

Martín González Fernández*

***De venatione sapientiae*: Nicolás de Cusa y el legado escéptico**

***De venatione sapientiae*: Nicholas of Cusa and the skeptical legacy**

Abstract

The impact of Ambrogio Traversari's (1386-1439) translation of Diogenes Laertius' *De vitis et sententiae philosophorum* (1433) on Nicholas of Cusa's *De venatione sapientiae* (1462) in relation to the skeptical tradition.

Keywords: skeptical legacy; A. Traversari; *De vitis et sententiae philosophorum* (1433); *De venatione sapientiae* (1462); Nicholas of Cusa.

Resumen

Impacto de la traducción de Ambrogio Traversari (1386-1439), *De vitis et sententiae philosophorum* (1433), de Diógenes Laercio, en el *De venatione sapientiae* (1462) de Nicolás de Cusa, en relación a la tradición escéptica.

Palabras-clave: legado escéptico; A. Traversari; *De vitis et sententiae philosophorum* (1433); *De venatione sapientiae* (1462); Nicolás de Cusa.

Work in process

A lógica, com efeito, e toda a investigação filosófica jamais chegam à visão. Por isso, como um cão de caça serve, nos vestígios, do discurso interno aprendido com experiência sensível, para por essa via atingir o que procura, o mesmo faz, de acordo com o seu modo, qualquer animal

* Universidade de Santiago de Compostela. Prof. Titular, Faculdade de Filosofia: martin.gonzalez@usc.es.

—e, por isso, o sapientíssimo Filon disse que em todos os animais há razão, tal como afirma também Jerónimo no *De illustribus viris*— e assim o faz também o homem com a lógica (*Apologia doctæ ignorantiae* [1449], trad. do Dr. João M. André).

Así podría definirse la escritura y filosofía de Nicolás de Cusa, un *work in process* o *work in progress*, en permanente revisión y esclarecimiento, y también su concepción de la sabiduría o ciencia sabrosa, como él la denomina. El cardenal es una figura a caballo entre el Medievo y el Renacimiento. Su testamento filosófico, se puede decir, es la obra que abordaremos aquí, el *De venatione sapientiae*, que redacta en su vejez, dice, a los 61 años, por lo tanto en 1462¹. Aborda el problema de la naturaleza del conocimiento. Lo hace, además, a través de una metáfora; y ya resulta indicativo, o sintomático.

1. El legado escéptico

Decisivo legado filosófico occidental es el de la duda, que, junto a la experiencia del asombro, han labrado toda la genealogía histórica de nuestro saber.

Sin embargo, la tradición escéptica tuvo una presencia escasa y discreta en los siglos medievales. Incluso, en ocasiones, las fuentes cristianas que a él se refirieron, lo hicieron al paio de la retórica más beligerante. Nos referimos a la patrística griega y latina primeras, de Clemente de Alejandría a Arnobio y Lactancio, por ejemplo. Acusan la recepción de esta filosofía, pero, estratégicamente, la presentan como la conclusión natural y única a que podía llegar el plural y errático discurso pagano: mil ideas y escuelas, hasta culminar en la manifestación claudicante de un escepticismo que las cuestiona, anulando de paso toda la tradición filosófica anterior. Es puro síntoma de la decadencia del espíritu pagano. La marca de la negación, que prepara la Edad de la Luz, y también la voluntad, de raíz escrituraria, de la evangelización. Con esto no podía estar en desacuerdo Nicolás de Cusa, que frecuenta estas fuentes. Pero hay otras, las que llevan de Marco Tulio Cicerón hasta Agustín de Hipona, y siguen siendo autores muy conocidos que alimentan el discurso de nuestro Cusano. Y, si proseguimos con nuestra caza par-

¹ Ediciones manejadas: Nicolai de Cusa *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heildelbergensis. Ad codicum fidem edicta. Volumen XII. *De venatione sapientiae / De apice theoriae*, edid. Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, in Aedibus Felices Meiner, Hamburgo 1982. En español: Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Edición bilingüe, notas y comentario de Mariano Álvarez. Ediciones Sígueme, Salamanca 2014. Emplearemos siempre, en cita interna y para referirnos a ella, la abreviatura *VS.*, seguida de número de capítulo y página.

ticular, podremos seguir una línea que lleva desde Filón de Alejandría o el Judío (una de las fuentes doxográficas de Enesidemo) hasta Nicolás de Autrecourt (en el marco del nominalismo), pasando por el escepticismo académico crepuscular que profesa Juan de Salisbury, discípulo directo de Pedro Abelardo, en su *Policraticus* (ca. 1159). Todas estas fuentes eran manejadas por nuestro Cardenal, tal vez menos las semíticas, aunque sobre esto hay que matizar también, pues, por la rama judía al menos, encontramos cierto sabor a escepticismo en algunos libros sapienciales del Antiguo Testamento, los de época más tardía, helenística ya, quizá por influencia de la escuela filosófica, o el caso curioso de Filón el Judío, que los cristianos consideran como Padre Griego, pero que en realidad no lo era (*Iosepho, De somnis, De ebrietate*)². Son fuentes que conocía muy bien. Otras suponemos que no: por ejemplo, el *Khuzari* (transliterado: *Séfer HaKuzari*) (1140) del filósofo medieval, el poeta y rabino sefardí Yehudah Halevi, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* de origen harraní (la rebelión de los animales contra el hombre, Epístola 22; que repercutirá luego en el converso al Islam tardío, fray Anselm Tumeda, *Disputa del asno*, 1417) o la alusión puntual, pero interesante, de Maimónides en la Proposición XII de su *Guía de perplejos* (1190) (=Rabi Moses Aegyptus: *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, Paris: Iacobo Baldo Ascensio, 1520): «y la [Proposición] XII consiste en la aseveración de que los sentidos son causas de error y muchas percepciones les son elusivas, por lo cual no pueden constituir norma de juicio, ni deben tomarse en absoluto como principios demostrativos» (cita el libro *Sobre las facultades naturales* de Cl. Galeno de Pérgamo como fuente en su crítica contra estos, a los que llama, Sofistas). Es probable que conociese también esta fuente, no por su tendencia ecumenista tan sólo, sino por haber sido uno de los pilares sobre el que pivotó la teología racional escolástica, especialmente en el campo dominico. Creemos, sin embargo, que no pudo conocer las huellas del escepticismo en el mundo musulmán, con textos significativos, y con argumentación propia y original. Algazel, luego volcado a la mística sufi, tras su episodio de crisis escéptica, es caso bien conocido (a veces, en listados de filósofos de la Antigüedad, entre los historiadores árabes eruditos, se

² Vid., sobre la hipotética relación entre escepticismo y literatura sapiencial judía, en especial en el *Eclesiastés*, libro emblemático de la misma: A. Reyes, *La filosofía helenística*, F.C.E., México DF. 1965, pp. 172-173; C. Waddington, *Pyrrhon et le pyrrhonisme (Mémoire pour servir à l'Histoire du Scepticisme)*, Picard, Paris 1876, p. 13; J. Pedersen, *Scepticisme Israélite*, Alcan, Paris 1931, v.gr. p. 26; etc. No ha faltado autor que nos recuerde que una figura como Hecateo de Abdera, según algunas fuentes, fue discípulo y seguidor de Pirrón de Elis, y se interesó, tal vez por ser judío él mismo, por esta cultura.

cita a «Pirrón», pero es anécdota; p. ej.: «La [5.^a] escuela que toma el nombre de las ideas que constituían el principio de la doctrina practicada por sus seguidores es la de *Fūrūn* [Pirrón]», se lee *Ṣa'id al-Andalusī*³. Para esto la mejor brújula son los trabajos de Rafael Ramón Guerrero, con alguna anécdota sabrosa incluida, en una investigación que se da por no cerrada todavía, a él remitimos⁴. Como a Al-gazel se le tradujo en Toledo, tal vez llegara a caer en sus manos⁵. Pero hay otros nombres. Ibn Hāzm (994-1064), en su *Fīsal o Historia crítica de las religiones*, cuyo Cap. 2º del Libro I, está dedicado a la: «Polémica contra la primera escuela, que es la de los Sofistas que niegan la existencia de toda verdad real». No siempre en los árabes tuvo un sentido técnico-histórico⁶.

2. Regiones y campos de caza

Aquí, de la caza de la sabiduría o de la sabiduría como caza en el Cusano, nos interesan el perímetro y dos caminos o métodos nada más:

Con el fin de explicar nuestro propósito, decimos que hay tres regiones de la sabiduría. Una primera, en la que ella se encuentra tal como es, en la eternidad; una segunda, en la que se encuentra en una semejanza perpetua; una tercera en la que la sabiduría en el flujo temporal de la semejanza brilla sólo remotamente.

Considero a su vez que hay diez campos que son en extremo aptos para la caza de la sabiduría. Al primero lo llamo «docta ignorancia»; al segundo «poder-ser» (*possest*); al tercero, «no-otro» (*non-aliud*); al cuarto lo llamo el campo de la «luz»; al quinto, de la «alabanza»; al sexto, el de la «unidad»; al séptimo, el de la «igualdad»; al octavo, el de la «conexión»; al noveno, el del «límite»; al décimo, el del «orden»⁷.

³ Algazel, *Confesiones: El salvador del error*, traducción, introducción y notas de Emilio Tornero, Alianza, Madrid 2013, pp. 32-37. Y, D. C. Moulder, «The First Crisis in the Life of al-Ghazālī», *Islamic Studies* 11 (1972) 113-123. Estaban ante todo preocupados por la naturaleza de la lógica.

⁴ Vid., especialmente, el trabajo de R. Ramón Guerrero, «El escepticismo en el mundo árabe medieval», in Luis Méndez Francisco (ed.), *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al Prof. Rafael A. Larrañeta*. Editorial San Esteban, Salamanca 2003, pp. 319-333 (una versión más reducida del texto fue presentada al V Congreso Internacional de Civilización Andalusí, El Cairo, 2001).

⁵ Nosotros, hemos estudiado esta tradición musulmana en libro reciente: M. González Fernández, *Aristoteles Gallæcus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant hasta Pedro Galego*, con apéndices de Jorge Cendón Conde y Rocío Carolo Tosar, Edições Húmus, Vila Nova de Famalicão 2020, apéndice iv dedicado a las «filosofías malditas», pp. 561-615.

⁶ A veces asociado al misticismo sufi, en otras a los libertinos *zandāqā*; vid. J. van Ess, «Skepticism in islamic religious thought», *Al-Abhath* XXVII (1978-1979) 5-26.

⁷ Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, cit., pp. 76-77.

Por la ruta de la razón, siempre hay dos vías en la tradición filosófica occidental, ya desde el *Poema* de Parménides de Elea, con la ayuda de los sentidos o sin ella, nos movemos en el ámbito de la pura conjetura, pero la escalera se nos queda corta, hay que dar un salto, a través del intelecto o entendimiento, prescindiendo ya de cualquier escala, donde los opuestos coinciden, y puede darse *de visione Dei*. Creemos que el campo último, el décimo, mejor que en ningún otro, es el que nos explica la experiencia de la cacería, y nos invita a degustar otros textos suyos, y toda su obra en general. Su referente es el Pseudo-Dionisio Areopagita, que evita la vía corta de un saber *de coniecturis* (así tituló una obra, no menor, escrita entre el 1441 y el 1442). No es casual, ciertamente, que el Cardenal de Cusa cierre su investigación sobre el asunto —«Campo Décimo: el Orden», *VS.*, cap. 30— con un extenso pasaje de aquél:

Acerca de esto hay que preguntarse cómo nosotros sabemos de los inteligibles. Tal vez diremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios, que no es inteligible ni sensible, ni cosa alguna de las inteligibles. Tal vez diremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios desde lo que es su propia naturaleza, puesto que esto nos es desconocido y supera toda la capacidad de la razón y de los sentidos. Pero desde la disposición sumamente ordenada de todas las cosas, que es producida por él y que lleva en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, ascendemos de forma metódica y ordenada, en la medida en que nuestras fuerzas nos lo permiten, a aquello que trasciende todas las cosas, en cuanto que comprendemos que en su plenitud eminentísima está privado de todo y así en una relación de casualidad con todo. Por eso Dios es conocido por una parte como estando en todas las cosas y, por otra parte, como separado de todas ellas; Dios es, pues, sabido tanto mediante la ciencia como mediante la ignorancia. Él posee inteligencia y razón, razón y pensamiento, tacto y sensación, opinión, imaginación y nombres, así como todas las demás determinaciones. Al mismo tiempo sin embargo no es entendido, ni expresado, ni nombrado; y no es ninguna de aquellas cosas que son, y no es conocido en criatura alguna; y es todo en todos, y nada en nada; y a partir de todas las cosas les es conocido a todos y a su vez a partir de ninguna cosa le es conocido a nadie. En todo caso hacemos acerca de Dios con pleno derecho estas afirmaciones y a partir de todas las cosas es ensalzado y alabado según la analogía y la proporción de las cosas, cuyo autor es Él.

Más aún, el conocimiento más divino de Dios acaece mediante la ignorancia. Es el conocimiento que se origina según aquella unión que está por encima del entendimiento, cuando el entendimiento se sustrae a todos los entes y desprendiéndose incluso de sí mismo se une a los rayos sumamente luminosos, iluminado él mismo allí desde la profundidad insondable de la sabiduría. Esa sabiduría se ha de obtener también ciertamente a partir de todas las cosas (lo he dicho ya). Pues según el juicio compartido de forma universal es una sabiduría operativa, hace concordar entre sí todas las cosas y es causa de esa insoluble concordancia de todas las cosas y de su orden, pone en conexión siempre el término de lo anterior con el comienzo de lo posterior y hace que de la conjunción y armonía del universo resulte la belleza⁸.

8 Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, VII, 3, en *Obras completas*, ed. Teodoro H. Martin, BAC, Madrid 2007 [1990], pp. 72-74 (PG 3, 870C-872B; *Dionysiaca*, ed. P. Chevallier et al.,

Toda su teoría de la sabiduría, en realidad, en el resto de sus apartados, cobra plena luz desde el faro de este último. Toda su filosofía, podemos decir sin temor a equivocarnos, que gira en torno a un único motivo, con un único lema, que da título a una de sus obras: *De Deo abscondito* (escrita entre 1444 y 1445). Se ha dicho que toda la filosofía occidental es una nota a pie de página a los diálogos platónicos⁹. Lo mismo pudiera decirse, aunque menos exageradamente, que toda la obra del cardenal orbita sobre la idea que se presenta en este texto. Las diferentes vías usadas por los autores medievales — semejanza, participación, proporcionalidad, analogía, trascendencia, plenitud, eminencia, grados de perfección, o negación (teología apofática), cargadas desde siempre de antropomorfismo, por simplificar—, las tradicionales vías empleadas por la escolástica cristiana y en gran medida también por la teología racional judía e islámica (incluso la as'harita), junto a la alegoría matemática (esfera de la *dianoia* platónica: en el fondo el *trivium* desprecia al *quadrivium* entre muchos medievales), son apenas vías o caminos de iniciación, de limpieza y de purga, una preparación si acaso para un proceso de caza mayor, el hecho de ser cazado por el Dios revelado: «Cristo vino al mundo para cazar el alma de los hombres» (*Sermo ccxxxvi*, h xix/1 fol 163 ra). La cuadratura del círculo puede darse a nivel de la imaginación, en la poesía, en el intelecto, en el éxtasis místico («silencio hierofánico», en expresión de S. Otto, en conferencia de 1974, «Langage dialectique et silence hiérophanique»; de *Dialectical Mysticism* habló J. Hopkins en monografía de 1985) o en el Máximo Absoluto, en el Dios Que Se Esconde; pero, ninguna regla y cartabón, ningún instrumento mecánico (*de ludo globi*, *de beryllo*, etc.) o escala matemática (o mil figuras, es un decir) pueda hacer que lo finito logre medir cazando o cazar midiendo (*mens*=«mensura») lo Infinito.

3. Ambrosio Traversari (1386-1439)

Nicolás de Cusa, reajusta su doctrina de la sabiduría, tras la lectura de la traducción de Diógenes Laercio de Ambrogio Traversari, a quien, sin duda, co-

Desclée de Bruwer, París – Brugge 1937, 1950 [reed. Stuttgart 1989, 2 vols, I, pp. 402-408]). (con ecos de la carta VII platónica.) Martha C. Nussbaum, habría añadido, no nos cabe la menor duda, como parte de la misma comitiva, un par de textos de Agustín de Hipona: el *De quantitate animae* (con su 7º paso o escalón) o el *De genesi contra Manichaeos* (con su 6º peldaño). Vid. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, cap. 11.

⁹ Vid. A.N. Whitehead, *Process and Reality*. Macmillan, New York 1929, p. 63.

nocía personalmente¹⁰: Ambrosius Traversarius, también llamado Ambrogio ‘Camaldolese’, fue un teólogo y humanista —discípulo de erudito bizantino Manuel Crisolora—, sobre el que hoy disponemos de mucha información¹¹. En el Prólogo mismo del *De venatione sapientiae*, el Cardenal de San Pedro ad Vincula, alude a él sin nombrarlo. Indica allí:

Ya hace años escribí un tratado sobre la búsqueda de Dios [*De quaerendo Deum*, 1445]. Posteriormente he hecho progresos y por segunda vez he ultimado las conjeturas [*De coniecturis*, ca. 1445]. Pero ahora, después de leer en el libro de Diógenes Laercio sobre las vidas de los filósofos acerca de las cacerías de la sabiduría por parte de aquellos, me he sentido estimulado a dedicar todo mi ingenio a tan grata especulación que proporciona al hombre la mayor y más placentera satisfacción¹².

Se trata del *De vitis et sententiae philosophorum* (1433), leído tal vez por el

¹⁰ Los dos estuvieron en el Concilio de Basilea (el monje como legado pontificio y Nicolás defendiendo posturas conciliaristas contrarias al papa), al ser trasladado a Florencia-Ferrara, el encuentro de estas dos figuras icónicas era inevitable: Traversari es uno de los que recibe en Venecia la legación de los griegos, que venían acompañados por Nicolás de Cusa. Tenían sensibilidades afines. En este momento histórico, además, es cuando Traversari está cerrando la traducción íntegra de las obras del Pseudo-Dionisio, autor clave en el futuro cardenal. Todo ello pese a que no nos consta que aquél lo cite en el epistolario editado.

¹¹ Monje, general de la Orden de la Camaldula (rama benedictina fundada por san Romualdo en 1024/25), de ahí el sobrenombre; siempre atraído por Patrística oriental, en especial la de los Padres del desierto. Vivió austeramente en el convento Santa Maria degli Angeli, en Florencia, donde era frecuentado por Marsilio Ficino, uno de sus confidentes. Delegado del papa Eugenio IV en el Concilio de Basilea, preparación para el de la Unión. Conocía el griego, y jugó un papel importante en Concilio de Ferrara-Florencia (redactó, con el [luego o ya] cardenal católico Basilius Bessarion, el Decreto 6 de julio de 1439 por el que se zanjaba el cisma existente desde 1054 entre las Iglesias romana y ortodoxa, que fija la bula *Laetentur coeli*, que, finalmente, quedó en papel mojado). Amigo de Lorenzo el Magnífico, gestionó el traslado de 238 manuscritos griegos procedentes de Bizancio a cargo de Giovanni Aurispa en su regreso, de Constantinopla a Venecia, 1423. Tradujo la obra completa del Pseudo-Dionisio el Areopagita, entre otras (Orígenes, S. Atanasio, S. Efrén el Sirio, S. Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, el *Theophrastus* de Eneas de Gaza, así como 40 obras de la patrística; un portento). Muere el 21 de octubre de ese año, 1439, en el monasterio de San Salvador de Florencia. No pudo asistir a la clausura del Concilio de la Unión en Roma en agosto de 1445. Estuvo muy ligado a la Academia Neoplatónica de Florencia, ya se dijo: F. D. Lackner, «The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition», in M. J. B. Allen – V. Rees – M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill – Boekhandel en Drukkerij, Leiden 2002; al punto de hablarse de una Academia Camaldolese, solapada o convergente con la creada por Cosme de Medici en villa Careggi; impulsada por su hijo Lorenzo el Magnífico.

¹² Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, cit., prolog., p. 27.

Cusano en el largo periodo del Concilio de la Unión. Sabemos por la correspondencia del traductor que la había iniciado el 16 de noviembre de 1422, interrumpiéndola el 5 de agosto de 1425, por resultarle muy problemática ideológicamente la versión del libro X dedicado a las doctrinas de Epicuro: en fin, verá sólo la luz en 1433 (con copia dedicada al propio Cosme de Médicis: Laurenziano Plut. 65. 21)¹³. Supuso un auténtico calvario para él, como se advierte incluso en la escritura material: «Di questo faticoso travaglio intellettuale e morale resta tuttora traccia nell'autografo traversariano che si conserva a Firenze nella Biblioteca Medicea Laurenziana, con segnatura Strozzii 64»¹⁴.

El Cusano no tiene en cuenta la figura de Arcesilao, presente en las *Vidas*, tal vez por creer ya rebatidos los argumentos de la Academia Media y Academia Nueva por Agustín de Hipona. De los médicos pirrónicos empírico-metódicos, Menodoto de Nicodemia y Sexto Empírico su discípulo (otra de las fuentes capitales), sólo conoce sus nombres por D. Laercio. Fueran medio rebatidos, además, por Cl. Galeno de Pérgamo. Pero ¿y Pirrón de Elis, y su discípulo Timón de Fliunte, estudiados allí? Dejando a un lado a Timón, poeta y autor satírico, menos teórico pues, de Pirrón encontró en las *Vidas* expuesto una síntesis de los 10 «tropos» de Enesidemo de Cnoso o Alejandría contra la capacidad de la facultad

¹³ E. Garin, «La prima traduzione latina de Diogene Laerzio», *Giornale critico de la filosofia italiana*, 3ª serie, XIII (1959) 283-285. Existió otra versión latina anterior de Enrico Aristippo, del siglo XII, hoy perdida: nacido en la ciudad calabresa de Santa Severina, archidiácono de Catania y, luego, primer ministro del rey normando Guillermo I, su traducción data de entre 1156 y 1160; y algunos elementos fueran divulgados ya en el [*Liber* o *Libellus*] *De vita et moribus philosophorum* di Walter Burleigh (1275-1344) (desde luego, no en la versión cuatrocentista castellana ed. por Francisco Crosas, Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt am Main 2002); en la que, por cierto, no se incluye ninguna voz dedicada a «Pirrón de Elis» y discípulos. Además, vid. M. Gigante, «Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio», in G. C. Garfagnini (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita* (Convegno internazionale di studi, Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Olschki, Firenze 1988, pp. 367-459; trabajo muy completo, donde se indica que tuvo alguna dificultad técnica al ocuparse de la lógica y dialéctica estoica (en *Ep.* VIII, 26) (p. 388) y, por razones ideológicas, con el «Epicurus iste» (en *Ep.* VI, 27; *Ep.* VIII, 17). «Editiones príncipes» de la versión Ambrosiana son la romana de 1472 (Elio Marchese) y veneciana de 1475 (Benedetto Brugnoli, se modifica la nómina de autores, levemente, muy apreciada por Henri Estienne, que la considera inferior a la Traversari, no siempre con acierto) (pp. 404, 412, 414). Circulará mucho, sin embargo, las de Basilea, de Valentino Curione de 1524 (p. 415) y de 1533 (texto griego de Ioeronimo Froben y Niccolò Episcopio) (pp. 419 ss.) (p. 405). Con ediciones en Lyon en 1546, 1559 y 1560. Con notas Isaac Casaubon de 1583, será editada por H. Estienne en 1593.

¹⁴ Marzia Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista. Fra scrittura latina e scrittura greca*, Nino Aragno, Torino 2011, pp. 139-140.

de los sentidos y apenas una enumeración, de los 5 «modos» del romano Agripa contra el poder de la facultad de la razón:

[88] ... Pero los seguidores de Agripa agregan a éstos [tropos] otros cinco [modos]: el del desacuerdo, el del avance al infinito, el de la relatividad, el hipotético y el de la referencia recíproca. / El de desacuerdo muestra que toda cuestión se plantea bien por los filósofos o en la vida corriente, está llena del mayor conflicto y confusión. / El que se extiende hacia el infinito no permite confirmar lo que busca, porque una cosa requiere su fundamentación en otra y así hasta el infinito. / [89] El de la relatividad afirma que nada se percibe en sí mismo, sino en conexión con otra cosa; de ahí que sean incognoscibles. El tropo hipotético surge al suponer algunos que es necesario admitir los principios básicos de las cosas como seguros y no cuestionarlos. Lo cual es necio, pues cualquiera puede suponer lo contrario. / El de la referencia recíproca surge cuando lo que debe ser lo que confirme aquello que se indaga tiene necesidad de la creencia en lo que se indaga; como, por ejemplo, si uno que asegura que hay poros mediante la referencia a la existencia de las emanaciones recurriera a este mismo supuesto (la existencia de poros) para confirmar la existencia de las emanaciones¹⁵.

El cardenal no los menciona, nos da la impresión de que por la razón de que puede integrarlos perfectamente en su doctrina: «docta ignorancia», sentidos débil y fuerte. Sentidos y razón sólo ofrecen contradicciones, y hay que, no sólo denunciarlos como en el caso de los pirrónicos, sino, al mismo tiempo, superarlos como fuentes de saber. Creemos, por lo demás, que, en la lectura de las *Vidas*, le interesaba más el panorama de plurales escenarios de la pretendida verdad que ofrecían los sistemas dogmáticos, contradictorias entre sí, compartiendo el criterio patrístico que entendía la duda como símbolo o expresión de la decadencia del pensamiento pagano, al poner en evidencia de que éstos se anulaban entre sí.

4. Paz perpetua

De todo este bagaje, del que existen receptores críticos en el propio Renacimiento como Michel de Montaigne o Giordano Bruno de Nola, aludidos en la presentación oral pero de imposible reproducción en la escritura por razones de espacio, deriva una dimensión práctica, de filosofía política y moral, que se concreta en el *De pace fidei* (1453).

Pero dejamos para mejor ocasión abordar este tema, rozado apenas aquí, por-

¹⁵ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid 2018, ix, 88-89, pp. 546-547. Para los diez tropos de Enesidemo de Gnoso o Alejandría, ix, 77-88, pp. 543-546. Pudo, sin embargo, encontrar algunos otros elementos perturbadores: «Eliminan también la causa» (ix, 97), por ejemplo.

que en él la ruptura con el Cardenal de Cusa de Montaigne o Bruno, más próximos a las tesis de tolerancia de un Pedro Abelardo o el averroísmo paduano, es ya clara.

As'Antas (Oleiros) / Bemil (Val da Mahía), 2º ano de pandemia.