

"Revista Brasileira de Filosofia"

Julho/Abril 1956

A CONTRIBUIÇÃO DE JOAQUIM DE CARVALHO PARA A COMPREENSÃO DE FRANCISCO SANCHES

*Evaristo de Moraes Filho*

Da Universidade do Brasil e do Instituto Brasileiro de Filosofia

"... a sua atitude filosófica prestou-se e presta-se a interpretações diferentes e até antagônicas". ....

J. de Carvalho — *Francisco Sanches, filósofo* — Braga — 1952 — pág. 2.

1 — J. de Carvalho, o erudito e o homem de estudo — 2-Atitude diante do pensamento de Sanches — 3-O conjectural na vida e na obra de Sanches — 4-Sanches e G. Bruno, uma conjectura — 5-O que há de assentado em Sanches — 6-Teoria do conhecimento de Sanches — 7-Descartes e Sanches — 8-Estudo sistemático e significação da mensagem de Sanches — 9-Preito de gratidão. Conclusão.

1 — *Si bibliothecam habes, nihil deest.* A poucos, muito poucos se pode aplicar esta frase do orador latino, sem deixar resto, como a Joaquim de Carvalho. Assim como o mar é o meio natural para o navegante, assim como o ar é o elemento indispensável para o aviador, do mesmo modo é uma biblioteca para o ilustre professor da Universidade de Coimbra. Vive êle a transitar na imensa e infinita cidade do papel impresso e manuscrito sem esforço algum, simplesmente como respira, porque aí é que se sente bem, a realizar plenamente a sua vocação. A sua matéria prima vem de muito longe, escrita numa língua que dizem morta, derrama abundantemente em manuscritos, alfarrábios, incunábulo, mas capaz de transmitir eternas mensagens humanas a quem tenha ouvidos para ouvi-las e entendê-las.

A Idade Média portuguesa e os séculos XV e XVI encontram nêle um intérprete perfeito, inteiramente a par de suas correntes.

No nosso ensaio de 1953, adotamos essa opinião, concordando neste passo com Menéndez Pelayo e discordando de F. Klimke, professor de filosofia na Universidade Gregoriana. "O ceticismo de Sanches foi sempre de *lejas abajo*, sobre as possibilidades do conhecimento humano, profano, mas nunca de *lejas arriba*, sobre os fundamentos da fé", escrevia-mos. E mais: "Nunca colocou em dúvida a existência de Deus, nem os mistérios ou os dogmas da Igreja; daí haver escapado da Inquisição, que vigiava implacável as manifestações livres do pensamento, como aconteceu com Petrus Ramus, Galileu e Giordano Bruno. Contudo, contemporaneamente, um professor de filosofia da Universidade Gregoria é de opinião que, embora Sanches assim queira fazer crer em sua obra, na verdade a sua dúvida invade também os domínios da aceitação de Deus. Segundo F. Klimke, pretende Sanches apresentar a revelação como a única fonte de nossa certeza, "mas facilmente se deixa ver que este ceticismo destrói necessariamente a própria revelação e tóda a ordem sobrenatural". Ficamos com a opinião de Menéndez Pelayo, porque, de fato, encontramos a todo instante na obra de Sanches o problema da fé e da religião inteiramente separado da teoria do conhecimento, da filosofia propriamente dita. E sempre que se refere a Deus, o faz sem o menor vislumbre de dúvida, nem sombra de negativismo" (23).

declaram diocesano brcarensense, que para significar que atribuía mais valor aos vínculos da religião que aos da nacionalidade. Compreende-se. Em tempos e terras desvantajadas pelos ódios implacáveis dos dissídios confessionais, como os que Sanches viveu no sul da França, a afirmação do credo religioso continha maior significado pessoal e público do que qualquer declaração de sentido laico".

A pág. XLIV: "Sinceramente religioso, Sanches não pôs em dúvida a existência de acontecimentos sobrenaturais, mas somente no plano da Revelação e da crença; porém, como filósofo que se coloca no terreno da "ciência natural", não reconhecer sombra de fundamento as previsões e informes que não radiquem, como ele próprio diz, "na razão e na experiência".

(23) E. de Moraes Filho — *Op. cit.* — págs 61/63.

Apesar de distinguir Sanches entre causalidade primeira (Deus) e causalidade segunda (da natureza), emprestando uma certa autonomia determinista a esta última, independente, com vida própria uma vez posta em movimento, como que à maneira de Descartes, tendo Deus dado o piparote inicial, apesar de distinguir, Sanches era criacionista na filosofia natural. Deus fez o mundo *ex nihilo*, como bem lhe aproveve, podendo alterá-lo a qualquer momento ou substituí-lo por outro.

No campo da medicina também. A saúde a doença dependem de Deus, árbitro supremo nestes assuntos, como em tudo mais. No próprio *Excerpta da Max. qui disponit omnia suaver...* Em *De longevitate, et brevitae vitae, Liber* (57, 30/40; 65, 20/27; 66, 10/15; 69, 10/15), entre outros tópicos, aparece a todo o instante o nome de Deus como o primeiro motor, como a sede única

Outro ponto sobre o qual muito se demora o prof. Joaquim de Carvalho é a respeito da *pars destruens* da obra de Sanches, muito mais aguda, profunda e apreciável do que o que nos legou de construtivo e de positivo. A personalidade polemista de Sanchez, perspicaz e penetrante é destacada pelo seu grande comentarista em várias passagens em qualquer dos momentos em que se ocupou do filósofo. E lhe assiste inteira razão.

Já em 1939, escrevia: "Das suas meditações resta-nos apenas a parte negativa ou destrutiva, isto é, a argumentação contra a possibilidade do conhecimento, dada certa noção de ciência" (24).

Em 1952, volta a declarar: "Dois temas dominaram a sua mente de filósofo: a teoria constituinte do Saber e a teoria explicativa da Natureza. De uma e de outra sabemos incomparavelmente mais e melhor o que teve por errôneo do que o que teve por certo, de sorte que a gênese do seu pensamento e o teor profundo do que deu sentido e unidade às suas reflexões são e serão temas de controversia". E noutro passo: "Destarte, Sanches não chegou verdadeiramente a dizer o que teve por certo, mas foi ex-pansivo em manifestar o que teve por errôneo relativamente à teoria do Saber" (25).

Em 1953, demora-se J. de Carvalho na caracterização do que chama de *forma mentis* da polémica nos escritos de Sanches. E demonstra o seu ponto de vista: o *Carmen de Cometa anni MDLXXVII* (Lyon, 1578) e o *De diminutione per somnum ad Aristotelem* possunt ambos um confessado sentido refutativo — o primeiro, contra o *Discours sur ce que menace devoir advenir la comete apparue à Lyon le 12 de ce mois de Novembre 1577, laquelle se voit encorres à present* (Paris, 1577), de Francisco Junjuno, e o segundo, contra a demononância professada por Jerônimo Cardano.

Em nenhum outro escrito da pena de Sanches se surpreende tanto este cunho polémico e esta crítica apaixonada, quase de índole pessoal e sentimental, com no *Quod nihil scribitur*. Há como que um interesse além do simples combate à silogística tradicional da escolástica e do sumulismo; a personalidade de Sanches se empenha por inteiro, numa cruzada decisiva para a sua vida. A construção viria depois, fazendo-se necessário antes de mais nada destruir, derrubar,

movimento, como causa primeira da longevidade dos animais e das plantas, embora fique para as causas segundas (calor, humidade, etc.) a explicação natural ou filosófica de tais fenómenos, senão seria proceder como os ignorantes que logo apela para Deus e tudo explicam dessa forma.

(24) J. de Carvalho — *Descartes*, cit. — 1939 — pág. 53.

(25) J. de Carvalho — *Francisco Sanchez*, 1952, cit. — pág. 2.

erradicar. Tanto isso é verdade que a problemática do pequeno ensaio nunca mais será retomada pelo nosso filósofo. Os livros conclusivos e construtivos, que se prometem no momento da crítica, nunca foram publicados e nem talvez ultimados. É que passada a febre destrutiva, houve um certo embotamento de se erguer no seu lugar o novo edifício gnoseológico.

Em 1955, repisa J. de Carvalho este ponto que lhe parece fundamental: Sanches como que escrevia ao estímulo imediato de algum contraste pessoal, "quase se é levado a crer que as idéias lhe ocorriam ao repelão do pensar de outrem". O seu *Quod* é, assim, uma obra de circunstância. E mais: "Vivendo convictamente as suas idéias e incltado pela indole personalista e combativa, a reflexão de Sanches, principalmente no *Quod nihil scitur*, tem a desenvoltura de um franco-atirador, mais atento ao *contra* do que ao *pro*, tão infatigável e vigilante que quando poisa a pena se compraz em lutar consigo mesmo para apanhar a meada dos próprios pensamentos" (26).

É esta, de resto, uma constante sempre observada pelos comentaristas no caráter das obras de Sanches. Todos lamentam que não se tenham encontrado as suas obras de construção sistemática ou que êle não as tenha ultimado. Já o velho Lopes Praça escrevia em 1868: "Só faltando tempo e vida, ou por descuido dos que, além de sua morte, lhe publicaram as obras, ou, ainda, por não nos ter chegado à mão notícia mais escrupulosa dos seus trabalhos, se pode explicar que quem soube destruir com tanta arte, não tenha edificado com primor e perfeição obra colossal no meio de tão largas ruínas. Deus queira que a hipótese última seja a verdadeira. Seria prazer para nós e glória para as nossas letras" (27).

(26) In *Opera*, cit. — 1955 — pág. XVI.

(27) Lopes Praça — *História da Filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da Filosofia* — Coimbra — 1868 — pág. 104.

Intelectualmente, a sistemática das idéias positivas ou construtivas de Sanches tem de ser aferida a *contrário sensus* da sua negatividade. Como que se vira a outra face do material destruído para se concluir, por inferência, a sua concepção filosófica, quer na teoria do saber, quer na teoria da natureza. Em certo passo da sua exposição, sempre cioso da sua honestidade profissional, escreve J. de Carvalho, referindo-se a que a crítica do *Quod nihil scitur* leva "a prefigurar uma teoria e uma metodologia da Ciência. — Francisco Sanches, 1953, pág. 13: "Esta concepção, que subjaz nas páginas do *Quod nihil scitur*, é sugerida e não exposta".

A força de afirmação que ressuma do *Ons* é tamanha, a ponto de suscitar em todos os que o lêem esta mesma impressão, como já a registamos nestas palavras, e, sem dúvida, todos a registam e não de registar — Francisco Sanches, cit. — 1953 — pág. 39: "Podemos desde já apontar a nota característica que se destaca de todos os seus escritos: o irrequieto e agudo senso crítico, que em poucas palavras e argumentos irresponsáveis destrói as mais arraigadas

Infelizmente, volvidos quase noventa anos depois que este trecho foi escrito, ainda não se encontrou a continuação da obra filosófica de Sanches e possivelmente jamais se encontrará. Mas a particularidade do ensaio de J. de Carvalho, neste passo, é a força com que procura demonstrar o caráter polémico, de verdadeira intenção pedagógica, da obra de Sanches.

À primeira vista, isso parece evidente por se tratar de um professor, que levou quase toda a sua existência ensinando, estudando, sempre metido em vida universitária. Distinguindo a personalidade de Montaigne da de Sanches, já havia Menéndez Pelayo posto o dedo no assunto, com estas palavras: "Montaigne es un aficonado, que filosofa a sus anchas, en lengua vulgar y sin cuidarse del método, antes bien, haciendo gala de traducir fielmente en su estilo todos los caprichosos giros de su humor libre y errabundo. Sánchez es un profesor, preocupado de una doctrina, secuz fanático de un método que tiene por exclusivo. Los dos son extraordinariamente sinceros" (28).

Reconhece o autor espanhol este fato, mas passa adiante, restando-o apenas. J. de Carvalho, não. Eleva-o à altura de um critério interpretativo de toda a vida e de toda a obra de Sanches. Havia sempre nele a intenção pedagógica, na cátedra ou fora dela. O que lhe parecia errado merecia ataque direto e frontal, decisivo, sem misericórdia nem quartel. "Rememorando sem apreço a sua experiência de escolar ginásial, Sanches deixou transparecer a intenção pedagógica de libertar a juventude do ensino sumulista e do dogmatismo"... "Se isto é óbvio, não é menos claro o sentido actual, de *hic et nunc*, das críticas, das invectivas e das reflexões, bem expreso nos largos períodos que dedicou à variedade dos maus mestres e à fenomenologia do mau ensino, oral e escrito, com o desenvolvimento de particularidades que denotam o ataque e o desagravo" (29).

Outro ponto igualmente pacífico na interpretação da obra de Sanches é o consistente em afirmar que o seu ceticismo não foi radical, abrangendo toda a possibilidade do saber humano. Trata-se, pelo contrário, de uma dúvida provisória, que atinge apenas as formas tradicionais da ciência: aristotélico-tomista, platônica, verbalista e conceptualista. Em seu lugar nos promete Sanches uma

doctrina do seu tempo. Pena é que ne msempr aproveite imediatamente o próprio material da destruída, para levantar o seu edifício lógico. É claro que nas entrelinhas da sua dialética, se encontram as teses das suas afirmações. Mas este trabalho fica quase sempre para o seu intérprete".

(28) M. Menéndez Pelayo — *Op. cit.* — pág. 199.

(29) J. de Carvalho — *Francisco Sanches*, 1953, cit. — pág. 13.

ciência "firme e fácil", embora dentro dos limites da humana fragilidade.

Por certo Sanches conheceu as *Hypothèses Pyrrônicas* de Sexto Empírico. Deve tê-las lido, talvez na tradução de Henri Estienne, de 1562. Não as cita nunca em sua obra, referindo-se unicamente ao artigo de Diógenes Laércio sobre *Pyrró*, onde se encontram os "tropos" de Enesidemo. Mas seria empobrecer de muito a significação histórica da mensagem sanchesiana se a limitássemos à simples repetição dessas críticas sofisticadas à falácia do conhecimento humano, como se encontram em Cornélio Agripa, no *De incertitudine et vanitate scientiarum*.

Como é sabido, Dilthey o colocou sumariamente ao lado dos céticos literários e radicais do seu tempo, com Charron e Montaigne. G. Sortais também não o reconhece suficientemente forte, como capaz de formular as regras do método das ciências, deixando-o entre os céticos.

Bayle assim o classificava em seu célebre *Dictionnaire*, mas desde as anotações de Philippe-Louis Joly, feitas na edição de 1748, que se começou a encarar Sanches sob um novo aspecto, não mais como um pirrônico radical, e sim como adepto de uma diversa pro-visória e metódica, base da construção de um novo edifício lógico e epistemológico. Esta é a opinião hoje dominante, que pode ser surpreendida nesta passagem de J. de Carvalho: "Sanches não se propôs demonstrar nesta obra (*Quod*) a ilegitimidade de todo e qualquer juízo predicativo e afirmativo, mas somente a inconsistência do conceito da Ciência como saber universal e essencial, a partir de cujas verdades primeiras se possam alcançar outras verdades; por isso, não conclui pela suspensão do juízo e renata o requisito-tório contra os falsos conceitos de Ciência anunciando na derradeira página do *Quod nihil scitur* o propósito de se ocupar da fundamentação do conceito da ciência firme e fácil, sem arquétipos nem predicamentos" (30).

Dáí preferir J. de Carvalho o título da edição de Francfort de 1618 à primeira de 1581. Esta resume-se ao *Quod nihil scitur*, subordinado ao período anterior: *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Aqui, o "que nada se sabe" prende-se diretamente à metafísica que vinha sendo seguida até então, do tipo aristotélico, como ciência do ser e dos primeiros princípios.

(30) J. de Carvalho — in *Opera*, cit. — pág. XLI. Assim, em vários outros locais: 1939, págs. 52/53; 1952, págs. 2/3, 3; 1955, págs. XIII, XXV, XLI/XLII.

Ignora-se se esta segunda edição foi feita sob as instâncias e vistas de Sanches, ou se independente da sua vontade e conhecimento. Severiano Tavares vê no título da segunda edição uma intenção para a significação intrínseca da obra (31).

Também em outro ponto confirma o prof. J. de Carvalho o que já se havia apontado na construção das idéias de Sanches: a sua perfeita união entre medicina e filosofia, por ele mesmo confessada. Dáí as origens médicas do seu empirismo epistemológico. Apesar da grande demonstração que fez de conhecimentos matemáticos na polémica com Clávio, o seu forte não era a abstração geométrizante e sim o dado concreto e palpável das realidades biológicas. Através dos organismos vivos é que partiu para a sua intuição filosófica.

Aliás, isto ocorre com todos os grandes pensadores: há sempre uma ciência especial de sua predileção. Platão, por exemplo, era uma espécie voltado para a matemática; já Aristóteles preferia a teoria do conhecimento a física matemática de Newton, Schelling fazia girar todo o seu idealismo absoluto em torno das ciências da vida. O mesmo ocorreu com Sanches, que, ao contrário de Descartes, mente de índole matemático-formal, fez de sua experiência da medicina o ponto de partida para a sua concepção sensista. "Sanches — escreve J. de Carvalho — não possuiu nem se deixou possuir pela mentalidade do sábio que observa e procura traduzir pelo cálculo exacto da matemática o resultado da observação. A ciência de que partiu e lhe nutriu a reflexão não foi a Física, como em Galileu, nem a Matemática, como em Descartes, mas a Medicina, cujos conhecimentos, aliás, cedo reconheceu que implicam fundamentos sem os quais eles se não explicam cabalmente" (32).

(31) S. Tavares — *Françisco Sanches, o homem* — in *Rev. Port. de Fil.* — tomo VII — 1951 — fasc. 2 — págs. 121/122.

A observação de J. de Carvalho se encontra em todos os ensaios que escreveu sobre Sanches 1952, pág. 4; 1953, pág. 9; 1955, pág. XLI. No seu texto da primeira edição de 1581, mas o mais explícito da segunda edição, de 1618, que aliás não se sabe se é da responsabilidade de Sanches, se do editor: *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*.

(32) In *Opera*, 1955, cit. — págs. XXXIII/XXXIV. E prossegue: "Dáí a reflexão de Sanches não haver separado a Filosofia da Medicina — in *Medicinam Philosophicam coniungamus*, diz expressivamente no *De longitúdine et brevitate vitæ* (65, 1) — ter incluído particularmente sobre problemas epistemológicos pressupostos pelos conhecimentos médicos. Foi, pois, a Medicina, e não outra, a ciência que na mente de Sanches despertou

Outro ponto sobre o qual há perfeita concordância de opiniões na análise de seu pensamento é o fenomenismo nominalista de Sanches. A discordância começa, como veremos no parágrafo seguinte, quanto à extensão desse fenomenismo, se puramente sensista, como quer J. de Carvalho, ou já com arremedos ou laivos de certo criticismo. Mas quanto ao nominalismo, em oposição à concepção aristotélica, platônica ou à maneira de Giordano Bruno conceber a ciência, não subsiste a menor dúvida. Voltaremos ao assunto.

Apesar do juízo severo que do *Quod nihil scitur* fez Joaquim de Carvalho no seu escrito de 1952, nem por isso deixa êle de reconhecer — com que estão de acôrdo os demais intérpretes de Sanches — que é esta a sua maior obra filosófica, aquela em que mais e melhor concentrou o seu gênio crítico e dialético. Em nenhuma outra alcançou a problemática filosófica tal altitude, num arrojado de pregação de mudança de métodos, de concepção do mundo e da vida. Nas palavras do mestre comimbricense: “Daqui, o pensamento de Sanches, historicamente considerado, assinalar principalmente a crise da teoria da Ciência tradicional. O radicalismo do *Quod nihil scitur*, que é a sua obra capital e a que lhe configura a personalidade filosófica, constitui o testemunho vivo do divórcio existente ao tempo entre os novos conhecimentos obtidos por observação directa da Natureza e por via indirectiva e a concepção dialéctica e deductiva do Saber, ensinada nas Escolas” (33).

Não só pelo título, mas também pelo conteúdo e pela amplitude dos conhecimentos revelados, além da coragem de afirmar, é inequivocamente o *QNS* a sua maior obra, marcante e significativa do seu gênio de pensador.

a problemática filosófica; consequentemente, o ponto de partida do seu filosofar radica no conhecimento implícito na actividade intelectual do médico e o desenvolvimento das suas reflexões fez-se com fito numa teoria da Ciência coerente com o saber da Medicina”.

Tanto isso é verdade que, para os seus contemporâneos, lhes parecia mais importante a sua contribuição médica, tanto assim que Delassus e os seus filhos denominaram *Opera Médica*, ao conjunto de seus escritos (1636), embora ai figurassem também as suas obras filosóficas. *Médecins et Philosophes*, como em 1891 — *Op. cit.* — pág. 183 — vindo da anatomia a sua crença na ciência experimental. E isso, sem que venha citado, está no próprio Sanches — 3, 25/26.

(33) In *Opera*, de 1955, cit. — pág. LIV.

Outro ponto, ou não, o fato é que esta é a mais conhecida e discutida das obras de Sanches, e também a mais importante do ponto de vista da problemática filosófica. Já o havia notado Menéndez Pelayo que “ha sido hasta el presente mucho más citada que leída”.

6 — Quanto à teoria do conhecimento de Sanches, classifica-o J. de Carvalho no nominalismo e sensismo mais radicais, que irão num. Segundo o seu erudito comentarista de nossos dias, não conseguiu Sanches escapar do problema do *hic et nunc*, preso ao fato mais existia além da experiência sensível, sendo todo o restante nebuloso e inseguro.

Quanto ao seu nominalismo, não há dúvida entre os seus intérpretes, já o dissemos. E foi, aliás, baseada numa concepção nominalista, que a ciência moderna pôde ser construída pelo método indutivo, alcançando pela abstração um critério de validade universal, tão válido como o proporcionado pela dedução matemática. Do nominalismo saíram Bacon, Newton e toda a filosofia natural inglesa, inspiradora directa do empirismo e do positivismo modernos, em que pese aos seus exageros de escola.

O nominalismo de Sanches é de todos os instantes, conscientemente elaborado, produto imediato da sua própria maneira de trabalhar e pesquisar: em contato directo com a realidade, em atitude de humildade e de expectação diante da natureza, “eterna”, como a chamava. “O nominalismo, escreve J. de Carvalho, apresenta-se, assim, com a concepção em que se funda o *Quod nihil scitur*, o qual, em rigor, se não propôs demonstrar a impossibilidade radical do conhecimento científico nem a ilegitimidade de todo e qualquer juízo predicativo e afirmativo de realidades extramentais” (34).

E depois, com absoluta precisão: “O nominalismo empirista é a posição epistemológica de Sanches, que, em rigor, o não fundamentou directamente, mas indirectamente, pela refutação do realismo das idéias gerais, designadamente na expressão de que pode tomar-se por paradigma o início do *Introduktorium magnae artis generalis* (Lyon, 1515), de Raimundo Lúlio: *Quoniam omnis scientia est de universaliibus ut per universalia sciamus ad particularia descendere*” (35).

Discordando da tese de Sanchet e de Giarratano, nega J. de Carvalho que Sanches tenha sido precursor de Bacon, Locke e Kant. A sua attitude gnoseológica, diz, permanece no campo do puro sensismo e do realismo ingênuo. Não pretendemos nem de longe ensinar padre nosso ao vigário e, se assim fôsse, aqui não estaríamos colaborando exatamente neste livro de homenagem ao grande professor da Universidade de Coimbra. Mas, a verdade é que não con-

(34) J. de Carvalho — *Francisco Sanches*, 1953, cit. — pág. 7.

(35) J. de Carvalho — *Franc. San.* — 1953, cit. — pág. 26.

cordamos com a sua opinião, que nos parece muito severa e restritiva quanto à extensão da mensagem sanchesiana. Talvez se explique pela formação universalista do seu espírito, receioso de parecer excessivamente patriótico, vendo na obra de seu patricio aquilo que ali não se contém. Vejamos, em primeiro lugar, os passos significativos dos seus comentários.

No ensaio de 1952, lá está a classificação de realista ingênuo e sensista radical: "... Sanches não abandonou um só momento o terreno do realismo ingênuo, admitindo que assim como a realidade sômente permite a distinção entre coisas, assim também os conceitos sômente se distinguem pelas coisas e realidades simples a que se reportam"... "e até deve accentuar-se que a não podia dar (uma teoria da Ciência "fácil e firme"), em primeiro lugar, por não ser possível edificar a teoria da Ciência sômente sobre a empiria do mundo das sensações, e em segundo por não ter vinculado a observação à demonstração e ao cálculo, contentando-se com a simples mostração dos sentidos" (36).

Na conjectura acerca da polémica entre Sanches e Bruno, de 1953, mantém o mesmo ponto de vista, ao declarar que as "idéias (de Sanches) se polarizam em torno da concepção sensista do conhecimento" e ao se referir à sua "concepção fundamental do sensismo como origem e limite do conhecimento" (37).

É, porém, no seu estudo mais longo de 1955 que procura desenvolver a sua interpretação, dentro da mesma orientação: "Sanches não abandonou nunca, nem podia abandonar, o terreno do realismo ingênuo, ... detendo-se, na reflexão epistemológica, quase exclusivamente na reitificação das concepções contrárias à sua intuição de que o conhecimento exacto sômente pode dar-se na e pela percepção sensível"... "Consequentemente, tira a ligação de que sômente pode haver certeza nos dados immediatos da percepção sensível, para além dos quais só existe confusão e nada é certo, porque a experiência sensível sômente dá impressões particulares, limitadas, de "acidentes" e não de "essências". E cita em nota: "Ous, 29, 29/32. "Concludamus. Cognitione omnis a sensu trahitur. Ultra hanc, omnia confusio, dubitatio, perplexitas, divitiatio: nil certum. Sensus solum exteriora videt: nec cognoscit".

Se fizéssemos ponto final aqui, ter-se-ia a impressão que Sanches negava qualquer actividade do psiquismo superior, como o juízo, a razão, o raciocínio, limitando-se à sensação, aos dados dos sentidos, à percepção directa e immediata. Mas seria cometer imperdoável injustiça para com a exposição de Joaquim de Carvalho, na qual

(36) J. de Carvalho — *Francisco Sanches*, cit. — 1952 — pág. 5.  
(37) J. de Carvalho — *Fr. Sanch.*, cit. — 1953 — pág. 10.

encontramos trechos que, por si sós, bastam para nos convencer de que Sanches foi um pouco além no seu sensismo, atingindo um plano mais racional de realismo crítico e de empirismo à Humesano, vejamos.

Nega J. de Carvalho que a problemática e a solução em Sanches e Locke sejam as mesmas. Admitia o primeiro as idéias gerais, embora partindo dos dados sensoriais, ao passo que o segundo, fora d'elles, só via divindas e confusão. Contudo, reconhece: "Esta afirmação como que exigia a formulação de uma explicação da existência dos conceitos ou idéias-gerais, mas Sanches não a tentou, apesar de haver nutrido de psicologia a sua reflexão epistemológica. Propriamente a seu juízo, a sensação não dá a conhecer as coisas, porque o conhecimento é função da mente (Ous, 29, 32) e opera-se, não pela apreensão de imagens (*simulacra*), mas pela conexão immediata da actividade discursiva com a percepção (Ous, 30, 12-14)". Sômente a inteligência é activa, pois os sentidos são meramente receptivos, isto é, não conhecem nem julgam, mas isto não significa que actividade da inteligência seja uniforme" (38).

Embora não distinguindo entre conhecimento interno e conhecimento externo, porque a mente que conhece e apreende a percepção interna ou o dado sensorial, é uma só, bem distinguia Sanches entre os sentidos e o juízo, entre a percepção sensorial e uma outra actividade superior, o próprio espírito, que a aprende e a julga, e é aqui que reside o ato do conhecimento. Há uma actividade crítica na mente, embora Sanches fosse sempre cauteloso e descrente neste salto do *hic et nunc* para o geral. No Ous (29, 31-32): "*Sensus solum exteriora videt: nec cognoscit*". O ato de conhecer, isto é, de julgar reside no espírito, na mente, na razão, embora todo o material do conhecimento nos seja fornecido pelos sentidos: "*Nec sine ratione: omnis enim a sensu cognitio est; a quo cum illa percipi non possint, nec scribi subinde possunt: imo multo minus quam quae nobiscum sunt. De his enim quod sint non dubitamus...*" (Ous, 24, 8-11).

Referia-se Sanches ao que existe e sucede no mar, no interior da terra, nas camadas atmosféricas superiores e nos astros. Sem que as possamos perceber (hoje diríamos, com ou sem instrumentos científicos), não podemos saber nada a seu respeito. Agora das coisas que nos cercam, delas não duvidamos, diz Sanches. Daí o seu realismo. Que todo o conhecimento vem da experiência, não resta a menor dúvida, e mais tarde irá afirmá-lo Kant, como antes já o dissera Aristóteles. Mas o que importa fixar bem é que, à

(38) J. de Carvalho — in *Opera*, cit. — 1955 — págs. XLV e XXXIX.

maneira de Leibniz, a razão ou a mente não é passiva para Sancho. Aos sentidos só são dados os accidentes, e o único conhecimento possível, certo e verdadeiro reside na essência: "*Verum enim scire est, rei naturam primum cognosse, secundo loco accidentia, ubi accidentia res habet*" (Qns, 16, 41-42)... "*Nunc autem rerum substantia per accidentia, quae sensibus percipiuntur, se prodit: aut contra his se abscondit.*" (Qns, 33, 25-27).

Conhecer não é sofrer passivamente a impressão do estímulo objetivo, ou mesmo subjetivo na percepção interna, é antes apreender, julgar, compreender, como o diz Sancho num trecho longo, no qual distingue nitida e exemplarmente entre sentir e conhecer: "*Quid cognitio? Rei apprehensio. Quid apprehensio? Apprehendite ex te. Nec enim ego in mentem omnia tibi possum ingerere. Si adhuc quaeris, dicam, intellecto nem, perspectionem, intuitionem. Si adhuc de his quaeris, tacebo. Non possum. Non scio. Distingue tamen apprehensionem, a receptione. Recipit enim canis hominis speciem, lapidis, quanti: non tamen cognoscit. Imo recipit oculus noster, nec cognoscit. Recipit anima saepe, et non cognoscit. Ut cum falsa admitti: cum tardo ingenio obscura offeruntur*" (Qns, 31, 15-22)... "*Sensus nil cognoscit: nil indicat*" (Qns, 31, 36-37).

Além do mais, admitta ainda Sancho que o espírito pudesse possuir material para a sua mediação que não lhe fosse unicamente fornecido pelos sentidos. O seu próprio estado interno pode ser percebido diretamente, sem intermediário; como igualmente pode produzir novos elementos partindo daqueles que lhe foram proporcionados pelos sentidos. Em conclusão: tem vida própria, reflete, media, conclui: "*Quae autem ab intellectu ipso omnino fiunt, quomunque ille pater est, et quae intus in nobis sunt, non per alios species, sed per seipsa se produunt et ostendunt intellectui. Talia sunt plurima quae sibi ipse fingit: ut etiam cum pluribus discursibus aliquid novi excogitat, concludique: et cum intelligit ipse intentionem suam: et cum conuinciones, diuisiones, comparationes, praedicationes, notionesque in se facit, ad eaque animum aduertens cognoscit per seipsa. Secundi autem generis sunt omnia interna cum intellectu eadem, quae tamen sine eius opera fiunt, aut sunt ut voluntas, memoria, appetitus, ira, metus, et reliqua pathemata, et quaedam aliud internam est, quod ab ipso intellectu cognoscitur immediate per se. Sunt denique plurima quae partim per sensus ede demerunt partim ab eo fiunt*" (Qns, 32, 3-14).

Numa passagem célebre, que nos dispensamos de transcrever em latim (Qns, 48, 36 e segs.), resumindo-a somente, declara Sancho que os homens dispõem de dois meios, já que não podem

conhecer as coisas *per se*, "por meio dos quais nada mais sabem, ao menos perfeitamente, mas em todo o caso alguma coisa percebem e aprendem. Esses meios são a experiência e o juízo" (*Ea vero sunt experientiam, iudiciumque*). Nenhum deles pode subsistir bem sem o outro, deixando Sancho para um livrinho futuro, que estava escrevendo, como devem ser considerados e empregados. "A experiência é falaz e difícil em toda a parte: embora seja muito bem feita, só mostra o que se dá externamente, o de nenhum modo a essência das coisas. Ora, o juízo exerce-se sobre aquilo que se descobriu pela experiência, e portanto só pode exercer-se a respeito das coisas externas, e mesmo isso mal; a essência das coisas, porém, só por conjectura a conhece, visto que não a obteve pela experiência, nem a alcança por si mesmo, embora às vezes suponha o contrário".

Dêste passo de Sancho, como já o fizéramos anteriormente (39), podem-se extrair os seguintes ensinamentos, quanto à sua teoria do conhecimento: a) o homem dispõe somente de dois meios de obter a verdade, a experiência sensível e o juízo ou a razão; b) ambos nada valem isoladamente, já que um depende do outro para o bom desempenho da sua tarefa; c) o homem somente pode conhecer a aparência das coisas, o seu lado externo, e nunca a própria coisa em si mesma, a sua essência; d) assim, todo o conhecimento humano é relativo, dentro desses limites da percepção sensível e da razão.

Por outro lado, os sentidos só nos fornecem das coisas as suas imagens (*simulacra*) e não elas próprias imediatamente. Apreendem somente fenômenos, dos quais partirá a construção da ciência, através de uma ordem lógica, racional e tanto quanto possível perfeita. Seria impossível percorrer tôdas as espécies físicas e concretas do mundo natural, que nos proporcionam um verdadeiro caos de sensações, ordenadas pela razão.

Apesar de não haver aprofundado as consequências desta sua análise do conhecimento e excessivamente preocupado pela destruição da metafísica dos primeiros princípios escolásticos, não se pode negar, segundo nos parece, que Sancho escapou ao campo demasiado estreito e simplista do puro sensismo e do realismo ingênuo. Ele bem sabia que as coisas, cuja existência não negava, não eram tais quais apareciam aos homens. O realismo ingênuo é a maneira de conceber a realidade segundo o senso comum, e nenhum outro poderia ficar mais estupefacto com o livrinho de Sancho do que este. Exatamente contra as certezas do senso

(39) E. M. F. — *Op. cit.* — pág. 88/90.

comum é que foi escrito o *Quod*. Embora sem ser *conceptualista* à maneira de Locke, cuja teoria do conhecimento se baseia tanto nas *idéias* ou nos *conceitos* quanto nas sensações, talvez possamos aproximar o critério de verdade de Sanches ao de Hume: sempre que se desconhece da veracidade ou da procedência de uma *idéia*, deve-se procurar confrontá-la imediatamente com a sensação da qual se originou (40). Mas, em verdade, Sanches ainda era mais crítico do que Hume, de vez que a própria sensação só nos dava a aparência da coisa, e não a sua realidade integral.

Em outras passagens da sua profunda e cautelosa exposição da teoria do Saber de Sanches, como que lhe reconhece J. de Carvalho estas qualidades que desenvolvemos acima. Anteriormente já citamos duas delas. Outras, porém, podem ser aqui lembradas: "O que os (comentários a Aristóteles) caracteriza é a correlação do desenvolvimento das idéias com a concepção sensista do conhecimento, ou mais precisamente, o respeito pelo *facto* concreto e preciso, acompanhado do repúdio das abstrações e conceitos universais. Na concepção sanchesiana do Saber subjaz a noção de que a Ciência não dispensa um sistema de conceitos, mas os conceitos científicos não podem ser o produto meramente dialéctico da razão. Têm de ser consistentes, isto é, de radicarem e de exprimirem concretamente uma relação directa com os factos"... "Em opposição à máxima *particularia non faciunt scientiam*, para Sanches o objecto do conhecimento é somente o cósmico, isto é, o concreto e o factal, sem outra via de acesso que não seja a percepção sensível em união com o discurso lógico"... "a teorização (da Natureza) sanchesiana, que, sob certo ponto de vista, é imanentista, enquanto tem por única certeza a que procede da própria consciência racional, e sob outro, está na linha do Positivismo, como expressivamente mostra uma cota do *Quod nihil scitur* (15, 1-2), ao estabelecer que a ciência dos

(40) Segundo Hume, todas as idéias, principalmente as abstratas, são débeis e obscuras. O espírito não as apreende com firmeza, podendo confundir-las com outras e com significação diversa. Exatamente o oposto ocorre com as impressões, sensações internas ou externas (*outward or inward sensations*) que são fortes e vivas, já que os seus limites estão exactamente determinados e não é tão fácil confundir-las, causando equívoco. E conclui — *An Enquiry concerning human Understanding* — in *The English Philosophers — From Bacon to Mill* — Edited by Edwin A. Burt — New York, — 1939 — págs. 595/596: "When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality".

primeiros princípios, ou seja a metafísica, não é ciência diversa das demais ciências: a Metafísica ou se move no âmbito da Ciência, ou é mera palavra vã" (41).

Há ainda outros passos do professor J. de Carvalho, em que é por ele reconhecido o esforço racionalista da filosofia de Sanches. Apesar de excessivamente desconfiado dos resultados da razão, não o era menos dos sentidos. Somente através de uma análise crítica de ambos é que se pode atingir alguma explicação aceitável, "firme e fácil", como diria, mas cujo desenvolvimento não chegou nunca a efetivar. Infelizmente.

7 — Aponta J. de Carvalho na pergunta básica da tese de Senchet, de 1904, toda a causa do equívoco em tóño da problemática do pensamento sanchesiano: teria sido Sanches o último dos céuticos gregos ou o primeiro dos criticistas e positivistas modernos? A primeira incumbiu-se o próprio Senchet de responder, embora não haja esgotado o assunto, com a questão em aberto em tóño da tradução francesa de Henri Estienne.

Quanto à segunda, apesar do discurso académico de Menéndez Pelayo, já de 1891, "não tem razão de ser, dado que a problemática de Sanches não foi análoga à de Descartes e ainda menos às de Bacon e de Kant" (42), é, pois, radical e decisiva a atitude que toma o professor J. de Carvalho, como que não permitindo meias-medidas, quando ele próprio vai dedicar grande parte de suas pesquisas neste terreno, como já o havia feito em 1939.

Somos dos que se collocam no meio-térmo. Seria realmente absurdo pretender apontar em Sanches o factor das idéias e das concepções de Bacon, Descartes ou Kant, por isso mesmo que cada

(41) As citadas anteriormente são as da nota 38. As do texto pertencem, respectivamente: 1955, págs. XLIV, XLV e XLVI.

No estudo de 1953, pág. 7, escreve J. de Carvalho: "Como expressamente declara, Sanches admitiu a legitimidade da certeza *per experimentum et iudicium*, isto é, do conhecimento nos limites da experiencia concreta".

Concluindo o seu ensaio de 1952, escreve J. de Carvalho estas palavras, com as quais concordamos plenamente, mas que demonstram que Sanches foi além, um pouco além, do simpórtico realismo ingénuo e do sensismo absoluto e radical — pág. 7: "Cabe a outros que vieram depois fundar e construir o que Sanches intuiu e não explicitou; o seu pensamento, no entanto, conserva ainda vigor e actualidade, por ensinar limpídamente que a razão não vale pelo uso dogmático e pela contemplação de essências inteligíveis, mas pela critica, análise e integração sempre renovada dos dados da experiencia. Esta é a lição imortredorá de Francisco Sanches".

(42) J. de Carvalho — *Fr. San.*, de 1953 — pág. 8, nota.

um pertenceu à sua época, ao seu tempo, ao seu meio, envolvido por problemas que lhe eram sugeridos pelo estado de avanço da ciência. Sem a formação matematizante racionalista de Descartes seria impossível tóda a sua teoria idealista do conhecimento idealista, dedutivamente construída. Por outro lado, sem os princípios da física-matemática de Isaac Newton, seria outra a filosofia do idealismo transcendental de Kant, que nela se baseou como num dado infalível e acabado.

Sanchez, realmente, partiu da sua própria profissão habitual, da sua maneira de trabalhar e observar a natureza nos corpos vivos, livre de prejuízos das idéias universais e das essências metafísicas. Dessas observações empíricas, com o caráter do *hic et nunc*, confesadamente recheio de um voo mais alto, é que pôde construir a sua dúvida quanto à concepção demonstrativa e silogística da ciência até então dominante. Mas se há um ponto em que os comentaristas modernos estão de acôrdo é este: a dúvida sancheana foi provisória, nem tudo foi por elle colocado em suspenso.

Depois de Triarte, cujos passos comparativos vêm transcritos por Joaquim de Carvalho no seu estudo de 1955, não resta a menor hesitação que o estado de espirito de ambos — Sanchez e Descartes — era semelhante, cansados da Escolástica, revoltados contra o sumulismo e o conhecimento dogmático ensinado na época e obediendo por todos. Tornava-se necessária uma reviravolta, com a apresentação de uma nova concepção da ciência. As comparações de textos mostram que, mais do que uma simples identidade de estados de espirito, há também uma evidente aproximação das próprias palavras, como a denunciar que Descartes lera o seu colega de Toulouse. Até os estilos se parecem, não sendo em nenhuma outra oportunidade tão vibrante e nervoso o autor do *Discours* como nestes momentos da dúvida, que antecederam à intuição do *cogito*.

Do ponto de vista biográfico, forrado com abundante material informativo, não hesita J. de Carvalho em achar "eminentemente crível" que Descartes tenha tomado conhecimento do *Quod de Sanchez*, e isso o faz principalmente através de Triarte e Casac. Mas, para elle, são de pouca valia estes paralelismos externos, históricos-biográficos, interessando-lhe o ponto central do problema, nestas palavras: "Furta-se ao intento destas páginas introdutórias a análise minuciosa das correlações apontadas ou sugeridas por estes dois investigadores. Exageradas, como parecem na maior parte dos casos, ou plausíveis como é de admitir nalguns outros, embora todos os paralelos se movam somente no terreno da probabilidade, impõe-se apenas ao nosso intento a consideração da estrutura e teor da

dúvida nos dois filósofos, por ser intrinsecamente mais elucidativa do que a mera correlação de palavras" (43).

E segundo este ponto de vista, admite J. de Carvalho que há somente entre os dois flagrante semelhança na vivência do problema da dúvida, com igual situação psicológica. Há identidade de estados de espirito, com o propósito, confesso em ambos, de ultrapassarem a dúvida inicial, através da estrutura de um sistema que seja capaz de explicar racionalmente as bases do conhecimento, dando-lhe certeza e conferindo-lhe um critério firme de verdade. Isto foi alcançado por Descartes, o mesmo não acontecendo a Sanchez. Enquanto o primeiro se orientou para o idealismo racionalista, partindo firme e certo do *cogito*, voltou-se Sanchez para o exterior, unicamente para os dados dos sentidos, sem possibilidade de qualquer argumento de categoricidade interior.

Em mais de uma oportunidade, como já o fizera na sua comunicação de 1939, ressalta sempre J. de Carvalho esta mesma diferença entre os dois, cujas vivências psicológicas de ponto de partida foram análogas, mas cuja desenvolvimento sistemática foram cada vez mais diferentes, caminhando até em direções opostas: "Descartes, havendo levado a dúvida à existência tal e qual das coisas materiais e à estrutura do exercício da própria razão, superou-a, afinal, pela apreensão do *cogito*, pela análise das conseqüências lógicas que esta primeira verdade desentranha e pela suspensão provisória do *cogitatum*, isto é, do objecto ou referência intencional; Sanchez, pelo contrário, olhos fitos na imediatidade dos dados sen-

(43) In *Opera*, 1955, cit. — págs. XXXI/XXXIII.

Das páginas XXX/XXXIII, transcrevem-se em notas as comparações levadas a efeito por Triarte, realmente muito impressionantes, em que, além de simples coincidências de idéias, as há também de imagens.

A pág. XXVIII, escreve J. de Carvalho: "Psicologicamente, a sua posição foi então análoga à que Descartes expôs mais tarde na quarta parte do *Discurso do método* e na primeira das *Meditações metafísicas*, sendo eminentemente crível que o *Quod nihil scitur* se contasse entre os "vários livros escritos por cépticos e acadêmicos" que o genial filósofo francês declara nas *Respostas às segundas objecções às Meditações Metafísicas* ter lido e até que tivesse presente a página vivida e sugestiva de Sanchez ao leitor do *Quod nihil scitur* quando deu forma literária as suas reflexões sobre a nascente da dúvida".

Mas a analogia não vai além deste plano psicológico (pág. XXXIII): "A nosso ver, os dois filósofos somente tem de comum a vivência psicológica da dúvida radical e o anelo de a superarem pela fundamentação de uma teoria da Ciência. São estas analogias no plano psicológico que aproximam Descartes de Sanchez — e somente neste plano, pois nem a justificação da dúvida atingiu em Sanchez a profundidade analítica da de Descartes, nem a argumentação do *Quod nihil scitur* feriu a própria essência da racionalidade como o argumento cartesiano do *malin génie*", nem a ulterior desenvolvimento do pensamento foi a mesma nos dois filósofos".

síveis, isto é, dos factos e dos objectos, em vez de encontrar o termo da divida no *cogito*, isto é, na consciência que cogita, encontrou-nos *cogitata*, isto é, na coisa dada ou intencionalmente referida no pensamento que cogita. A diferença implica divergências profundas e radicais" (44).

E páginas adiante, volta a escrever J. de Carvalho, cujas conclusões se casam bem com este primeiro enunciado: É que, ao contrário de Descartes, que iniciou o curso do seu filosofar de olhos postos na irresistibilidade lógica da demonstração matemática como paradigma do Saber, Sanchoes jamais deixou de ter presente a formação e a experiência clínica, as quais lhe ensinaram a inutilidade do verbalismo e do escolasticismo. Por isso, a reflexão cartesiana gerou uma concepção da Ciência essencialmente demonstrativa e explicativa, isto é, um ideal de Ciência em que a coisa se torna sabida quando se lhe conhece a sua razão de ser; e a reflexão sanchoesiana anunciou e geraria uma concepção da Ciência essencialmente mostrativa e descritiva, isto é, uma concepção em que a coisa se considera sabida quando é apreendida pela experiência sensível" (45).

Em principio, é claro, concordamos com as conclusões rigorosas e cheias de ponderação do ilustre professor de Coimbra, e isto mesmo já o fizemos, citando a sua opinião de 1939, quando do nosso ensaio de 1953, resultante de uma conferência proferida no Liceu

(44) In *Opera*, cit. — pág. XXXIV.

Aqui, no ensaio de 1955, retomou J. de Carvalho o assunto das relações de Sanchoes com Descartes, por ele mesmo confessado em aberto quando da comunicação de 1939, na qual occupou somente duas páginas, embora longas. A pág. 55 das *Memórias*, cit., escrevia: "Sem me despedir do assunto, cheguei por agora ao termo desta temerária e aventurosa indagação da possível influencia da literatura filosófica lusitana no pensamento de Descartes".

Célebre se tornou o seguinte trecho do ensaio de 1939, porque muito repetido como significativo da posição do ilustre catedrático de Coimbra na controversia do assunto (pág. 54): "Da divida do *Quod nihil scitur* poderá discutir-se sempre se é ou não o eco derradeiro dos *tropos* de Encsidemo; sobre a divida cartesiana não pode sequer propor-se esta origem histórica. Demais, o método positivo de Sanchoes é apenas conjectural; em Descartes, pelo contrário, o auge da divida coincide com o advento da primeira certeza, o *cogito, ergo sum*, a qual, na sua desenvolução metafísica, irá gerar, mediante a concepção de Deus como garantia da veracidade dos nossos conhecimentos, a confiança dogmática no critério das ideas claras e distintas. Coincidem Sanchoes e Descartes no repulido do principio da autoridade e no reconhecimento da impossibilidade de se poder edificar qualquer construção sólida com a methodica silogística; mas só a Descartes cabe a glória de haver concebido um método, que é a aptoosse da razão clara, e lhe permittiu, por demais, a assombrosa jornada mental de que se orgulha a intelligencia humana".

Na comunicação de 1952, págs. 4/5; encontra-se o mesmo ponto de vista. Volaremos, porém, ao assunto.

(45) In *Opera*, cit. — pág. L.

Literário Português, do Rio de Janeiro, em 1952, comemorativa do quarto centenário do nascimento do grande pensador. Mas, como o fizemos quanto ao sensismo e ao realismo de Sanchoes, não os achamos tão radicais a ponto de impedir uma construção racional sistema de Descartes às idéias de Sanchoes e pretender que não deixam resto. Aquêlle foi sistemático, e este nem chegou a completar a sua concepção epistemológica. Ficou nas premissas, mas nessas mesmas premissas encontram-se pequenos rasgos intuitivos que bem poderiam servir de ponto de partida para o *cogito*.

Ao fazer a exposição da teoria do saber em Sanchoes, escreve J. de Carvalho: "Somente a intelligencia é activa, pois os sentidos são meramente receptivos, isto é, não conhecem nem julgam, mas isto não significa que a actividade da intelligencia seja uniforme. Sob dois pontos de vista pode ser considerada: o da objectividade e o da certeza. Sob o primeiro, as puras criações da intelligencia e "as coisas internas", como o querer, o cogitar, etc., não têm a consistência das coisas externas, porque nelas a intelligencia "tactea como os cegos"; sob o ponto de vista da certeza, pelo contrário, "o conhecimento das coisas externas mediante o sentido é vencido, pelo conhecimento do que em nós se passa ou por nós é produzido, pois estou mais certo de ter desejos e vontade e de pensar agora nisto e de haver há pouco evitado ou repellido aquillo, do que ver um templo ou Sócrates" (*Qns*, 32, 42-45; 33, 1). Os dados in-

(46) Noutro local, como já o citamos, afirma J. de Carvalho — *Fr Son*, — 1952 — pág. 5: "É até deve accentuar-se que a não podia dar (uma teoria da ciencia "fácil e firme"), em primeiro lugar, por não ser possível edificar a teoria da Ciencia somente sobre a imprópria do mundo das sensações, e em segundo, por não ter vinculado a observação à demonstração e ao calculo, contentando-se com a simples mostração dos sentidos".

Ora, disse bem sabia o próprio Sanchoes, não só quando falava na construção da ciencia baseada nos sentidos e no juizo ao mesmo tempo, como também quando reconhecia que a ciencia, embora partindo de ambos, isolada ou conjuntamente, necessita ainda e também de argumentação e de demonstração, como se vê deste passo — *Ad. C. Clavianum Epistola*, 147, 19-25: "*Sed redamms ad Geometriam, quae quita regula et circino consistit, videtur certissima esse debere. In ea tamcn multae sunt rimae, ut apparet. Nec enim in omnibus sufficere sensus; proptereaque ubi is deest, in sudisium vocatur ratio. Sed utrunque suapte et continuatum, et separatim labitur: praecipue vero ratio. Plurimum autem mihi valet in omnibus exactum iudicium, etiam absque omni, non dicam ratione, sed argumento prohibitione, demonstrationeque*".

Muitas vezes, diz Sanchoes, a simples empíria dá para convencer da verdade de determinado fato ou fenómeno, mas os homens preferem tudo complicar para parecerem mais profundos ou sabedores — *Ad C. Clavianum Epistola*, 150, 2-5: "*Sed gaudemus diffidulitate, quaterminusque ambagibus, ne videamur empirici, aut pornum scientes, et volumus ostendere ratione, quod sensus manifestum est, inverso ordine*".

diatos da consciência, enquanto fenômenos psíquico são indubitáveis, mas o que se opinar acerca do respectivo conteúdo mediante raciocínios e palavras, transcendendo o dado empírico com generalizações e explicações teóricas, é cheio de dúvidas" (47).

Por esta simples transcrição de um trecho de J. de Carvalho, pensamos que lhe seria possível levar um pouco mais adiante as analogias entre as concepções sancheiana e cartesiana, até que ambos tenham atingido o *cogito*, não permanecendo no mero estado psicológico ou de vivência da dúvida. Depois do *cogito*, sim, diferenciam-se cada vez mais os dois filósofos: um teve dele uma intuição passageira, enquanto o outro nele se agarrou como tabua de salvação para o seu ceticismo, partindo daí para a construção do restante do seu sistema gnoseológico.

Dividia Sanches em três espécies diversas os possíveis conhecimentos: a) o dos objetos exteriores, dados pelos sentidos de forma mediata e indireta ao espírito, que deles somente recebe imagens "per simulaçra"; b) o dos objetos interiores, que são "atividades próprias do espírito cognoscente", ou que, embora não o sendo, "fazem parte da sua própria essência, como a vontade, a memória, o desejo e as emoções". O espírito as aprende direta e imediatamente; c) o de objetos de natureza mista ou composta, que participam das duas naturezas anteriores. Adquire-se, aqui, o conhecimento, ora mediatamente, pelos sentidos, ora imediatamente, pela própria atividade espiritual.

Tratando dos graus de certeza na obtenção desses conhecimentos, como vimos inclusive da citação acima, sustenta Sanches que o mais seguro e perfeito é o conhecimento dado pela experiência espiritual imediata. Continua aquele trecho (*Qns.* 33, 1-5): "Disse que, quanto às coisas que são em nós ou feitas por nós, estamos certos de que realmente existem, pois, quanto àquilo que nós opinamos e coligimos julgando das coisas com palavras e raciocínios, é incertíssimo que seja realmente como nós julgamos. *Estou mais certo de existir...*" *Certiusque multo mihi est.*

É bem verdade que Sanches parou na afirmação de que a certeza da própria existência é a do mais alto grau do conhecimento, mas não fez dela o ponto de partida definitivo para a construção de um sistema filosófico. Basta atentar-se num trecho que vem pouco depois, na mesma ordem de idéias da página aqui citada (*Qns.* 33, 12-15): "Se nos fôsse possível aprender a razão interna de qualquer coisa da mesma forma que por meio dos sentidos percebemos em certo modo as qualidades externas das coisas,

(47) In *Opera*, cit. — pág. XXXIX.

então com verdade se diria que sabíamos; mas, que sabíamos, nunca ninguém o conseguiu, e por isso nada sabemos."

Ora, com o *cogito* de Descartes já se sabia alguma coisa de definitivo, dava-se o primeiro passo no conhecimento certo, isto é, admitia-se a existência de um espírito capaz de duvidar. Teve Sanches a intuição momentânea de que "estamos certos de que realmente existem as coisas que são em nós ou feitas por nós", mas não partiu daí para a certeza absoluta de um novo sistema filosófico. Aliás, teve o próprio Descartes de fazer apêlo à existência de Deus como garantia da veracidade dos conhecimentos estranhos ao espírito cognoscente. E como lembra Emile Boutroux (48), é nesta passagem, neste salto, do pensamento à existência que reside o problema crucial da metafísica cartesiana e de todo o idealismo racionalista posterior. O pensamento em si é indissoluvelmente unido a ele mesmo: como então, em que sentido, podemos, em nossos juízos afirmar existências? Há somente um caso, um só, em que a existência se encontra intimamente unida ao pensamento na intuição do entendimento: é quando se exclama "*Cogito, ergo sum*". Como e em que sentido podemos estender a outras existências a certeza que atribuímos repentinamente à do pensamento próprio? A existência, que, para a filosofia antiga, era um dado simples e apreensível diretamente, torna-se agora extamente o objeto a ser atingido, se possível. Este, o traço distintivo entre o pensamento antigo e o moderno, e que o imprime é a mediação cartesiana.

Confessa Descartes que descobriu o *cogito* por intuição intelectual e não por raciocínio discursivo ou através de erudição. Outro não foi o caminho de Sanches. Inegavelmente era lido, e muito lido, em autores antigos e medievais. O seu conhecimento dos textos indispensáveis da filosofia e da ciência do seu tempo é

(48) E. Boutroux — *Études d'histoire de la Philosophie* — Paris — 1897 — pág. 290/291.

*Cogito, ergo sum* dá simplesmente a certeza do pensamento que pensa. O próprio Descartes, nas diversas oportunidades que tratou do assunto ou teve que dele dar explicação em polémicas, não o explicou bem. Ora, se referia ao conhecimento certo, claro e distinto do próprio pensamento, ou da alma como substância pensante. Ora, referia-se ao ser que pensa, chegando mesmo ao indivíduo ou à pessoa. Mas, o conhecimento dos outros? Isto implica, de maneira necessária, a existência de Deus, ser perfeito, capaz de garantir um conhecimento também perfeito.

Para as marchas e contramarchas do próprio Descartes, com as fontes originais do assunto, além de outros: O. Hamelin — *Le Système de Descartes* — 2.<sup>a</sup> ed. — Paris — 1921 — pág. 120 e segs.; E. Gilson — in Descartes — *Discours de la Méthode* — Paris — 1946 — pág. 11 e segs. C. — Paul Viallet — *Je pense, donc je suis* — *Introduction à la méthode cartésienne* — Paris — 1897 — pág. 81 e segs.

de cultura, dispostas num quadro acabado e completo de classificação. Como que colocado num plano mais elevado, assiste o seu nascimento, o seu evolver (a sua desenvolvimento, como gosta de dizer), as suas influências reciprocas e o seu desaparecimento; por isso mesmo podendo identificá-las a cada instante, sem perder nunca o senso da proporção e do equilíbrio entre tôdas. Mas o forte do mestre de Coimbra é o pormenor, é a causa oculta, porque só esta justifica o trabalho de pesquisa, como quem lapida o diamante, mostrando por baixo da ganga escura a joia que se esconde. Esta-belecer correlações, descobrir influências, construir conjecturas, partindo da terra firme do documento e da fonte escrita, eis aí a sua tarefa mais alta e singular. Mas o faz com maestria, porque se sente seguro, largamente informado, sem medo ou ameaça alguma de surpresas de principiantes.

A erudição de Joaquim de Carvalho não lhe constitui péso morto, matéria que lhe seja extranha e externa, carregada aos ombros como carga mal disposta. Pelo contrário, transformou-se em saber argamassado, que se lhe tornou interior, incorporado ao seu patrimônio íntimo de cultura, meditação e sabedoria. *Omnia mea mecum porto*, poderia êle dizer. E o levaria dentro da cabeça. Mesmo se algum dia esquecesse tudo que leu, lhe restaria sempre o fruto das suas elucubrações, o resultado das suas sínteses mentais. E estas são sempre criadoras, acrescentando algo de novo, já que não se limitam ao simples trabalho do arquivista ou do guarda-livros.

Não é a memória que funciona isolada, num simples exercício mecânico de repetição. Já em fins do século passado, escrevera Charles Richet: "De toutes les fonctions psychiques, la mémoire est la plus importante. Sans mémoire, il n'y a rien dans l'intelligence, ni imagination, ni jugement, ni langage, ni conscience. C'est la clef de voûte l'édifice intellectuel" (1). Se isso é verdadeiro para todos os homens em geral, muito mais o será para o erudito. Embora servido por ela, percebe-se nos escritos de Joaquim de Carvalho o espírito da aventura, da inferência, do livre jôgo da imaginação, partindo do particular seguramente conhecido para as conclusões ou hipóteses capazes de trazer explicação de todo um assunto. São indispensáveis as hipóteses de trabalho, diretoras e unificadoras. Como o arqueologista que reconstruiu o estilo inteiro de uma civilização por um pedaço de coluna, como um naturalista que restaura as dimensões do esqueleto do animal por um osso solitário, da mesma forma procede o erudito autêntico. Há muito de criação em seu trabalho, numa grandiosa alegria de quem penetra por uma

(1) Ch. Richet — *Essai de Psychologie Générale* — 11.<sup>a</sup> ed. — Paris — 1930 — pag. 144.

simples brecha a casa que se conservava fechada. Uma vez lá dentro, senhor de todos os seus caminhos, abre de par a par as suas portas e janelas, permitindo que os olhos do mundo possam agora conhecer os seus segredos e dêles participar.

Há uma página de Emile Henriot de elogio à erudição, que não nos furtaremos ao prazer de citá-la, pela perfeição do seu talhe à vida e à obra do catedrático coimbrão: "On dit souvent qu'il vaut mieux vivre que de lire; que les livres ne nous enseignent qu'une leçon dépourvue et morte et une vérité livresque. Cela est vrai seulement pour ces personnes qui ne savent pas très bien lire, et qui, des livres, ne retiennent qu'une sèche série de dates, quelques prévisions bibliographiques bonnes pour apprentis libraires, ou de quoi remplir une fiche à classer ensuite alphabétiquement. Les livres ont cependant une vie, qui leur est propre. L'un é claire l'autre, pour qui a de bons yeux; et les plus illustres, les plus lus, gardent parfois très longtemps leurs secrets qu'ils n'entrouvent pas à qui-conque. Mais quelle récompense, pour celui qui en a l'usage, quand, par un rapprochement ingénieux, sous la phrase la moins mystérieuse en apparence, il découvre soudain un sens nouveau, plus hardi et plus vaste, que nul n'y avait perçu jusque-là! Les érudits ont de ces rencontres: ce sont des gens heureux, qui, vivant dans le commerce des vieux livres, y trouvent leur félicité. Ils n'ont besoin que de connaissance, et, si humbles pourtant devant les autels des divinités inconnues, à chaque pas qui les rapproche d'elles, ils s'émerveillent que ses royaumes soient sans fin" (2).

(2) E. Henriot — *Courrier Littéraire* — Paris — 1922 — pag. 6.

Vale a pena mais êste trecho inicial do ensaio, sutil e poético consêto para os que vivem entre livros, numa existência que parece melancólica mas em realidade tão empolgante e ardente como uma conquista amorosa ou uma aventura alpinista: "C'est un grand plaisir que d'aimer les livres. Ce sont de vastes réservoirs de vie, dont la nôtre est sans cesse accrue. Celui-là le sait bien, qui met sa volupté à en former des collections, et, par un choix savant, réunit chez lui, sous leurs espèces, les poètes et les philosophes, les romanciers, les historiens, les moralistes. Sur les rayons de sa bibliothèque, il s'est composé à son gré un merveilleux répertoire de pensée humaine, où, comme en un colombarium, dorment du plus léger sommeil mille fantômes charmants qu'il sait susciter du regard. Au hasard, il prend un de ces livres; il l'ouvre, en parcourt quelques pages. Aussitôt, comme des papillons reclus et ces fleurs contractées qui n'attendaient qu'un peu de jour pour s'éveiller, s'envoler ou s'ouvrir, les héros, les deus, les amoureux, les idées de nouveau papillent et s'élancent. Les voilâ soudain devant nous, inspirés par leur fantasme, dévorés par leurs passions, étalant, dépliant leurs ailes, se reprenant à vivre de leur vie fictive, souvent plus réelle que la réalité elle-même, formant et peuplant autour de nous un monde idéal et complet dont chacun de nous peut se forger la clef, pour peu qu'il ait le goût de la lecture et la divine faculté d'imaginer".

patente em suas páginas, sempre bem informadas. Mas foi exatamente contra este excesso erudito, esta sabedoria livresca, de repetição e de *magister dixit*, que êle se revoltou. Estamos com J. de Carvalho, quando escreve: "Sanchez conheceu a literatura céptica grega e é significativo que tivesse subscrito a carta de réplica a Crisóstomo Cláudio com o pseudônimo de Carnades; não obstante, como adiante acentuaremos, aplicou a argumentação da Nova Academia somente em relação a certa definição da Ciência e não a todas. Daqui, a ligação legítima de que a sua reflexão filosófica foi principalmente o desenvolvimento da intuição, espontânea num médico, de que o espírito só conhece cabalmente o que lhe é dado imediatamente na percepção e nos respectivos limites dela." (49).

Ora, como é sabido, para Sanchez tanto era percepção a sensação interna, quanto a externa; tanto a apreensão direta e imediata dos dados da consciência, no fluxo dos fenômenos psíquicos, quanto o que a ela chegasse através dos órgãos sensoriais. Mas nada disso importa, senão para fixar um ponto que cada vez mais se consolida na história da filosofia: as concepções ou os sistemas verdadeiramente polémicos ou originais — tanto quanto isso é possível na continuidade do pensamento humano — são antes produto de uma intuição do seu autor de que fruto de uma longa meditação discursiva. Esta chega depois, como complemento demonstrativo, para argumentar a favor da primeira (50).

(49) In *Opera*, cit. — pág. XXXVI.

Esta é uma das constantes de J. de Carvalho na interpretação de Sanchez. Em vários outros passos repete a mesma coisa. Já em 1952, havia escrito este livro se ocupa dos *graviora Philosophiae capita* que servem de fundamento de sua própria experiência... "baseadas uma e outra nesta intuição fundamental..."

A pág. 30 do ensaio de 1953: "Este facto mostra (o *Carmen de Cometa* escrito logo depois do livro de Junichino) que Sanchez não teve a constituição mental do erudito, cuja obra se constrói perseverantemente e paulatinamente, pelo desenvolvimento sucessivo de informes, de notas e juízos, e que, como escritor, a pena se lhe não emperrava na aplicação do termo próprio ou da expressão, mais adequada..." "O *Carmen de Cometa* e o *Quod nihil scitur* são obras de tese, e não de erudição no sentido próprio, redutíveis, por conseguinte, a um esquema relativamente simples cuja desenvolvimento se opera com ritmo lógico". No ensaio de 1955, no mesmo sentido, podem ser vistas págs. XV, XXIV e LIV.

(50) Nas *Regulae ad directionem ingenii*, 368, 10-11 e 11, escreve Descartes — trad. de J. Sirven: "Par intuition, j'entends, non la confiance flou-constructions mauvaises, mais le jugement trompeur d'une imagination aux forme avec tant de facilité et de distinction qu'il ne reste absolument aucun doute sur ce que nous comprenons; ou bien, ce qui est la même chose, le

Com o absoluto desconhecimento nosso dos livros prometidos por Sanchez — *De Anima* e *De Modo Sciendi* ou *Methodus Scienti* — pouco se poderá dizer a respeito da sua epistemologia sistemática, além de que seria antes de índole psicológica, e não lógica ou físico-matemática. Mas isso não constitui obstáculo intransponível para que dela se originasse uma inteira e completa teoria do conhecimento humano. Se um por outro lado, a contrario de Descartes, apresentou uma concepção extrovertida, também extrovertidos eram e são o positivismo, o pragmatismo, o behaviorismo, o Círculo de Viena — até ao exagêro — e nem por isso deixam de manter nítida e defensável posição gnoseológica.

Por outro lado — e é curioso notar — vamos encontrar em Bergson, criador de uma filosofia puramente psicologista e realista, um ponto de partida que muito lembra o conceito de *cogito* de Descartes. E é exatamente quando êle trata da definição da sua célebre *intuição*. E que pretendia êle? Nada mais, nada menos, do que talvez pretendesse o nosso Sanchez: a construção de uma metafísica positiva, de uma metafísica baseada na experiência. Bergson a principio surpreende e choca dando da intuição uma definição que mais parece idealista, nestes termos: "Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*". Nous appelons ici intuition la *symphonie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'ineffable".

E logo adiante, lembrando bem o inicio da certeza do *cogito* cartesiano, idealista, todo o oposto da sua (de Bergson) filosofia concreta e realista. "Il y a une réalité au moins que nous saisissions tous du dedans, par intuition et non par simples analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est

concept que forme l'intelligence pure et attentive, sans doute possible, concept qui naît de la seule lumière de la raison et dont la certitude est plus grande, à cause de sa plus grande simplicité, que celle de la déduction elle-même, bien que cette dernière ne puisse pas être mal faite même par l'homme, comme nous l'avons noté plus haut. Ainsi, chacun peut avoir par l'intuition intellectuelle qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est limité par trois lignes seulement, un corps sphérique par une seule surface, et autres faits semblables qui sont beaucoup plus nombreux que la plupart ne le remarquent, par la suite du dedans qu'ils éprouvent à tourner leur intelligence vers des choses si faciles".

Para a discussão deste ponto: L. Brunschwig — *La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens* — in *Études sur Descartes* — por L. Brunschwig et alia — Paris — 1937 — págs. 1/20; C. — Paul Vallet — *Op. cit.* — págs. 93 e segs.; O. Hamelin — *Op. cit.* — págs. 79/85, 140/143.

Ainda há pouco, Pierre Ducassé dedicou dois volumes de análise profunda ao pensamento de um filósofo do século XIX, cuja doutrina mais parecia atastada de qualquer espécie de intuição: *Essai sur les origines intuitives du Positivisme e Méthode et intuition chez Auguste Comte* — ambas Paris, 1939.

notre moi qui dure. Nous pouvons ne s'ampathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes"... "Orientés du dedans vers le dehors, ils (os elementos da vida psíquica) constituent, réunis, la surface d'une sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur" (51).

Aquela definição de *intuição*, que parte do sujeito para o objeto, fazendo que com ele coincida em seu interior, no que tenha de único e de inexprimível, levaria a crer que o sistema bergsoniano concluiria num idealismo, quando, como é notório, dá-se exatamente o contrário. Nada mais irritava Bergson do que poder se confundido o seu intuicionismo com qualquer modalidade de idealismo (52).

Mas essa associação de idéias veio a propósito do sensismo de Sanches e do idealismo de Descartes. A nós não parece tão convencional a concepção sensista de Sanches com um possível equilíbrio que somente muito mais tarde se realizou no idealismo transcendental de Kant. Em conclusão: concordamos com o professor J. de Carvalho quanto à conclusão a que chegou da comparação das duas filosofias, a de Sanches e a de Descartes, mas pensamos que merece maior destaque a intuição semelhante em ambos do *cogito*, embora o primeiro simplesmente o registrasse, enquanto o segundo deu-se conta da descoberta a que chegava fazendo partir daí todo a nova posição gnoseológica da filosofia moderna (53).

8 — Deixando de lado muito propositalmente o ornamental e o palavroso na obra de Sanches, aquilo que mais tem ocupado a maioria dos seus comentadores, preferiu J. de Carvalho penetrar-lhe o âmago dos problemas, estudando-o sistematicamente, tentando elevá-lo a um sistema, lendo nas entrelinhas, surpreendendo o seu

(51) H. Bergson — *La pensée et le mouvant* — ed. de Genève — 1946 — págs. 174/175.

(52) H. Bergson, em carta a M. M. Gorce, de 16 de agosto de 1935: "Reste alors la question posée entre le réalisme et l'idéalisme. S'il faut choisir entre ces deux "ismes", je n'hésite pas un seul instant: c'est au réalisme, et au réalisme le plus radical, que je rattache l'ensemble de mes vues. Je n'ai jamais pu considérer la connaissance comme une construction, et c'est pourquoi, avant même les réflexions sur le temps qui furent mon point de départ et que j'expose dans l'Introduction de "La Pensée et le mouvant", j'avais rejeté le Kantisme ou plutôt refusé de m'y arrêter, bien que la "Critique de la raison pure" inspirât alors aux philosophes au respect presque religieux". In R. Jolyet — *Traité de Philosophie* — Vol. III — Lyon-Paris — 1946 — pág. 134.

(53) Apesar de citados vários passos, são estes os locais em que J. de Carvalho cuida das relações de Sanches com Descartes: 1939 — págs. 53/54; 1952 — págs. 4/5; 1953 — pág. 8; 1955 — págs. XXVIII/XXXV, XLI/XLII e L.

lado positivo subjacente nas suas críticas e nas suas polémicas. E o fez bem.

Ao contrário dos que dividem a sua concepção do mundo e da vida segundo as épocas da publicação das suas obras, cronologicamente — obras de criação espontânea e obras de comentários —; ao contrário dos que preferem parte de destruição e parte de construção: ao contrário dos que adotam obras filosóficas obras médicas; divididas J. de Carvalho, no que interessa à filosofia, em duas partes: uma teoria do Saber e uma teoria da Natureza. Pouco importa onde se encontram os elementos e os materiais para essa elaboração. Dizem isso, realmente, pouco significa, já que decorre da obra mesma de Sanches. Nós próprios já as havíamos dividido em ciências da natureza e ciências do espírito, *mundus et mens*. Mas J. de Carvalho enche o esquema que traçou com conteúdo tirado dos diversos escritos sanchesianos, proporcionando-lhe ordem e coerência.

Desde o ensaio de 1952 se propõe esta divisão, mas que só virá a ser longamente desenvolvida em 1955. Naquela: "Dois teorias dominaram a sua mente de filósofo: a teoria constituinte do Saber e a teoria explicativa da Natureza"... "Daqui, o sensismo da sua epistemologia e o dinamismo vitalista da sua teoria da Natureza, baseadas uma e outra nesta intuição fundamental: a Ciência perfeita é inaccessível porque o espírito humano somente pode conhecer o que lhe é dado imediatamente na percepção e nos limites dela" (54).

A maior parte da sua teoria do Saber se encontra exposta no *Quod nihil scitur*, no qual combate frontalmente as concepções dogmáticas da ciência. O *Carmen de Cometa* e o *De divinatione per somnum ad Aristotelem* representam como que a passagem para a sua teoria da Natureza, embora tratem também, de certa maneira, de formas especiais do saber: naquele combate os presságios e os vaticínios astrológicos; e neste as formas de conhecimento onírico ou demoníaco, extranhas aos sentidos e ao juízo.

Na teoria do Saber, mostra J. de Carvalho que Sanches não foi um cético radical, colocando todo o conhecimento em suspenso. Se assim o fosse não mereceria que se perdesse tempo com ele, pois nada mais representaria do que uma continuação dos cétricos gregos, embora tardiamente. A sua dúvida é provisória e metódica, embora não haja acabado o que prometera: a sua concepção positiva. Crítica somente as formas de ciência adotadas pela metafísica ocidental até sua época, tôdas verbalistas, dogmáticas, pregando um essencialismo universalista sem a menor base na realidade.

(54) Ensaio de 1952, págs. 2 e 3; 1955, pág. XXVII.

incontestável que o *Quod nihil scriur* estabelece a substituição da reflexão ontológica tradicional pelo exame da mente cognoscente".

Não chegou a esboçar as linhas gerais de uma autêntica teoria do conhecimento, mas estabeleceu condições críticas contra o tradicionalismo abstrativista e dogmatista: "Daqui, a significação histórico-filosófica de Sanches, pois a sua reflexão situa-se no ponto de partida da direção epistemológica característica da filosofia moderna"... "Sem o radicalismo crítico de Sanches não se compreende o surto do pensamento moderno, mas o pensamento moderno, enquanto pensamento construtivo, não se explica com o radicalismo de Sanches" (38). Preferíamos colocar um *sòmente* entre *explicata* e *com.*, isto é, além do radicalismo destrutivo e demolidor de Sanches, tornava-se necessária uma complementação de criação sistêmica e positiva.

9 — Sabiam os amigos e os discípulos do professor Joaquim de Carvalho que de há muito vinha êle se dedicando ao estudo e à meditação da obra de Sanches. Sentia a necessidade urgente de uma reedição cuidadosa dos seus escritos, raros em suas edições originais e autênticas. As traduções lhe maculavam a inteireza, como o exemplo que dá de *habitus*, categoria aristotélica, haver sido traduzida por Basílio de Vasconcelos como *hábito*, levando-a assim a confundir com a simples atividade psicológica automática e repetida. Traduziu-a J. de Carvalho, dentro do seu significado lógico e epistemológico, por *conformidade*. Admitiu também o vocábulo *perspeção* como tradução direta de *perspectio* sanchesiana, significando conhecimento cabal.

Com a publicação da *Opera Philosophica* efetivou-se a promessa feita aos que dêle esperavam esta tarefa, e com juro. Em formato grande, sem entrelinhas e tipo oito, se não nos enganamos, precede a obra de Sanches uma clara e profunda introdução de 54 páginas, além da reimpressão do seu ensaio sôbre a possível conjectura de "Francisco Sanches *versus* Giordano Bruno?". São aí incluídos, nesta ordem: *Quod nihil scriur* (1-53); *De longitudine et brevitate vitae, liber* (54-82); *In lib. Aristotelis Physiognomicon Commentarius* (83-90); *De diuinatione per somnum, ad Aristotelem* (90-122); *Carmen de Cometa anni MDLXXVII* (122-145); *Ad C. Claudium epistola* (147-153), além de *Excerpta quaedam ex "Opera medica"* (154-159).

Bem podemos avaliar a trabalhadeira e a energia dispendidas na confecção de tamanho esforço. O latim foi todo revisito e passado para a forma da pronúncia reconstituída, o que importa num

trabalho de verdadeira re-escritura, muito além de uma simples cópia de documentos. No prefácio, de fevereiro de 1955, agradece J. de Carvalho aos seus colegas Prof. Vincenzo Cocco e Dr. Abel de Almeida e Sousa "a solicitude com que o ajudaram na revisão das provas, sem a qual a presente edição não sairia a público", dadas as condições em se via forçado a trabalhar.

A tarefa que levou a cabo J. de Carvalho é daquelas a que se referia o próprio Sanches, *Qns.* 28, 31-37: "fj assim que nos deve com justiça ser permitido comparar a filosofia ao labirinto de Minos: uma vez entrados nela não poderemos retroceder, nem nos desemaranharmos, e, se avançamos, esbarramos com o Minotauro, que nos tira a vida. O fim de nossos estudos, o prêmio dum trabalho vão e inútil, são as perfétuas vigílias, a fadiga, os cuidados, a inquietação, a solidão, a privação de tôdas as delícias, a vida semelhante à morte, vivendo, lutando, falando, pensando com os mortos; separar-se dos vivos, descurar os próprios bens, e destruir o corpo apurando o espírito".

Já bom serviço havia prestado Basílio de Vasconcelos com a sua tradução de 1913-1916 na *Revista de História*, por isso que vinha acompanhada do texto latino, para confronto e comparação. Mas, tratava-se só do *Quod nihil scriur*, como praticamente dêle constou também sòmente a publicação de Artur Moreira de Sá na *Antologia* de 1948, mas sem o texto latino. Agora, com a *Opera Philosophica* tem-se por inteiro o *corpus* das obras filosóficas de Sanches, cujos textos eram de consulta difícil, contentando-se os que por êle se interessavam com uma informação de segunda mão. As chamadas obras menores aqui estão presentes, permitindo-se uma visão de conjunto e de comparação entre tôdas elas.

Trabalho beneditino de muitos anos, representa esta publicação um verdadeiro renascimento nos estudos do pensamento de Sanches, nomeadamente com a esclarecedora Introdução e a reedição da conjectura Sanches *versus* Bruno, com a volta aos textos autênticos. Deixaram as edições raras das suas obras de ser patrimônio exclusivo de bibliotecas ou de poucos possuidores, para se tornarem acessíveis aos que admiram e querem conhecer diretamente o que escreveu o desabusado médico-filósofo do dezesses e que até nós chegou.

Principalmente a nós, desta banda do Atlântico, grande serviço veio prestar a *Opera Philosophica*. E por isso estamos muito gratos ao eminente confrade *in ecclesia sanchesiana*, e aqui um dêles lhe presta público preito de admiração e gratidão, porque, como de Clávio dizia Sanches, está êle "*extra omnem inuidiam*".

Nesta bela página do mais fino e claro estilo francês está realmente todo o elogio do verdadeiro erudito, tão criador como o mais inspirado dos poetas, dando vida a escritos que muitos já admittiam como inexpressivos ou mortos. Enquanto a maior parte dos homens vive apressadamente as suas pequeninas e mediocres vidas individuaes, debruçam-se os eruditos horas a fio, ansiosos e tensos, nos velhos textos, guiados por um propósito de dasafio e de tenacidade: estabelecer os elos que jazem perdidos na interminável corrente espiritual da humanidade. A sua attitude é tanto e de humildade de um sábio quanto a de incondito orgulho de um artista que impõe ao material bruto a criação do seu engenho. Sem ousadia e audácia, sem esperança, desapareceria o erudito sufocado pela poeira dos seus manuscritos e dos *in-folios*.

Ao cabo de uma existência inteira devotada ao trabalho e ao estudo, recompensa-se Joaquim de Carvalho com o reconhecimento público que lhe fazem os maiores mestres da sua própria terra, officais do mesmo officio — o que é muito raro. Referindo-se, de passagem, ao seu nome, não deixa Hernani Cidade de lhe prestar um justo preito: "Uma obra publicada em 1529 mereceu com razão ao Prof. J. de Carvalho a attenção que se dá aos documentos significativos. É a *Epistola Pimii secundum veram lectionem ex antiquissimis temporibus*, de Martinho de Figueiredo" (3).

Fidelino de Figueiredo não esconde também o quanto lhe é devido na sua especialidade, em que aparece quase como um pensador solitário: "Em nenhuma das nacionalidades ibéricas a tradição filosófica é contínua, mas as achégas de cada uma delas é que permitem reconstruir uma história da filosofia ibérica ou hispânica, sobretudo depois dos trabalhos de aproveitamento e organização de Menendez y Pelayo, Bonilla y San Martin e Joaquim de Carvalho" (4).

Um alemão que passou por Portugal, deixando atrás de si uma obra meritória de exploração do pensamento do país que o hospedou, não nega-lhe, antes o proclama, a sua admiração constante pela obra do illustre professor. Algumas amostras, além de outros passos altamente elogiosos: "...abstração feita, claro está, dos trabalhos do prof. Joaquim de Carvalho, até hoje dados à impressão e que, por se apoiarem em material criteriosamente reunido e joeirado, são muito ricos e fundamentais". ... "O sábio português, de cujas frutuosas investigações há motivos para se esperar uma fun-

(3) H. Cidade — *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas* — Vol. I — 3.<sup>a</sup> ed. — Coimbra — 1951 — pág. 125.

(4) F. de Figueiredo — *Literatura Portuguesa* — 2.<sup>a</sup> ed. — Rio — 1940 — pág. 29.

damentada História da Filosofia Portuguesa, é o prof. Joaquim de Carvalho, lente catedrático da Universidade de Coimbra". ... "Com Lopes Praça, Fidelino de Figueiredo, e, acima de todos, o prof. Joaquim de Carvalho, nomeamos os mais importantes autores portugueses que nas suas obras fornecem elementos para o nosso tema". ... "O prof. Joaquim de Carvalho e J. J. Lousada de Magalhães expõem-se — o primeiro, sobretudo, de forma lucidamente orientadora — o desenvolvimento desta problemática" (5).

De lá para cá, há outros nomes de jovens pensadores que se dedicam à pesquisa do passado português, em busca do que possa constituir a sua tradição filosófica, com caráter de autonomia e de unidade. Mas, esses mesmos, encontraram inspiração e exemplo na vida e na obra do emérito professor septentrional, cujo cuidado e honestidade na procura do verdadeiro muito se assemelham aos da gente teutónica.

É numerosa a bagagem científica e literária de Joaquim de Carvalho, publicada sob a forma de livro e da qual possuímos conhecimento direto. Muito há de ficar de fora, por nós ignorado, principalmente em ensaios e escritos de revistas. Sem pretender esgotar a relação, nem este é o nosso propósito, eis aqui algumas de suas obras:

- 1 — *Estudos de História da Filosofia Portuguesa, Antonio de Gouveia e o aristotelismo da Renascença* — Vol. I — Antonio de Gouveia e Pedro Ramo — Coimbra — 1916;
- 2 — *Leão Hebreu, filósofo* — *Para a história do Platonismo no Renascimento* — Coimbra — 1918;
- 3 — *Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média* — Coimbra — 1927;
- 4 — *A Cultura* — in A. F. Sampaio — *História da Literatura Portuguesa* — Vol. I — Lisboa — 1929;
- 5 — *A Cultura Filosófica e Científica* — in Damião Peres e Eleutério Cerdeira — *História de Portugal* — Vol. IV — Cap. II — págs. 241/277 — Barcelos — 1932. Também no Vol. V;
- 6 — *Descartes e a Cultura Filosófica Portuguesa* — in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa* — Tomo II — Lisboa — 1939;
- 7 — *Oróbio de Castro e o Espinósismo* — Lisboa — 1940;

(5) L. Thomas — *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa* — Lisboa — 1944 — págs. 22, 24/25, 26, 82, 86.

- 8 — *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI* — Vol. I — Coimbra — 1947;
- 9 — *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI* — Vol. II — Coimbra — 1948;
- 10 — *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XV* — Vol. I — Coimbra — 1949;
- 11 — *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XIX* — Vol. I — Antheriana — Coimbra — 1955, no qual reúne quatro estudos anteriores sobre Anthero de Quental.

Contam-se ainda na sua bibliografia uma obra sobre *Galileu*, outra sobre a ideologia republicana em Portugal, além de traduções. Já é o bastante para dar a medida do seu talento e do labor constante em prol da historiografia do pensamento filosófico, principalmente em Portugal.

2 — Pois bem, embora não apareça em quase nenhuma oportunidade o nome de Sanches nesses seus escritos anteriores, já vinha de longe a sua preocupação com a figura do médico e filósofo de Braga. Informa-nos Artur Moreira de Sá que, apesar de muito rara, possui Joaquim de Carvalho fotocópia da primeira edição (1578) de *Carmen de Cometa* de Sanches; assim como se encontra em sua biblioteca particular a primeira edição do *Quod nihil scitur* (1581) (6).

Qual a atitude que toma o professor de Coimbra diante da significação e do pensamento sanchesianos? Desde já surpreende-se aqui a sua objetividade de historiador, sem entusiasmos exagerados, nem porquê-metanatismo-do-meu-pais. Não se deixa deslumbrar pelo fato de ser Francisco Sanches português. Coloca-o no seu tempo, no seu meio, compara-o com as personalidades que surgiram nos séculos XV e XVI, sem pretender dar um valor excessivo à sua importância na época. Assim é que começa o seu ensaio em comemoração ao quarto centenário do nascimento do filósofo: "A comemoração digna da memória de um filósofo consiste na compreensão desapixonada do seu legado de idéias, e tal compreensão somente se atinge quando o juiz se dirige ao essencial, sem se deixar extraviar pelos atalhos fáceis e superficiais das aparências".

E pouco adiante: "O pensador independente que hoje comemoramos e reiteradamente se disse "dicesano bracarense" como que para significar que tinha em maior conta a personalidade religiosa do que personalidade política, não cogitou um sistema original e

(6) A Moreira de Sá — *Francisco Sanches — Prefácio e Seleção* — Lisboa — 1948 — págs. 25 e 27.

profundo nem o seu pensamento abriu clareiras no terreno do saber exacto ou no da especulação metafísica. Situado em época de transição e em tempos instáveis, o pensamento de Sanches, com ser decidido e claro, não foi autenticamente genuíno nem se completou a si mesmo com íntegra coerência".

E ao concluir o discurso: "Do que rápida e sumariamente temos dito se tira a conclusão de que a reflexão de Sanches não foi verdadeiramente instauradora e constituinte; situando-se polemicamente contra algumas correntes da filosofia do seu tempo, teve por alvo capital desvincular a teoria do saber de sistemas de idéias que já não tinham poder criador" (7).

Este papel *instaurador* da filosofia moderna vai Joaquim de Carvalho atribuí-lo a Descartes, mais do que a Bacon, reduzindo de muito a possível influência de Sanches na formação do seu sistema. Disso trataremos num parágrafo especial. Não sabemos se com sentido pejorativo ou não, em mais de uma oportunidade refere-se à *arrogação* do título da primeira edição da obra fundamental de Sanches, apontando neste fato o segredo principal do seu sucesso. É bem verdade que Menéndez Pelayo também alude à "arrogação retadora de su espíritu conquistador y aventurero" (8), mas aqui o faz com evidente elogio, dentro do espírito independente e irrequieto da gente ibérica, "marcado con el sello de la raza".

Começa Joaquim de Carvalho um estudo de 1953 sobre Sanches com estas palavras: "A fortuna do *Quod nihil scitur* (1581), de Francisco Sanches (1551?-1623), está em grande parte associada à promessa audaciosa do título. Se outro tivesse sido, é bem possível que as suas páginas não houvessem alcançado tanta nomeada nem atraído com tanta insistência a atenção dos estudiosos dos desacetos da razão e a suspicácia dos contraditores da "hibertinagem intelectual" e do "espírito forte" (9).

(7) J. de Carvalho — *Francisco Sanches, filósofo* — Braga — 1952 — págs. 1, 1/2 e 6/7.

(8) M. Menéndez Pelayo — *Ensayos de Crítica Filosófica* — Santander — 1948 — pág. 182.

(9) J. de Carvalho — *Francisco Sanches versus Giordano Bruno?* — *Uma conjectura acerca do "Quod nihil scitur"* — Coimbra — 1953 — pág. 5. E continua: "A história do pensamento ensina que a temática da dúvida ocupou na última quadra do século XVI uma posição proeminente, mas é incontável que Francisco Sanches deu ao famoso livro um título que aguçava a curiosidade pela audácia e vastidão das promessas, incomparavelmente mais largas do que as que anunciavam o *De docta ignorantia*, de Nicolau de Cusa, o *De incertitudine et vanitate scientiarum*, de Cornelio Agripa, e os *De causa vera* e *De instrumento probabilitalis*, de Luis Vives. A simples leitura, contudo, logo adverte de que promete mais do que realmente dá".

Isto é, a sua dúvida não é radical, sobre a impossibilidade de todo o saber, e sim, tão somente, das formas tradicionais de se fazer ciência.

Em novo ensaio, de 1955, acentua novamente arrogância do título como um dos motivos do êxito alcançado pela obra do professor de Toulouse (10).

Com isso queremos significar a justa medida em que o erudito professor de Coimbra tem o pensamento de Sanches. Acostumado ao trato dos livros filosóficos de todos os tempos, de pequeno e alentado porte, de pouco e de muito conteúdo, não poderia êle impressionar-se pelo alarido e pelo bizarro, sem procurar concomitantemente o que de duradouro e de novo se encontrasse realmente por baixo das palavras e das críticas. Ademais, era preciso conter o entusiasmo fácil de quem sente nas veias o mesmo sangue regional do autor do século XVI, que, em verdade, foi um homem sem pátria em permanente busca do melhor meio para as suas idéias e seus trabalhos de médico, mais preocupado em "acentuar a consensualidade religiosa", declarando-se sempre "diocesano bracarense", do que em revelar a personalidade política: "Portugal, a Espanha e a França não aparecem na sua obra com referências e qualificações que manifestem francamente a maneira como sentiu a relação da sua existência profunda com a índole própria e peculiar destes países" (11).

A atitude de Joaquim de Carvalho diante do pensamento e da mensagem sanchesianos é, sem dúvida alguma, de admiração e de respeito, mais do que de irracional entusiasmo, de quem lhe quer atribuir tóda a renovação dos tempos modernos, tirando da cena histórica as figuras proeminentes de seus contemporâneos e de seus sucessores, notadamente Bacon e Descartes. Esta foi, entre outras, a atitude de Menéndez Pelayo, que o apontava em 1891 como "verdadeiro precursor del criticismo positivista". Outra é a opinião do mestre português: "Emilien Sanchet construiu a sua tese, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez* (Paris, 1904) em função destas perguntas: Sanches é continuador de Sexto Empírico ou precursor de Bacon, de Descartes e de Kant? Por outras palavras: é o *último* dos cépticos gregos ou o *primeiro* dos positivistas e criticistas modernos? A primeira pergunta é, de certo modo, legítima, cabendo a Sanchet a tentativa de a esclarecer, — e dizemos tentativa, porque carece de ser retomada tendo especialmente em vista a tradução de Henri Estiene e do prefácio que

(10) Francisco Sanches — *Opera Philosophica* — Coimbra — 1955 — *Introdução* — págs. XXXIV e XLVI: "Sanches inicia o seu arrogante *Quod nihil scitur*..." "... Por isso, ao contrário do *Quod nihil scitur*, cujo título arrogante promete muito e dá relativamente pouco, o *De dilaminatione per somnum ad Aristotelem* promete pouco e dá relativamente muito..."

(11) In *Opera*, cit. — pág. X.

lhe antepôs. A segunda pergunta, que já havia tido começo de resposta no discurso de Menéndez y Pelayo, não tem razão de ser, dado que a problemática de Sanches não foi análoga à de Descartes a ainda menos às de Bacon e de Kant". (12).

Com esta atitude, rompe Joaquim de Carvalho com a maior corrente de opinião em Portugal, de que Sanches foi precursor de Descartes, Bacon, Locke, Hume e Kant. Desde Lopes Praça, no recuado ano de 1868, passando por Fidelino Figueiredo, Lothar Thomas (de certo modo), Artur Morira de Sá, Lúcio Craveiro da Silva, além de Carlos dos Passos e Eduardo Coelho, era esta a *communis opinio* dominante entre os comentaristas portugueses, vindo na concepção de 1581 um possível germen de futuros desenvolvimentos.

3 — Muito ainda há de conjectural a respeito da vida e da obra de Francisco Sanches, e talvez assim o permaneça para todo o sempre. Faltam documentos directos sobre os fatos mais corriqueiros da vida do grande pensador, a começar pelo seu próprio nascimento: data e local. Numerosa é a bibliografia especializada e em não pequena quantidade são as hipóteses que se erguem sobre o assunto.

Teria Sanches nascido em 1550, 1551 ou 1952? A maioria se inclina pela data intermeditária, e é esta também a opinião de Joaquim de Carvalho, baseado, como diz, no único documento *autêntico*, que é a sua certidão de batismo em 25 de julho de 1551, na Igreja de S. João do Souto, em Braga: "A par do registro do enterramento em Toulouse, em 16 de Novembro de 1623, o registro de Braga impõe-se como acontecimento primário e fundamental".

E o lugar de nascimento? Teria sido em Braga, em Valença do Minho, em qualquer localidade desconhecida da arquidiocese bracarense, ou em Tuy, na Galiza, como pretendem os espanhóis? A mesma certidão de batismo inculca socialmente Braga "como o mais provável local de nascimento e indica o complexo de crenças que seus pais quiseram que êle tivesse e, de facto, adoptou e ostensivamente afirmou na maturidade, em tempos de implacável e cruenta guerra de religiões" (13).

(12) *Francisco Sanches*, 1953, cit. — pág. 8.

(13) In *Opera*, cit. — págs. VII/VIII.

O conjectural na vida de Sanches, dentro dos limites de pesquisa do autêntico erudito, cauteloso e probo, *id. ib.*: "Francisco Sanches foi um filósofo resoluto no pensar, mas não confidenciou em páginas autobiográficas nem

Outra dúvida que assalta aos biógrafos de Sanches é a da sua possível ascendência judaica. A hipótese foi levantada por Guy Pain em 1701, cerca de oitenta anos depois da morte do filósofo. Desde então muitas são as divergências a respeito. Se verdadeira a sua origem, facilmente se explicaria a sua mudança de Montpellier para Toulouse de maneira repentina e sem causa aparente conhecida.

Segundo Joaquim de Carvalho, a única base para tal conjectura, de que fôsse recente o catolicismo dos pais de Sanches, é a que se tira do nome de seu tipo paterno, Adão Francisco, "de evidente cunho israelita". Por outro lado, realmente, muitos eram os marranos que viviam àquela época na cidade de Montpellier. Contudo, em nenhum momento heitou Sanches na sua fé católica, que sempre pareceu e se manifestou sincera e definitiva. A questão fica em aberto, como prudentemente é aconselhável: "Seria tão fácil quanto inútil a sondagem caracterológica de Sanches, em especial sobre a persistência do chamado "espírito judaico" no feito insólito e nas tendências reservadas, assim como a atitude suspicaz e a ausência de patriotismo, que os documentos e os escri-

em epístolas que até nós chegassem a história íntima das suas dúvidas e o sobressalto das inquietudes da sua consciência. O pouco que da sua biografia se sabe provém de documentos oficiais, inexpressivos e burocráticos, e do nanquiro *De officio medici sine de nota clarissimi viri domini Francisci Sanches, quam in exemplum omnibus medicis futuram, Raymondus Delassus, eius olim discipulus, servato veritatis sacramento, candidè extorruit*, anteposto em 1636. É, pois, mais ou menos conjectural tudo o que se diga acerca da índole de Francisco Sanches e não estão isentos de dúvida alguns dos aco- tecimentos que servem de marco à própria biografia.

E logo adiante: "Tanta divergência e discussão é prova manifesta de que se trata de questões insolúveis e que se tem ido pedir à verosimilhança de conjecturas mais ou menos plausíveis o que os documentos não podem dar com irrefragável certeza".

Há evidente equívoco de imprensa no texto de pág. VIII, quando ali aparece o batismo como a 25 de junho de 1551, quando o próprio Joaquim de Carvalho na página anterior transcreve a certidão, onde se lê 25 de julho de 1551.

É abundante a bibliografia sobre este passo, mas o A. prefere, como sempre, ir diretamente aos documentos e tecer as próprias conjecturas, com inteira responsabilidade, como se fôsse o primeiro leitor dos mesmos, livre de idéias preconcebidas. Por caminhos diferentes, tendo com os olhos de Severiano Tavares, cujas conclusões adotamos, chegamos também a estes mesmos resultados. Conf. — *Francisco Sanches e a ditada melódica na Renascença Portuguesa* — Rio — 1953 — págs. 34 e seqs., onde transcrevemos esta frase de Tavares, também impressionado pelo registo sempre repetido de Sanches, em termos de *diocese* e não de *cidade*: "Notemos a insistência de Sanches em se dizer sempre da *diocese* de Braga, nunca da cidade de Braga. É realmente extraordinário".

tos deixam adivinhar, porquanto, se pelo nascimento foi cristão-novo, na conduta procedeu com cristão-velho" (14).

Não é igualmente de repouso o conhecimento sobre a sua vida de estudos, as diferentes épocas de sua existência e as matérias a que se dedicou. "Uma vez mais, escreve J. de Carvalho, as conjecturas têm de ocupar o lugar das certezas documentadas". Conseguem-se simplesmente correlações de alguma consistência entre a obra de Sanches e os diversos ambientes colegiais e universitários em que estudou. Na meninice estudou em Braga, na adolescência em Bordéus talvez a partir de 1562. Na mocidade demorou-se em Roma e Montpellier, em cuja Faculdade de Medicina doutorou-se em medicina. Somente em Montpellier "pode dizer-se ao certo o que estudou e como foi tido pelos mestres".

Sabe-se também com absoluta certeza que curou o célebre Colégio de Guyenne, anexo da Universidade e dirigido por Elias Vinet. Na Itália deve ter continuado seu estudos humanísticos no *Archigimnasio della Sapienza*, iniciando-se aí também o seu contato com a medicina. Forte, no entanto, era a sua cultura clássica e erudita, como ressaltava das páginas críticas da sua obra, em comentários aos textos platônicos, aristotélicos e medievais. Mas as datas exatas, as matérias ensinadas, seus mestres e o aproveitamento revelado, tudo isso fica em aberto, apesar dos conjecturas com algum valor (15).

Onde a confusão e a incerteza não são menores é no que diz respeito ao *corpus* das suas obras filosóficas. Também aqui se revela o que chamamos de *atitude reservada e prudente* de Joaquim de Carvalho. Não se deixa levar pelo entusiasmo nem pela crença dos que acreditam tenha Francisco Sanches chegado a escrever ou mesmo a iniciar as obras que anuncia e a que freqüentemente se refere ao longo de seus escritos publicados e atualmente conhecidos.

As obras completas de Sanches foram reunidas e publicadas postumamente em 1636 por seus dois filhos, com uma introdução

(14) In *Opera*, cit. — págs. VIII/IX.

De tudo quanto escreve J. de Carvalho, tem-se a impressão de que éle, intimamente, admite a origem judaica de Sanches, apesar de não empregar o menor valor prático ou mesmo doutrinário a controversia. A *communis opinio* dos comentaristas recentes se inclina, no entanto, pela negativa. E *The Universal Jewish Encyclopedia*, editada por Isaac Landman — Vol. IX — New York — 1943, da António Nunes Ribeiro Sanchez (1699/1783), médico português, e Gabriel Sanches, espanhol, morto em 1505 (pág. 359), como judeus, aí não aparecendo o nome do autor do *Quod nihil scitur*. Nem se encontra nos registos da Inquisição, como já o anotou Rocha e Brito. Mas, é questão de somenos.

(15) In *Opera*, cit. — págs. XIII/XXV.

Para esta depuração do *corpus* bibliográfico de Francisco Sanches — *Opera*, cit. — págs. XVII/XXIII.

do seu discípulo Raimundo Delassus. As obras médicas vão da pág. 1 a 943 e as filosóficas, em número muito menor, de pág. 1 a 134.

Entre as obras filosóficas inclui Joaquim de Carvalho as seguintes: *Carmen de Cometa* (1578), embora não fosse assim considerada pela publicação de 1636; *Ad C. Clavianam epistula*, que aparece na *Bibliotheca Lusitana* sob a denominação de *Erotanata super Geometricas Euclidis demonstrationes ad Christophorum Clavianum anno 1627; Quod nihil scitur*. Lyon — 1581; *De longitudine et brevitate vitae liber; In librum Aristotelis Physionomicon commentarius* e *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, publicados estes três últimos postumamente em 1636, como dissemos.

Quanto aos demais possíveis livros filosóficos, constante ou esporadicamente aludidos pelo autor do *Quod nihil scitur*, depois de meticoloso exame das fontes, conclui Joaquim de Carvalho que somente o *Examen rerum* e *De anima*, apesar de não encontrados até hoje os seus manuscritos, já deviam encontrar-se muito adiantados, mais ou menos prontos para o prelo. Quanto aos demais — *Libri Naturae, Tractatus de elementis, Tractatus de loco, De modo sciendi* ou *Methodus sciendi* e *Commentarii and libros Methoerum Aristotelis* — foram somente idealizados, talvez planeados, mas cujo estado de execução não é possível conjecturar e muito menos estabelecer.

Depois deste balanço, nada mais há a acrescentar-se ao avanço da controvérsia, a menos que se descubram novos fatos, novos documentos, novas fontes. Pelo que se conhece, pelo que se tem, não é possível adiantar-se uma linha. Tudo mais passa da fria e objetiva análise científica para colocar-se na esfera do desejo e da ficção (16).

Outra conjectura curiosa a que se entrega J. de Carvalho é a de saber-se se Descartes e Espinosa chegaram a ter diante dos olhos a obra principal de Sanches, o *Quod*. Baseado num estudo inédito de H. Pierre Casac, existente no "Institut Catholique de Toulouse", e transcrito em Ioaquim Triarte, mostra o mestre de Coimbra que isso pode ter-se dado. Ingressou Descartes no Colégio de la Fleche

(16) Na publicação que levou a efeito — *Opera philosophica* — Coimbra — 1955 — incluiu J. de Carvalho *Carmen de Cometa* e a *Epistula (secunda)* ad C. Clavianum, por isso que, embora não sejam obras filosóficas próprias, que completam a cosmovisão de Sanches, dando-nos parte da sua filosofia da natureza. Aliás, na reflexão do filósofo nunca se pretendem separar os dois aspectos, a medicina da filosofia — *ut Medicinam Philosophiae coniungamus*.

em 1604, menos de vinte e três anos depois do aparecimento do *Quod*, concluindo o seu curso em agosto de 1612. Era furtivamente dado a leituras de toda espécie, principalmente a ensaios científicos e filosóficos, devendo ter passado pelos seus olhos o *Carmen de Cometa* e o *Quod*, que ambos se encontravam na biblioteca do Colégio. Por outro lado, há singular coincidência entre a edição em Francfort (1618) do *Quod* e a crise decisiva de Descartes na Baviera, em 1619.

Ao estudar o conceito de causalidade em Sanches, nota J. de Carvalho curiosa coincidência entre duas expressões encontradas no *De longitudine* e na *Ética* de Espinosa. Distingue aquêle entre causalidade primeira e causalidade segunda, própria da ordem natural. Não se confundem, podendo esta última ser estudada autonomamente. O vulgo, porém, tudo explica por causas sobrenaturais, fazendo de Deus, no juízo dos agnósticos, "o asilo de ignorantes". O mesmo conceito e imagem vêm repetidos em Espinosa. Tê-lo-ia de Sanches em Roterdão no ano de 1649, embora não sejam encontrados na coleção de livros do pensador flamengo (17).

Outra conjectura a que gostosamente se entrega J. de Carvalho é a que se refere à época da elaboração do *Quod*. Como é sabido o pretácio vem datado de 1576, embora só fôsse publicado em 1581. O comum dos comentaristas — e nós próprios — adotam o ano de 1576 como o conclusivo do ensaio, de vez que naquela data vem assinado o pretácio, que se prende ao total do livro, não podendo ser tomado como peça isolada.

Na dedicatória a Diogo de Castro, desculpa-se Sanches de publicar o livro somente depois de sete anos de escrito, não segundo assim o dito de Horácio, que aconselhava a fazê-lo depois de volvidos nove, porque já muitas eram as traças e o roído, e se mais esperasse, teria de dá-lo ao "fogo", ao invés de dá-lo à "luz". Recuando 7 anos de 1581, vem-se dar em 1575, contando-se o ano *a quo* e o ano *ad quem*. É esta a opinião de Severiano Tavaras.

(17) Para os dois últimos parágrafos, *Opera*, cit. — págs. XXVIII/XXIX, onde vêm citadas as páginas de Casac, altamente elucidativas; LI, quanto à Espinosa.

Vale a citação da nota: "São estes os passos: no *De longitudine et brevitate vitae liber*: Cur autem vegetabilia diutius vivunt quam animalia? Mutuae sunt rationes. Prima et praecipua est *Dei voluntas*, et Nature, eius ancillae, et ordo. At video, insurgent statim in me Philosophi et Athei quidam: *Hoc est ignororum asyllum, sic Deo placuit*. . . (65, 17-20); e, semper enim ad primam causam, quaecumque illa sit, fugis; eamque *ignorantiae hae asyllum efficit*. . . (66, 16-17); na *Ethica*, I, Apênd.: cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invidiatus fuit? et sic porro causarum causas rogare non cessabunt donec ad *Dei voluntatem, hoc est ignorantiae asyllum, confugeris*".

Dela discorda, entretanto, J. de Carvalho dando o *Quod* como obra de circunstância, inteiramente voltada para a polémica com algum contemporâneo de Sanches, também residente em Toulouse.

Dado o estilo de Sanches e a sua facilidade em escrever, deve o *Quod* ter-lhe saído da pena de um jato. A dedicatória a Diogo de Castro é mera desculpa pelo porte e pela pequena importância da obra. Pretendia o médico-filósofo desenvolvê-la e torná-la mais construtiva, mas naquele momento não poderia esperar diante dos fatos que se lhe passavam em torno em matéria de ensino e de filosofia. A sua redação deve ter-se dado depois de 1578, ano de publicação do *Carmen do Cometa*, "sob o impulso da hostilidade a uma concepção que Sanches considerava errônea e pedagogicamente nociva" (18). E quem assim escrevia e professava? Giordano Bruno.

4 — Esta é a maior e mais arrojada das *conjecturas* de Joaquim de Carvalho, assunto para o ensaio publicado em 1953, e já referido em notas anteriores. No escrito de 1952, de passagem, aludiu-se ao assunto: "O que ele (Sanches) procura pôr a nu, com veemete convicção, não é a impossibilidade intrínseca do saber mas a inconsistência da metafísica objectivista a improcedência da metodologia que, como que diz na *segunda carta-consulta a Cláudio*, "quer demonstrar pela razão o que é evidente para os sentidos" e, sobretudo, a vacuidade do formalismo lógico dos sumulistas e a inanidade do saber que se constitui a partir de conceitos, como a arte combinatoria que Giordano Bruno muito provavelmente ensinou em Toulouse e não menos provávelmente foi um dos motivos que levaram Sanches a escrever este requisito contra o saber sem consistência sensível" (19).

Este mesmo tema é retomado um ano mais tarde e minudentemente desenvolvido. Destaca J. de Carvalho o estilo nervoso, o sentido polemizante, quase agressivo, pessoal com que foi escrito o *Quod*. Os temas que versou nunca mais serão retomados por ele. Tinha em vista, principalmente, combater e destruir o conceito de ciência puramente quidiativo, baseada em simples relações de conceitos. Em seu lugar apresentava a concepção sensista, de uma ciência em que o objeto do conhecimento e da percepção sensível fosse o mesmo. A primeira maneira de filosofar não só é errônea, como também pedagogicamente prejudicial, necessitando de uma mudança radical e imediata.

(18) *Françisco Sanches*, 1953, cit. — págs. 27/31.

Voltaremos ao assunto na nota 21.  
(19) *Françisco Sanches, filósofo*, 1952, cit. — pág. 4.

Quanto a ser o *Quod nihil scitur* uma obra de polémica e de crítica contra o escolaticismo e a silogística das *Summulae*, não há dúvida nenhuma. J. de Carvalho, porém, aventa a hipótese de se levantar Sanches direta e imediatamente contra o próprio ensino verbalista e disputante, inteiramente vazio, que se fazia naquele momento na Universidade de Toulouse. Pessoalmente isso lhe dizia respeito, pois assim conseguia salientar a sua competência própria e de se candidatar ao magistério das Artes. Obteve o que pretendia em 1585, com dispensa de concurso por provas públicas: "Documento algum confirma ou infirma esta conjectura, cujo aprovação o alvo directo o ensino lógico da Faculdade de Artes de Toulouse e, em especial, o mestre que então o ministrava, ou seja Giordano Bruno (1548-17-II, 1600), fervoroso sequeza e expositor dos princípios basilares da *Ars de Raimundo Lúlo*. A força da hipótese é essencialmente suasória, nutrido-se da razão suficiente e explicativa que certos factos biográficos e históricos-filosóficos parece manterem entre si. Atentemos nuns e noutros" (20).

Passa-se então a um erudito exame do pensamento de Giordano Bruno e da sua vida. Ambos estiveram em Toulouse na mesma época. Sanches lá chegou em 1575 e Bruno em 1579. Ambos leccionaram filosofia naquela cidade. Em 1578 aparece em Paris o resumo *Ars generalis utilina* de Raimundo Lúlo, feito por Giordano Bruno, na qual se pretende a constituição de uma ciência universal, que compreenda e harmonize todas as ciências particulares. Partindo de conceitos e princípios, permite-se alcançar conhecimentos do domínio da realidade. É tudo quanto há de mais oposto às ideias de Sanches: nominalistas, empiristas, sensistas.

Por motivos religiosos, vê-se Bruno obrigado a sair de Toulouse, êle que havia renegado o hábito dominicano havia alguns anos antes. Não encontrava mais ambiente universitário em Toulouse, cidade católica por excelência. A sua *ars mnemonica*, baseada na concepção filosófica de Raimundo Lúlo, chocou-se contra sérias resistências nos meios universitários. Sanches não era extranho a tudo isso, tomando partido desde logo, e violento. Mais tarde, em Dezembro de 1581, vingou-se Bruno dos que o não compreenderam, ridicularizando-os através de um diálogo figurado. Os nomes são supostos, representando pessoas reais, do mundo oficial do ensino em Toulouse, "mas é de admitir que Francisco Sanches fosse um deles, designadamente o que designou de *Clyster*. O apodo parece sugere-

(20) *Françisco Sanches*, 1953, cit. — pág. 14.

rido por associação da profissão médica, relacionando-se, porventura, com o facto de Sanches ter sucedido em 1581 a Augier Ferrier como médico do Hôtel-Dieu, de Toulouse<sup>6</sup>.

E mais: "Nestes limites (conjecturalmente), admitindo que os escritos dados por Bruno ao prelo em 1582, em Paris, condensam ou desenvolvem concepções que haviam constituído objeto de lições na Universidade de Toulouse, afigura-se muito verosímil que o *Quod nihil scitur* tivesse sido escrito, de modo geral, contra o realismo das ideias gerais e a metodologia nela fundada, e, em particular, contra a concepção lógico-metáfrica de Bruno de que é possível reconstruir o sistema da realidade natural, constituída por seres individuais e concretos, mediante a combinatoria das relações entre conceitos" (21).

Realmente: nada mais oposto do que a combinatoria e a mememônica de Bruno com o sensismo de Sanches. Naquelas, o desenvolvimento da realidade se faz através de um sistema de cadeia das ideias entre si, que podem ser mantidas e guardadas segundo a conexão que mantêm no conjunto, como expressão do sistema total e único do Universo. Sanches, pelo contrário, permanece no nominalismo, no simples conhecimento do *hic et nunc*, não permiti-

(21) Francisco Sanches, 1953, cit. — págs. 23 e 24.

31): "Do que vimos dizendo resulta que a incerteza da cronologia da redacção tivo da urgência e que ao dá-lo a publico Sanches se apresentava como combatente da verdade, ou mais propriamente, como militante vitorioso do erro — *falsitatem expugnaturus miles*. Possuía uma verdade, e essa verdade afirmava-a, sob um aspecto, no *Carmen de Cometa* e afirmava-a agora, sob outro, no *Quod nihil scitur*: no *Carmen*, combatia a predição astrológica por ser comente vinculado aos factos e às coisas, e no *Quod nihil scitur* combate a legitimidade da concepção que edifique a Ciência sobre ideias gerais ou se constitua dedutiva ou combinatoriamente a partir de conceito universais. Por isso, é admissível que o *Quod nihil scitur* tenha sido redigido depois do *Carmen de Cometa*, sob o impulso da hostilidade a uma concepção que Sanches considerava errônea e pedagogicamente nociva.

Sendo assim, a sua filosofia, a sua concepção da pedagogia e o seu interesse pessoal coincidiram na urgência da publicação do *Quod nihil scitur*, pelo que a indulgência que pediu a Diogo de Castro, por lhe ofertar uma obra setemesinha, pode ter sido um artificio literário para significar que as circunstâncias lhe haviam imposto a publicação urgente e, por assim dizer, prematura. Sem que isso importe em contradição de espécie alguma — já que é próprio do estudioso avançar, modificar anteriores pontos de vista à medida que des-cobrir novos dados e media mais sobre eles — alterou J. de Carvalho o seu opinião a respeito da época em que foi escrito o *Quod*. Quando da sua conferência sobre Descartes em 1939 — *Memoórias*, cit. — pág. 53 — ali diz etc. "*Quod nihil scitur*, publicado em 1581, mas escrito em 1576...."

tindo desgarrar o juízo da sensação imediata. Nada de longos e altos vóos, já que somente pela experiência e pela intuição direta se pode conhecer alguma coisa.

Pergunta J. de Carvalho: a redacção e a publicação do *Quod nihil scitur*, em 1581, teve em mira a obtenção da cátedra na Faculdade das Artes de Toulouse, através da crítica ao ensino que ali ministrava Giordano Bruno? E ele mesmo responde: "A resposta pertence ao domínio da conjectura".

5 — Se muito há de conjectural na vida e na obra de Sanches, por outro lado já muita coisa se encontra hoje em dia assente e concluída a seu respeito. Destacaremos rapidamente alguns pontos, nos quais o se encontram de acórdio os seus comentaristas. Como de seu hábito, indo diretamente às fontes, não se detém J. de Carvalho a catalogar opiniões convergentes com a sua. Nada diminui o seu mérito se outros também pensam como ele, antes se completam. Alguns exemplos.

Ao cuidar da sua possível origem judaica, demonstra J. de Carvalho a religiosidade sincera de Sanches. A sua fé não se chocava com a sua dúvida, que era somente epistemológica, exclusivamente referente à esfera do entendimento, sem interferir, de modo algum, com o que Kant chamaria mais tarde da *razão prática*. O mundo da religião, da crença, da moral, da conduta do homem em sociedade, tudo isso fica imune à crítica de Sanches, que sempre se comportou na sua vida com um bom cristão, consciente dos seus deveres piedosos.

Em suas próprias palavras: "Na vida pública de Francisco Sanches não se denuncia qualquer indício que ponha em dúvida a sinceridade da sua fé católica, e na vida doméstica é significativo que os dois filhos varões que lhe nasceram do primeiro matrimónio, Diniz e Guilherme, tivessem sido sacerdotes. O panegirista Raimundo Delassus não se esqueceu de acentuar "a sua admirável devoção a Deus, de quem dizia ser a fonte perene de todos os bens e nomeadamente o fator da restituição da saúde; e o próprio Sanches em vários passos dos seus escritos confessou abertamente o credo católico"... "A coerência e a constância da consciência religiosa de Sanches não oferecem dúvidas, por longe que se leve a disaminação da descrença, aliás relativamente vulgar na sua época" (22).

(22) In *Opera*, 1955, cit. — págs. IX e X. O assunto, no entanto, é tratado da pág. IX à XIII.

A pág. XI: "Dir-se-ia que Sanches velou deliberadamente a personalidade política por ter preferido acentuar a confessionalidade religiosa, dado que se