



X SIMPOSIO LUSO-GALEGO DE FILOSOFÍA

“O DISCURSO FILOSÓFICO: DA POÉTICA Á POLÍTICA”

tribu filosófica



13 - 14 NOVIEMBRE DE 2013
FACULTADE DE FILOSOFÍA
SALÓN DE ACTOS

1 CRÉDITO DE LIBRE CONFIGURACIÓN (SOLICITADO E PENDENTE DE APROBACIÓN)
SO VALIDO PARA A LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

«LE MONDE N'EST QU'UNE ESCOLE D'INQUISITION». METÁFORAS CINXÉTICAS E DISCURSO FILOSÓFICO EN MONTAIGNE

Martín González Fernández
(*Universidade de Santiago de Compostela*)

A D. Ramón Rodríguez Bordallo,
mestre sabio, e insigne latinista.
In memoriam.

A carabina do filósofo

Non se asuste, leitor, os filósofos soen ser xentes pacíficas, *irenistas cabais*¹. (M. Heidegger, no século pasado, simpatizou co réxime nazi, pero é caso isolado.)

As metáforas relativas á caza para explicar o quefacer filosófico están presentes na historia do pensamento occidental dende o seu su inicio. José Ortega y Gasset, cicais o primeiro autor en realizar un ensaio filosófico sobre materia venatoria, explicabao así na derradeira páxina do seu famoso prólogo (Lisboa, junio 1942) a *Venite años de Caza mayor* (1942) do Conde de Yeves: «*Y he aquí cómo podemos comprender el hecho extragante de que, con máxima frecuencia, cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda opera, se ha comparado con el cazador. Thereutes, dirá una y otra vez Platón; Venator, repetirá Santo Tomás de Aquino. Y, en efecto, sólo piensa de verdad quien ante un problema, en vez de mirar sólo por derecho, hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte. / Como el cazador en el fuera absoluto que es el campo, el filósofo en el hombre alerta en el absoluto dentro de las ideas, que son también una seba indómita y peligrosa. Faena tan problemática como la caza, la meditación corre siempre el riesgo de ventrer bredouille. Es un resultado cuya probabilidad puede menos que nadie desconocer quien, como yo, ha intentado en estas páginas dar caza a la caza*»². A metáfora cinxética foi empregada moito, en todos os tempos, pero

1 Este traballo encádrase no proxecto de investigación: «El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico. Antigüedad clásica, Helenismo y Antigüedad tardía». Ministerio de Economía y Competitividad (Dirección General de Investigación Científica y Técnica) (Madrid) PFI2012-32989 (BOE de 24 de enero de 2013). IP: Ramón Román Alcalá (Univ. de Córdoba).
2 José Ortega y Gasset. *Obras Completas*. Tomo VI (1941-1955). Madrid: Fundación Ortega y Gasset/ Ediciones Santillana (La Revista de Occidente/ Taurus), 2006. «Prólogo a *Venite años de caza mayor*

especialmente entre os filósofos do Renacemento, claro está, con diferente orientación. Os casos de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno ou Francis Bacon, por exemplo, foron xa magnificamente investigados e desenrolados³. Nós imonos ocupar eiquí da súa presenza noutro filósofo da época, Michel de Montaigne (1533-1592).

Parémolo, nembargantes, dun xeito escalonado. En primeiro lugar, con Silvia Manzo (Universidade Nacional de La Plata e da Universidade Nacional de Quilmas, *Visiting scholar* na Universidade de Cambridge), analizaremos o caso do Cusano e do Lord Verulamio. Logo, nun segundo momento, da súa man tamén, pero apoiándonos agora en Miguel Ángel Granada Martínez, o noso especialista internacional en filosofía renacentista, e mais concretamente en Giordano Bruno, estudiaremos polo miúdo o caso deste. Para, finalmente, centramos xa na filosofía do bordeleés, a parte mais orixinal do traballo. (En todos eles, por certo, solápanse metáforas venatorias e gastronómicas, para aludir o estatuto do discurso filosófico.) Como trama de fondo, partiremos dos dous colosos dos estudos mitolóxicos renacentistas, Giovanni Boccaccio⁴, para o comenzo do período, e o propio Vizconde de St. Albans, F. Bacon, para o remate do mesmo⁵.

Sub cortice fabularum

Pero antes de empregar a montería, debemos dicir aínda algo acerca da *pia philosophia*, *docta religio*, *prisca theologia*, ou, sinxelamente, *theologia poetica* o *poesis*

del Conde de Yebes», pp. 332-333. Unhas páxinas atrás, refíndose á expresión francesa que se recorda nesta cita, *rentrer bredouille*, p. 287, preguntábase en nota: «*Hay en el vocabulario castizo de la caza una expresión que diga esto tan sobrosamente como lo dice la lengua francesa? Me gustaría averiguarlo*». A expresión pode, a súa vez, verterse o castelán como: entre o fracasar e o fallar, «*volver con las manos vacías*». O mesmo en galego: «*volver de batéiro*». Este texto de Ortega foi considerado por algúns estudiosos críticos do seu pendemento, írrevolvemente raiando a cursilería, pola época en que foi escrito (o mesmo conde de Yebes publicará un artigo no *ABC* o 16 de xuño de 1983, evocando a historia deste prólogo). No seu momento, imprimíronse entre 500 e 1.000 exemplares numerados que o conde enviou os seus amigos, moitos deles franquistas amigos de monterías e cazas salvaxes e impunes. Pero cando, noutro contexto e tempo, na Alemaña de 1954, saía o texto ó mercado en edición de luxo (a 12 marcos de entón), en 3 semanas, véndense 6.000 exemplares. Véase as claras que os alemáns seguían manténdose tamén afeccionados a caza. (Agradecemos o profesor D. Ramón Rodríguez Boraldo, catedrático de latín, e mestre, xa finado, ter chamado a nosa atención sobre este texto, e Roberto Sixto Blanco pola revisión do artigo.)

3 Silvia Manzo. «Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon». En: Machetta, Jorge M. / Claudia d'Amico (eds.) *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 377-393.

4 Boccaccio, G.: *Genealogía de los dioses paganos*. Edición preparada por M^o Consuelo Álvarez y Rosa M^o Iglesias. Madrid: Editora Nacional, 1983.

5 Bacon, Francis. *La sabedoría de los arzigüos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Manzo. Madrid: Tecnos, 2012. En relación a todos estes traballos previos, xa existentes, en ocasións resumiremos textos e ideas, noutras completaremos con material novo, noutras polemizaremos, sin máis. O lector saberá valorar o aportado en cada unha destas partes ou pezas, e no traballo en conxunto, porque o lector «é (isempre) *quem mais ordena*», por remedar a letra dun ben coñecido cantar portugués.

*theologica*⁶. É antiga a tese segundo a cal os poetas, coas súas metáforas e as súas fábulas, din de outra maneira, ou outras cousas, do que aparentemente din, detrás do texto, veladas, hai outro tipo de ensinso, de carácter físico, moral ou metafísico. Ven do arranque do *Tirreo* platónico caseque, os gregos serán sempre como nenos, pois esqueceron o seu pasado remoto, di o sacerdote egipcio de Sais a Solón. O estoicismo, o platonismo grego tardío (Numeño, Porfirio, Proclo), a cultura latina (Cicerón, Varrón, Ovidio, Séneca, Lucrecio), o alegorismo xudeo (con Filón de Alexandria á cabeza), o cristianismo patristico grego e latino (Clemente de Alexandria, Oríxenes, Ambrosio, Xerome, Agostiño, quen fala dos xeroglíficos da poesía alegórica), o Medievo latino (Macrobio, Donato, Fulgencio, Marciano Capella, Boetio, Castodoro, Isidoro, Rabano Mauro), a cultura latina francesa do século XII (a escola neoplatónica de Chartres) e Xoán de Salisbury (ligado a ela), ate o Humanismo e Renacemento (Petrarca, Boccaccio, Salutati, Leonardo Bruni, e os filósofos, a Academia Neoplatónica de Florencia, en primeiro lugar, con aquel Marsilio Ficino traductor e comentarador de Platón, do seu *Íon*, *Fedro* ou *Banquete*, ou Giovanni Pico della Mirandola, que anunciou a publicación, pero endexamáis chegou a redactar ou imprimir, unha *Theologia poetica*, na que se amosaría como os poetas da Antigüidade soían «*abrir as cousas divinas... cos velos do enigma e o embozo da poesía*», pero incluso autores tan dispaes como Giordano Bruno ou Francis Bacon defendían estas ideas). Merece a pena, seguindo a Granada, mencionar pasaxes de cabro autores diferentes da cultura do Renacemento, dous literatos e dous filósofos⁷. Petrarca pon en boca de Santo Agostiño, no *Secretum*: «*Nas ficcións poéticas, non hai dúbida, agóchase algunha verdade que debe abisbarse a través de delgadas rendixas*», ou nas *Invective contra medicum* (Libro I) (mantemos a versión castelán): «*pues, digo que oficio de poeta es adornar y componer la verdad de las cosas con fermosas cuberturas por que sea oculto al vulgo —de que tu eres parte última y postrimera llembremos que o médico, en Petrarca, equivale a figura do aristotélico averroísta, que ademais, considerara as fábulas dos poetas só patrañas e entretememento, no camiño da verdade filosófica ou científica—, pero a los estudiosos e irigieniosos lectores trabajosa en buscar y dilucidar de fallar*» (na clásica tradución de Hernando de Talavera)⁸. Boccaccio: na súa *Genealogía deorum*, que citaremos por extenso a continuación, dirá: admiramos ós filósofos (Sócrates, Platón ou Aristóteles), aínda sabendo que foron condenados por pagáns e por

6 Sobre o tema, poden consultarse varios traballos, e eiquí, nos nosos lares, en Miguel A. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder, 2000, Cap. I da Primeira Parte, que leva por título, precisamente, de: «Virgilio y la 'theologia poetica' en el Humanismo y en el platonismo del Renacimiento», pp. 55-82. (Resumimos.)

7 As referencias bibliográficas as atopará o lector no artigo que se cita.

8 Granada remite ó Libro III deste opúsculo de combate e menciona, no latín orixinal, o que Hernando de Talavera verte así ó castelán antigo: «*Los primeros teólogos cerca de los gentiles haber seido poetas, los mayores de los filósofos dan testimonio, y la auctoridad de los santos lo confirma, y ese nombre de poetas, si non lo sabes, lo demuestran*». (Vid. «Invectivas contra el médico rudo y parlero (Invective contra medicum)». Traducción de Hernando de Talavera. En: Petrarca. *Obras. I. Prosa*. Al cuidado de Francisco Rico. Textos, Prólogos y Notas de Pedro M. Cátedra, José M. Tajter, Carlos Yarza. Madrid: Alaguara, 1978, as pasaxes poden verse en páxs. 380 e 392.)

defender opinións erróneas, «en cambio rexeitamos a Homero, condenamos a Hesíodo, desentamos a Virxilio e a Horacio, cuas ficcións nemburgantes non din outra cousa que os razoamentos dos filósofos»; e aínda, na súa *Vida de Dante*: «Nas súas obras, que nós chamamos poesía, os poetas —fingindo diversos deuses e concedendo a certos homes a facultade de metamorfosearse— polo poder de persuasión dun estilo cúa sedución experimentamos, amosan as razóns das cousas, os efectos das virtudes e dos vicios, o que debemos evitar e o que debemos perseguir, a fin de que mediante unha conduta virtuosa poidamos acadar o que eles (ignorantes do verdadeiro Deus) entenden por sabación suprema». Giordano Bruno: sabe, polo sentido alegórico das imaxes (imago=ícono, umbra, vestigium), como platónico que é, sabe moi ben que estas son «sombas das ideas» (*umbrae idearum*) (llembramos aquí o tratado mnemotécnico *De umbris idearum*..., París, 1582). Francis Bacon: «*the secrets and mysteries of religion, policy, or philosophy, are enolved in fables and parables*», lese no *Of the Proficience and Advancement of Learning*, 1605⁹. E, pola nosa conta, e xa imos entrando en materia, engadiríamos aquí a figura de Montaigne, que vai a defender tamén nos *Essais* que a poesía pecha en si toda a plenitude da *vera antiqua philosophia*, a dos expicios (volvemos ó *Tímeo* platónico): «*filosofía non é máis que unha poesía sofisticada*» (II, xii, *Apología de Raimundo Sebaste*, 538)¹⁰. Dirá logo, no mesmo ensaio, un pouco

9 Hai versión castelán de Alberto Elena, á que logo nos imos referir. O seu caso é certamente algo máis complexo. En *A sabedoría antiga* (1609), asocia as fábulas ós estereotipos de actitudes, oficios, grandes conceptos filosóficos ou científicos: franqueza, rebeldía, misterio do terror, o amor de si, os pactos, Natureza, guerra, favoritos, fama, curiosidade, filosofía, oríxes, materia, o pre-maturo, saciedade, deshonor, átomo, celos, o mecánico, a impostura, resitución, vicisitudes das cousas, batalla, desexo, lucro, o estado do home, a vía media, a ciencia, o espírito, o consello e o placer, cada un destes temas aparece asociado sempre a unha figura mítica. Pero a postura de Bacon vai variando a tenor do escrito: dende entender que a fábula é mitoloxía é texto pre-filosófico, pre-conceptual, pasando por admitir que agocha verdades eternas (científicas, teolóxicas e filosóficas), reprochar ós estoicos e especialmente a Crisipo de enmascarar ou proxectar o seu pensamento filosófico en alegorías, ate facer el precisamente o mesmo nos seus escritos, itinerario que pode seguirse en 5 textos, *Cogitationes de scientia humana* (1605), *The two Books of F. B. of Proficience ars Advancement of Learning Divinae and Humanae* (1605), *De sapientia veterum liber* (1609), *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX* (publicado en 1623) e *De principis atque originibus secundum fabulas Cupiditatis et Coeli, sive Parmenidis et Thesii et precipue Democratii philosophia tractata in fabula de Cupidine* (1623-1624) (vid. Paolo Rossi, *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*. Versión de Susana Gómez López. Madrid: Alianza, 1990. Cap. 3, «Las fábulas antiguas», pp. 157-239. Juan Pérez de Moya había publicado a súa *Philosophia secreta* en Madrid, en 1585 (en 1611 tivera xa ate 3 edicións). Sobre este tema, ó parecer, Lord Verulamio, apoiase en textos de inspiración ficcional, na *Mythologia sive explicationum fabularum libri X in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata contenta fuisse demonstrat* (Venecia, Aldo, 1551) de Natali Conti, e noutros textos, incluíndo, a *Anatomy of Melancholy* (1621) de Robert Burton.

10 Empregamos aquí, as seguintes edicións: para o original francés, Montaigne, *Œuvres complètes*. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat. Introduction et notes par Maurice Rat. Paris: Éditions Gallimard (Coll. «Bibliothèque de la Pléiade/ nrf»), 1962; para a castelán: Michel de Montaigne, *Ensayos completos*. Traducción Almudena Montijo. Introducción, notas y traducción de los sonetos de La Boétie, Álvaro Muñoz Robledano. Madrid: Cátedra 2003. (Desgraciadamente, aínda non contamos coa tradución galega de Gonzalo Navaza, no prelo.) Para o *Journal de Voyage* en

máis adiante e a propósito de dúas pezas de Plutarco de Queronea —*Discurso sobre a cara visible da Lúa* e *Discurso sobre o Daimon de Sócrates*—: «os misterios da filosofía teñen moitas rarezas comins coa poesía» (II, xii, 558), filosofía e poesía son irmáns xemeas (vid. II, vi, *Das carruaxes*, 879), e, para rematar: «*El mesmo [por Platón] é todo poesía, así como a vella teoloxía, din os sabios, e a primeira filosofía. / É a linguaxe orixinal dos deuses*» (III, ix, *Da variedade*, 953). Atopou o bordelés, certamente, moita e boa filosofía nos grandes poetas que eran máis do seu gosto, nomeadamente Ovidio e Lucrecio. En definitiva, para todos estes autores, e poderíanse mencionar aínda outros, *sub cortice fabularum, sub cortice poetico*, agochábanse as grandes verdades eternas da ciencia, teoloxía antiga e filosofía.

Giovanni Boccaccio

Pasemos xa, sen máis demora, a Giovanni Boccaccio (1313-1375), pois a súa lectura, en varios sentidos, debeu inspirar a moitos destes autores que tratamos, e outros.

Hai na mitoloxía clásica, tres figuras asociadas á caza, *Narciso*, por un lado, por outro, *Diana* e *Acteón* (xuntos ou por separado), e finalmente (menos coñecido) o *deus Par*. Son figuras cargadas de alegoría, que aparecen na *Genealoxía dos deuses pagáns* (*Genealogia deorum gentilium*, 1375) do noso autor. Da primeira, reteremos só aquí a estampa que nos ofrece o florentino-napolitano. No Libro VII, Capítulo LIX, trata de: «Sobre *Narciso*, fillo de Cefiso». Fálanos da fábula «suficientemente coñecida» que aborda Ovidio no Libro III das súas *Metamorfoses*. Como *Narciso*, unha vez nacido, foi levado ó adiviño *Tiresias*, quen vaticinou, para extrañeza de todos, «*que o neno viviría tanto tempo, canto tardara en contemplarse [contemplar a súa propia figura]*». Creceu ate a súa mocidade «*convertido en cazador*», foi amado por moitas *Ninfas*, e, en especial por *Eco*, ninfa do *Parnaso*. Por telas desprezado logo (as súas presas), sufríu un escarmiento, mais que castigo, daquelas, que pronto se cumpriu: «*En efecto un día en que cansado tanto pola fatiga da caza como pola calor da época retirouse a un val descoñecido, sedento inclinouse na cristaina fonte e, o ver a súa imaxe que non tiña visto antes, crendo que era a ninfa da fonte, comprobou de repente a súa fermosura e foi cautivado, e posto que era a ninfa da fonte, comprobou de que podía, xa se tiña unido a si mesmo cunha necia concupiscencia, esquecido de si, tras unha longa queira, morreu al mesmo de inanición e, por compasión das Ninfas, convertiuse na flor do seu nome. Desta fición extráese un significado moral. Pois por eco [Eco=a ninfa?], que non fala a non ser despois do que se dixu, eu entendo a fama, que ama a calquera dos mortais como a cousa grazas á cal existe. Moitos a evitan e consideran en pouco e nas augas, isto é nos praceres mundáns, resbaladizo non doutro modo que a auga, contéplanse a si mesmos, isto é a súa gloria, e, ate tal punto son apreixtoados polas súas paixóns que, desprezada a fama, morren ó pouco como*

Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581. Montaigne, Michel de. *Diario de viaxe a Italia* / edición de José Miguel Marinas y Carlos Thiebaut. Madrid: Debate, 1994 (a versión orixinal está nas obras completas).

se non tivesen vivido; e se por casualidade sobrevive algo do seu nome, convírtense en flor, que pola mañá é púrpura e resplandecente, pero pola tardiña vóltese lánguida, marchitase e convértese en nada. Así, as deste tipo, ate o sepulcro parecen ter algún fulgor, pero unha vez pechado o sepulcro desvacece e pérdese no esquecemento á vez que o seu nome» (VII, lix, 473-474). A esta alegoría moral, sobre o prezo da fama, poderíamos engadir eiquí outra testemuña, mais antiga, e de carácter mais filosófico. Referímonos a de Plotino (204/5-270), o pai do que hoxe coñecemos, dende o século XIX, como Neoplatonismo. No Libro I das *Enéadas*, refírese o noso filósofo á figura de Narciso, símbolo do home atraído pola fermosura sensible que, como a corrente do río de Heráclito de Efezo, o arrastra. O contexto é o seguinte: estában a falar este autor da odisea da alma, a *epístrofé*, ate a súa (re)conversión en (hacia) o Uno. En tres tratados —a trilogía, *Sobre a virtude* (I 2), *Sobre a dialéctica* (I 3) e *Sobre a fermosura* (I 6)—, nárrase a epopeia de ascenso dialéctico, mediante o amor á verdade, a fermosura e o ben. A viaxe de Ulises sirve eiquí de símbolo. Hai tres escalas na viaxe, que se amoldan a pasaxes paralelos da *Odisea* (seréas, Circe-Calipso, negativas, e, finalmente, positiva, como Diotima a sacerdotisa de Mantinea, Penélope, todas figuras femininas): misedeo, amante e filósofo. Na primeira figura queda encadrado o mito de Narciso, entendido en clave filosófica: tentado pola fermosura sonora ou canora (seréas), como Ulises e os seus compañeiros, debe superar ese feito. Só así poderá avanzar. Tamén Plotino ve no mito, que non sabemos se toma de Ovidio ou de Eustacio (*Comm. ad Iliadem*, 266, 8-10), unha alegoría, «un misterioso sentido»: «—Que vai a que poída e a compañe adentro tras deixar fora a vista dos ollos e sen volverse ós anteriores reverberos dos corpos. Porque, ó ver as fermosuras corpóreas, en modo algún hai que correr tras elas, senon, sabendo que son imáxes e rastros e sombras, fuxir hacia aquela da que estas son imáxes. Porque se algún correira en pos delas querendo atrapalas como cousa real, ha de lle pasar como o que quixo atrapar unha imágen fermosa que bogaba sobre a auga, como con misterioso sentido, o meu entender, relata certo mito: que se fundiu no profundo da corrente e desapareceu. Dese mesmo modo, o que se aferra ós corpos fermosos e non os soite, anégase non en corpo, senon en alma, nas profundidades tebrosas e desacogantes para o espírito, onde, permanecendo cego no Hades, estará acá e alá en compañía das sombras. Fuxamos, pois, á patria querida; podería exhortarnos algún con maior verdade [con maior verdade que na *Iliada*, II, 140, de onde está tomada a cita]. / —E que fuxida é esa? Cómo é? / —Zarparemos como conta o poeta (con enigmática expresión, creo eu) que o fixo Ulises abandonando á maga Circe ou a Calipso, disquisido de terse quedado pese ós praces abandonando a través da vista e á gran fermosura sensible coa que se unira [Odisea V 215-227; XI 1-10]. Pois ben, a patria nosa é aquela da que partimos, e o noso Pai está alá» (*Enéadas* I 6 8)¹¹. Giordano Bruno, leitor de Plotino, supoñemos que na versión de Marsilio Ficino, reflexionará logo sobre este punto. Pero voltemos, por un momento, e para pechar este apartado, ó Renacemento. Da figura de Narciso, fala tamén o Vizconde de St. Albans: na fábula IV da xa mencionada *A sabedoría dos*

11 Plotino, *Enéadas*. Madrid: Gredos, Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, 1982, vol. I, pp. 290-291.

antigos (publicada en latín en 1609 co título de *De sapientia veterum*, pequeno libro de 129 páxinas en 12º, 31 narracións de mitos clásicos), correspóndese, precisamente, coa figura de «Narciso ou o amor de sí». Nun texto breve, recóllese o corazón do mito: «E que unha vez que fivo contemplado a súa propia imaxe na auga, apaixonadamente entregado e cautivado pola contemplación de si mesmo, non puidera separarse de ningúnha maneira daquela imaxe e simulacro. Pero, ó quedarse todo o tempo inmóvil, adormeceuse e finalmente convertiuse nunha flor que leva o seu nome. Esta flor brota ó comezar a primavera e está consagrada ós deuses do Inferno: Plutón, Proserpina e as *Euménides*». A lectura que nos presenta Francis Bacon é diferente (da dos outros dous autores citados): o «narciso» é o individuo solitario, retraído no ámbito do privado, fuxindo da vida civil, pagado de si, ávido de adulación, que, no seu aillamento e indolencia, fragua a súa ruína: «a fábula parece representar os enxeños e as fortunas daqueles que, sexa polo seu aspecto ou sexa por algún outro don, adornados e agraciados pola mesma natureza sen que eles contribúan en nada co seu esforzo propio, ámanse efusivamente a si mesmos e coseque terminan na ruína. Con este estado de ánimo xeralmente está asociado o feito de que estas personas non se interesan moito polo público ou polos asuntos civís, dado que neste tipo de vida é necesario afrontar moitos desprezos e ofensas, que poden tirar abaixo ou turbar os ánimos. Así, levan na súa maior parte unha vida solitaria, privada e sombría, xa que apenas disfrutan da compañía de quen parecen admiralos e adoralos moito e de quen, como se foran un eco, asinten a todos os seus ditos e lles entregan palabras obsequiosas. Por estar corrompidos e enorgullecidos por este hábito e, finalmente, atónitos por admirarse de si mesmos, os poste unha asombrosa desidia e inmovilidade, ó punto que se adormecen e abandonan todo o seu vigor e a súa enerxía»¹². Representaos, a estes, unha flor da primavera, pois é na súa xuventude cando florecen e son celebrados, pero, co paso do tempo, as expectativas creadas frústranse, caendo no abandono, tornándose inúteis, e esa é a razón tamén de que se elixira unha flor consagrada ás sombras e deuses dos soterragos, ós que os antigos consagraban o que non da froito, senon que pasa e se deixa arrastrar como unha nave no mar (a imaxe atópase, tamén, en *Proverbios*, XXX, 19).

Demos un salto, e centrémonos agora na segunda figura: *Diana cazadora*, e *Acoteón*, o cazador-cazado. Debemos deixar de lado eiquí, unha das primeiras composicións de Giovanni Boccaccio, aquela titulada *La Caccia di Diana* (1334)¹³, en verso, influída polos serventesios dantescos (deixando a un lado a literatura provenzal), texto no que, a través de 18 Cantos, se nos presenta unha escena de caza na campiña na que participa Diana (personificación eiquí da virxindade inexpugnable) e as súas ninfas, representadas para o caso polo mais granado das familias nobles napolitanas, cuíos nomes son incorporados o texto con apenas modificacións, as mulleres mais fermosas da corte de Roberto de Anjou, «o Prudente» (1278 - 20 de xaneiro de 1343) —rei de Nápoles, duque de Calabria (1296-1309) e conde de Provenza e Forcalquier (1309-1343)—, que con toda sorte de redes, arcos, falcóns, e cans, dispónense a atrapar e

12 Bacon, *F. La sabedoría de los antiguos*, cit., p. 24.

13 Boccaccio, *G. La Caccia di Diana e le rimer*, avvertenza e note di Aldo Francesco Masséra. Torino: Unione Tipografica Torinese (Col. Classici italiani, UTET, núm. 16), 1919.

atrapan a todo tipo de feras (os seus ferinos amantes). Entre elas tamén está a amada do propio G. Boccaccio, *bella donna*, da que non se da o nome (no era aínda a Fiammetta). O cumio do texto, no que sen dúbida existen detalles e guiños de época que se nos escapan hoxe, incluso ós especialistas (non é o noso caso), prodúcese nos dous últimos cantos, onde as presas, por socorro da deusa de Amor, Venus, se metamorfosean en galáns ós que se exixe fidelidade absoluta e cega: «*E poi, verso del foco rivoltata. / Non só che disse: se non che di forti / Ciascuna fiera che v'era infiammata, / Mutata in forma d'huon, di quelli ardori / Usciva giovinetto gaio e bello, / Tutti correndo sopra 'l verde e fiori, / E tutti entravan dentro al fumicello, / E, quindi uscendo, ciascuno d'un vermiglio / Et nobil drappo se facean mantello. Ciascuno era fresco come un giglio: / A cui Venus rivolta disse: —state / Per mio comando e per util consiglio / Suggesti a queste dome, e loro amate / Fin che meriterete aver vittoria / Del vostro affanno insieme con pietate—*» (Canto xvii, vv. 35-50). Unha metamorfose, un verdadeiro prodixio (miracolo): «*E vidimi alla bella donna offerto, / E di cervio mutato in creatura / Humana e rationale esser per certo*» (Canto xviii, vv. 10-13). En efecto, con asombro contempla a anxélica fermosura (*angelica bellezza*, C. xviii, v. 16), como baixada do ceo, con ollos cheos de humana claridade, discreta e sabia no seu razonar, elegante no falar e no andar, fermosa, digna criatura de Deus, que desaloxa as máis viles paixóns da mente (pereza, avaricia, ira), invadíndoa coa súa dozura, embargándoa de amor, obrigándoa a máis cega servidume e admiración, sirvíndoa con piedade e devoción. Son temas comúns tamén ás *cantigas de amor* e *cantigas de amigo* da lírica galaico-portuguesa da época, amor cortés, *il dolce stil novo*, adoración de (por) a *donna angelicata* fronte ó *amor ferinus*, ou impuro. Metamorfose por efecto do Amor, que humaniza ó amante, convertíndoo, de fera salvaxe, en escravo da *donna*.

Non. Voltemos por un momento á *Xenealoxía dos deuses pagáns*. Eíquí, son varias as pasaxes nas que o autor se refire a Acteón e Diana, fronte a Sir Francis Bacon, mais á derradeira que ó primeiro. O escritor de Certal adica a ela o Capítulo ii del Libro II. Diana, filla de Xúpiter e Latona, dada a luz no mesmo parto que Apolo: «*Sotteron os antigos que ésta era célebre pola súa perpetua virxindade e posto que, despreciada a unión cos homes, vivita nas selvas e pasaba o tempo cazando, describírona ceñida de arco e flechas e chamaron a deusa dos bosques e dos montes, afirmaron que utilizaba un carro tirado por cervos e que facía uso da compañia, os servizos e a surmición das ninfas*». Alude, logo, o cadro que dela pinta Claudiano no seu *Sobre as foubanzas de Estiflicón* (II, 289-292, 246-258, 292-293), que menciona os seus acompañantes: a rubia Leontodame, Nebrófone, Tero, Britomartis e Licaste, as xemeas Agaccio, a súa irmán Opis, Delos, cabecillas do exército de Ninfas. É posible, engade Boccaccio, que fora unha «muller marimacho [virago], como hai algunhas». En ocasións, aparece asociada,icais incorrectamente, coa Lúa. Fano Rábano e Teodoncio. De Acteón ocupase, no Capítulo XIV do mesmo libro: foi fillo de Aristeo e da súa muller Autónoe, segundo Estacio (IV, 572-574). Segundo el (*Metam.* III, 146-147) foi chamada tamén Hiantio. Segundo Ovidio: «*foi cazador e como un día, cansado pola caza, baixara o val de Gargafia porque nel había unha fonte de auga fresca e cristalina e se achegara a ela para beber, viu a Diana que se lavaba nela máis. O ter soportado isto*

moi mal Diana, collendo auga coa súa man, arroxoouna a súa cara dicíndolle: 'Vai e cóntao se podes'. El inmediatamente converteuse en cervo hacia o que, o velo, os seus cans correron de pronto e, unha vez que o empurraron ó monte e o desgarraron cos seus dentes, comérono.» Segundo Fulxencio, habería clave alegórica: a caza sería iniciación de xuventude, que, coa madurez, a razón desaconsella polo seu perigo; con todo, sublimou aquela inclinación e cristalizouna na devoción hacia os seus cans, cuido e alimentación truxeron como resultado a perda de todos os seus bens, a súa ruína, por iso se di —alegóricamente— que foi devorado polos seus cans. É, polo tanto, a metáfora do cazador-cazado, tan importante, presente e determinante no Nolano, especialmente nos seus *De gl' Eroici Furore* (1585), queda (filosóficamente) devirtuada. Sir Francis Bacon, pola súa banda, non alude no seu texto mitográfico de 1609, á figura de Diana, pero, si recollese alí como fábula X, o relato «*Acteón e Penteo ou o curioso*», polo tanto fai alusión a Acteón, apenas dúas páxinas, nas que o cazador, xunto a Penteo, simboliza a curiosidade humana: «*A curiosidade humana, ó hurgar os secretos, codiciar e apoderarse do seu coñecemento cun desexo máisano, é reprobada polos antigos a través de dous exemplos: un é o de Acteón... Acteón foi convertido en cervo e despedazado polos cans ós que cuidaba, por ter mirado a Diana núa, sen percuralo e por casualidade*». Pero, velai, que cando pensábamos que se lanzaban ou ían dirixidos estes dous asteroides contra a propia filosofía e a ciencia, o Lord Canciller ven de seguido a quitarnos de dúbidas, e a tranquilizarnos: «*A primeira das fábulas parece referirse ás secretos dos príncipes... Quem non son admitidos polos príncipes e contra a súa vontade chegan a coñecer os seus secretos gáñanse o seu odio constante de parte deles. Por iso, como saben que os buscan e que se aproveitará calquera ocasión para atrapalos, pasan a súa vida como os cervos, temerosos e cheos de sospeitas. A miúdo sucede que para compracerse cos príncipes, os seus servidores e empregados domésticos os acusan e destrúen. Pois cada vez que a aversión dun príncipe faise evidente, caseque todos os servidores soen converterse en traidores. De maneira que aqueles esperados o destino de Acteón*»¹⁴. Parece, en fin, máis unha maldición que unha máxima maquiaveliana (pese a ser F. Bacon adicto á filosofía política do secretario florentino: o Vizconde de St. Albans sabeo todo dos arcanos do poder e do Estado). Diana é, pois, neste esquema, realmente elemento secundario.

Demos, finalmente, un terceiro paso, e analicemos a figura do deus Pan. Pan é o Todo, a Naturalidade no seu conxunto. Este é o seu sentido último, aínda que na súa figura se apelmacen e recollan outros matices e elementos. É crucial, para entender o enfoque que Sir Francis Bacon lle da a (súa) filosofía. Verémolo máis adiante. Por razóns precisamente xenealóxicas, o poeta de Certalgo ocupase desta figura no Capítulo iv do Libro I do seu escrito. Pan foi fillo de Demogorgón. Teodoncio e Virxilio, contan sobre el a fábula segundo a cal, por mandato de Cupido (tras vencelo éste nun certame), foi obrigado ou condeado a namorarse de Siringe, ninfa de Arcadia, a cal, tras gozar cos Sátiros, o rexeitou. Como bo cazador, non renunciou a súa presa, persigúndoa, ate que Siringe atopou un obstáculo insalvable, o río Ladón, e, véndose alcanzada,

14 Bacon, Francis: *La sabedoria de los antiguos*, cit., p. 49.

como o home se cubre cun vestido, da mesma maneira se cubre todo o concernente á natureza das cousas. Para a vara, penso que ha de entenderse o goberno da natureza polo que se rixen todas as cousas e sobre as que carecen de razón e son conducidas a un determinado fin incluso nas súas obras. Pero engañáronlle a fruta para designar a armonía celeste. O feito de que teña un corpo inzado e veludo nos seus membros inferiores creo que é a superficie da terra, con chepa de montes e penedos e cuberta de bosques, de maleza e de herbas. Pero outros opinaron de distinta maneira». E dá a versión de Macrobio (que identifica Pan co Sol). Co tempo foi asimilado a Demogorón (segundo Teodoncio) e rindíronselle horrendos sacrificios humanos (a sangue dos fillos): «e o chamaron pan que en latín significa todo, pretendendo por iso que todas as cousas, calesquera que sexan, están pechadas no só da natureza e así esta mesma é-o todo». Chamóuselle logo Pan Liceo, logo só Liceo, ou Xúpiter Leo, o que escorren-ta ó lobo (*lycos*) dos rebaños (Santo Agostiño, en *A Cidade de Deus*, xviii, 17, relaciona este nome co fenómeno da licantrópia que se daba na Arcadia). Ate aquí, pois, o mito e a interpretación do propio G. Boccaccio: o Pan cazador, é identificado coa Natureza. En Francis Bacon, como de seguido se ha de ver, figura como fábula VI do seu texto mitográfico de 1609: «Pan ou a natureza»¹⁵.

Cusa e Bacon

Seremos breves aquí, porque o traballo xa está feito. Silvia Manzo céntrase para Nicolás de Cusa no seu escrito serodio, el *De venatione sapientiae* (1462)¹⁶ (*Sermo cccxxix*, h. xix/1 fol. 278 ra), onde se rexistra o sentido mais filosófico: a caza da *sapientia* como *sapida scientia* (unha «ciencia con sabor»). A relixiosa, pode verse noutro texto do autor: Cristo veu o mundo para cazar a alma dos homes (*Sermo cccxxvi*, h. xix/1 fol. 163 ra). Neste último senso, representa a antítese do uso que lle da o Nolano (algo que, extranamente, non advirte Silvia Manzo, e o que voltaremos logo).

Para o Cusano todos os animais teñen unha certa intelixencia instintiva (*conata*) daquelas cousas que son precisas para a súa conservación e a conservación da súa prole. Empregan os instrumentos ligados ó seu corpo que lles permiten acadar o alimento. Determinados animais, por exemplo, teñen desmolado o sentido da vista, e grazas a esa agudeza visual, na escuridade, distinguen as presas, apodéranse e xúnguense a elas. O intelecto, que é a facultade superior da alma humana, é empregado na caza do obxectivo que ten asignado: o da verdadeira ciencia, fronte ó verosímil. O home necesita doutro tipo de industria para cercar, primeiro, cazar, logo, e, finalmente, abrazar-asimilarse a presa. A filosofía é contraria á carne, non no senso figurado dos pitagóricos, senon no de todo platónico-aristotélico que se precie: os sentidos (a carne) dispoñen, pero, no proceso, convírtese en obstáculo para conquistar o obxectivo. Requirese toda unha

15 Bacon, F. *La sabedoria de los antiguos*, cit., pp. 28-39. Recuperáramolo mais adiante.

16 Nicolai de Cusa. *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis. Ad codicum fidem edita. Volumen XII. Hamburgo: In Aedibus Felices Meiner. *De venatione sapientiae/De apice theoriae*. Ediderunt Commentarisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Johannes Gerhardus Senger. MCMLXXXII. Manexamos esta edición., revisando o apuntado por Manzo.

suplicou e conseguiu o auxilio das ninfas, grazas ás cales converteuse en canas nun humedal. Pan deuse conta de que, co movemento do vento, as canas volábanse canoras o chocar de forma alterna entre sí; resignado, pero á vez conmovido pola sorte da súa amada e polo encanto do son, fixo unha fruta con 7 delas, canas, de lonxitude desigual, tañendo con elas o seu desconsolo. Imaxe que tamén recolle Rábano no seu libro *Sobre a orixe das cousas* (111, 432 C, ed. Migne) (que o presenta, caseque, coa fisionomía que a tradición atribúe a Baco: cornos na fronte dirixidos ó ceo, faciana encendida, abundante barba sobre o peito, pel de chivo, vara e fruta de sete canas). A continuación ven a interpretación de G. Boccaccio: «Así pois, con estas verbas ha de chegarse ó intrínseco. E posto que antes se tiña dito que Pan era a natureza enxendrada como natureza, penso que fácilmente pode verse qué pretendían os que inventaron que fora vencido por Cupido. Pois tan pronto como a natureza foi producida polo seu propio creador, inmediatamente condoumo a traballar e compracida coa súa obra comezou a amala e, así, estimulada pola compracencia, succumbiu ó amor. En canto a Siringe, a que din amada por Pan, como di Leoncio, recibe o seu nome de syren en grego, que en latín significa 'cantando o deus', e así poderíamos dicir que Siringe é a melodía dos ceos ou das esferas que, segundo a opinión de Pitágoras, era, ou é, consecuencia dos movementos variados entre si das revolucións das esferas, e polo tanto, como o máis agradable ó deus e á natureza, é amada pola natureza que a produce. Ou pretendemos mais ben que Siringe é a obra da natureza para os corpos divinos que actúan o noso alrededor, organizada con tan grande orde que, cando é conducida a un fin determinado por un espazo continuo, fai o mesmo que os que cantan segundo as regras para producir a armonía, cousa que deberá creerse é gratísimo ó deus». Dise que foi Siringe ninfa de Arcadia, porque os arcadios, por medio das frutas de cana descubiron os intervalos de notas, que Macrobio, e outros, nembargantes, atribúen a Pitágoras, e Flavio Josefo, a Iubal. Os Sátiros representan as naturezas torpes. Pan é home nacido apto por natureza para a música. É necesario o instrumento para que xurda o pensamento. A arte da música brota, como canas do humedal, do peito do seu inventor, cando aquel atopa un órgano co que emitir: a cana das ribeiras húmidas do río Ladón son, pois, símbolo deste proceso. Se o río estivera seco non se conseguiría ningunha armonía seca. Se acaso só un rebufo torpe (como ocorre co fogo lanzado a través de canas). «Queda qué puideron pensar acerca da imaxe de Pan, coa que eu penso que os antigos pretendían descubrir o corpo universal da natureza, a saber tanto das cousas activas como das pasivas, por exemplo o considerar que os cornos que tenden ó ceo como unha descripción dos corpos divinos, descripción que percibimos de días maneiras mediante a arte coa que investigando coñecemos os cursos dos astros e co sentido co que percibimos a súa influencia en nós. Pola faciana encendida, penso que debe entenderse o elemento fogo, co que pretendieron que estaba unido o ar, ós que así unidos algúns chaman Xúpiter. Por outra parte, pola barba, pola que se demostra a virilidade, penso que quixeron que se entendera o poder activo destes dous elementos así unidos e a obra destes sobre a terra e a agua, cando interpretaron que ela colgaba sobre o peito e as partes inferiores. Por outra parte, describírono cuberto por unha pel moteada para demostrar mediante ela a admirabile fermosura da octava esfera adornada co, a miúdo, resplandor das estrelas, esfera certamente coa que, así

habelencia da arte: localizar o terreo idóneo onde se move a presa, refinar os medios para retela, o habito-experiencia para caza e sen risco de que fuxa ou ataque, e ter paladar forte para degustala. Non basta a ciencia, que se move no plano da conexión (este é o plano no que quedaron moitos outros, que ilustra botando man as *Vidas e opinións dos filósofos máis ilustres* de Dióxenes Laercio, e outras fontes: en realidade, estudia só os casos de Tales de Mileto, Anaxágoras de Clezomenas, Platón e os platonicos (Proclo incluído), Aristóteles e os aristotélicos, Zenón de Citio e os estoicos, con alusión puntual a Epicuro)¹⁷, senon que se persigue a sabedoría (o seu propósito). A caza verdadeira, para este neoplatónico cristián, remata, por suposto, en Deus (conflúen, pois, e confundense, o senso filosófico e relixioso).

Para el, para Nicolás de Cusa, en base a súa propia experiencia, pódese buscar a sabedoría en tres distintos paraxes: 1º) na rexión superior, onde se atopa a sabedoría tal e como é eternamente (a platómica «pradeira da Verdade», por así dicir: aquilo que só pode ser e só ser; que non pode ser aumentado nin diminuído, que permanece idéntico na eternidade); 2º) unha rexión intermedia, onde a sabedoría aparece como é en perpetua similitude (é o ámbito do próximo ó verdadeiro: similitude perfecta da verdade eterna participada intelectualmente, eiqüí pódese falar xa do mais e do menos, é menos que a verdade absoluta, pero está moi próximo a ela); e, 3º), na rexión inferior, a sabedoría «brilla a partir de cousas remotas» no fluxo temporal da similitude propia do sensible (correspóndese ó mundo do verosímil: é similitude do verdadeiro en canto é imaxe do intelectual, son os vestixios, os indicios, as pistas —a rama quebrada, a pegada fresca, o excremento, o fio de baba do animal, a concentración de cheiros, o mechón de pelo na maleza, as plumas na herba, a orina reciente, a sangue por ferida de silva ou espiño, etc.—, da presa, que se presinte pero aínda non se ve, a estela que debe seguir todo bó cazador). Enumera ate dez campos nos que el deu coa sabedoría, a distintos niveis, claro: 1º) a douta ignorancia; 2º) o *posses*; 3º) o *non aliud*; 4º) a luz; 5º) a loubanza; 6º) a unidade; 7º) a igualdade; 8º) a conexión; 9º) o término; e, 10º), a orde («*Capitulum XI: De tribus regionibus et decem campis sapientiae. Ut autem propositum nostrum explicemus, dicimus quod tres sunt regiones sapientiae. Prima, in qua ipsa reperitur, ut est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinibus lucet a remotis. Decem vero puto venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomine doctam ignorantiam, secundum possess, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum connexiones, nonum termini, decimum ordinis*», o *De Veratione Sapientiae XI* (h. xii n.30); seguimos eiqüí a S. Manzo, e, á vez, o texto orxinal). Algúns destes campos, indica S. Manzo, correspóndense a súa concepción mesma de Deus: *posses*, como coincidente entre acto e potencia; o *non aliud*, teoloxía negativa do Pseudo-Dionisio o Areopaxita e Proclo; *posses*, término dinámico que designa a potencia activa da omnipotente fonte de todo ser. «*Conexión*», refírense as distintas personas da Trindade. A «*douta ignorancia*», equivale o saber conxectural posible ó intelecto humano. Todos eles son pezas claves da filosofía do Cusano. O coñecemento consiste nun proceso de asimila-

17 Non da conta o Cusano, por exemplo, dos escépticos da Antigüidade, e non sabemos o por qué.

ción. O intelecto atopa todas as cousas en si mesmo como nun espello dotado dunha vida intelectual, que ó contemplarse en si, ve todas as cousas asimiladas nel. A mente é, neste senso, algo mais que unha explicación de Deus. O intelecto é «o lugar das especies», non a esencia das esencias, aínda que pode intuir esta última (patrimonio exclusivo de Deus: só Deus, creador e dador das formas esenciais, contempla, *intuitur*, as esencias en si mesmo) a través do «*saber corrextural*». A nosa incompetencia e as limitacións da nosa propia linguaxe, cegan o espello da nosa intelixencia, e, a miúdo, o extravian: «*Se consideras atentamente todo, verás que os cazadores teñen percibido con dilixencia a forza das verbas, como se a verba fora unha figuración precisa das cousas. En realidade, xa que as verbas foron atribuídas ás cousas polo primeiro home, concebidas segundo a razón do home, non son verbas tan precisas que a cousa non poida ser nomeada máis precisamente por outra verba. As razóns que o home concibe non constitúen a esencia das cousas, que antecede a todas as cousas. Se se puidera coñecer esta razón esencial, poderíase nomear con propiedade todas as cousas e teríase unha ciencia perfectísima de todo. Polo cal o dissenso non está na razón esencial das cousas senon nas verbas que, con diversas razóns, son atribuídas variadamente ás cousas. As disputas filosóficas en verdade consisten na configuración da esencia da cousa que da mesma maneira é variada» (*De Veratione Sapientiae XXXIII*, h. xii n. 97). (Bacon falará, sabido é, do «espello encantado».) Por iso, cicais, a investigación inefable da sabedoría (*inquisito ineffabilis sapientiae*): «*atópase mais ben no silencio e na visión (visu) que no falar e no escoitar*» (*Ib.* h. xii n. 100). Non se descarta a vía mística: impulsa a caza, o afán de inmortalidade e a necesidade de «*ver*» a Deus¹⁸.*

Vemos aparecer eiqüí, en Nicolás de Cusa, o termo *inquisitio* (= búsqueda). Voltáremos a atopala, logo, en Michel de Montaigne e Giordano Bruno.

En canto a Sir Francis Bacon, xa en fin de época histórica, na clausura do Renacemento, apenas dúas palabras, guiados por William Eamon, S. Manzo e Miguel A. Granada¹⁹. Dinos S. Manzo que, a comezos do século XVII, a metáfora da caza para referirse ó proceso/progreso de coñecemento era moeda corrente en Occidente: atópase, entre outros, en Giovanni Battista Abioso (da primeira metade do século XVI), Giovanni Battista de la Porta (filósofo da natureza, neoplatónico), a Academia dei Lincei ou a Academia dei Cacciatori, Pierre Gassendi (epicúreo), Francis Bacon, como Giordano Bruno, é aficionado ós mitos, como xa se dixo, pois ambos cren —para distanciarse logo na interpretación— na existencia dunha *vera antiqua philosophia*. Nel, a metáfora do cazador está ligada á figura do deus Pan, que contextualizamos mais arriba na obra de Boccaccio, identificado nos seus escritos —sobre todo, *De Sapientia Veterum* (1609) e *De Augmentis Scientiarum* (1623)— coa natureza ou totalidade das cousas, territorio que, para el, hai que coñecer e dominar, posto que «*o saber é poder*»

18 Ate eiqüí o resumo do texto de S. Manzo (*Ibid.*, pp. 377-383).

19 Eamon, William. *Science and the Secrets of the Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994 (cun longo capítulo adicado a este autor); o traballo citado de S. Manzo (*Ibid.*, 389-391); e Granada Martínez, M. A.: «La reforma baconiana del saber: milenarismo científico, magia, trabajo y superación del escepticismo». En: Granada, Miguel A.. *El umbral de la modernidad*, cit., pp. 479-502.

(recuperación dun poder arcaico, adámico, perdido). Pois cre firmemente no saber colectivo e na técnica ó servizo do progreso da Humanidade. Como ben dixo o historiador marxista Benxamín Farrington: «A historia de Francis Bacon (1561-1626) é a dunha vida consagrada a unha grande idea. Arraiou a idea nel sendo un rapazolo, foi crecendo coa variada experiencia da súa vida, e seguiu ocupándolle a mente no seu leito de morte. A idea, en parte realizada e en parte balorecida, a miúdo aínda mal interpretada, pasou a ser hoxe día un lugar común, pero no seu día constituiu unha novidade. Consiste simplemente en que o coñecemento debería dar o seu froito en obras, que a ciencia debería ser aplicada á industria, que os homes deberían tomar en obras, que se organizase con vistas a mellorar e transformar as condicións de vida»²⁰. Vemos, pois, o deus Pan identificado coa natureza ou a totalidade de todas as cousas. Pan —apunta o autor inglés— é, ante todo, o deus dos cazadores. «Esta fábula é noble, se hai algunha outra que o sexa, e está cargada e en certo modo colmada de secretos e arcanos da natureza. Pan (como o seu nome mesmo indica) representa e exhibe a totalidade das cousas ou a natureza. Sobre a súa orixe hai e só pode haber dúas opinións. Pois ou ben provén de Mercurio, é dicir, do verbo divino (tal como deixaron fora de discusión as Sagradas Escrituras e opinaron os filósofos que se consideran mais divinos), ou ben provén das sementes confundidas das cousas. A súa vez, quen estableceron un principio único das cousas, ou ben o remitiron a Deus, ou ben, se sostíñan un principio material, afirmaban nembargantes que era variable en potencia. Ó punto que toda esta controversia resúmese nesta distinción: que o mundo provén ou ben de Mercurio ou ben de todos os pretendentes»²¹. Dende a Antigüidade, Pan é descrito cos seguintes caracteres anatómicos, fisionómicos, tópicos: cornos cuíus puntas acadaban o ceo (=a totalidade da natureza das cousas é águda como unha pirámide, vai do concreto ás ideas universais), corpo rugoso e veludo, e barba de chivo especialmente longa (=raios das cousas, a imitación da barba do Sol, ou sexa, os raios que descenden), biforme, parte ou metade superior human (=os corpos superiores), a outra metade animal (=os corpos inferiores)²², con patas de cabra (=animal trepador, movemento ascendente, dos corpos terrestres ós divinos), portaba dúas insignias do poder, na man esquerda, unha fruta de sete canas unidas (=armonía, en xeral, logó, a da providencia e a da razón humana), na dereita, un caxato, bastón de madeira curvo e torto na súa parte superior (=dominio), vestía unha capa de pel de pantera (=as manchas do cosmos, estrelas, illas, flores, tamén a superficie de calquera cousa concreta), sen grandes amoríos, casado con Eco (=o universo complácese na súa fartura, non hai propiamente desexo, e Eco é a muller do mundo, a verdadeira filosofía, que restitúe fielmente as voces do mundo mesmo, a súa representación e o seu reflexo,

20 Farrington, B. Francis Bacon. *Filósofo de la Revolución Industrial*. Madrid: Endimión, 1991, p. 13.

21 Bacon, F. *La sabedoría de los antiguos*, cit., pp. 30-31.

22 «Esta mesma descripción do corpo [biforme] estase a referir á participación das especies. En efecto, parece que nada na natureza pode existir en estado simple, senon que todo está composto e participado de dúas cousas. Pois o home ten algo de animal, o animal ten algo de planta, a planta ten algo de corpo inanimado, e todas as cousas son en verdade biformes e compoñense dunha especie inferior e doutra superior» (Ibid., p. 33).

sen descendencia (=autosuficiencia do Todo), cos seguintes poderes e funcións: «era o deus dos cazadores, dos pastores e en xeral de todos os campesiños» (=O oficio de Pan non podía propoñerse ou explicarse tan vivamente de ningunha outra maneira que como deus dos cazadores. Pois toda acción natural e, mais aínda, todo movemento e todo proceso, non son outra cousa que unha caza. En efecto, as ciencias e as artes cazan as súas obras, os consellos humanos cazan os seus obxectivos e todas as cousas naturais ou ben cazan os alimentos (que son como a caza da presa), ou ben os seus praceres (que son como cazar por espacimento), e o fan a través de procedementos destros e sagaces»), protector de montañas e, tras Mercurio, mensaxeiro dos deuses (=a imaxe mesma do mundo é un anuncio do poder e a sabedoría divinos), conductor e xefe das ninfas (=as almas, que entreteñen a Pan e danzan o seu rededor, pois as delicias do mundo son as almas dos seres vivos, que danzan sen cesar), acompañado de sátiros (=xuventude) e sílenos (=vellez), tiña o poder de provocar terrores «pánicos» (=contatos, no cambio, a mezcía e a incertidume), retou a loita a Cupido e perdeu (=a materia inclínase ó caos, pero prevalece a concordia e a orde)²³. E isto ten tamén o seu sentido alegórico, pois: «toda acción natural, e en consecuencia todo movemento e progresión, non é outra cousa que unha caza». Caza a todos os niveis, de alimento-nutrición ou de praceres, segundo o grao ou os niveis da natureza. De todos modos, Lord Canciller fai alusión neste texto, *De Sapientiae Veterum*, a outra versión do mito, que completaría a exposta polo de Cetero. Segundo a cal, Pan foi o único deus (todos os demais deuses se empregaron a fondo nunha percura infructuosa) en atopar, por casualidade e mentras cazaba, precisamente, a Ceres, quen se agochara a causa da dor e indignación polo rapto da súa filla Proserpina. A lectura filosófica que fai deste episodio Bacon en dita obra é a seguinte: «O feito de que se conceda a este deus o achado de Ceres, mentras el estaba cazando, e se lle negue ó resto dos deuses aínda que eles a buscaban atentamente e se adicaban a iso, contén unha advertencia moi verdadeira e prudente: o descubrimento das cousas útiles para a vida e para a cultura, como o achado dos campos, non debe agardarse das filosofías abstractas, que son como dos deuses superiores, aínda que estas se adiquen a isto con todas as súas forzas, senon que debe agardarse soamente de Pan, é dicir, da experiencia sagaz e do coñecemento universal das cousas do mundo, que incluso ó chou, como se estuvera de caza, se atopase con descubrimentos dese tipo»²⁴. Trátase de lanzar as redes nun labirinto, e o método correcto, o inductivo. Oficio do científico ou filósofo, do cazador, é saber olfatear, osmar, ventear, descubrir a presa, detectar vestixios, pegadas e indicios que esta deixa no campo, consiste, pois, en desenvolver a súa sagacidade, unha sorte de intelixencia práctica, a «experiencia letrada», na que, a través dunha serie de argucias, de trampas, formas de acoso na experimentación —variación, produción, traslación, inversión, compulsión, aplicación, conxunción, e ó chou—, vanse diversificando, con construímentos artificiais, as formas e condicións ordinarias en que a natureza se expresa, e manifiesta. A astucia do cazador. A «experiencia letrada» é a «caza de Pan»,

23 Bacon, F. *La sabedoría de los antiguos*, cit., «Pan o la Naturaleza», pp. 28-39, un dos episodios (ou fábulas) mais longos e densos, pp. 28-29.

24 *Ibid.*, pp. 37-38.

que, xunto á interpretación da Natureza que se nos presenta no *Novum Organum*, forma parte da Arte dos Indicios (*De Augmentis Scientiarum*, I, 622-623; ed. Spedding). Aceso da presa —intuición e creatividade— no labirinto da floresta (selva) que é a Natureza (no seu conxunto). Xa non é a caza con arco, senon mediante os artiluxos da técnica. Entramos de cheo na Modernidade (en *Il Saggiatore* de Galileo Galilei, 1623, descríbense outras técnicas)²⁵. Pábulas logo ampliada e retocada noutras obras súas²⁶.

Giordano Bruno

O discurso filosófico do Nolano, é sabido, é polimorfo: emprega o diálogo, o poema filosófico, a exétese bíblica, o emblema ou *impresa* —vestiño ou sombra dunha intuición intelectual—, o relato mitolóxico, a *altercatio* próxima á sátira popular medieval —a disputa entre «os ollos e o corazón», en *Os Heroicos Furores*, lembra ao vello xénero da *altercatio* goliardesca entre Venus e Baco, Venus e Filoloxía, o escolar e a monxa, Filis e Flora, a Rosa e a Violeta, o corazón e o ollo, o viño e a cervexa, o viño e a auga, o monxe e o soldado, etc.—, o enigma e parábolas —como «o discurso dos nove cegos», da obra que vimos de mencionar e que non serve de apoio eiqüí—, a sátira culta, a epístola, o adaxio, o aforismo, o escolio, a canción —no proemio a Philip Sidney di expresamente que quixo chamar a dito escrito *Caritica*, *Caritates*, emulando o *Caritar dos Caritares* de Salomón— etc., unha gama ampla e mesmo rica de rexistros.

O Nolano emprega a metáfora venatoria, para refriarse o estatuto ou natureza do discurso filosófico, sobre todo no derradeiro diálogo moral italiano do período inglés (isabelino), *De gl'Heroici Furori* (*Os Heroicos Furores*) (1585). Como ten indicado S. Manzo, neste texto, seguindo unha práctica que era nel habitual, fai súas as primeiras seccións do *De Venatione Sapientiae* de Nicolás de Cusa, se ben —como tamén é corrente nel—, para trastocar o sentido orixinario ou, sinxelamente, para invertir-lo golpe. Non nomea a súa fonte, como soe ocorrer²⁷. Hai dous puntos en que diverxen radicalmente estes dous autores, filosófica e doutrinalmente: cristoloxía e panteísmo. Queda dito todo. Atópanse ambos, pois, nas antípodas ideolóxicas. Engánase, xa que logo, Manzo na súa lectura, ó ver conexións definitivas entre ambos.

Deterfámolos, pois, antes de dar un salto e avanzar, neste crítico punto. Polo que fai á cristoloxía do Cusano, Silvia Manzo, apunta só o dato, pero, ó parecer, sen ad-

25 Paolo Rossi, *Ibid.*, pp. 192-197, asocia esta fábula a unha anticipación do «naturalismo materialista» de Bacon. Logo veremos si así fose.

26 Por exemplo, no *De dignitate et augmentis scientiarum*: contexto histórico-filosófico sobre a orixe do universo, desenrollado maior sobre as Parcas (Epicuro e a superstición), nota sobre a filosofía de William Gilbert, ampliación do tema cosmolóxico (a propósito da fruta de Pan), reflexión mais ampla sobre as facultades da alma (Nirifas, con alusión a Agostino Domini), con engadidos (a Lúa en relación con Siringa, e nexo coa fábula de Endimión) (seguímos, tamén neste punto, o resumo que nos presenta Silvia Manzo).

27 Pero, o Nolano cita moito ó Cusano, por exemplo, en *A cea das cirzas*, obra metafísica/cosmolóxica deste mesmo período. Digámos que non é, para nada, esquivo coas súas débedas en ocasións. Aínda que citar a un cardeal da Igrexa Católica a favor do copernicanismo non deixa de ter un aquel de oportunismo, astucia, e mesmo provocación.

vertir as súas consecuencias. En efecto, lémbraos ela que, nalgún apunte de Nicolás de Cusa, sostense que: «Cristo veu o mundo para cazar a alma dos homes» (*Sermo cccxxvi*, h xiv/1 fol 163 ra). Cristo é, xa que logo, o arquetipo do auténtico Cazador, con maiúsculas. Todo o cal casa perfectamente co cristocentrismo característico da súa obra. Lembremos senon o Libro III do *Da docta ignorantia* (1440), a obra de divulgación do seu pensamento máis coñecida, emblema dun neoplatonismo á usanza dos opuestos, e a teoloxía negativa ou apofática do Pseudo-Dioniso Areopaxita, raíz de misticismo). Cremos que a aserción antedita, a presentación da figura de Cristo como o gran cazador (*a pagina sacra* emprega a metáfora, nembargantes, mais ben, do pescador), hai que contextualizala neste horizonte de lectura, comprensión e interpretación. Digámos, en principio, que, nisto, en que Cristo sexa o Gran Cazador, paradoxalmente, coinciden o Cusano e o Nolano, pero só formalmente, o primeiro para ensalzar a figura daquel, como salvador e redentor, e o segundo para denigrar-la, tachándoo de embaucador e impostor. En efecto, naquel libro III, no marco da trinidad do universo que no escrito estuda o Cusano, fábase do máximo absoluto e contrarío á vez, ou sexa de Cristo, Deus e home. O texto, o discurso, eiqüí, claro está, ten varias capas e estratos, físico, moral e teolóxico, e metafísico. Esta confluencia de rexistros, por certo, ó católico do seu tempo, tenlle xerado confusión. Non faltaron ataques ó Cusano incluso polo cargo de panteísmo (verémo-lo logo). O carácter paradoxal do feito de que un «ser» poida ser Deus e home a un tempo, arróxanos directamente á vía da «docta ignorantia», pois, ningunha creatura máxima pode darse no Universo, salvo (só) pode facelo (darse) en Deus. Qué ser sería o máis apto para encarnar esta máxima-dad? Debera serlo aquél no que todas as virtudes dos demais estén comprendidas. Non o ser matemático, posto que carece de vida. (Atisbo de teoloxía aristotélica.) Tampouco a intelixencia pura, pois exclúe os elementos inferiores da realidade. (Anaxágoras, non, Plotino tampouco: o Un-Ben está por arriba «do ser e da esencia», e, como 1^a Hipóstase, por arriba da 2^a, e da que esta xurde, o Intellecto-Intelección-Intelixible.) Aparece, pois a natureza humana como a máis idónea, dado que, como microcosmos, abarca todos os elementos do real. O cal nos leva directamente á figura de Xesucristo, de cuio nacemento, morte, resurrección e xuízo son analizadas, en sucesivos capítulos dese libro en concreto, no horizonte xa da fe e as postimerías. Deus é o máximo considerado absolutamente, o universo o ser máximo contraído na pluralidade das cosas, e, por último, pechando o círculo, Cristo, é o ser máximo en canto absoluto (Deus) e á vez contraído (home). (En todo o plantexamento, como nos fai ver Fuentes Benot, está presente o argumento ontolóxico de Santo Anselmo)²⁸. Nada mais alonxado do combativo discurso do Nolano²⁹.

28 Vid. Nicolás de Cusa. *La docta ignorantia*, Barcelona: Orbis, 1981. Traducción del latín, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot.

29 Que, por outra banda, arrinca do cuestionamento último da impostura aristotélica do hilemorfismo (*De causa, principio e uni*, que sigue *A cea das cirzas*, da mesma época), razón pola cal, entre outras moitas, a forma concreta Cristo, será entendida como unha figura realmente «monstruosa», bestial, para el.

En primeiro termo, debemos facer mención dun moi esclarecedor texto de Miguel Ángel Granada Martínez, sobre a temática da «caza, sacrificio e metamorfose da divindade», de Erasmo a Bruno³⁰. É a típica peza de orfèbre, erudita, a que nos ten acostumados o mestre. Remitímonos directamente o texto, do que soamente recuperamos eiquí as súas liñas ou trabes mestras. Bruno é lector de Erasmo, toma del materiais, para re-laboralos o seu favor. Mais que ideais puntuais, toma esquemas. No caso puntual e presente que analiza Granada, será o motivo platónico dos «silenos de Alcibiades» no *Eloquio da locutura* (1515). Todo ten dúas facianas, adiantara Erasmo nese texto, a exterior e a interior: a morte, vista desde dentro, é vida, e á inversa. O mesmo ocorre con todas as cousas: fermosura, fealdade; opulencia, pobreza; infamia, gloria; sabeloría, ignorancia; forza, debilidade; nobreza, o plebeo; felicidade, tristura; boa fortuna, adversidade; amizade, enemizade; saúde, enfermidade. «En suma que se abres o sileno, de súpelo, quedarán cambiadas todas as cousas». A pasaxe concreta que lle interesa a Granada, é aquela na que se alude, precisamente, á caza. «*Á mesma categoría [Estulticia] pertencen os que deixan todo pola caza maior, dicendo que atopan un pracer indecible cando oien o desagradable retornar do como e o ladrido dos lebreis. Diría que os mesmos excrementos dos cans ulen a cinamomo. Pode haber por outra parte pracer algún en desquartizar unha peza? Descuartizar touros e carneiros foi sempre de plebeos, pero a unha fera só pode descuartizala un nobre. Descuberta a cabeza, de xeonllo, coa espada adecuada —non sería permitido un coitelo vulgar— con xesto comedido, o noble comeza a cortar reflexosamente segundo unha orde establecida. A xente contempla embobada, agolpándose en silencio en torno a el, como se non tiveran visto endexamais espectáculo semellante, aínda que o viran mais de mil veces. Finalmente, se algunha logra degustar un anaco da peza, parécelle que acadou non pouco de nobreza. Resulta, pois, que con tanto abair e comer esta peza de caza, non consiguen mais que a súa propia dexeneración, ate convertírase eles mesmos en animais salvaxes, por mais que crean que en todo momento estanse a dar unha vida de reis.»³¹ Fixo notar Granada, par-tindo deste fragmento, que a reflexión de Erasmo bifurcase en dous sentidos: por un lado, é exemplo de tolemia ou insania negativa, e realidade silénica; e, por outro, pero xa noutro texto, os *Adagia* (1500) —en concreto no rotulado «Dulce bellum inexpertis», moi reelaborado co tempo de onde su presentación e edición inicial (da edición aldimá de 1508 á de 1515, trala experiencia da política sanguinaria e criminal do papa Xulio II, morto dous aos antes)—, para el, a caza contribúe á dexeneración histórica da humanidade, posto que encétase sacrificando animais e remátase asesinando brutalmente a homes, atopándose, pois, a experiencia, na orixe das guerras. Algo que choca frontalmente co seu irenismo, baseado no evanxeo da paz, do cristianismo primitivo que reivindicaba (*reeditio ad fontes*). Pero ningunha destas dúas vías nos interesa eiquí. O tema dos silenos, silenos invertidos ou negativos—no caso da caza, o que parece vida rexia en realidade é bestialización (o sileno positivo ou auténtico é Sócrates, no texto platónico)—, é elaborado, na obra de Jordano Bruno, logo, na *Expulsión da bestia triunfante* (1584), e tomado como instrumento metodolóxico, tras a súa análise das 48 constelacións do ceo*

30 Granada, Miguel A. *El umbral de la modernidad*, cit., Capítulo 6 da Primeira parte, «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis de la divinidad», pp. 261-287, publicado orixinalmente en *La Balsa de Medusa*, 23, 1992, pp. 95-114. (Resumimos, amplamente, o estudo de Granada.)

ptolemaico-copernicano³¹, coas súas mitoloxías, cara externa, coa que se pode quedar o vulgo, pero das que hai unha segunda posible lectura, cara interna, que apunta á realidade auténtica, á que só poden acceder os sabios, liberados xa de todas as cadeas, a da auténtica virtude e coñecemento, «onde non se ruzga acto de relaxión e piedade sobrehumana o pervertir a natureza». Da metodoloxía dase o paso ou salto á ideoloxía, á clave filosófica, e o combate contra o cristianismo, auténtica impostura (para Bruno), para o que se empeza eiquí empregando o mesmo léxico que usara Erasmo de Rotterdam contra o «falso cristiano ou fariseo». Lembremos que, en Erasmo, a unión con Cristo simboliza a verdadeira locura, a locura positiva da cruz, a única verdadeira (Platón, nembargantes, antes de Cristo, xa tiña falado doutras, e o neoplatonismo cristián do Renacemento, en autores como Marsilio Ficino, tentará fusionar ambas tradicións; aínda que a figura do melancólico que vive e soña e cabila baixo a influencia de Saturno non deixa de crear algunha que outra tensión). En Bruno, o sileno auténtico de Erasmo, convértese no sileno invertido por excelencia. Esta revisión, e inversión, aparece na *Expulsión*, cando comenta a constelación de Orión, onde alude a esa «persoaxe mitolóxica ou lendaria (para el)» (Cristo) que trata de persuadir os homes de que: «*a lei natural é unha bellaquería*», «*o intelecto humano, cegueira*» e «*a filosofía ou contemplación, locura*». Non estamos lonxe do dictame paulino, amén dos libros sapienciais. Estes valores son os que secularmente se ten proposto ocultar e desprazar, historicamente, o cristianismo. Na constelación de Eridmo, criticase o sacrificio da eucaristía como puro episodio de imaxinación ilusoria; na de «Lebre», a *manducatio* eucarística, entendida tanto nun senso material (caticismo, Lutero), como espiritual (Calvino), que «*de feo se volte fermoso, de desagradable agraciado, de cousa suxa e desagradable en agradable e xenil e faga benaventurado ó baridullo e estómago que a recibía* (este celeste animal, a Lebre, Cristo), *dixira e se converte nela*». (Temos adiantado xa, que nestes autores señeiros, as metáforas cinexéticas van unidas as gastronómicas, eiquí, con uso sacrilego e de clara profanación, con mais razón se cabe) A rexeneración eucarística é froito do «sacrificio» da vítima divina, que é Cristo. Todo o cal leva á seguinte constelación, a de «Can» (cazador da Lebre), que se centra na caza, co ornamento e coreografía erasmiana xa visto no *Eloquio da locutura*. Coa variante, de que eiquí os representantísimos da vida rexia, o nobre que caza, e se convirte el mesmo en animal sanguinario, bestialízándose, é identificado co sacerdote cristiano oficiante (sileno invertido eiquí, e usurpador, do auténtico

31 É moi interesante o uso discursivo-estratéxico das mitoloxías no Renacemento: en Bacon como re-
tauración do saber (purgante metodolóxico e científico), en Xurxo Xenisto Plethon (sempre á estela
do emperador Xuliano) como restauración pagana (estimulante, efímero experimento político), en
Bruno como inversión do cristianismo (purgante e antidoto cultural, filosófico e científico), en mol-
tos filósofos e poetas neoplatónicos ligados á Academia Neoplatónica de Florencia, como calman-
sedante, fronte ós abismos insondables do Infinito, en principio místico, logo cosmolóxico. Destes
últimos, di o sabio e moi admirado noso Duxenio Garin: «*Quen vexa con qué delectación Ficino e
Pico voltan a narrar —nos seus comentarios de amor líase, respectivamente, De amore, comen-
tario ó Baraquete platónico, e Comentario á caración de amor de G. Benivieni— aquelas fábulas,*
comprenderá ate qué punto, incluso os sabios, gustaban de texer en medio da tristura do mundo
un fermoso velo poético capaz de separalos do inaprensible Infinito que só cabe loulbar co silencio»
(Garin, E., «Las fábulas antiguas», en: *Medievo y Renacimiento. Estudios e investigaciónes*. Madrid:
Taurus, 1981, p. 67).

(xunto, ou por separado, con Celso e Porfirio), Plethon relativizaría e contemporizaría (cicais), e, finalmente, Giordano Bruno, bramaría e explotaría en pía indignación metafísica. En *A cea das cizzas* (1584) e na *Cábala do cabalo Pegazo* (1585), a calificación de «locura» planea ou se expande xa sobre o cristianismo no seu conxunto. Denúncianse no primeiro, ademais, as quimeras e bestialidades que introducen aqueles que intentan aunar o universo pechado aristotélico-ptolemaico coa teoloxía derivada da letra das Sagradas Escrituras: cortadas as as, pechados na estreitísima cárcere do dualismo cosmolóxico tradicional, dábase por certo que, mais alá da esfera das estrelas fixas, atopábase a sede do Deus cristiano trinitario, con Cristo, *homozistos* con El, sentado á destra do Pai. O Nolano, como ten repetido ate a saciedade Gramada, é o filósofo do «Infinito» da revolución copernicana (que vai mais alá de Copérnico, Bruno mesmo se encarga de indicalo en *A cea das cizzas*): no ceo cristalino dela, universo infinito e homoxéneo, só lucean os nuncios divinos, os astros, os soles e galaxias, nos que non recoñecemos a nós mesmos. Na derradeira obra mencionada, o cristianismo será presentado como unha das tres manifestacións da «asinidade negativa». 1) pedantismo (coa súa propia trindade interna: escolástica, humanismo, e cosmoloxía aristotélico-ptolemaica); 2) escepticismo; e, 3), a «santa Asinidade» (a «besta triunfante», ou sexa, o cristianismo en xeral e, logo, as prácticas da Contrarreforma e, sobre todo, a teoloxía agustiniano-paulina protestante da «xustificación pola fe»). A condena da caza, convertida en Erasmo logo en condena da guerra e da violencia, como xa se indicou, queda encaixada no adaxio mencionado atrás (na edición de 1515), baixo o amparo da autoridade de Pitágoras, tal e como aparece no Libro XV das *Metamorfoses* de Ovidio: condena o sacrificio animal e inxesta da súa carne (en Pitágoras, por razóns de crencia relixiosa), pero quédase, nas formas (traslada ou desplaza ou restrinxo intencionadamente o discurso sobre o derramamento de sangue da comunidade de vida animal á simple comunidade humana) e rexetta o núcleo teórico duro do texto (que inclúe a eterna transmigración de almas en todo tipo de corpos nun proceso incesante de metemortose universal, e outros puntos, invariables en contexto cristión). Bruno radicalizará a Ovidio, fronte a Erasmo de Rotterdam, neste punto. O medo á morte, como ensina o Pitágoras de Ovidio, pero tamén Lucrecio, é a razón do sacrificio, e de erixir groseiras figuras de culto (estatuas de palla, tallas en tronco de madeira, fundición de pedazo de argamasa, etc., á propia eucaristía como sacrificio) como elementos de mediación para lograr unha vida eterna. Todo isto é disparatado para quen ten a ciencia da realidade. Pitágoras, non teme a morte, espera a mutación. A caza e inxestión da Lebre (=Cristo), a *manducatio eucarística*, revélase como unha esperanza necia (*regia pazzia*), animalizándose nela o comulgante. A partir de aquí, con planteamentos metafísicos definitivos na súa *Causa, principio e fin* (1584) (gañados con anterioridade), e sobre todo en *Os Heroicos Furores* (1585) (o derradeiro dos seus diálogos morais), contextualízase doutrinalmente esta reflexión de Bruno sobre a caza e céntrase xa na metáfora do cazador-cazado Acteón. *Natura est deus in rebus*, adiantouse na *Expulsión*. A divindade non pode ser un ídolo. Só a natureza infinita e homoxénea é o auténtico *verbum* e contracción da divindade absoluta, só ela pode ser a auténtica mediadora entre o home e o Infinito absoluto divino. A *venatio*, auténtica caza do divino real, realízase a través das as do home perfecto, en contemplación silenciosa deste uni-

sileno, pero só para a ideoloxía cristiana, que é Cristo, único mediador e dador de vida eterna, doutrina e impostura coa que «caza» ós atónicos e inxenuos, bestializándoo, cegándoo para toda comprensión da realidade auténtica. Hai, pois, dous puntos a destacar aquí, inversión sobre inversión: en primeiro lugar, o autoengano e bestialización do sacerdote oficiante que «se cre» sumo sacerdote ou cazador (crese Acteón), cando, en realidade, a súa Diana (Cristo como obxecto de caza ou ben os seus suplantadores, Igrexa católica, o Papa, como ímpia substitución de Cristo) o convérte en cervo doméstico (o presunto cazador, resulta cazado, da forma mais despreciable, vil e onerosa); e, en segundo lugar, a crítica de Cristo mesmo, como mediador coa divindade ou de tentador exclusivo da función sacerdotal ante Deus. Para o primeiro aspecto, como ten probado Alfonso Ingegno, en *Regia pazzia*. *Bruno lettore di Calvino* (Urbino, 1987), e recolle Gramada, Bruno baséase na crítica de Calvino á misa católica e sacrificio de Cristo, na *Institución da relixión cristiãna* (en latín, 1536, 1541), obra que Giordano Bruno coñecía ben. O sacerdote católico asume o papel de Cristo, os feis son a súa caza, pero el mesmo tamén resulta cazado na súa suplantación pola imaxinación, bestialízase, non se atopa lonxe pois do sumo sacerdote do Antigo Testamento (denúnciase, ó paso, unha certa continuidade ou inercia «xudaica» en materia de sacrificio). É con esta mediación coa que vai rachar, precisamente, o calvinismo (para quen, neste punto, Lutero, por así dicir, é un católico, romano, latino ou papista disfrazado). Para o segundo aspecto, a *Expulsión* resulta de novo expeditiva: o sacrificio expiatorio de Cristo e a cea por él distribuída como comunicación ós homes da súa esencia, Bruno non ve outra cousa que unha inversión real do punto de partida aparente; a suposta vítima da caza humana convértese en realidade en cazador e os mortais, ávidos de inmortalidade e triunfo sobre a morte, os atónitos dos que xa falara Lucrecio, convértese en bestas cazadas por un «bróbón», que se autoproclama impúdica e falsariamente única mediación co divino, todo isto con maníesta impostura. Agora ben, vexamos cómo Nicolás de Cusa presentaba no capítulo iv del Libro III do *Da doúta ignorancia*, titulado precisamente «Cómo Xesucristo é á vez Deus e home», a figura da (para Bruno) «Lebre» ou Cristo: «...convencidos, dicímonos que, deixando a un lado a plenitude do tempo, Xesucristo sempre bendito é o primoxénito de toda criatura, por aquelas cousas que operou divinamente, sendo home por arriba dos homes, e por outras que El, sempre veraz en todo, afirmou de si mesmo, e por aquelas que tendo fatado de El deron testemuña coa súa sangue constantemente, cousas probadas Aquel que toda criatura dernde o principio esperaba que tería de viv, e Aquel que tiña sido predito polos profetas que había de aparecer no mundo. Veu para colmar todas as cousas, xa que El, pola súa propia vontade, restituíu a saúde a todos, e como poderoso, por arriba de todas as cousas, ensinou todo o oculto e secreto da sábeboría. Quitando, como Deus, os pecados, resucitando ós mortos, trasmutando a natureza, mandando ós espíritos, ó mar e ós ventos, andando por arriba da auga, establecendo a lei que completa plenamente a verdade iluminado repentinamente polo ceo) temos a perfección de todas as cousas, a redención e a remisión dos pecados»³². Ante isto, Xuliano removetíase na súa tumba

32 Nicolás de Cusa. *La docta ignorancia* (1440), cit., Libro III, capítulo iv, p. 154.

Segundo a antropoloxía dualista do averroísmo latino, o Nolano distingue dous tipos de home, o vulgo e o filósofo. O primeiro necesita a relixión como alimento, en orde a levar unha vida elementalmente virtuosa, a virtude práctica que lle está permitido ó rebaño gregario, e que garante a orde, a seguridade e a estabilidade da sociedade. Este tipo de home non pode realizarse endexamais plenamente, non pode acadar a vida perfecta, que lle está reservada só o segundo tipo de home, o filósofo, pois o pleno desenvolvemento do intelecto é o que garante esta vida plena, e o grao de deificación que lle é propio. Para este último, a relixión, en realidade, é un veneno (útil só para controlar o pobo común). Coinciden neste punto, Bruno, Maquiavelo e Montaigne³⁴.

Neste contexto, aparece o mito de *Acteón*, o cazador cazado, e *Diana*, cujos trazos fundamentais xa esbozamos mais arriba, seguindo a exposición de Boccaccio. Así: «*Acteón significa o intelecto que se aplica á caza da divina sabedoría, á apreensión da fermosura divina*» (DHF I, iv). Diana simboliza a Natureza infinita, que é a expresión ou a faciana de Deus Infinito. Deus *sive* Natura. Tiziano, o gran pintor veneciano, morto en 1576, estrictamente contemporáneo, xa que logo, de autores tratados eíquí, como Montaigne e Giordano Bruno, trasladou o mito á tela, ó óleo, para prolongar aínda mais a súa vibración e desgárgio. Nel represéntase a metamorfose e a morte de Acteón (o cadro atópase na National Gallery de Londres): Acteón, tras ver nua a Diana, é condenado a metamorfosarse en cervo e é devorado polos seus propios cans, tras ter sido previamente cazado por Diana (que porta alí un arco, pero é o arco de Cupido, que lanza os seus dardos e provoca a atracción fatal do amante pola Amada, eíquí a Natureza mesma), «*il cacciatore divenne cacciatore*». Sobre dicir que, neste bucólico e á vez dramático escenario, o cazador é o filósofo —o «héroe furioso» de Bruno— e Diana, a Natureza, a Verdade e a Filosofía mesmas. Literalmente, o auténtico filósofo termina desintegrándose, integrándose, reintegrándose, na Natureza, na Verdade da Divindade, é atrapado pola filosofía, e ó mesmo tempo deíficase como ambas, realizándose así na «máxima perfección» como home (*deificatio* de quen persigue a verdade) (vid DHF I, iv, e II, ii). Visión da divindade e fusión con ela —a *contemplatio* do *homo perfectus*, *communicatio divinitatis*—, a través dun esforzo propio e heroico. O furor heroico supón unha asimilación ó divino a través dun proceso de rexeneración espiritual esencialmente activo, como diría M^o Rosario González Prada. Asimilación á infinita Unidade, pero tamén zozobra, pois, como di a

martelo, a penuria, a peste, e todo o negativo, e o máis baixo, e pobre, e suxo, aquilo que lle exixa o sistema do fundador da Academia a cómoda placenta dunha Idea.

34 Se aínda se nos permite unha nota a rodapé, diremos que da a impresión, para Giordano Bruno, que, mentras nos seus escritos se dilite o dualismo espacial do cosmos pechado cara a unha concepción uniformizadora e homogeneizadora dun universo infinito, arquiimediano, eucledaeano, e aberto, polo que fai á antropoloxía filosófica, manténse a rémora: é como se transferira a categorización do espazo físico ou macrocosmos á escena do microcosmos, pervivindo, paradoxalmente, aquel distinción cosmolóxico e ontolóxico. Hai unha esfera superior, o mundo supralunar da condición humana, por falar en símiles, identificada co filósofo e heroico furioso, e outra esfera inferior, o mundo infralunar, representado polo vulgo, o pobo común, a canalla, as toupeiras cegas. (Cicais noutra ocasión, con mais tempo e espazo, podamos expandir, e xustificar, esta nota.) A observación, adelantamos xa, atópase cun obstáculo maior: a «filosofía vulgar», a cegueira da toupeira, vai máis alá do mudo, complexo e variado mundo artesanal e do fregrés de comunión dominical, posto que abrangue a homes cultos, pedantes, académicos, escolásticos e teólogos.

verso infinito, lonxe, moi alonxado xa, noutra dimensión, da locura férrea. (Ate eíquí, Granada, coas consabidas interpolacións, algunhas claves, por certo.)

Pero antes de entrar de cheo neste punto, quixéramos que o amable lector reparase nunha segunda cuestión. Teña algo de paciencia con nós. Xa non ten que ver, propiamente, coas diferenzas insalvables entre o Cusano e o Nolano. Lémbrese o lector daquel texto, *La Caccia di Diana* (1334), de Giovanni Boccaccio que se mencionou mais atrás? Eu creo que, para entender a posición exacta de Giordano Bruno en asunto de caza e heroicos furores, do estatuto do discurso filosófico na súa obra, hai que aludir ou voltar a dito texto do poeta de Certalo. Pois, é un exemplo mais, dende o punto de vista do Nolano dun desenfoque, dunha falsa perspectiva, dun espellismo, en ditos asuntos. En efecto, o inicio mesmo de *Os Heroicos Furores* (1585), na epístola adicatoria o señor Philip Sidney (o autor da *Arcaidia*, *Astrophel*, *Stella*, e outras composicións poéticas moi apreciadas na sociedade e cultura inglesa isabelina; a el títalle adicado antes a *Expulsión da besta trufante*, e fora mencionado en *A cea das cinzas*), hai unha queixa, un xesto despectivo, unha condena, por así dicir, contra os poetas do amor cortés, e o petrarquismo en xeral, que Giordano Bruno entende como un falso platonismo, na medida en que (simplificamos moito eíquí) está asociado a unha falsa insania ou loucura (pese á mecánica da idealización, ou precisamente por ela), a unha falsa fermosura (limitada a un só corpo e alma) e a unha falsa melancolía (non é a tristura e desacougo do furor heroico): empregando unha metáfora plotiniana (na tradución de Marsilio Ficino), poderíase dicir que, todo este discurso poético, é como poñer «un espello diante a un cego». Pois, esta poesía cortesana, non deixa de ser, finalmente, unha sublimación (moi pobre, así e todo) do amor ferino e vulgar, e, neste senso, comparado co auténtico amor platónico, quédase nunha escala moi elemental (inferior) á disenhada por Diotima, a sacerdotisa de Mantinea (muller), trátase dunha composición e situación «grotesca», e pode o Nolano, por esta razón, establecelas ó mesmo nivel do xénero da poesía burlesca, moi popular en Italia perante o século XVI. Lemos, en efecto, na adicatoria a Ph. Sidney: «E, a fe miña, que se eu quixera aplicarme a defender como noble o inxeño daquel tosca no poeta que tan perdidamente enamorado amosábase ás orillas do *Sorge* por una de *Vaucluse* sen acabar afirmando que era un tolo de atar, veríame obrigado a crer e forzado a persuadir ós demais de que el, por non ter inxeño apto a cousas mellores, quizo nutrir estúpidamente aquela melancolía, aplicando o propio inxeño ó cultivo daquela maraña, explicando os efectos dun obstinado amor vulgar, animal e bestial, do mesmo modo que fixeran outros que teñen falado da labranza da mosca, do escaravello, do asno, do Sileno, de Priapo, monos imitadores dos cales son aqueles que no noso tempo teñen versificado loas ós orinais, á dulzaina, á faba, o leite, ás patrañas, á deshonra, ó forno, ó martelo, á penuria, á peste: obxectos todos que ben poden amosarse altivos e orgullosos das célebres bocas que os cantan, non menos de cando deban e poidan facelo as antedilas e outras damas con respecto a quen as celebran»³⁵.

33 Giordano Bruno, *Los Heroicos Furores*. Introducción, tradución y notas de M.^o Rosario González Prada. Madrid: Tecnos (Col. «Metrópolis»), 1987. Obsérvese como o Nolano emprega un argumento coñecido de Platón contra os sofistas: os seus *logoi* versan sobre o insustancial. Pero, no *Parménides*, será o insustancial e suxo, os pelos, e as moscas, e o barro, e o estercor, e as as uñas, o escaravello, o asno, o Sileno, Priapo, as bacenullas, a dulzaina, a faba, o leite, as patrañas, a deshonra, o forno, o

xemidos inenarrables. Cómo colmalo, cómo calmallo? En realidade, o Nolano leva ate a última consecuencia o dictame aristotélico de primacía do acto sobre a potencia, paradoxalmente é pois aristotélico consecuentemente (contra o mestre do Liceo), cousa que non ocorre con Nicolás de Cusa, onde Deus, Absoluto ou Infinito é o conxunto dos posibles.

Resumindo. Non. Nada de «douta ignorancia» ó modo do Cusano. O enfoque de Bruno non é unha sorte de teoloxía negativa, é pura e chamente panteísmo. Sería erróneo atribuír ó cardeal de Cusa tal etiqueta, pese ás tentativas de Juan de Wencck na súa *De ignota litteratura* (1442-1443).³⁶ Os impostores están aquí noutro lugar, ben á vista.³⁷ Pártese, pois, do Cusano, cando di que todo ser ten innato coñecemento de aquelas cousas que aseguran a súa conservación como individuo e da súa propia especie, así como a súa perfección final e disto provén precisamente o «*indústrioso afán de buscar o seu sustento mediante algunha sorte de cacería*». Pero, dende logo, vai mais alá. Convén pois, que a alma dispoña de luz e instrumentos idóneos para emprender a cacería: lóxica e contemplación, que son alimento para uns e veneno para outros, axúdannos a discernir, descubrir e xulgar, auxiliánnos na caza da verdade «*E así —dirá Maricondo— vai iluminándose a selva das cousas naturais, onde tantos obxectos hai en sombra e embrozados; alí, na espesura dunha densa e deserta sociedade, soe a verdade ter os seus antros e cavernosos refuxos, inzados de espiñas, vedados por entramadas, ásperas e frondosas plantas, e alí principalmente, coas mais dignas e excelentes razóns, agóchase, embóscase e intérrase —como nós mesmos acostumeámos a ocultar os nosos mais preciados tesouros con todo coitado e prestaza— a fin de non ser descuberta polos numerosos e diversos cazadores (dos cales son uns mais refinados e destros, e outros menos)*» (DHF II, ii, 180-181). E detense a facer un relato de cazadores-estereotipos: mais destros, Pitágoras, Anaxágoras e Empédocles, Platón o os caldeos, Plotino; mais torpes, Aristóteles e os seus seguidores, que erraba no seu ca-

36 Nicolás de Cusa. *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wencck. *La ignorada sabedoría*. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico (Col. «Serie Universitaria», nº 24), 1995, pp. 20-22 (1ª conclusión), 25-26 (1ª corolario), 29 (2ª e 3ª corolario da 3ª conclusión), 34-35 (6ª conclusión, e 3ª corolario da mesma), 36 (2ª corolario da 7ª conclusión), 37 (3ª corolario da 9ª conclusión). (Vid. tamén Bonetti, Aldo. *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*. Brescia: Paideia, 1973, pp. 101-108.)

37 Di Cesarino no diálogo: «*Ben dis de digno e lexítimo sacerdote lo poeta do amor, simplificando, porque de apóstatas está cheo o mundo e, como de ordinario son indignos, de tal maneira que 'asini asinos fíncant'. Mais que a providencia que, en vez de ir uns e outros ó ceo, váñanse rumos ás febras do Orco, polo que vana resulta a gloria daquel que celebra e de quen é celebrado, pois entretexeu o unha estatua de palla, ou talou un tronco de madeira, ou fundiu un pedazo de angomasa, e o outro, íbobo de infamia e vituperio, non sabe que non ha de mentester agardar a carcama do tempo e a foz de Saturno para ser derribado, porque será sepultado vivo polo seu propio encamiñala no intre mesmo en que sexa loado, nomeado e presentado*» (DHF II, i, 144-145) (*manrácatíoi?*) (A crítica o culto as imaxes, que en Giordano Bruno ven de vello —cántanos, en electo, Giovanni Aquilecchia que o primeiro incidente monástico coa súa orde, a orde dos predicadores, os dominicos, a tivera o mozo Bruno en san Domenico Maggiore (Nápoles), hacia 1566-1567, por unhas verbas, que foron consideradas como profanación do culto a María, e pola reacción do Nolano de desembranzarse de todas as imaxes de santos da súa celda, conservando nela só un crucifixo (vid. Aquilecchia, G. *Giordano Bruno*. Paris/Turin, Les belles lettres/ Nino Aragno Editore, 2000, pp. 4-5) —, e ten certa afinidade coa postura dos protestantes. Pero claro, Bruno vai mais alá, sempre vai mais alá.)

personaxe de Tansillo, ante a réplica de Cicada de que a persecución do infinito é vana: «*Polo contrario dista moito de sefo, posto que se ben non é cousa natural nin conuñite que o infinito sexa comprendido —nin podía darse como finito, pois nese caso non sería infinito— é, nembargantes, conuñite e natural que o infinito sexa, polo feito mesmo de sefo, infinitamente perseguido (nesa forma de persecución que non necesita de movemento físico, senon de certo movemento metafísico; que non se dirixe do imperfecto ó perfecto, seron que vai describindo círculos polos graos de perfección para acadar ese centro infinito que nin é formado nin é forma)*» (DHF I, iv, 78). O diálogo prosigue, en toda a súa tensión (*tençon*), un pouco mais adiante: «*Cicada. Como pode o noso intelecto finito perseguir o obxecto infinito? / Tansillo. Coa infinita potencia que posúe. / Cicada. Vana será, se ha de quedar sen electo. / Tansillo. Sería vana se se refirira a un acto finito, no que a potencia infinita sería prívativa; mais non cando se refire ó acto infinito, no que a potencia infinita é perfección positiva. / Cicada. Se o intelecto humano é natureza e acto finitos, cómo e por qué ten potencia infinita? / Tansillo. Porque é eterno, para que así sexa o seu deleite continuo e non teña a súa felicidade fin nin medida; e para que, sendo finito en sí, sexa infinito no seu obxecto. / Cicada. Cal é a diferenza entre a infinitude do obxecto e a infinitude da potencia? / Tansillo. Esta última é finitamente infinita, mentras que o obxecto é infinitamente infinito. Mais voltemos o noso asunto*» (DHF I, v, 125). Acteón, o cazador cazado, desaparece (faise realmente presente), pérdese (ou gáñase), desintégrese (ou intégrase), é absorbido, súmese, na sustancia única, no Todo-Uno, na Natureza, na Divinidade, asimilación ó divino (o universo infinito, díxose, é a faciana, o retrato, do divino) (vid. DHF I, iv: o reino de Deus está en nós e a divindade habita en nós pola forza do intelecto e da vontade, reformados³⁸). Como indicará na *Cea das cinzas* (1584), o universo é un electo infinito dunha causa infinita e a Divinidade está cerca: «*pois está dentro de nós mais aínda do que nós mesmos estamos dentro de nós*» (diálogo ii). Pitágoras (o do libro XV das *Metamorfoses* de Ovidio que invoca) non teme a morte: espera a mutación. Hai aínda unha terceira reflexión, inserida no texto, sobre o Infinito e a experiencia de desacougo do heroico furioso, pois di Liberto, caseque o remate do 3º diálogo da parte II: «*habida conta de que co intelecto especulativo adóptese primeiro o fermoso e bo, apeteceo despois a vontade e finalmente o intelecto indústrioso o procura, persigue e busca. Os ollos lacrimosos significan a dificultade da separación do obxecto anhelado e daquel que o anheila. separación que —a fin de que non hástite e fatigue— propónse como ó esforzo dun infinito afán, sempre en posesión e sempre en procura do seu obxecto, pois a felicidade dos deuses é expresada polo beber —e non por ter bebido— o néctar, polo gustar —e non por ter gustado— a ambrosía, polo desexo insaciable do alimento e a bebida, e non en atoparse saciado e falto de desexo. Cozan, pois, na saciedade como movemento e aprehensión, e non como quietude e comprensión; non chegan a saciarse sen conservar o apetite, nin apetece sen que veñan en certo modo a ser saciados*» (DHF II, iii, 196). O divino amor chora con

35 Ponce, en electo, un pouco mais atrás, en boca de Tansillo: «*En todos os amantes, digo, existe este forxador Vulcano: como non hai home que non teña a Deus en sí, non hai amante que non teña en sí a este deus. Certamente, en todos está Deus, pero qué deus habita en cada un deles non se sabe tan fíctilmente... nada hai —creo eu— quen poida esclarecerla [a cuestión] senon o amor*» (DHF I, v, 118).

miño, ó pretender remontarse dos efectos ás causas, «por non saber apenas discernir as pegadas». A teoloxía negativa, os novos Plotinos, ó modo da mística medieval, do propio Cusano, que, por así dicir, renuncian a ver e sol, o universal Apolo, a luz absoluta, excelentísima e suprema especie, contentándose con evocala pola súa sombra, pola súa Diana, que é o mundo, o universo, a natureza que se atopa nas cousas, a luz que se agocha na opacidade da materia (é dicir, aquela mesma en tanto que resplandece nas tebras). En fin, moitos saen de caza en procura da fonte de Diana, pero non todos a acadan, uns retornan con presas montaraces menos ilustres, outros coas súas redes cheas de moscas. Engade Maricondo: «Rarísimos son, como digo, os Acteóns ós que concede o desígnio poder de contemplar a Diana núa e transformarse de tal modo que —prendados da armónica fermosura do corpo da natureza e vislumbrados eles por esas dúas luces, xémino resplandor da divina bondade e fermosura— volten convertidos en cervos, non sendo xa cazadores, senon presas. Pois é término e fin último desta cacería chegar á captura desa fugaz e montaraz peza, pola cal o depredador vólvese presa, e o cazador caza. En calquera outra especie de cacería en que se persiguen as cousas particulares, é o cazador quen atrae a si ás outras cousas, absorvéndoas pola boca da propia intelixencia; mais en tratándose de divina e universal caza, chega de tal modo a apresado que é el quen queda forzosamente prendido, absorvido, unido. É así, vulgar, ordinario, civil, popular como era, devota agora en selvático cal cervo morador dos desertos: vive divinamente nas frondosidades da selva, nos aposentos nada artificiais dos cavernosos montes, admirando as fontes de onde manan os grandes ríos e vexetando intacto e purificado de ordinarios apetites; conversa alí libremente coa divindade, á cal aspiran tantos homes que na terra quixeron gozar de celeste vida, e que como unha soa voz dixeran: 'Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine [Velaí que me alonxei fuxindo e fixen mansión na soledade]. Salmos, 54, 8]'. Entón os cans, pensamentos de cousas divinas, devoran a este Acteón, facendo que morra para o vulgo, para a multitude, liberado das trabas dos sentidos perturbados, libre da carnal prisión da materia; non verá xa mais á súa Diana como a través de buratos e fiestras, senon que, tendo botado por terra as murallas, é todo ollos á vista do horizonte enteiro, Desta sorte contempla agora todo como un, sen ver xa por distincións e números, os cales, segundo os diversos sentidos —como a través doutras tantas figuras—, non permiten ver e apreñender senon confusamente. Contempla á Anfirrite, fonte de todos os números, de todas as especies, de todas as razóns, que é a Mónada, verdadeira esencia do ser de todos; e se non a ve na súa esencia, na súa absoluta luz, a contempla na súa provenitura, que se lle asemella e é a súa imaxe; porque da mónada que é a divindade procede esta outra mónada que é a natureza, o universo, o mundo, onde se contempla e reflicte o sol na lúa, mediante a cal iluminados, permanecendo el no hemisferio das sustancias intelectuais. Tal é Diana, ese un que é o ente mesmo, ese ente que é a mesma verdade, esa verdade que é a natureza comprensible, na cal trífúe o sol e o resplandor da natureza superior, segundo que a unidade sexa distinguida en xenerada e xeneradora, ou producente e producida. Podedes así por vós mesmos concluir acerca do modo da caza e da nobreza e digno triunfo do cazador; por todo isto outánase o Furioso de ser presa desta Diana á cal rendiuse, da cal se considera favorito esposo e o mais feliz cautivo e subxugado, sen que poida envuñar a home algún

—que mais non pode lograr— ou deus que obter puidera o que é imposible para unha inferior natureza, e que non debe ser por consiguiente desexado e nen siquera pode ser obxecto do noso apetite» (DHF II, ii, 182-184).³⁸ Voluntade e intelecto, díxose, son as dúas as que, segundo indica o Fedro platónico, e Ficino, conducen o descubrimento da verdade. A imaxe da selva (*silva*) —sombra e manto, espesura e densidade, antros cavernosos, trama de espiños, plantas enmarañadas, agrestes e frondosas—, que simboliza a resistencia á caza e a dificultade da mesma, *silva* na que se agocha a verdade, tamén está presente na obra del Nolano (vid. DHF II ii 172-173): a selva, a espesura, o deserto, son aqueles paraxes que lle resultan vedados ó vulgo, á multitude.

Xa vimos que Francis Bacon, no seu texto mitográfico de referencia, non mencionaba a Diana, e facía unha lectura moi restrinxida da figura de Acteón. Neste senso, para a mellor comprensión do enfoque que lle dá o tema da caza Giordano Bruno, cabría dicir que semella de que as outras dúas fábulas das que fala o Lord Cancellor iríanlle mellor, comulgaban mellor co seu pensamento, en concreto: «Proteo ou a materia» (núm. XIII) e «Némesis ou as vicitudes das cousas» (núm. XXII). Faremos só un comentario moi elemental sobre elas, con permiso do amable lector, para comprobar se isto é realmente así. A figura de Proteo evoca, claro está e en primeiro lugar, a forza ou capacidade de metamorfose. (Tamén a súa capacidade de coñecer pasado, presente e futuro.) Sabemos que a física (metafísica) baconiana é cualitativa, polo que nos resulta chamativo que, neste punto, ó tratar da materia («que despois de Deus é a mais antiga de todas as cousas»), se quede nun creacionismo e hilemorfismo moi elementais, ou ó menos na dialéctica da Causa Primeira/causas segundas («estructuras e deseños das especies ordinarias»),icais só en apariencia, non o discutimos, e, se acaso, apunte hacia un experimentalismo, que xa lle resulta mais próximo: «Non obstante, se un hábil ministro da natureza emprega a forza para someter á materia, a violenta e humilla e a presiona como se a súa finalidade e propósito mesmos foran reducida á nada, a materia (por canto a súa aniquilación ou verdadeira destrución non poden ocorrer mais que pola omnipotencia de Deus), atópase fronte a unha existencia tal, trasmútese en admirables metamorfoses e en apariencias de cousas, de modo que ó facelo modifícase como ó longo dun ciclo e completa un período. E se a violencia persiste, en certo modo volta o seu estado orixinal. O modo de suxeitar ou atar á materia será mais fácil e pronto, se se aprisiona con

38 Giordano Bruno pintase el mesmo ou presentase como o primeiro heroico furioso, o primeiro Acteón, o primeiro cazador-cazado. Así, en boca de Maricondo, tras recitar un poema no que se fala de Diana, as Ninfas, o Amor e a adiva Campania (a súa terra), pasa a comentario, e lese: «Diana, resplandor das especies intelixibles, é a súa cazadora, pois coa súa fermosura e graza feriuo primeiro e vinculouno a si despois, manténdoo baixo o seu dominio mais contento de canto endexamais tivera podido sentirse doutro modo. Abráñase ela —di— 'entre fermosas ninfas': é dicir, entre a multitude das outras especies, formas e ideas; e 'pola dureza Campania', aludindo a certo xenio ou espírito que aparecera en Nola, no horizonte da chaira de Campania. A ela ritadíuse; aquela mais que calquera outra tiñalle louzado o amor, querendo que dela recibira gran ventura, como corresponde a aquela que, entre todas cantas, son máis ocultas e ocultas ós ollos dos mortais, en maior grao adorna o mundo, glorifica e embelece ó home. Di, pois, ter tam pronta a mente a excelente amor que recoñece 'toda outra deusa' —é dicir, ofrín e consideración de calquera outra especie— vil e vana» (DHF II ii, 173). O ideal é que, cada mortal, cada inmortal, se transfigure el mesmo en novo Acteón.

esposas, é dicir, nas súas extremidades [como lle ocorre a Proteo, no mito]³⁹. Cicais, neste punto, el estea a pensar nas Taboas de ausencias e presencias do seu método inductivo. En todo caso, sendo o tema da metamorfose tan afín a Bruno, vemos que o entendado de interpretación, non só se alonxa do propio Bacon, senon que é incompatible coa filosofía do Nolano. Pasemos agora á figura de Némese. Etimolóxicamente, significa, «retribución», e é filla da Noite (secreto e escuro xuízo divino) e o Océano (perpetuo fluxo e refluxo), é alada (súbitas e imprevisibles transformacións das cousas), con unha xabalina de fresno na man dereita (arma coa que golpea e atravesa) e un a patera con imaxes incrustadas de etíopes (efixies do infortunio, espectro terrible e infausto: «Como os etíopes na patera, sen dúbida, os mortais, incluído caído están no cumio mais alto da felicidade, aparecenselle a morte, as enfermidades, os infortunios, as traicións dos amigos, as asechanzas dos inimigos, as oscilacións da fortuna, e cousas deste tipo.»⁴⁰), e sentada sobre un cervo, animal lonxevo (que simboliza a eterna sumisión a ela). A fábula, así exposta, non choca en principio e en ningún senso coa doutrina brumiana: a Fortuna é entendida *more pagán*, non como baixo réxime da *éimernéne* ou *prónoia*, Providencia ou Destino (en contexto finalista, estoico ou cristiano).

Para rematar con Giordano Bruno, só engadirei unha derradeira nota. De París, o Nolano chega a Alemaña en xuño de 1586. Tenta primeiro dar aulas na Universidade de Marburgo, coa oposición da academia, moi inclinada ó parecer ó aristotelismo ramista tan criticado polo noso home. O 20 de agosto, vémosto rexistrado na Universidade de Wittenberg, da que era reitor P. Albinus, como «doctor italus». Baixo a protección do xurista Alberigo Gentile, a quen coñecera en Inglaterra e figuraba agora como membro da legación diplomática ou embaixada de aquel país na corte de Saxe, impartirá aulas durante dous anos sobre o *Organon* de Aristóteles, e outras materias de filosofía, cursos dos que hoxe descoñecemos o contido. Neste período, imprime naquela cidade xermánica, o *De lampade combinatoria luliana* (1587), un comentario

39 Bacon, F. *La sabedoria de los antiguos*, cit., p. 59. Tamén falará aquí P. Rossi de «naturalismo materialista». Pero, a materia, na concepción baconiana, como nos ten indicado Miguel A. Granada Martínez, achégase mais o naturalismo renacentista e ó paracelsismo (=materia taxíbel/ *spiritus, spiritus, devinctus spiritus purus, spiritus emortuus/ spiritus vitais*, etc., todo isto no marco dun xeocentrismo finitista, o xogo de tétradas, azufre/mercurio, etc.) (vid. Francis Bacon. *La gran restauración*. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada. Madrid: Alianza (Sección Clásicos, Col. «El Libro de Bolsillo», núm. 1109), 1985, págs. 22 e segs.), aseméllase mais a eles, digo, que ó mecanicismo que empeza a espertar na época histórica en que vive e que fará fortuna tras Galileo Galilei e Isaac Newton (ou ó lucretiano Pierre Cassendi, para diversificar espectro). En *O avance do saber*, Libro II, VIII, 5, a propósito da necesidade que ve de facer unha compilación de *antiquos philosophis*, dirá: «*Nin excito tam pouco as opinións de épocas mais recentes de ser igualmente representadas nesta lista de setas filosóficas: así a de Teofrasto Paracelso, elocuentemente reducida a armonía pola pluma de Severino o danés; e a de Telesio, e o seu discípulo Domius, que é, por así dicilo, unha filosofía pastoril, chea de sentido pero sen moita profundidade; e a de Fracastoro, que aínda que non pretendeu non facer ningunha filosofía nova, empero aplicou á antiga a liberdade da súa propia visión; e a do noso compatriota Gilbert, que resucitou, con algunhas alteracións e demostracións, as opinións de Xenófonas, e toda outra digna de ser recollida.*» (Francis Bacon. *El avance del saber*. Introducción de Alberto Elena. Traducción y notas de María Luisa Balteiro. Madrid: Alianza Universal (Col. «Filosofías», núm. 565), 1988, p. 115).

40 Bacon, F. *La sabedoria de los antiguos*, cit., p. 79.

a *Ars magna* de Ramon Llull, que aparece cun límite de agradecemento ó Reitor e ó Senado da Universidade, pola boa acollida que tiveran con el como «filósofo». Case que de seguido deu o prelo un *De progressu logicae venationis* (debe ser de 1587)⁴¹, de orientación e coreografía luliana. Tentando nela poñer o descuberto o mecanicismo mental implicado en tres figuras da siloxística aristotélica, vai examinar qué tipos ou maneiras de proposicións se poden obter a través delas a partir duns termos dados. Toda a exposición aparece ilustrada con esquemas xeométricos e símbolos, como non podía ser doutra maneira, o modo do solitario de Randa, o *Doctor Illuminado*. Logo virá, da mesma época, o *De lampade venatoria logicorum* (1587), na que se aborda a cuestión da invención de argumentos, operación que é descrita baixo a metáfora dunha cacería, ou *venatio*. É obra, tamén de inspiración luliana, adicada ó Gran Canciller da Universidade, G. Mylius, e composta a modo de resumo dos *Tópicos* de Aristóteles. A caza, o termo figura tamén no título da obra, é relacionada agora coa metodoloxía científica e filosófica en xeral. O esquema é o que sigue, segundo resumo dos irmáns Carreras y Artau, en estudo mencionada en nota: fábase dunha escaleira de ascenso a un terreo, en cuio centro hai una torre levantada en medio de catro campos, que son: o xénero, a propiedade, o accidente e a definición. O cazador (*venator*) —*sexa sofista, dialéctico ou científico*, atendendo a unha clasificación tamén moi aristotélica, dado que a Arte venatoria da acubillo e serve para estas tres especies de argumentacións— aventurárase a cazar con un can, que é identificado co razoamento inductivo ou co siloxístico, segundo o caso, e axúdase de instrumentos tais como redes, espellos e un pau, chamando redes a facultade de urdir proposicións e razoamentos, e espellos ás semellanzas e apartencias das cousas, mentras que o pau será a discreción para saber discernir entre elas. O animal que persigue o cazador, o venablo (*venabile*), é a proposición ou o problema que se estuda. O escrito desemboca nuns tópicos, compilados en listado farragoso por minucioso, e amplo, que configuraría, a súa vez, segundo Bruno, a canteira para a formación de novos e innumerables argumentos e torno a calquera problemática que fose plantexada. Esta obra desenrola un aspecto parcial da reforma lóxica que vai ensaiar Bruno repetidas veces noutros dos seus escritos, a partir de *De comperdiosa architectura et complemento artis Lulij* (1582), obra redactada en París, impresa por Gourbin, cunha dedicatória ó embaixador de Venecia Giovanni Moro, e que é menciona explicitamente nesta. (Completámos así, as achegas de Silvia Manzo e Miguel Ángel Granada Martínez, sobre a temática da «caza» en G. Bruno.)

Montaigne: o *philosopher-hunter*

Ate aquí seguimos a exposición de Silvia Manzo, mais ben o esquema do seu artigo, aínda que discrepando con ela en algúns aspectos e autores tratados, a veces en cuestións capitais, especialmente no último deles, coa a axuda estratéxica de Miguel

41 Tomamos o dato de, Tomás Carreras y Artau, Joaquín Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española: Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XIV*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1949, T. I, p. 230. Pero non a vemos mencionada por Giovanni Aquilecchia no seu clásico *Giordano Bruno* (Torino: Nino Aragno Editore, 2000); cicais a confundida este, pero é raro, coa que se menciona de seguido, da que parece tratarse dun primeiro esbozo, ou, mellor, preludio.

Shakespeare, que o admiraba e fíxose eco dalgún dos seus ensaios en *A Tempestade*, por boca de Macbeth: «*A vida é un conto contado por un idiota, cheo de ruído e furia, e que non significa nada*» (Macbeth, V, 5). Qué é, en definitiva, a vida?: «*a mar de ferro da necesidade que sacude o corno da fortuna*», resposta Friedrich Nietzsche no seu escrito *Aurora* & 130).

Non cremos que o uso nel deste tipo de metáforas, francamente, leña que ver exclusivamente con cuestións relativas á propia natureza da lingua francesa en que o bordelés escribe, pese ó que el mesmo nos di: que, o idioma francés, como a realidade toda, en evolución constante no seu tempo, está bastante ben provisto de materia mais algo falto de forma, «*pois nada hai que non se fixera coa xerxa das nosas cacerías e da nosa guerra*» (III, v, *Sobre urs versos de Virxilio*, 848). Se diño se tratase, hai que lembrar, en todo caso, que el prefire falar e escribir na nebulosa poética do cazador, mais que nas negras tebras do guerreiro. A crítica á violencia, no marco das guerras de relixión, é a súa besta negra (campañas militares, programs a xudeos, caza de bruxas, a tortura e a xustiza, o exterminio dos «meus canibais» no mundo-neno recién descuberto, América, etc.) Pero, deixemos isto. O bordelés —como o propio ensaio— gusta da linguaxe figurativa, de impecto visual. De aí que empregue moitas metáforas, como levamos dito, incluso para se referir a súa propia filosofía. As metáforas cinexéticas, neste senso, son as metáforas-estrela, as súas preferidas. «*Vemos nembargantes un final á necesidade de interpretar? ... Ningunha mente xenerosa se detén en se mesma: pretende sempre ir máis e máis aló das súas forzas; ten impulsos máis aló dos seus actos; se non avanza, nin se empurra, nin se arrincona, nin se contradi, é que só está viva a medias; as súas persecucións non teñen nin termo nin forma; o seu alimento é o asombro, a caza, a ambigüidade...*» (III, xiii, *Da experiencia*, 1014-1015). Acabamos de velo: *son alimente c'est l'admiration, chasse, ambigüité*. Caza. Lonxe está xa do esquema do *De venatione sapientiae* (1462) de Nicolás de Cusa, por mais que se interese pola súa obra e recurra a un léxico de gran semellanza co seu: indo aínda mais lonxe, incluso, se podería dicir, que non renegaría daquela fórmula coa que o Cusano definía a «saberías»: a *sapientia* como una *sapote scientia* (unha ciencia dos sabores, da degustación), aínda que, cremos, a entenda de modo xa moi diferente. Non agocharémos que o bordelés interesouse, aínda que serodiamente, polo pensamento do cardeal de Cusa e que emprega fórmulas con gran semellanza as súas. «*Pode dicirse, con verdade, que hai ignorancia analfabeta, a cal vai antes da ciencia, e outra doutoral, que ven tra-la ciencia: ignorancia que a ciencia fai e enxendra, o igual que desai e destrúe a primeira*» (I, lvi, *Das varias sutilezas*, 332). É realmente unha letanía que repite en distintas ocasións. Por outra parte, cando sae de viaxe, merca as obras completas do Cusano, que adquire en Venecia e lle deixa logo en custodia o mestre francés François Bourges, en Padua (IV, 68/1185). Xa tiña escrito, por suposto, a *Apoloxía de Raimundo Seburde*. O «tráxico» no bordelés non se parece en nada, nin ó falso-tráxico de Pascal, Port-Royal e os xansenistas, que o sucede, nin ó falso-tráxico de Nicolás de Cusa, que o antecede. (Está mais en sintonía e mais cerca, por así dicir, e simplificando, co moi posterior pensamento nietzscheano, salvando todo o salvable, ou insalvable, que é moito.) O pirronismo-tráxico do bordelés no é aquela «traxedia do negativo» de que ten falado recentemente Jan Miernowski (1998) a propósito dos *Essais* de Montaigne. Non hai misticismo velado, por así dicir, nesta concepción, ou

Á Granada, ampliando contexto, sempre que poidemos, engadindo de contrabando algún material de apoio. Tócanos voar sós a partir de etíqui. (Bueno, debemos ser xustos con nós mesmos, sobrevoamos varios niños e puxemos ovos en todos.) Toca agora tamén, a súa vez, polemizar co maestre Granada, e perdonarásenos se nos tembla algo o pulso.

Creo que esta panorámica ou fresco quedaría coxo, incompleto, se non integramos nel a Michel de Montaigne, que emprega tamén as metáforas venatorias para referirse ó estatuto da filosofía en tanto que autor escéptico-pirronico. É precisamente por este trazo, e cicais levado por algúns prexuízos derivados da súa atenta lectura de Giordano Bruno, que Granada considera a ambos, o Nolano e o bordelés, como autores enfrontados. Entendemos a súa posición, dado o rexeitamento explícito do Nolano hacia o escépticismo da súa época, entendido como unha manifestación mais, unha entre outras, da «asinidade negativa», ligada á pereza intelectual e a ausencia de esforzo deste grupo de autores, trátase dos antigos escépticos (pirrónicos e académicos) ate os «novos pirrónicos» do momento, empezando polo Tudense-bracarense Francisco Sánchez o Escéptico, a quen tivo oportunidade de tratar na Universidade de Toulouse, e rematando polo propio bordelés. Na *Cea das cinzas* (1584) pode lerse: «*Outro procedimto utilizan os efécticos e pirrónicos, os cales sosteen que non se pode saber nada e van preguntando e buscando sempre para non atopar endexamais ningunha cousa*»⁴². Creo, nembargantes, que hai unha noción que é común á ontoloxía de ambos: a de «vicisitude». Pouco importa que o digamos no argot técnico de Maquiavelo, *mutazione*, no de Giordano Bruno, *vicissitudine*, ou no de Montaigne, *branze*. Trátase do mesmo concepto. Incluso me atrevería a propor, se non fose excesivo o atrevimento, de etiquetalo ós tres como «filósofos da vicisitude». Creo, ademais, que teñen fontes comúns: Ovidio e Lucrecio, irmanados (sobre todo nos dous últimos, pero cicais mesmo nos tres). «*Buscamos avidamente reconecer, incluso pola sombra lombre e na fabula dos teatros [able des Theatres], a exhibición dos tráxicos xogos da fortuna humana*» (III, xii, *Da fisonomia*, 996). Nietzsche, o pai e a nai do *pathos* tráxico, Heráclito de Éfeso aparte, falou de *amor fati*; de vontade de sorte, Bataille. E, precisamente, baixo esta óptica, observamos unha importante similitude, en materia de uso de metáforas venatorias e concepción do discurso filosófico, mais alá das obxeccións de Miguel A. Granada Martínez, que entendemos, entre un e outro, entre Bruno e Montaigne. Disto, precisamente, vai este apartado. Nada do que sigue se entendería se non se ten en conta a nosa interpretación da filosofía do bordelés, defendida noutro lugar, segundo a cal, Montaigne, entende a *philosophie* —un escépticismo pirrónico encriptado en clave tráxica— como *essaz*⁴³. (Resumimos: pon o acento, por así dicir, na mutación universal do universo, no xogo dos contrarios e alternancias, na paixón das máscaras, no abismo do non-fundamento, na metamorfose, na diferenza e o distinguo como consigna. Dixoo moi ben un contemporáneo seu, William

42 Bruno, Giordano: *La cena de las cenizas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza, 1994 (1987), p. 78.

43 Démoslle este título precisamente a un traballo noso recente, primavera do 2014, que pronto vai aparecer nunha colección de ensaios sobre o autor, baixo o título precisamente de: *Michel de Montaigne (1533-1592). A filosofía como ensaio*.

Digamos que estas metáforas cobran sentido en contexto filosófico. Dí Sexto Empírico no Libro I dos Esbozos pirrónicos: «Para os que investigan un asunto é natural acollerse ou a unha solución, ou a un rexeitamento de calquera solución e o seguinte acordo sobre a súa inaprehensibilidade, ou a unha continuación na investigación. E por iso seguramente, sobre as cousas que se investigan dende o punto de vista da Filosofía, uns dixeron ter encontrado a verdade, outros declararon que non era posible que iso se fíera conseguido, e outros aínda investigan. / E cren tala encontrado os chamados propiamente dogmáticos; como por exemplo os seguidores de Aristóteles e Epicuro, os estoicos e algúns outros. Da mesma maneira que se manifestaron acerca da inaprehensibilidade os seguidores de Clitómaco e Carnéades [os escépticos da Academia Media e Nova] e outros académicos [Arcesilao]. E investigan, os escépticos. / De onde, con moita razón, considéranse que os sistemas filosóficos son —en líras xerais— tres: o dogmático, académico (chamado por V. Brochard: dogmatismo negativo) e escéptico» (Sexto Empírico, *Hypotyposéon Pyrrhoniaron*, I, i, 1-5). (Montaigne faise eco desta tripla división en II, xii, 504, e segs.) Eiquí atopamos xa un milladoiro, unha pista maior, sobre o tema que nos ocupa. O pirrónico non cre en ningún fundamento último de verdade, e limitase tan só a experimentar coas ideas, apariencias, vidas. É *zetético*. Eiquí agrúpanse todo un conxunto de signos-evidencias. Indicarei tan só catro. Polo que fai a cultura material. A balanza como símbolo (incluso no seu modesto escudo de armas). Os lemas das trabes do seu estudio, na torre do seu castelo, que recollen as clásicas máximas pirrónicas, e aínda outras emparentadas de diversa orixe. Polo que fai a cultura literaria, sentencias soltas de autores renombrados: *Che non men che saper dubbiar m'agrada* (Dante Alighieri, *Divina Comedia, Inferno* 11, 93); ou, *solum certum nihil esse certi, et homine nihil misertus aut superbis* (Plinio, *nat. 2*, 25). As peles de armíño dan mais calor. Pero tamén autoridades filosóficas, como era de esperar. Os pirrónicos de manual, dende logo: Pirrón de Elis, Timón de Filunte, Enesidemo, Agripa, Sexto Empírico. Unha clave, cremos, para entender a estratexia de discurso do ensaio —forma de escrita que expulsa de si todo finalismo: «*encheito de boa maneira sen proxecto algún; a primeira idea prodúcese a segunda*», di da súa arte de escribir epístolas, vale sobre todo para o ensaio—, é unha modesta verba latina: *aperire*. Permittanos o leitor ser, modestamente, xenealoxistas eiquí, vicio a comparar co bordelés, cicais realmente virtude, *qué sei-eu?* O petríngordino tomaa dunha sentencia (recolliada, a súa vez, da versión latina de Dióxenes Laercio), dun dos Sete Sabios, nin mais nin menos que de Ferécides de Siros, o mestre de Platón de Samos (o pai da primeira escola itálica e mestre de Platón), que, segundo a lenda, escribindolle a Tales de Mileto, dicíalle: «*non me.xacto de saber a verdade, nin de acadala. Abro as cousas mais que descubertas* [omnia quippe indico otius quam aperio]» (II, xii, *Apología de Raimundo Sebunde*, 503). Ferécides foi, xa que logo, o primeiro escéptico pirrónico. Pero vexamos outros dous sintomas de fala pirrónica. Na primeira, como sempre e a modo de xogo, busca o desconcerto: «*Se Philosopher c'est douter, comme ils disent, à plus forte raison naïser e fantastiquer, comme je fais, doit estre doubter*» (II, iii, *Costume de l'Isle de Cea*, 368). Hai que supoñer que, para el, metafóricamente, conxeturar e fantasear, equivalen eiquí a ensaiar. *Skepsis*, en ocasións, tradúcese por tentativa ou esbozo. É un dos seus sentidos en grego. O verbo *skopéō* indica o mirar, observar, examinar. A grandes males, grandes remedios. El dí noutro lugar

recreación. Non é experiencia relixiosa. Non é fideísmo. Dito escépticismo non é, para entendernos, unha manifestación de teoloxía negativa. Vexamos cómo funcionan estas metáforas: «*Non nos ha de estranar se xerites que perdéron a esperanza na presa non por isto deixan de atopar pracer na caza*» (II, xii, *Apología de Raimundo Sebunde*, 511). El monta a cabalo, non porque non se sinta bastante forte sobre as súas dúas pernas, senon porque lle gusta montar, sen mais, polo xogo do ensaio, da percura sen fin, do filosofar. («*Nada atopa, porque nada busca*», I, xxvi, 186). O buscar e experimentar son o sino do filósofo. É o goce, non a posesión, o que nos fai felices, dínos. En Montaigne, a filosofía enténdese, xa que logo, como puro ensaio. A fame dá mais sabor as viandas, o prohibido atrae, queima con mais forza, como xa dixera Ovidio, a quen non ama a caza senon pola presa, non lle corresponde estar na súa escola. Afístá a faba do roscón, como gráficamente el diría. Este é, precisamente, a profesión (laica) de fe do filósofo pirrónico. O ensaio como tanteo. Usa tamén, neste punto, metáforas gastronómicas, por veces ligadas ás venatorias. Poremos só un par de exemplos, para destacar un trazo común de uso en todas elas: o saber como metamorfose. Nalgunha ocasión, cando fala da súa leitura dos clásicos, dirá que: «*só méfolles o dente por onde son mais difíciles*», e, ademais, que só degusta a «*carne mais prieta e mais firme*». A golpes de esgrima (nova familia —secundaria— de metáforas): «*Non loito de golpe e corpo a corpo contra estes vellos campeóns: fugo-o con repetidas embestidas, miúdas e lixeiras. Non ataco de frente; non fago seron tantear, e non me lanzo como conveño en me lanzar*» (I, xxvi, *Da educación dos fillos*, 182-183). É unha lección que quer transmitirle os mozos: as abellas picotean nesta e naquela flor, mais logo fan con isto a mel que é de todos, nin de tomillo nin de mejorama, a súa propia (metáfora sobre metáfora). O milagre está na transformación. A cultura non é unha exhibición de trofeos, ricos de esposos, senon un xogo de conceptos-ferramentas. Debemos apropiarnos a medida en que os vaiamos precisando. Non se considera deles o valor, senon o uso. Xa o dixo poéticamente Ovidio: «*Como se ablanda a cera do Himeño / baixo o sol e, ablandada polo pulgar, / adaptación a moitas formas e faise útil polo seu propio uso*» (*Metamorfofes* X, vv. 284-286). Non é comer por comer, non é nin siquiera comer por ter fame, non é comer a reventar, no é comer para lucir fibra ou corpo (ou o revés): «*É menester facelos nosos. Farto nos parecemos a aquel que, tendo necesidade de lume, foise a buscalo a casa do veciño e, atopando nela un grande e fermoso, quedouse alí quantándose sen se lembrar xa de levar un pouco para a súa casa. De qué nos sirve ter a panza chea de carne se non a dixerimos? Se non se transforma en nós. Se non nos aumenta nin fortalece... Tanto nos apoiamos nos brazos dos demais que anulamos as nosas forzas... Nada me gusta esta intelixencia relativa e meridigada*» (I, xxv, 175). O estómago non desenrolou ben a súa función «*se non transformou a sustancia e a forma do que se lle deu a dixerir*» (I, xxvi, 185). Está a falar, pois, dun proceso de cambio, transformación e metamorfose. Nisto tivo bo mestre, Ovidio, que coseu e remendou a súa *Metamorfofes* con gran número de fábulas diversas sobre o tema. A metamorfose é causa de milagrosos monstros, como o caso de Marie-Germain en Vitry-le-François («*Pontano e outros contan metamorfofes similares ocorridas en Italia durante pasados séculos*», I, xxi, *Da forza da imaxinación*, 140), pero, en canto individuos, todos somos, ate certo punto, monstros e milagres. (Sempre a mesma secuencia: vicitude, o alternancia de contrarios, mutación universal.)

amable lector o que sentencia nalgún ensaio: o seu paxe fai o amor e o entende, mais non o que din del León Hebreo ou Marsilio Ficino). Non insistiremos moito nisto. O texto definitivo sobre este punto atópase, cremos, no Libro III: «Os demais forman o home; eu o describo e represento un exemplar particularmente mal formado e o que se houbera de moldear de novo, faríao moi outro do que é. Agora xa está feito. E os trazos da miña pintura non se torcen aínda que cambien e varíen. O mundo non é senon perenne axitación [branlıo]. Móvese [branlıo] todo sen cesar: a terra, as rochas do Cáucaso, as pirámides de Exipto, co vaibén público e co seu propio. A mesma constancia non é senon movemento [branlıo] mais lento. Non podo asegurar o meu tema. Vai confuso e vacilante con embriaguez natural. Tómoo neste punto tal e como está no instante en que me ocupo del. Non pinto o ser. Pinto o paso [passage]: non o paso dunha idade a outra, ou, como di o pobo, de sete en sete anos, senon día a día, minuto a minuto. Hei de captar a miña historia ó momento. Podedes cambiar dentro de pouco non só de fortuna senon tamén de intención. É un rexistro de diversos e cambiantes feitos e de ideas indecisas cando non contrarias; xa sexa porque son outro eu mesmo, xa porque considere os temas por outras circunstancias e noutras aspectos. O caso é que cicais me contradiga, mais á verdade, como decía Demades, non a contradigo. Se a miña alma puidera asentarse, deixaría de ensaiarme e decidiríame; mais está sempre aprendendo e poñéndose a proba. / ... cada home pecha en si a forma enteira da condición humana [chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition]. / ... raramente me arrepiño... / Non ensino, conto.» (III, ii, Do arrepiñemento, 787-788). Conxunción de tres cometas: Ovidio, Lucrecio e Sexto Empírico (ou, se queremos afinar mais, Heráclito de Efeso, o melancólico Lucrecio e Enesídemo de Gnoso, ou Alexandria). Nisto consiste, basicamente, o seu ideario pirrónico, entendido en clave traxica: filosofía da diferenza, artificialista e antifinalista, que acata o *hazard* como imprevisible demiurgo. Nietzsche falaba do pracer agríduice que conleva o filosofar co materlo: o eterno pracer do devir, —ese pracer que inclúe en si tamén o «pracer de destruír». (A afirmación do flúir e do aniquilar, que é o decisivo da filosofía dionisiaca, o dicir si a antífese e a guerra, o devir, o rexeitamento radical incluso do mesmo concepto de 'ser', o eterno retorno.)

Montaigne invirte o pirronismo, por así decir, quedándose coa súa receta práctica ou estratéxica: non hai vontade de verdade, só permanece a búsqueda (que é, xunto co «asombro», dende o vello [Pai] «Platón», pero eiqi contra el, a marca de toda filosofía). Skopéó. Hai varios pasos onde a idea se expresa. (Alguns xa vistos.) Destacáramos eiqi só outros dous. O primeiro, vai acompañado precisamente de metafóra cinexética (coas concesións teolóxicas esperadas): «O movemento e a caza é cousa que nos ataña: non temos excusa se a realizamos mal e impertinentemente. O fallar na presa xa é outra cousa, pois nacemos para perseguir-la verdade [querer la verité]: corresponde posuíla a un poder superior. Non está, como dicía Demócrito, escondida no fondo dos abismos, senon mais ben elevada a unha altura infinita no coñecemento divino. Non é o mundo senon unha escola de inquisición [Le monde n'est qu'une escole d'inquisition]. Non se trata de ver quen meite a lanza na anela, senon quen fai a mellor carreira» (III, viii, *Da arte de conversar*, 896). O segundo, é diamante incrustado en engaste mitolóxico: «Gosto dasas verbas que suavizan e moderan a ac-

que a nosa alma móvese sempre entre dous azoutes: a curiosidade e a vanidade, pola primeira andamos metendo o nariz en todo, pola segunda, empeñámonos en non deixar nada irresoluto e indeciso (vid. I, xviii, *É fouteira remittiros a nosa intelixencia para o verdadeiro e o falso*, 213). Pero, aí mais, acerca da súa arte do ensaio. Sin preparativos, vai directamente o que hai de *vif et de mouelle, de suc et de la substance*: «*quero razónamentos que den á primeira no corazón da dúbida* [Je veux des discours qui donnent la premiere charge dans le plus fort du doute] ... non necesito saíras nin golostrinas; non lle fago ascas a carne crúa» (II, x, 423). (Mais metafóras.) O ensaio pecha en si unha tensión (tençon), e expresa unha actitude filosófica: a de aquél que ten vontade de experimentación permanente. Non hai, neste senso, a anguria, a desazón, a inqueranza, acritude, que G. Bruno atribúe ó cazador; cando sentencia con Tansillo: «*é, nembargantes, convirte e natural que o infimto sexa, polo feito de selo, infortunadamente perseguido*». A súa proposta é, dende logo, mais modesta, e, á vez, mais ampla, de maior alcance: el predica, por así dicir, o carnaval dos simulacros (xogos de alteridade e sabedoría). Non podemos deternos a poñer exemplos. No *Journal de voyage* hai abondo. Atopamos nel, mais que pesimismo, a ledicia tristonxa do filósofo tráxico: esa *Alegría* por antonomasia, con maiúsculas, da que falara xa Spinoza, amor sen complemento de obxecto (á diferenza do «amor» propiamente dito, con minúsculas, que é o que radica a *alegría* acompañada pola idea dunha causa exterior, dependendo este da alegría, e non a inversa) (Clément Rosset). Por iso, atopou o filósofo de Sils-Maria nel un confortable remanso de paz, mentras lía o exemplar dos *Ensaíos*, agasallo de Cosima Wagner ofrecido en Bayreuth no Nadal do 1873: «*Montaigne. O feito de que un home así teña escrito, contribúe a aumentar un pouco mais o pracer de vivir no mundo. Ó menos iso é o que a min me sucedeu dende que coñecín este espírito tan libre e vigoroso, de modo que eu tamén podo afirmar o que el dixó de Plutarco. Apenas lle dirixo unha mirada, créce-me unha perna ou un zanco. Con el sería capaz de soportallo se se me fuese imposto a tarefa de acomodarme sobre a terra*» (*Schopenhauer, educador*, 3ª Intempestiva, 1874, & 2) (A cita é incorrecta, pero sintomáticamente incorrecta).

A derivación tráxica do seu pirronismo, débella sen dúbida á lectura de Ovidio e Lucrecio, como se observa, por exemplo, pero ademais de modo moi significativo, ó final da *Apoloxía de Raimundo Sebunde*, ensaio 12 del Libro II (1580), onde se transcribe, anónimamente, unha longa pasaxe dun diálogo pitico de Plutarco de Queronea, *Sobre a et de Delfos*, no que se invierte o platonismo (de Plutarco e de sempre) a partir de fragmentos de Heráclito de Efeso e versos do *De natura rerum* de Lucrecio. En concreto, o punto de ruptura é aquel no que se recolle uns versos do Libro V, vv. 828-832, apenas catro versos no orixinal, que poderían ser traducidos así: «*porque o tempo fai que mude de faciana o mundo enteiro; / e unha nova orde de cousas succédese a primeira orde necesariamente; / nin sempre garda un mesmo ser o seu estado; todo a lei do cambio está suxeito; / todo o muda a natureza, todo o altera, todo o transforma*». Xiro radical. Dunha filosofía da representación pásase a unha filosofía artificialista, que bota pola borda calquer residuo finalista. A faciana do individuo sumérxese, ate desapaecer, na experiencia ontolóxica dun mundo en permanente mutación: o esceptico-pirrónico de acenos tráxicos, converxe e diverxe, pois, do panteísta e do místico, de Bruno e de Plotino, mais materialista que espiritualista, todo hai que dicilo (lembre o

tividade das nosas afirmacións: Quizás, En certo modo, Algo, Din, Creo là l'avanture, acunement, que que, on dit, je pense), e outras semellantes. E se ibera que educar os nenos, por-talles sempre nos beizos esa maneira de repostar inquisitiva e non resolutiva [enquestente, non resolutiva]: 'Qué quere dicir?', 'Non entendido', 'Podría ser?', 'É verdade?', que conservarían as maneiras dos aprendices os sesenta anos antes que parecer doutores ós dez, como ocorre. Quer queira curarse da súa ignorancia ten que confesala. Iris é filla de Taumate. É a admiración o fundamento de toda a filosofía, a inquisición o seu progreso, a ignorancia o seu final [L'admiratio est fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrès; l'ignorance, le boutel]. Incluso hai certa ignorancia forte e xenerosa que nada ten que evidiarle en homra e en valor á ciencia, ignorancia que para coracebilla non é mister menos ciencia que para concibir a ciencia» (III, xi, Dos coxos, 983). Iris é filla de Taumate. (O mais curioso etiqui é que a fonte mitolóxica non procede das *Metamorfofes* de Ovidio, como cabría esperar, senon directamente do *Teeteto*, 155 d, de Platón, o príncipe dos dogmáticos: «Sócrates.- Querido amigo, parece que Teodoro non se equivocou o xulgar a túa condición natural, pois experimenta iso que chamamos a admiración e moi característico do filósofo. Esta e non outra, efectivamente, é a orixe da filosofía. O que dixo que Iris era filla de Taumate parece que non trazou erroneamente a súa xenealoxía». Iris é, en efecto, a filla de Electra e Taumante, non Taumate como escribe el, ten encomendada o traslado das ordes, mensaxes e consellos dos deuses —Platón relaciona a súa etimoloxía con *étrein*, sinónimo de *légein* (falar), *Cratilo*, 398d e 408b— personificando a actividade da dialéctica e da filosofía e da súa orixe, o asombro. Pola súa banda, Taumante é relacionado etimolóxicamente con *thaúma*, «asombro». Pero tampouco debe estranarnos porque, como é sabido, neste diálogo platónico, preséntanos a redución da *episteme* á «sensación», argumento atribuído no texto a Heráclito de Efeso e Protagoras de Abdera, e que Sócrates tenta rebatir»⁴⁴.

Do aforismo ó ensaio

Por lo tanto, Michel de Montaigne, polas razóns expostas e moitas outras, entende a filosofía como ensaio. Ensaio é, filosóficamente, cazar. Non abundaremos mais nesta cuestión. Neste senso, e xa para rematar, tomaremos dun autor de época, o propio Lord Verulamio, unha definición que dá do «aforismo», que cremos podería valer tamén para o xénero literario do «ensaio filosófico». (Lembremos que o propio bordelés se considera a si mesmo como «pai e nai» do xénero: «somos á vez pai e nai desta concepción... representámos e transmiten [os ensaios] moito mais autenticamente cos outros [filos]», II, viii, *Do amor dos pais polos fillos*, 411.) Nela, nesta definición do aforismo filosófico, xénero que atoparemos logo no filósofo de Sils-Maria, está moi presente, tamén, a cuestión da «inquisición» como caza. Aparece en *O avance do*

44 Platón. *Diálogos*. *Teeteto*, *Soñista*, *Político*. Traducións. Introducións y Notas por M^{te}. Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos (para el *Teeteto*), Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos (Col. «Biblioteca Clásica Gredos», núm. 117). 1988, p. 202, e nota 31. Platón, en ningún intre, contemplou a posibilidade dunha «ontoloxía traxica», e o seu discípulo Aristóteles, de ningunha maneira.

saber (*Of the Proficiency and Advancement of Learning*), que se publicou en inglés en outubro de 1605, en Londres, dividido en dous libros, o segundo dos cales, mais longo, servirá de base para o *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). A pasaxe que mencionamos atópase, precisamente, neste libro II (xvii. 6 y 7). Comeza dicindo que a escrita do aforismo presenta moitas excelentes virtudes que non acaba a escrita «sistemática», indicando tres: 1) a primeira virtude, di, é que pon a proba ó escritor, revelando se é superficial ou profundo, «porque os aforismos, salvo que sexan rídiculos, non se poden facer senon co meollo e médula das ciencias, xa que non ten cabida nelés nin o discurso ilustrativo, nin as enumeracións de exemplos, nin o discurso de conexión e orde, nin as descripcións de práctica, de sorte que non queda outra cousa con que encher o aforismo mais que cunha boa dose de información» (tamén fala o perigordino, díxose, de *vit et de mouelle, de suc et de la substance*, aínda que mantén reservas acerca do valor e logro das ciencias; o Vizconde de St. Albans, nembargantes, polo contrario, indica que para escribir aforismo é necesario posuir «un coñecemento correcto e ben fundado», con ben encadeados e ordeados razoamentos, xa que, como di Horacio, no sistema, pódese presentar e perpetuar o mediocre, «é posible facer grande ostentación de arte con cousas que disgregadas valerían pouco»: tampouco hai que esquecer que, na modernidade, a ciencia, sexa en Francis Bacon sexa en Galileo Galilei, vaise entender como un saber conectural e relativo, como *work in progress*, or *process*, investigación sobre os fenómenos empíricos en constante proceso de revisión, pola observación, primeiro, e, logo, polos instrumentos tecnolóxicos apropiados: no Lord Canciller, ademais, será un saber colaborativo, de dominio sobre a natureza, con reforma do ensino, institucionalización social da investigación científica, método inductivo, inserción da filosofía natural nas artes mecánicas, depuración de ídolos, etc.); 2) a segunda virtude, os «sistemas pechados» son mais adecuados para xenerar asentimento ou crencia, pois nelés «faise unha especie de demostración circular, iluminando unha parte a obra, e por iso satisfán», mentras que as cousas individuais ou particulares (ó estar dispersas) concordan mellor coas indicacións dispersas, aqueles (sistemas pechados, escrita sistemática, formación dogmática) son mais adecuados para a fe, «pero menos para orientar a acción», como ocorre co aforismo; e, 3), terceira e última virtude, mentras que as «exposicións sistemáticas» aparentan pechar unha totalidade, «aquietan e fan crer que se chegou a término», os aforismos, «ó presentar un coñecemento incompleto, invitan a seguir investigando», xa que logo, por así dicir, invitan á caza⁴⁵. Este esquema é válido para o ensaio filosófico, ó menos como o seu creador, Montaigne, o planlexa: filosofía como ensaio, por tanto, e ensaio entendido, por así dicir tamén, como aforismo expandido, desplegado, aberto, vivo, en desenrolo.

Conclusión telegráfica

Tras asistir a esta montería filosófica dos nosos catro autores, coas súas celadas e tecnicismos, o remate da nosa propia, poderíamos concluir, pero xa caendo na xenerabilidade, que, o filósofo, sexa experimental, místico, panteísta, pirrónico, trágico, adoita

45 Francis Bacon. *El avance del saber*, cit., pp. 148-149.

recoñecerse na figura do cazador; cicais por unha razón moi sinxela, que ten que ver coa tensión (*tençon*) interna caracterista da súa propia actividade: a «filo»-«sofía». (Da algún xeito, e sen telo buscado, regresamos a José Ortega y Gasset, quen, nalgún momento de extravío, compartillou algo máis que filosofía con Martín Heidegger)⁴⁶.

Oleiros, Salvaterra de Miño / Bemil, Val da Maía, outubro de 2014.

PROPUESTA DE UNA "POÉTICA FILOSÓFICA"

Nel Rodríguez Rial
(*Universidade de Santiago de Compostela*)

Mi colaboración para este encontro entre amantes del pensamiento consistirá en ofrecer una poética filosófica, esto es, una doctrina relativa al hacer o al crear filosófico. Una "poética" que, en el fondo, bien pudiera ser una "ética", pues mantengo la sospecha de que en la misma naturaleza y práctica filosóficas se oculta un *ethos* que compromete a la vida del pensador con valores y actitudes que, al menos para quien esto escribe, se le revelan de perenne vigencia. Sin embargo, esta poética *in nuce* que expondré a continuación no está ni pensada ni escrita como un texto apologetico, sino más bien erótico; no está dictada por el recto y riguroso Apolo, sino inspirada y sugerida por el alegre Dionisos. Es, pues, una poética elaborada más desde la ebriedad del vivir y del sentir, que desde la sobriedad del pensar, por eso le asiste un espíritu festivo de pensador ludópata, que goza también, como todo creador, al dejar que sus ideas bailen libres y ligeras en su pensamiento, y puedan transmitir así el tono alegre y festivo con el que las pensó y escribió su autor.

Los principios que aquí enunciaré, que son los que suelen regir mi creación filosófica, tienen esa validez relativa de servirme a mí, y los expongo con la ingenua confianza de que puedan servir también a alguno de los que me escuchan y se esfuerzan en el duro, mas también placentero trabajo del pensamiento. Se trata de una poética que, como sucede con las poéticas artísticas, a la altura epocal en que vivimos, no puede ser, en modo alguno, normativa o prescriptiva sino meramente inspiradora. No pretendo, pues, que ella tenga una validez *urbí et orbi*, sino una modesta seducción y persuasión tan sólo *ad personam*.

46 Ortega, que regresou do exilio en agosto de 1945 e morreu dun cancro de estómago en outubro de 1955, desde o seu liberalismo laico, sempre estivo distante de azuis (falaxistas) e brancos (integrista católico), mantendo unha independencia no seu ostracismo que para si quixeran outros. Mais tivo un momento de debilidade, el que era tan habelencioso coa verba como medroso de carácter, en 1937, nun texto exculpatorio. En decembro dese ano, 1937, en plena guerra civil, escribe o artículo «*En cuanto al pacifismo...*» (que se inclúe en todas as edicións modernas da súa emblemática *La rebelión de las masas*), que foi enviado desde París ó corresponsal do diario monárquico *ABC* na capital británica Luis Calvo (espía da Alemaña nazi), contacto co Servicio de Exteriores de Franco, en Inglaterra. Non logra que saia publicado no *Times*, como pretendía, e remata impreso nunha publicación académica inglesa menor, e marxinal dende o punto de vista político, *The Nineteenth Century*, no número de xullo de 1938. O texto foi vertido ó inglés polo franquista Antonio Pastor (Departamento de español do King's College), responsable da publicación, por ser amigo do director da revista. É un dos escasos textos panfletarios de Ortega. Exculción, por ser asinado o manifesto de intelectuais a favor da República tralo levantamento militar faccioso contra ela. Dí que foi forzado por comunistas e afíns, baixo graves ameazas, das que só el sabe. (En realidade, a sinatura fora solicitada polos seus alumnos, e el cumpriura.) No artigo denuncia abertamente a República do Frente Popular. (Por exclusión, isto supuña, nese intre, unha defensa do exército sublevado e da súa cruzada, ledmolo como queiramos.) Busca ser perdoado polos franquistas, os seus auténticos destinatarios. «*La guerra no es un intrínseco, sino un invento... Ella llevó a uno de los mayores descubrimientos. base de toda civilización: el descubrimiento de la disciplina... El pacifismo está perdido y se convierte en nula beatitud, no tiene presente que la guerra es una genial y formidable técnica de vida y para la vida*». Einstein é o paradigma do pacifista extraviado. Do totalitarismo saídrá un liberalismo mais forte. (Sempre tan lucido.) Cicais foi o único momento de debilidade que se lle coñece.