? Daquilo que ela sabia antes de tudo isso e de que também tinha se esquecido. E assim até o infinito.⁴⁰ Sanches afirma que tudo não passa de uma questão de nomes: o *saber* e o *recordar* são o mesmo ou não? Se eles são o mesmo, Platão tem de explicar por que não usamos indiferentemente um pelo outro. Entretanto, as evidências apontam na direção contrária: os cães, por exemplo, são capazes de recordar, mas isto não significa que sejam capazes de saber. Ora, se se trata de duas coisas distintas, Platão não tinha o direito de confundi-las.⁴¹

As dificuldades não terminam aí. Se acharmos que a ciência é o conhecimento das coisas por suas causas, teremos de buscar também as causas das causas e cairemos assim num regresso *ad infinitum*. Este raciocínio se aplica aos quatro tipos aristotélicos de causa: eficiente, material, formal e final. Desse modo, a ciência não é o conhecimento das causas.⁴²

Depois de mostrar a ignorância dos outros, Sanches procura mostrar a sua própria. Para tanto, ele define a verdadeira ciência como o conhecimento perfeito da coisa, *scientia est rei perfecta cognitio*.⁴³ Tudo indica que este conhecimento perfeito coincide com a *visão interna*, segundo a interpretação de Lothar Thomas, anteriormente mencionada, embora Sanches não forneça esclarecimentos a este respeito. De acordo com a nova definição, a ciência envolve três coisas, que devem ser explicadas separadamente para se concluir que nada se sabe: a coisa que se conhece, o sujeito cognoscente e o próprio conhecimento.⁴⁴ Começando pelo objeto do conhecimento, Sanches desenvolve uma longa argumentação, da qual podem ser destacados

os seguintes aspectos. Não podemos determinar quantas são as coisas que se pode conhecer. Talvez sejam infinitas, talvez constituam um número finito. No primeiro caso, só conseguimos conjecturar sua infinidade sem tê-la visto; no segundo, só conseguimos afirmar o seu número finito sem ter contemplado o fim de todas as coisas.⁴⁵ Só há ou poderia haver uma ciência, a da natureza das coisas, pela qual todas seriam perfeitamente conhecidas, uma vez que uma única coisa não pode ser conhecida perfeitamente sem todas as outras. Mas as ciências que possuímos não passam de fragmentos de observações contraditórias.⁴⁶ Está nas coisas também uma outra causa da nossa ignorância, ou seja, a perpétua duração de umas, a perpétua geração de outras, a perpétua corrupção e a perpétua mudança. Não vivendo sempre, não podemos dar conta delas.⁴⁷ Estes e outros argumentos levam Sanches a escrever:

Assim, de maneira não injusta, é permitido comparar nossa filosofia ao labirinto de Creta, entrados no qual não podemos voltar atrás nem desenvolver-nos; e, se vamos adiante, caímos diante do Minotauro, que nos tira a vida.⁴⁸

Ao final de sua argumentação a respeito do objeto conhecido, Sanches reconhece que a origem do nosso conhecimento está nos sentidos. Fora deles, tudo é dúvida, confusão e adivinhação. Mas os sentidos só nos dão os acidentes, que em nada influenciam a essência da coisa, da qual se constitui a verdadeira ciência. Temos de conjecturar tudo o que é importante através dos acidentes, que correspondem à parte mais vil de todas as coisas. Temos acesso por todas as partes ao que é sensual, crasso, abjeto, mas não ao que é espiritual, tênue, sublime. Neste ponto, Sanches recorda que não está tentando demonstrar que nada se sabe, pois não o poderia. Basta que estas dificuldades tenham sido levantadas.⁴⁹ Numa passagem um pouco anterior a essa, Sanches já havia se perguntado para que escreve e respondido que era para dizer a única coisa que sabe, ou seja, aquilo que ele mesmo pensa. Ora, aquilo que ele pensa é a sua verdade, não a do leitor, não a de todos os homens. Isto nos leva de volta à conclusão de que nada sabemos.⁵⁰

Passando para o sujeito cognoscente, Sanches mostra a ignorância do mesmo através da comparação com Deus. O conhecimento da alma é o

mais excelente, tendo em vista que não há nada mais digno que a alma. Se o homem conhecesse perfeitamente sua alma, seria semelhante a Deus. Mas ninguém pode conhecer perfeitamente aquilo que não criou. Só Deus, que criou o mundo a partir de uma perfeita precognição, é sabedoria, conhecimento, entendimento perfeito, penetrando tudo, tudo sabendo, tudo conhecendo, tudo entendendo. Isto é assim porque Deus é todas as coisas e está em todas e todas são Deus e estão em Deus. O homem, imperfeito e miserável, não poderá conhecer outras coisas, pois não pode conhecer a si próprio. Até mesmo isto que Sanches está escrevendo e pensando neste momento certamente não é entendido por ele próprio, embora tenha sido dito com verdade e retidão.⁵¹

Analisando o terceiro aspecto da ciência, o conhecimento em si mesmo, Sanches o define como a apreensão da coisa e o divide em dois tipos: o perfeito, através do qual se contempla e entende a coisa por todas as partes, mas que não pertence aos homens; o imperfeito, através do qual se apreende a coisa de qualquer maneira e que é familiar aos homens. O conhecimento imperfeito pode ser externo ou interno. O primeiro se faz através dos sentidos e o segundo, através da mente.⁵² Ora, o entendimento nada encontra compreensível nas coisas internas, fato este que coloca tal conhecimento em posição desvantajosa diante do conhecimento das coisas externas através dos sentidos. Neste último, o entendimento alcança algo. Isto faz com que o conhecimento sensorial seja superior inclusive àquele que se faz através do discurso, o qual não passa de dúvida, opinião, conjetura.⁵³ Todavia, mesmo o conhecimento externo é problemático, pois não nos dá a substância das coisas e sim os acidentes que se percebem através dos sentidos enganadores.⁵⁴ Depois de mais um bom número de considerações a respeito da imperfeição do conhecimento externo, Sanches conclui:

Nada mais certo que os sentidos, nada mais falso do que eles.⁵⁵

Como se pode ver, o homem deveria ser perfeito para poder conhecer de maneira perfeita. O conhecimento perfeitíssimo exige um corpo perfeitíssimo, unido a uma razão perfeitíssima. Ora, fora Deus, não há seres no

mundo que sejam dotados de tal perfeição. Não há, portanto, conhecimento perfeito entre nós, nem sábio perfeito.⁵⁶ Além disso, existem outras dificuldades que se interpõem e dificultam a investigação da verdade, como, por exemplo, a riqueza, a pobreza, a qualidade da educação recebida, fatores emocionais, etc.⁵⁷ Dados os limites em que se move o conhecimento humano, não é possível a contemplação direta das coisas.⁵⁸ Como se pode ver, a visão interna, que poderia ser equiparada ao conhecimento perfeito da coisa, constitui atributo exclusivo de Deus e não do homem, condenado ao conhecimento imperfeito.

Apesar destas conclusões pessimistas, Sanches afirma que há dois meios subsidiários que, embora não forneçam a ciência perfeita, pelo menos percebem e ensinam algo: a experiência e o juízo. Os experimentos são muitas vezes falaciosos e sempre difíceis. Quando atingem a perfeição, nunca mostram a verdadeira natureza das coisas, mas apenas os seus acidentes extrínsecos. O juízo recai sobre os resultados do experimento. Em virtude disso, nunca ultrapassa os limites do exterior. Ademais, só consegue discernir de maneira incompleta, formulando, no máximo, conjeturas sobre as causas. Dir-se-á que isto não é ciência, mas Sanches afirma que não há outra.⁵⁹

Ao final de seu livro, Sanches reconhece que o leitor poderia censurá-lo por não ter demonstrado coisa alguma. A esta objeção, ele responde que pelo menos disse o que pensa com toda simplicidade, sinceridade e retidão possíveis. O leitor que julgue. Afinal de contas, o que se ensina não tem mais força do que aquela que recebe de quem o ensina. E Sanches termina seu texto com a inexorável questão: *por quê?*⁶⁰

IV - AS INTERPRETAÇÕES DE SANCHES E A REPERCUSSÃO DE SUAS IDÉIAS

As opiniões a respeito das idéias de Francisco Sanches são diversificadas e por vezes discordantes. Na discussão que segue, tentaremos avaliar algumas delas. De acordo com Calafate, p. ex., a importância filosófica de Sanches encontra-se na sua concepção do conhecimento científico. Em Sanches, a natureza deixa de ser uma obra-prima divina para se tornar

um universo-máquina. Embora a natureza traduza a sabedoria de seu supremo arquiteto, ela constitui um sistema de leis. A postura de Sanches é a do filósofo que só olha para a natureza, embora a subordine totalmente ao criador do universo. Esse olhar seletivo estabelece o plano do discurso científico. E a consideração das coisas da natureza leva em conta que, no seu movimento, elas são iguais para todos os mortais. Desse modo, ficam estabelecidas a homogeneidade do espaço – que se torna inteligível à luz da geometria euclidiana – e do tempo – que passa a ser entendido como contínuo e uniforme. Nessa perspectiva, prevalece uma atitude de desassombro, que permite não só o domínio da natureza pelo método científico, mas também a crítica ao princípio de autoridade e a afirmação da autonomia da ciência diante da fé.⁶¹ Numa linha de interpretação semelhante, Menéndez y Pelayo pensa que a originalidade de Sanches está na aliança entre seu ceticismo empedernido quanto à metafísica e sua crença fogosa nos resultados da ciência experimental, como seria de se esperar de um anatomista como ele, que chegou a formar uma sociedade secreta para dissecar os cadáveres do hospital de Toulouse. Isso fez de nosso autor um verdadeiro precursor do cristianismo positivista.⁶² Nessa perspectiva, o programa de Sanches pode ser resumido como segue: “guerra ao silogismo, passagem para a indução”.⁶³ Ferrater Mora, por sua vez, pensa que a orientação filosófica de Sanches é característica do início da época moderna, envolvendo, de um lado, uma crítica do aristotelismo e do princípio de autoridade em ciência, e, de outro, a defesa de um exame direto das coisas, submetendo os dados sensoriais à análise e crítica do juízo.⁶⁴

Dada a presença de um tom moralista cristão no discurso de Sanches, que é geralmente pouco enfatizado pelos intérpretes, as leituras dos autores acima necessitam de alguma qualificação. Os aspectos identificados por Calafate em Sanches, como a atitude de desassombro, a crítica ao princípio de autoridade e a afirmação da autonomia da ciência, não parecem merecer toda a ênfase que receberam. Com efeito, o *De longitudine* deixa claro que o filósofo natural comete a tolice de só se preocupar com as causas naturais e segundas, sem avançar até as primeiras. A sabedoria suprema é a do filósofo cristão, que sobe gradativamente até Deus, através das causas naturais

e segundas. Mesmo assim, como vimos, o filósofo cristão só chega à causa primeira pela fé. Ele nada sabe, pois o conhecimento perfeito, que envolve uma visão interna de todas as coisas criadas, é atributo apenas de Deus. A única forma de conhecimento que nos resta é a combinação de experiência e juízo. Certamente, essa combinação pode ser assimilada ao conhecimento científico pelas causas naturais e segundas. E Sanches reconhece que podemos restaurar as causas segundas de qualquer coisa individual, através do teste da experiência. Ora, isso apresenta analogias com a concepção moderna de conhecimento científico. Mas, como acabamos de lembrar, para Sanches esse conhecimento é limitado e precário, diante do conhecimento da causa primária. O acesso a essa última, muito mais importante, está fora do nosso alcance. Diante dessa perspectiva autenticamente ibérica, marcada pelo moralismo, pelo pessimismo e pelo ceticismo, fica difícil atribuir a Sanches, sem mais, a presença dos aspectos alegados por Calafate. Todos são enfraquecidos por algum traço ligado à perspectiva ibérica. A atitude de desassombro diante da natureza pode até ser exigida pela busca das causas segundas, mas é devidamente mitigada pela postura do filósofo cristão, interessado na causa primeira e continuamente maravilhado diante obra da criação. A crítica ao princípio de autoridade em ciência está ligada à postura cética diante da nossa capacidade de conhecer, mas é devidamente mitigada pelo pouco otimismo com que Sanches encara as limitações do conhecimento científico e pela sugestão mais ou menos implícita da autoridade das Escrituras nas vezes em que ele se refere aos dogmas da fé cristã. A autonomia da ciência com respeito à fé pode ser inferida da separação entre o conhecimento das causas segundas e o conhecimento das causas primeiras. Mas essa mesma autonomia é mitigada pela ênfase nas limitações e precariedade do conhecimento científico e pela afirmação de que esse último é iluminado e dirigido em última instância pelo conhecimento das causas primeiras. Coisa semelhante acontece com os aspectos identificados por Menéndez y Pelayo em Sanches, como o ceticismo empedernido e a crença otimista na ciência experimental, a ponto de realizar dissecações secretas de cadáveres. Não há dúvida de que Sanches, enquanto anatomista, era uma pessoa voltada para o método experimental. Mas também não há

dúvida de que ele não era um livre pensador em matéria religiosa, como o próprio Menéndez y Pelayo reconhece.⁶⁵ Se isso é verdade, valem aqui, também para Menéndez y Pelayo, todos os argumentos apresentados acima para qualificar as teses de Calafate. O caso da interpretação de Ferrater Mora é semelhante e não precisa ser discutido aqui. Desse modo, seria melhor reconhecer que os aspectos destacados pelos três autores mencionados se acham no máximo em estado embrionário no pensamento de Sanches. Eles estão presentes de maneira mitigada, em virtude da postura religiosa desse autor. O trabalho de desenvolvê-los e assumi-los explicitamente será realizado não pelos seus seguidores ibéricos, – o que é por si só significativo, – mas pelos seus seguidores modernos da europa setentrional. Sanches representa o ponto máximo de modernismo a que um pensador ibérico da época poderia chegar sem comprometer sua visão de mundo católica.

Lothar Thomas, por sua vez, afirma que há um evidente parentesco espiritual entre as obras de Sanches e de Montaigne, mas não há elementos que permitam afirmar a influência dos *Essais* sobre o *Quod nihil scitur*.⁶⁶ Menéndez y Pelayo defende a posição contrária, alegando que as semelhanças entre Sanches e Montaigne são apenas fortuitas. Diferentemente de Lothar Thomas, que não apresenta argumentos para defender sua afirmação, Menéndez y Pelayo faz as seguintes considerações. Primeiro, ele argumenta que o ceticismo mitigado de Montaigne é coisa de diletante, enquanto o ceticismo de Sanches é batalhador e, aparentando suspender o juízo, apresenta uma avaliação definitiva da filosofia. Segundo, Menéndez y Pelayo enfatiza o fato de que Montaigne é um diletante que escreve em francês, sem preocupação com o método e ao sabor das mudanças de humor, enquanto Sanches é um professor que escreve em latim, adotando um método que considera exclusivo. Terceiro, Menéndez y Pelayo reconhece que ambos os autores são extraordinariamente sinceros, mas Montaigne desenvolve uma espécie de candor literário, ao passo que Sanches se caracteriza pela expressão brusca e feroz não só das convicções arraigadas, mas também de um amor sem limites pelas realidades concretas.⁶⁷

Deixando de lado a difícil questão da influência, que não teremos condições de tratar por razões de espaço, resolvemos concentrar a atenção nas

possíveis analogias entre os dois autores. Em que pese as diferenças apontadas por Menéndez y Pelayo, acreditamos que também há pontos comuns entre Sanches e Montaigne e que tais pontos nos permitem estabelecer a existência de analogias nas filosofias desses autores. Senão, vejamos. Em primeiro lugar, Sanches e Montaigne fazem filosofia a partir de uma postura moral e não propriamente gnosiológica. É verdade que Montaigne pergunta *o que sei?* e Sanches pergunta *por quê?* Mas essas perguntas estão voltadas muito mais para um projeto de edificação moral do ser humano do que para um projeto de justificação epistemológica do conhecimento. Em segundo lugar, apesar de Sanches escrever em latim, ambos se dedicam a uma meditação filosófica laica, em que o apelo à autoridade dos textos sagrados é mínimo e a racionalidade dos argumentos constitui o critério mais importante para decidir a discussão. Em terceiro lugar, ambos parecem ser fideístas católicos ligados de algum modo à Contra Reforma, mas, graças ao caráter laico da sua meditação, deixam o leitor em dúvida a respeito de suas verdadeiras intenções religiosas. Isso gerou inclusive duas correntes de interpretação de suas idéias: para alguns, a defesa que fazem da religião é insincera; para outros, é sincera, mas pouco enfatizada por não possuir uma dimensão estritamente racional. Em quarto lugar, ambos são marcados por uma forte referência positiva ao pensamento de Sócrates, embora por razões diferentes. Montaigne adota o *conhece-te a ti mesmo* como motivação fundamental para seu pensamento. Sanches elogia a postura da *douta ignorância*, colocando as idéias de Sócrates em posição de destaque na filosofia de todos os tempos. Em quinto lugar, do ponto de vista cognitivo, ambos concordam com o princípio segundo o qual o nosso conhecimento possui uma origem sensorial. E isso os leva a enfatizar o fato de que só temos conhecimento de indivíduos. Para Montaigne, o conhecimento do homem nada mais é do que o conhecimento de si mesmo enquanto indivíduo. Para Sanches, só pode haver ciência de coisas individuais externas. Em sexto lugar, ambos adotam uma postura pragmática com respeito ao conhecimento possível. De acordo com Montaigne, embora a razão humana tenha de fato os seus limites, existem padrões de avaliação acessíveis ao homem, embora eles sejam contingentes. De acordo com Sanches, o

melhor tipo de conhecimento de que podemos dispor decorre de uma combinação da experiência com o nosso poder racional de julgar. Em sétimo lugar, ambos apresentam uma tendência ao ecletismo em suas reflexões filosóficas. Montaigne reúne elementos provenientes do estoicismo, do ceticismo e do socratismo em seu pensamento. Sanches reúne elementos do empirismo, do racionalismo e do socratismo em seu pensamento. Em oitavo lugar, ambos revelam uma postura autônoma, baseada na abertura da mente e na boa fé, que os leva simultaneamente a fugir de posições definitivas e a adotar um ceticismo sem desespero.

Mas as semelhanças entre Sanches e Montaigne não significam que o primeiro seja, por causa disso, um pensador moderno no sentido estrito da palavra. Com efeito, o próprio Montaigne não é um representante estrito dessa tendência. Ele e Sanches estão muito mais propriamente ligados às raízes da tradição clássica, recuperada pelo Renascimento, do que à tradição moderna. É verdade que suas filosofias trazem importantes contribuições para o pensamento moderno, mas esse último foi efetivamente iniciado por Descartes e não por Sanches ou Montaigne. Os dois últimos se posicionam na fase inicial da modernidade, tendo contribuído com forças diferentes para o seu desenvolvimento. Nessa perspectiva, ambos são pré-modernos. E a maior proximidade com a modernidade, por parte de Montaigne, explicaria algumas das diferenças entre ambos. Uma delas, por exemplo, está em que Montaigne acredita na possibilidade de cada ser humano conhecer a si mesmo, ainda que em nível exclusivamente individual, enquanto Sanches rejeita essa noção. Com isso, embora ainda possua um caráter de pensador pré-moderno, Montaigne está mais próximo de Descartes do que Sanches.

Em que pesem as observações acima, Joaquim de Carvalho relata duas aproximações feitas entre Sanches e Descartes. A primeira delas é de autoria de Pierre Casac, num escrito inédito conservado no Institut Catholique de Toulouse e intitulado *L'Espagnol Don Francisco Sanchez, dit le Sceptique, Professeur Royal de Philosophie et de Médecine à l'Université de Toulouse (1550-1623). Contribution à l'histoire de sa vie*. Nessa obra, Casac sugere que Descartes teve conhecimento do *Quod nihil scitur* e foi por ele influenciado. A segunda aproximação é de autoria de Ioaquín Iriarte, em sua tese

Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Cartesischen "Discours de la Méthode" und dem Sanchezischen "Quod nihil scitur" (1935).⁶⁸ Iriarte faz uma comparação entre os textos de Sanches e Descartes mencionados no título, sugerindo uma influência do primeiro na problemática, na estrutura e na marcha do pensamento do segundo. Para Carvalho, essas aproximações são baseadas na mera probabilidade, mas ele avalia apenas a questão do significado da dúvida em cada um dos dois filósofos. Sua conclusão é a de que ambos têm em comum somente a vivência psicológica da dúvida radical e o desejo de superá-la através da fundamentação de uma teoria da ciência. A diferença entre os dois está no fato de que Descartes, ao final, supera a dúvida através do *cogito* e da suspensão provisória do *cogitatum*, enquanto Sanches, enfatizando o imediatismo dos dados sensoriais, apazigua a dúvida através do *cogitatum*. Com isso, Descartes vai do concreto à superestrutura, ou seja, à construção do mundo real, recusando-se a aceitar que a experiência imediata seja a expressão da realidade autêntica. A evidência surge como sinônimo da irresistibilidade lógica da clareza e distinção das idéias no juízo, abrindo uma via idealista para a investigação. Em contraposição, Sanches permanece naquilo que lhe aparece sensorialmente como real. A evidência surge para ele como a imediatidade dos dados da percepção, restringindo a investigação ao campo do realismo ingênuo. Desse modo, embora Descartes e Sanches partam do estado de ignorância inicial e estabeleçam para si mesmos o ideal de uma ciência firme, os caminhos trilhados por ambos são diferentes.⁶⁹ Tendo em conta a apresentação anteriormente feita das idéias de Sanches, essa interpretação de Carvalho nos parece bastante correta.

Thomas compara igualmente Sanches com Descartes, e acha que o primeiro não eleva a dúvida a princípio metódico, como faz o segundo. O *cogitare* de Sanches não conduz à conclusão cartesiana, expressa no *ergo sum*.⁷⁰ Essa interpretação converge bastante com a de Carvalho, com a qual acabamos de concordar.

Ainda do ponto de vista das semelhanças e diferenças com relação a outros autores, Thomas vê também pontos de contato entre Sanches e Bacon, principalmente no que concerne à ênfase na colaboração entre a

experiência e o juízo para a construção do conhecimento. Essa aproximação é adequada, embora seja importante salientar que a ênfase na metodologia da investigação empírica seja bem maior em Bacon do que em Sanches.

Ao comparar Sanches com Kant, Thomas pensa que, para ambos os filósofos, os limites do conhecimento são determinados pela *fragilitas humana*. Nesta perspectiva, Sanches antecipa Kant, ao realizar uma determinação crítica dos limites do nosso conhecimento racional. Nos dois autores, a investigação crítica se dirige aos mesmos objetos, a saber, a ciência em geral, a ciência do homem e a do mundo. Para os dois, só é admissível o conhecimento relativo dentro dos limites da percepção sensível e da razão. Deste modo, Sanches e Kant apresentam em comum o realismo empírico, mas falta ao primeiro o idealismo transcendental do segundo.⁷¹ Numa linha análoga de interpretação, Menéndez y Pelayo afirma que Sanches teve conhecimento de algumas das antinomias kantianas, como, p. ex., a da impossibilidade de decidir entre a eternidade e a criação do mundo.⁷² Os dois paralelos nos parecem um tanto forçados. Com efeito, as semelhanças entre Sanches e Kant são bastante superficiais. No caso da interpretação de Thomas, cabe lembrar que Sanches faz de fato uma determinação dos limites do conhecimento, mas como filósofo cético e não como filósofo crítico. As investigações de ambos podem se referir aos mesmos objetos, mas são feitas com finalidades e metodologias radicalmente diferentes. Os resultados obtidos em cada caso, ou seja, as respectivas articulações entre experiência e juízo, são muito diferentes. Sanches estabelece uma combinação eclética desses elementos, sem especificar seus pormenores. Kant estabelece uma combinação transcendental desses elementos, especificando cuidadosamente seus pormenores. Assim, a afirmação de que Sanches e Kant compartilham o realismo empírico, mas não o idealismo transcendental, enfatiza mais as diferenças entre ambos do que quaisquer semelhanças que possam apresentar. No caso da interpretação de Menéndez y Pelayo, o reconhecimento, por parte de Sanches, da nossa incapacidade de demonstrar se o mundo teve um começo ou se é eterno constitui uma comprovação dos limites da razão humana no interior de um projeto só muito remotamente ligado a uma dialética transcendental de tipo kantiano. O que interessa a Sanches é

mostrar a importância da fé na resolução desse conflito e não demonstrar criticamente os limites da razão humana. A semelhança indicada por Menéndez y Pelayo é uma mera coincidência. De qualquer modo, a discussão dos paralelos feitos por Thomas e Menéndez y Pelayo ajuda a compreender melhor a posição e a contribuição de Sanches nos inícios da época moderna.

Para Popkin, o interesse de Sanches está em que ele defende sua posição através de argumentos filosóficos, baseados na rejeição do aristotelismo e na análise epistemológica da natureza do sujeito e do objeto do conhecimento. E essa posição está mais próxima do dogmatismo dos acadêmicos do que da *epoché* pirrônica.⁷³ Popkin se posiciona contra aqueles que pensam ser o experimentalismo de Sanches uma evidência de que ele não era de fato um cético, mas sim um empirista que preparou o terreno para Bacon.⁷⁴ Além disso, Popkin interpreta o ceticismo de Sanches como sendo diferente do de Descartes e do de Bacon. Estes últimos acreditam possuir um método para refutar o ceticismo. Em oposição a eles, Sanches considera essa perspectiva irrefutável e propõe o uso da observação e do juízo como as alternativas disponíveis para enfrentar nossas limitações.⁷⁵ Em outras palavras, a experiência e o juízo são para Sanches as únicas vias disponíveis ao nosso conhecimento, que se revela imperfeito, uma vez que através destas vias alcançamos unicamente os acidentes e não as essências. Embora envolvam imperfeição, a experiência e o juízo não podem ser rechaçados, porque constituem o único acesso disponível à única realidade cognoscível, ou seja, o mundo exterior. Sanches começa a filosofar pela dúvida, como Descartes, mas não converte sua investigação numa tentativa de obter uma verdade indubitável. Sanches se detém numa forma de probabilismo, que, se não antecipa o cartesianismo, ao menos o prepara.⁷⁶ Esta avaliação de Sanches diverge daquela de Joaquim de Carvalho. Para esse último, Sanches não pode ser considerado simplesmente um cético, pois suas doutrinas serviram para a instauração de uma nova filosofia de tendência nominalista e empirista.⁷⁷

Avaliando essas posições a partir das doutrinas de Sanches acima expostas, podemos dizer que, embora apresentem elementos verdadeiros, elas parecem novamente dar pouca importância à dimensão religiosa envolvida pelo ceticismo de nosso autor. De fato, Sanches vê o mundo com pessimismo

cristão. Seu ceticismo, em virtude disso, possui uma dimensão moral que não encontra paralelo no pirronismo e no probabilismo acadêmico. É verdade que essas escolas helenísticas estão localizadas num contexto moral, pois visam a busca de alguma forma de *ataraxia*. Mas essa última possui caráter laico e é muito diferente daquilo que Sanches está buscando: a paz de espírito proporcionada pela fé. Nessa perspectiva, o ceticismo nada mais é do que uma confirmação da fatuidade humana nesse mundo de tentações e sofrimentos, uma preparação para a redenção. A rejeição da ilusão de saber e sua substituição por uma forma de probabilismo são realizadas não em nome de algum suposto otimismo científico, mas de um projeto de libertação do pecado e de salvação em Cristo. Desse modo, há em Sanches uma afirmação dos dogmas da fé, os quais não parecem compatíveis com nenhum dos graus propostos por Carnéades para avaliar o “provável” (*pithanón*). Se isso é verdade, então a aproximação feita por Popkin entre o ceticismo de Sanches e o probabilismo acadêmico pode ser questionada ou ao menos qualificada. Além disso, ao explicar o título *Quod nihil scitur* e ao fazer o elogio de Sócrates nessa mesma obra, Sanches parece estar mais próximo do pirronismo do que do probabilismo acadêmico, pois observa naqueles pontos que sequer sabemos que nada sabemos. Mas até mesmo a aproximação com o pirronismo seria discutível, em virtude da diferença nas respectivas motivações morais e religiosas. Levando em conta, portanto, a pouco enfatizada dimensão religiosa do pensamento de Sanches, podemos concluir, contra Popkin, que o ceticismo desse autor se enquadra numa vertente de pensamento que apresenta mais diferenças do que analogias com as escolas helenísticas mencionadas. Por outro lado, também podemos concluir, a favor de Popkin, que o ceticismo de Sanches é mais estrito do que pensa Carvalho. Com efeito, a crítica ao aristotelismo e ao princípio de autoridade em ciência, associada à defesa de um exame direto das coisas a partir de uma combinação de experiência e juízo, embora constituam características da filosofia de Sanches, ainda se encontram ali em estado eminentemente embrionário. Sua força é grandemente atenuada pelo viés religioso do pensamento desse autor. Como vimos, Sanches é sobretudo um cristão que recorre ao ceticismo como confirmação de uma visão salvacionista de

mundo. Se outros pensadores posteriores, como Bacon, podem ter-se apropriado dos germes das características modernas desse ceticismo, fazendo-os desabrochar, isso não significa que o próprio Sanches seja explícita e significativamente marcado por eles. Sanches pode não ser simplesmente um cético, mas é predominantemente um cético.

O último ponto importante a ser discutido está no papel desempenhado pela fé católica em Sanches. Para Thomas, o fato de ele não ter sido denunciado pela ortodoxia escolástica de sua época decorre de sua tentativa de separar claramente a fé da ciência. Suas dúvidas dizem respeito apenas ao conhecimento científico. Os dogmas da fé são para Sanches inatingíveis. Suas preleções acadêmicas terminam sempre com um louvor à Virgem Maria. Qualquer crítica que possa eventualmente ter feito à verdade revelada da Igreja está fundada exclusivamente na desconfiança que lhe inspira a capacidade humana de conhecer.⁷⁸ Menéndez y Pelayo apresenta uma interpretação convergente, ao dizer, conforme mencionamos, que não há nada na vida de Sanches que nos mostre ter sido ele um livre-pensador em matéria religiosa. Jamais o ceticismo de Sanches tocou as coisas divinas. A Inquisição sempre deixou passar todos os seus escritos. Além disso, vivendo na França, país de relativa tolerância religiosa, ele não seria obrigado a dissimular qualquer indiferença religiosa que professasse. Se a tolerância para com autores que escreviam na língua vulgar, para todo mundo, era grande, seria maior ainda no caso de um autor que escrevia em latim, apenas para os doutos. Se Sanches não formulou dúvidas sobre a religião, é porque não as tinha.⁷⁹ Joaquim de Carvalho converge com essa linha de interpretação, argumentando que na vida pública de Sanches não se encontra qualquer indício de insinceridade em sua crença religiosa e que, na sua vida privada, é significativo o fato de dois de seus filhos terem sido sacerdotes. Além disso, em vários escritos, Sanches confessa abertamente seu credo católico. Apesar dessa confissão religiosa, Carvalho reconhece que Sanches não cultivou temas teológicos em seus escritos. Esse fato, associado à tendência racionalizante de seu pensamento, pode gerar a suspeita de que ele teria acreditado na tese da dupla verdade, separando assim a verdade teológica da filosófica. Carvalho pensa que essa tese subjaz claramente em três

passagens de Sanches: a) no *Quod nihil scitur*, na oposição entre o filósofo e o cristão sobre a eternidade da vida humana; b) no *De longitudine*, no contraste entre a vontade de Deus e a ordem da natureza; c) no *De divinatione*, na declaração de fé na existência dos demônios, embora ela não possa ser racionalmente demonstrada. Mesmo assim, Carvalho não aceita essa interpretação, alegando que, em outras passagens mais significativas, como, por exemplo, no Cap. X do *De longitudine*, Sanches reafirma o antagonismo entre a concepção cristã do poder de Deus e o naturalismo pagão. Com base nisso, Carvalho conclui que, desde o *Carmen de Cometa*, que iniciou a carreira de Sanches como escritor, até o ano da morte desse pensador, em 1623, não escreveu ele qualquer coisa que sugerisse a dúvida sobre os fundamentos absolutos da religião e da conduta, tendo aplicado o discurso crítico somente aos conhecimentos provenientes da experiência sensível, das inferências lógicas e dos textos literários.⁸⁰

De um modo geral, pensamos que as interpretações de Thomas, Menéndez y Pelayo e Carvalho apontam na direção certa, no que diz respeito à religiosidade de Sanches. Mas uma consideração mais atenta aos textos desse autor poderia esclarecer a sua posição com respeito às relações entre fé e razão. Para isso pensamos que o Cap. X do *De longitudine* é fundamental. Ali, Sanches não faz propriamente uma oposição entre a vontade de Deus e a ordem da natureza, mas procura mostrar que a ordem da natureza é serva da vontade de Deus, causa primeira perfeitíssima e sapientíssima. A superioridade da vontade divina com respeito à natureza é tal que as leis dessa última poderiam ser outras, se Deus assim o quisesse. É verdade que, no Cap. XI, Sanches opõe a vontade de Deus à ordem da natureza, mas, diferentemente do que pensa Carvalho, ele está de fato opondo a *explicação pela vontade de Deus* à *explicação pela ordem da natureza*. Apenas a primeira corresponde à sabedoria suprema. A segunda corresponde à máxima ignorância, pois seu ponto de chegada é a necessidade ou o destino, defendido pelos tolos. O motivo disso está em que nossa razão só é capaz de investigar as causas naturais e segundas. Essa capacidade, porém, é insuficiente, pois sempre poderemos perguntar pela causa de uma causa natural e assim teremos todos de postular uma causa primeira. O filósofo natural

postula a natureza como causa primeira, mas a natureza por si só não satisfaz os requisitos necessários para desempenhar essa função. O filósofo cristão, como Sanches, postula a vontade de Deus como causa primeira, porque ela é capaz de satisfazer os requisitos necessários para desempenhar essa função. Desse modo, – e aqui concordamos com Carvalho – embora a fé e a razão estejam em planos cognitivos diferentes, elas não envolvem duas verdades diferentes. O apelo à fé, que nos fornece a causa primeira perfeita e sapientíssima, complementa e fundamenta as deficiências do apelo à razão humana, que só nos fornece as causas segundas e naturais. Em virtude disso, não há, como pensa Carvalho, uma incompatibilidade entre o nominalismo de *Quod nihil scitur* e a perspectiva metafísico-teológica do *De longitudine* e do *Carmen de Cometa*. O nominalismo é a melhor ferramenta de que a razão humana dispõe para investigar as causas segundas, mas, como é insuficiente, tem de ser complementado e fundamentado pela causa primeira, que só pode ser atingida pelo ato de fé. Isso seria confirmado pelo fato de que a passagem das causas segundas para a causa primeira se faz por graus, o que sugere a existência de planos diferentes e complementares de compreensão, relativos respectivamente às causas segundas – ciência – e à causa primeira – Deus. Convém lembrar também que o *Carmen de cometa* é contemporâneo de *Quod nihil scitur* e que o *De longitudine* é contemporâneo do *De divinatione* e do *In librum Aristotelis Physiognomicon commentarius*. Desse modo, as obras que defendem a existência de Deus são contemporâneas daquelas mais ligadas a uma epistemologia sensista e nominalista. Isso permite supor que não houve a evolução de uma visão metafísico-religiosa do mundo para uma perspectiva cética em Sanches. Ele não foi um metafísico dogmático que se tornou cético e sem religião, mas um pensador religioso que tentou a conciliação entre a fé católica e a visão científica do mundo, colocando a primeira como fundamento da segunda. Essa interpretação supera a tensão observada por Carvalho em seu pensamento, pois o vê como um tipo de fideísta.

Um outro argumento pode ser aduzido a favor da religiosidade de Sanches, se levarmos em conta as raízes ibéricas do seu pensamento. Nessa perspectiva, ele estaria interessado não em superar o catolicismo através do

ceticismo, mas em utilizar o ceticismo como instrumento para mostrar a incapacidade da razão humana e a possibilidade de redenção pela fé. O fato de Sanches desenvolver uma meditação laica para mostrar a incapacidade da razão, fato esse que constitui um dos elementos mais marcantes de sua originalidade como pensador pré-moderno, pode ter levado muitos de seus intérpretes vê-lo equivocadamente como não-religioso, quando, na verdade, suas intenções seriam opostas.

A discussão feita até aqui mostra que as idéias de Francisco Sanches refletem de algum modo as características do temperamento filosófico lusitano, anteriormente mencionadas, e podem ser associadas a uma das atitudes alternativas que os portugueses desenvolveram com respeito à filosofia. Quanto às características do temperamento filosófico lusitano presentes em Sanches, podemos mencionar as seguintes: atitude pragmática, desconfiança quanto à elaboração de teorias, tendência ao ecletismo e postura salvacionista. A atitude pragmática se revela em Sanches quando ele nos recomenda que continuemos apelando à observação e ao juízo como vias para o conhecimento, apesar das limitações de ambos, já que são os únicos disponíveis. A desconfiança quanto à elaboração de teorias é a mais marcante em Sanches. Ele consegue expressá-la adequadamente quando define a ciência como conhecimento perfeito da coisa e em seguida reconhece que tal conhecimento é privilégio de Deus e não dos homens. Temos então de contentar-nos com um conhecimento precário e provisório, evitando a construção de castelos metafísicos. A atitude eclética, filosoficamente conciliadora, mas nem sempre produtora de sistemas inteiramente coerentes, parece estar também presente em Sanches. Com efeito, ele preconiza uma colaboração entre o juízo e a experiência, conforme mencionado anteriormente. Isto envolve uma atitude pragmática, mas certamente está ligado também uma postura eclética, pois exige uma combinação de posições epistemológicas heterogêneas sem que a colaboração entre estas faculdades seja claramente estabelecida. O salvacionismo também está presente, implícita ou explicitamente, na filosofia de Sanches. Conforme vimos, embora ele faça poucas referências diretas ao *status* da fé na vida humana, tudo indica que, para ele, o cético que só tem como recurso lidar pragmaticamente com o

mundo das causas segundas encontra consolo final no contato com a causa primeira sob a forma do Deus do cristianismo. Nossas pesquisas revelam que as características acima também podem ser encontradas, *mutatis mutandis*, em Pedro da Fonseca, o comentador escolástico mais significativo da época, embora não disponhamos de espaço para justificar aqui essa afirmação.⁸¹

Quanto à questão das atitudes alternativas que os portugueses desenvolveram com respeito à filosofia, o ponto importante a ser destacado está em que Fonseca e Sanches constituem paradigmas de cada uma delas e que as mesmas foram seguidas pelos portugueses e brasileiros, em maior ou menor grau, até os dias de hoje. Poderíamos denominar uma destas posturas de *fonsequista* e a outra, de *sanchista*. A primeira se caracteriza pelo tradicionalismo, sendo mais voltada ao comentário escolástico-hermenêutico, sem grandes pretensões à originalidade. Essa postura foi adotada por grande parte dos pensadores lusitanos da época e teve um grande sucesso em Portugal, embora sua influência seja bem menor no Brasil Colônia. A denominação *fonsequista*, para esta postura, se justifica não porque os pensadores que a ela aderiram conheciam as obras de Fonseca ou foram influenciados por elas, mas sim porque todos eles convergem numa visão de mundo dominada pela exegese de tipo escolástico que foi inicialmente muito bem caracterizada pela postura de Fonseca. O sanchismo, por sua vez, caracteriza-se por uma postura mais crítica e assistemática, beneficiária de uma maior liberdade de pensamento. Nela não há grandes construções filosóficas, mas antes a expressão ibérica da inquietação humana diante do enigma da existência. Essa postura costuma ser em geral subterrânea, manifestando-se eventualmente através de autores isolados, mais literatos do que filósofos, que se destacam entre os demais pela heterodoxia de suas posições. A denominação *sanchista*, para esta postura, se justifica não porque os pensadores que a assumiram conheciam as obras de Sanches ou foram influenciados por elas, mas sim porque todos convergem numa visão de mundo cética e assistemática que foi inicialmente muito bem expressa por tal pensador. No Período Colonial, a postura sanchista teve maior repercussão no Brasil do que em Portugal. Dentre os pensadores brasileiros dessa época que adotaram a postura sanchista destacam-se

Nuno Marques Pereira e Matias Aires. Como se pode ver – e é importante observar isso aqui – as denominações *sanchista* e *fonsequista* não estão sendo utilizadas para designar escolas filosóficas em sentido tradicional e sim tendências a fazer filosofia de uma determinada maneira, que se explicam não apenas por razões teóricas, mas também – e principalmente – por razões de ordem cultural. Nessa perspectiva, um autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de expressar a inquietação existencial num viés assistemático e cético poderia ser chamado de *sanchista*, mesmo que nunca tenha lido as obras de Francisco Sanches. Isso se justifica porque esse autor estaria partilhando com Sanches uma postura filosófica tipicamente ibérica. Do mesmo modo, um outro autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de filosofar através da exegese de tipo escolástico poderia ser chamado de *fonsequista*, mesmo que nunca tenha lido as obras de Pedro da Fonseca. Isso se justifica porque esse outro autor estaria partilhando com Fonseca uma outra postura filosófica também tipicamente ibérica.

Embora não seja possível fundamentar aqui as afirmações que seguem, por motivos de espaço, vale a pena apresentá-las, ao menos a título de ilustração da influência das duas posturas nas filosofias portuguesa e brasileira. Em Portugal, as posturas fonsequista e sanchista surgiram no Período Barroco-Tomista e entraram em choque no Período de Transição, colocando os tomistas contra os estrangeirados. No Período seguinte, com a vitória dos estrangeirados, o fonsequismo e o sanchismo perderam terreno, dando lugar às primeiras tentativas autênticas de elaboração de sistemas filosóficos, seguindo o espírito inaugurado por Silvestre Pinheiro Ferreira, o grande representante do *ecletismo iluminista*, a partir de 1810. No Brasil, o sanchismo e o fonsequismo marcaram a nossa filosofia não só no período inicial da colonização, mas também influenciaram manifestações do nosso pensamento filosófico em momentos posteriores. A postura fonsequista, por exemplo, sobrevive até hoje na maioria das universidades brasileiras, que ainda se revelam mais voltadas para o comentário exegético do que para elaboração de propostas originais. A criatividade filosófica existe, mas fica predominantemente a cargo de autores independentes, geralmente desligados da

academia e por ela ignorados, como Álvaro Vieira Pinto e Mário Vieira de Mello. Mas esses autores não adotam a postura sanchista, pois em sua maioria se dedicam à elaboração de sistemas filosóficos, no espírito de Silvestre Pinheiro Ferreira. Quanto à postura sanchista, ela foi predominante em todo o Período Colonial, sendo depois substituída pela tendência sistemática na época do Império. Mesmo assim, ela também sobrevive entre nós, de maneira um tanto subterrânea, conforme mencionado, manifestando-se esporadicamente através dos textos de literatos com dotes filosóficos, como Machado de Assis, Clarice Lispector e Carlos Drummond de Andrade. Atualmente, a postura sanchista se fortaleceu a ponto de recuperar posição no interior da academia, através dos trabalhos do neopirrônico Oswaldo Porchat e seus seguidores céticos. Como se pode ver, embora estejamos muito longe da perspectiva filosófica do Período Colonial, ainda há resquícios da mesma nos dias de hoje.

V - OBSERVAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho, baseamo-nos na hipótese de que a compreensão da evolução do nosso pensamento filosófico depende de um conhecimento das peculiaridades da Península Ibérica em geral e de Portugal em particular no contexto da história européia. Na caracterização dessas peculiaridades, recorremos a autores como Richard Morse, Gilberto Freyre, Vianna Moog e Cruz Costa. Todos eles concordam com a idéia de que a especificidade da Península Ibérica foi decisiva para o desenvolvimento do tipo de pensamento ali encontrado. A dominação moura foi um fator crucial nesse desenvolvimento e está ligada ao processo pragmático ibérico de adaptação que denominamos *modernização conservadora*. Foi ela que, do ponto de vista filosófico, permitiu aos ibéricos preservarem a valorização da ação em detrimento da teoria, conferindo assim destaque ao paradigma socrático. A tendência ao ecletismo também é explicada pelo mesmo mecanismo de conciliação desenvolvido pelos ibéricos. Outro aspecto importante está na forte religiosidade ibérica, de caráter medieval, que permite alguma associação com o emotivismo do homem cordial, usado por Buarque de Holanda

para retratar o brasileiro. Isso fez com que a postura pragmática, o ceticismo, o ecletismo e o salvacionismo constituíssem as principais características do espírito filosófico dos portugueses à época do descobrimento e colonização do Brasil.

Procuramos mostrar também que as evoluções do pensamento filosófico em Portugal e no Brasil refletiram essas características. Todavia, a divisão do pensamento filosófico português não parece corresponder exatamente àquela que é tradicionalmente aceita. Com efeito, a Segunda Escolástica, que se estende de 1500 a 1750, é mais convenientemente dividida nos dois períodos intitulados *Barroco-Tomista* e de *Transição*. Isso é assim porque não só os pensadores barrocos, como Sanches e Fonseca, mas também os pensadores tomistas, como João de Santo Tomás, viveram e produziram nesse período. Além disso, embora no período seguinte as universidades lusitanas sejam marcadas por uma forte tendência exegética de caráter tomista, a atmosfera cultural do país incluía a atuação dos pensadores estrangeirados, que combatiam esse mesmo tomismo, justificando a existência de uma fase de transição nesse momento.

Francisco Sanches foi apresentado como um dos principais pensadores do Período Barroco-Tomista. Na exposição de suas idéias, procuramos mostrar os aspectos relevantes de seu ceticismo, bem como a tendência eclética manifestada em sua obra. Na discussão das idéias de Sanches, recorreremos a autores como Pedro Calafate, Marcelino Menéndez y Pelayo, Lothar Thomas, Michel de Montaigne, Joaquim de Carvalho, Richard Popkin e Ferrater Mora. Procuramos deixar bem claro o papel desempenhado pela fé católica em Sanches, uma vez que esse constitui um assunto disputado entre os intérpretes. Temos a expectativa de ter contribuído para um esclarecimento da questão ao apelar a textos menos conhecidos de Sanches, como o *De divinatione* e, principalmente, o Cap. X do *De longitudine*. Procuramos mostrar a convergência entre as idéias presentes nessas obras e o *Quod nihil scitur*, apontando na direção a um tipo de fideísmo que seria a posição filosófica fundamental de Sanches. Com isso, tentamos enfraquecer a idéia de que ele foi um filósofo cujo ceticismo se aplicava também à religião, mas que, por prudência, evitou explicitar esse fato. Em

nossa interpretação, Sanches não deve ser visto como um metafísico dogmático que se tornou cético e agnóstico. A imagem de um pensador religioso que tentou conciliar fé e ciência, dando primazia à primeira e reconhecendo as limitações da segunda, é mais compatível com as características intelectuais e culturais desse representante do pensamento ibérico. Finalmente, procuramos mostrar que a filosofia de Sanches se encaixa no contexto desse pensamento, revelando uma postura que inclui elementos pragmáticos, céticos, ecléticos e salvacionistas.

Embora não tenha sido possível, por motivos de espaço, comprovar adequadamente esse fato, afirmamos que Sanches representa paradigmaticamente uma postura cética e crítica no pensamento lusitano e brasileiro, em oposição a Fonseca, que representa paradigmaticamente a postura oposta, voltada para o comentário escolástico. Essas duas atitudes foram batizadas respectivamente de *sanchista* e *fonsequista* e nos parecem importantes para a compreensão da evolução do pensamento filosófico tanto em Portugal como no Brasil. Com base nisso, chegamos até mesmo a mencionar alguns exemplos contemporâneos da persistência dessas posturas entre nós nos dias de hoje. Com tal procedimento, esperamos ter ao menos sugerido o quanto o pensamento filosófico brasileiro deve, desde seus inícios até hoje, a Sanches e à postura sanchista.

Referências Bibliográficas

- CALAFATE, Pedro. *Francisco Sanches*. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ren4.html>>. Acesso em agosto de 2007.
- CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. B. Aires: Editorial Sudamericana, 1971, Tomo II, verbete Sánchez [Sanches] (Francisco).
- FREIRE, G. *Casa Grande e Senzala*. In: Santiago, S. (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar S.A., 2002.
- HOLANDA, S. Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- MORAES FILHO, E. de. *Francisco Sanches na Renascença Portuguesa*. Rio: Ministério de Educação e Saúde. Serviço de Documentação. Departamento de Imprensa Nacional. Col. Os Cadernos de Cultura, 1953.

- MORSE, R. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- PAIM, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. S. Paulo: Ed. Grijalbo, 1967.
- POPKIN, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. D. Marcondes de Souza Filho. Rio: Francisco Alves, 2000.
- SANCHES, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944.
- _____. *Opera Philosophica*. Ed. por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1955.
- THOMAS, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. de A. José Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1944.
- VIANNA MOOG, C. *Bandeirantes e Pioneiros. Paralelo entre duas Culturas*. 19 ed. Rio: Graphia, 2000.

Notas

- 1 Minha pesquisa, que conta com o apoio do CNPq, intitula-se *História do Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Colonial* (sigla: FIBRA). Os principais resultados, que não poderão ser justificados no presente texto por motivos de espaço, serão em breve publicados sob a forma de um livro com o mesmo título do projeto de pesquisa.
- 2 Morse, R. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 21.
- 3 Morse, R. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 28-9.
- 4 Morse, R. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 37.
- 5 Morse, R. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 42-3.
- 6 Morse, R. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 47-8.
- 7 Ver Freyre, G. *Interpretación del Brasil*, p. 7-8. Apud Cruz Costa, J. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967, p. 16. Freire, G. *Casa Grande e Senzala*. In: Santiago, S. (org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar S.A., 2002, vol. 2, p. 154-5; 157-8. Vianna Moog, C. *Bandeirantes e Pioneiros. Paralelo entre duas Culturas*. 19 ed. Rio: Graphia, 2000, p. 81; 84-6. Cruz Costa, J. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967, p. 16-19.
- 8 Ver nosso texto “Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768)”. In: *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas : Unicamp, Coleção CLE, vol. 36, 2003, p. 337-396.
- 9 Holanda, S. Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 147.

- 10 Holanda, S. Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 146-147.
- 11 Unamuno, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Apud Morse, R. *O espelho de Próspero*.
- 12 Paim denomina este último período de *escolástico propriamente dito*, mas iremos propor uma outra denominação, como se verá mais adiante. Cf. Paim, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. S. Paulo: Ed. Grijalbo, 1967, p. 24.
- 13 Paim, A. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. S. Paulo: Editorial Grijalbo, 1967, p. 27.
- 14 Popkin, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. D. Marcondes de Souza Filho. Rio: Francisco Alves, 2000, p. 79.
- 15 Nossas citações se basearão em Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944. Sem indicação de tradutor. Trata-se de uma versão mais popular, dividida em seções pelo tradutor, de acordo com os diversos temas tratados. O texto original, sem subdivisões, que utilizamos para cotejar, é *Quod Nihil Scitur*. In: Sanchez, F. *Opera Philosophica*. Ed. por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1955, p. 1-53.
- 16 Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. de A. José Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1944, p. 197-8. Ver também Francisco Sanches. *Opera Philosophica*. Introdução de Joaquim de Carvalho. Coimbra: separata da Revista da Universidade de Coimbra – vol. XVIII. 1955, p. VII-VIII.
- 17 Popkin, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. D. Marcondes de Souza Filho. Rio: Francisco Alves, 2000, p. 80.
- 18 Calafate, Pedro. *Francisco Sanches*. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ren4.html>>. Acesso em agosto de 2007.
- 19 Há notícias também de mais três obras, as quais se encontram perdidas: *Methodus sciendi*, *Examen rerum* e *Tractatus de anima*. Ver Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. de A. José Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1944, p. 205. Joaquim de Carvalho inclui, na *Opera Philosophica* de Sanches, uma carta que ele teria enviado ao matemático Cristóvão Clávio, intitulada *Ad C. Clavium Epistola*, e que ele assina com o nome de *Carneades Philosophus*. A partir dessa carta, é possível extrair informações a respeito da posição de Sanches com respeito à demonstração matemática. Ver Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. XVII-XVIII e 146-159.
- 20 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. XVI-XVII.
- 21 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. L.

- 22 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. XLIV.
- 23 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. XLIX.
- 24 Sanches, F. De longitudine, et brevitae vitae, liber. In: *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 65-6.
- 25 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. XLIX-L.
- 26 O *Physiognomicum*, também conhecido como *Tratado de Fisiognomia*, é um texto considerado apócrifo, que, mesmo assim, se encontra na edição de Bekker dos textos de Aristóteles.
- 27 Esse ponto será esclarecido na exposição da filosofia do *Quod Nihil Scitur*, mais adiante.
- 28 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. XLIV-XLV; XLVIII.
- 29 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 4. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 49. O texto dessa tradução argentina é bastante livre e nem sempre corresponde integralmente ao texto latino estabelecido por Joaquim de Carvalho. Mesmo assim, ele foi utilizado para efeito de comparação.
- 30 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 5. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 52 e 55.
- 31 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 4. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 50.
- 32 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 5-6. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 55-7.

33 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 6-7. O texto latino é o seguinte: “Si verbum verbo iungas, hoc opus hic labor est: subiectum, praedicatum copulam, propositionem, definitionem, divisionem, argumentationemque, constituunt. Horum rursus infinitas alias species, differentias, conditiones”. A tradução bastante livre em Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 58, é a seguinte: “Como arañas sutiles, puestas a fabricar su delgadísima tela, estos filósofos verbales constituyen el sujeto, el predicado, la cópula, la proposición, la definición, la división y la argumentación. Y de todo esto, además, otras infinitas especies, diferencias, condiciones”. Esse foi o ponto em que identificamos a maior diferença entre o texto latino e a tradução argentina.

34 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 7. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 60.

35 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 13. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 84.

36 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 8. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 64.

37 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 8. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 65.

38 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 10-11. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 71-3.

39 Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. por A. J. Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, Primeiro Volume, 1944, p. 244.

40 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 12. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 76-7.

41 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da

- Universidade de Coimbra, 1955, p. 12-13. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 79-80.
- 42 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 13-14. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 84.
- 43 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 15. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 87.
- 44 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 17. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 92.
- 45 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 17. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 93.
- 46 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 19. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 101.
- 47 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 25. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 121.
- 48 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 28. O texto latino é o seguinte: “Sic non immerito Philosophiam nostram liceat conferre Minois labyrintho: in quem ingressi regredi non possumus, nec explicare nos: Si pergamus, in Minotaurum incidimus, qui nobis vitam adimit”. A tradução mais livre em Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 130, é a seguinte: “Así, séanos lícito, no sin razón, comparar nuestra filosofía al laberinto de Creta, entrados em el qual no podemos volver atrás ni desenvolvemos, y si vamos adelante, caemos ante el Minotauro, que nos quita la vida”.
- 49 Sanches, F. Quod nihil scitur. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 29-30. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 132-5.

- 50 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 15-16. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 89.
- 51 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 30-31. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 136-7.
- 52 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 31. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 138-9.
- 53 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 32-33. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 143-4.
- 54 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 33. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 145.
- 55 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 36. O texto latino reza: “Nil certius sensu: nil eodem fallacius”. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 156.
- 56 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 38-42. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 162-72.
- 57 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 42-44. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 173-9.
- 58 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 48-49. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 190-1.
- 59 Sanches, F. Quod nihil scitur. *In: Sanches, F. Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da

Universidade de Coimbra, 1955, p. 49. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 191.

60 Sanches, F. *Quod nihil scitur*. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 53. Ver também Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 204-6.

61 Calafate, Pedro. *Francisco Sanches*. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/cvc/filosofia/ren4.html>>. Acesso em agosto de 2007.

62 Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 12-13.

63 Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 31.

64 Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. B. Aires: Editorial Sudamericana, 1971, Tomo II, verbete Sánchez [Sanches] (Francisco).

65 Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 23-24. Esse ponto será discutido em detalhe mais à frente, quando estivermos avaliando a religiosidade de Sanches.

66 Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. por A. J. Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, Primeiro Volume, 1944, p. 210.

67 Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 29-30.

68 Em seu *Prólogo*, Menéndez y Pelayo faz referência a uma brilhante “tese alemã” sobre o *Quod Nihil Scitur*, sem, contudo, indicar de qual obra se trata (Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 12). Suspeitamos que ele esteja se referindo ao trabalho de Iriarte.

69 Carvalho, Joaquim de. Introdução. In: Sanchez, F. *Opera Philosophica*. Ed. por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1955, p. XXVIII-XXXIII.

70 Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. por A. J. Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, Primeiro Volume, 1944, p. 239.

71 Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. por A. J. Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, Primeiro Volume, 1944, p. 250-1. Evaristo de Moraes Filho faz uma análise das relações de Sanches com Bacon, Descartes, Hume, Kant e Bergson, chegando a resultados semelhantes aos de Thomas. Ver Moraes Filho, E. de. *Francisco Sanches na Renascença Portuguesa*. Rio: Ministério de Educação e Saúde. Serviço de Documentação. Departamento de Imprensa Nacional. Col. Os Cadernos de Cultura, 1953, p. 59-99.

72 Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 23.

- 73 Popkin, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. D. Marcondes de Souza Filho. Rio: Francisco Alves, 2000, p. 84.
- 74 Esta crítica não parece dirigir-se a Thomas, que apenas vê pontos de contato entre Sanches e Bacon, sem considerar o primeiro um empirista por causa disso.
- 75 Sanches, F. *Quod Nihil Scitur*. In: Sanchez, F. *Opera Philosophica*. Ed. por Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1955, p. 4. *Apud* Popkin, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. D. Marcondes de Souza Filho. Rio: Francisco Alves, 2000, p. 85-6.
- 76 Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. B. Aires: Editorial Sudamericana, 1971, Tomo II, verbete Sánchez [Sanches] (Francisco).
- 77 *Apud* Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. B. Aires: Editorial Sudamericana, 1971, Tomo II, verbete Sánchez [Sanches] (Francisco).
- 78 Thomas, L. *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*. Trad. por A. J. Brandão. Lisboa: Livraria Clássica Editora, Primeiro Volume, 1944, p. 211-2.
- 79 Menéndez y Pelayo, M. Prólogo. In: Sanches, F. *Que nada se sabe*. Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo. B. Aires: Emecé Editores, S. A. 1944, p. 23-24.
- 80 Carvalho, J. Introdução. In: Sanches, F. *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. IX-X; XII. De acordo com Carvalho, o trecho mais importante em que Sanches admite sua fé católica é o seguinte: “... quia ita Deo Opt. Max. Sapientissimo constitutum est. Haec dicemos nos Christiani Philosophi. Ethnicus autem, cui de Deo ita sentire cordi non sedet, respondebit, quia ita a natura praescriptum est” (Cfr. Sanches, F. De longitudine, et brevitate vitae, liber. In: *Opera Philosophica*. Publicada por Joaquim de Carvalho. Nova edição, precedida de Introdução. Coimbra: Ed. da Universidade de Coimbra, 1955, p. 66).
- 81 Essa justificativa fará parte de nosso texto *História do Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Colonial (1500-1822)*, a ser publicado em 2009.