

LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA

FRANCISCO SANCHES  
AU TOURNANT DE LA PENSÉE  
DE LA RENAISSANCE



FONDATION CALOUSTE GULBENKIAN  
CENTRE CULTUREL PORTUGAIS  
PARIS • 1984

# TABLE DES MATIERES

## LEÇON INAUGURALE

JOSÉ V. DE PINA MARTINS, <i>L'Humanisme chrétien au Portugal (XVIème siècle)</i> ... ..	15
---	----

## I - L'HUMANISME PORTUGAIS DANS SA DIVERSITÉ

AMÉRICO DA COSTA RAMALHO, <i>Quelques aspects de l'Introduction de l'Humanisme au Portugal</i> ... ..	33
JOAQUIM BARRADAS DE CARVALHO, <i>Sur la spécificité de la Renaissance portugaise</i> ... ..	51
SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO, <i>Les études de Grec à l'Université de Coimbra (XVIème siècle)</i> ... ..	87
MANUEL AUGUSTO RODRIGUES, <i>Les études hébraïques à l'Université de Coimbra (XVIème siècle)</i> ... ..	111
JOSÉ ADRIANO FREITAS DE CARVALHO, <i>Le Christianisme humaniste dans les dialogues de Frei Heitor Pinto</i> ... ..	161
ARMAND LLINARES, <i>Heitor Pinto et son Dialogue sur la justice</i> ... ..	179
YVONNE DAVID-PEYRE, <i>Le concept de Mélancolie à travers quelques dialogues portugais du XVIème siècle</i> ... ..	193

## II - L'HUMANISME PORTUGAIS ET SON OUVERTURE À L'EUROPE

JEAN AUBIN, <i>Le Portugal dans l'Europe des années 1500</i> ... ..	219
JORGE ALVES OSÓRIO, <i>L'Humanisme portugais et l'Espagne: Luís Vives et le Portugais: à propos d'un livre dédié à João de Barros</i> ... ..	229
FRANCISCO RICO, <i>Nebrija, Aires Barbosa et l'Humanisme de leur temps (Résumé)</i> ... ..	245
MARTIM DE ALBUQUERQUE, <i>L'Humanisme portugais et la France— Bodin au Portugal</i> ... ..	247
LEON BOURDON, <i>Jerónimo Osório et les humanistes anglais</i> ... ..	263
SUZANNE CORNIL, <i>Humanistes belges au Portugal: Clénard et Vasaeus</i> ... ..	335

## III - L'HUMANISME PORTUGAIS ET SON OUVERTURE AU MONDE

VITORINO MAGALHÃES GODINHO, <i>Innovation et changement au XVème et au XVIème siècles</i> ... ..	347
FREDERIC MAURO, <i>L'économie portugaise au temps de l'Humanisme</i> ... ..	377

LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA

FRANCISCO SANCHES  
AU TOURNANT DE LA PENSÉE  
DE LA RENAISSANCE



FONDATION CALOUSTE GULBENKIAN  
CENTRE CULTUREL PORTUGAIS  
PARIS • 1984

FRANCISCO SANCHES  
AU TOURNANT DE LA PENSÉE  
DE LA RENAISSANCE

LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA  
Université du Minho, Braga-Guimarães

1. FRANCISCO SANCHES ET LE NOUVEAU COURANT PHILOSOPHIQUE NÉ DE LA RENAISSANCE

Francisco Sanches s'est trouvé à un tournant de la pensée européenne: la synthèse médiévale avait depuis longtemps perdu son pouvoir de tout expliquer, et on commençait à éprouver le besoin d'une nouvelle méthode de recherche philosophique. Il est le type même du penseur de cette phase de l'histoire de la philosophie.

La sensibilité et la manière de voir n'étaient plus celles du Moyen Âge. La pensée était en ce temps-là le fruit d'un travail collectif, réalisé dans le cadre d'une certaine conception globale. Cette conception — appelons-la ainsi — se fondait sur l'idée que le monde est un tout organisé, un cosmos hiérarchisé, dont le plan répond à des lois éternelles: toute chose naît de Dieu et retourne à Dieu, origine et fin de tout. Les penseurs d'alors, qu'ils fussent chrétiens ou juifs, arabes ou byzantins, partaient de ce principe métaphysique qu'un ordre idéal règne dans toutes les parties de la nature et que l'homme est un microcosme qui a sa place dans cette organisation qui le dépasse. Ce système théocentrique suscitait un intérêt pour la spéculation et un optimisme métaphysique, d'une part, et, de l'autre, incitait à réfléchir et à approfondir cette perspective fondamentale. C'est pourquoi la pensée médiévale, avec toutes ses recherches et même ses luttes théologiques, offre



toujours le spectacle de l'unité sereine d'une *synthèse métaphysique*, qui s'impose à tous et constitue par là même un patrimoine commun, que chacun s'efforce d'enrichir en le rendant plus clair et plus accessible.

Or cette conception métaphysique, d'après laquelle les êtres sont considérés comme des créatures ou des manifestations divines, plus ou moins proches de Dieu, pose de plus en plus de problèmes à la pensée de la Renaissance: dès le XIV<sup>e</sup> siècle, on voyait poindre un certain *naturalisme humaniste*, tendant à étudier, en soi, les forces et la structure de la nature et de la société; plus tard, les ockhamistes, négligeant tout ce qui concerne l'origine et la fin des choses, s'attachèrent à étudier la nature en elle-même et pour elle-même. Au cours des siècles suivants, les penseurs trouvèrent bien d'autres raisons de s'écarter de cette vision médiévale: le drame chrétien, avec ses phases de création, de péché et de rédemption, ne peut plus servir de cadre à une nature dont les lois expérimentales lui échappent, à une humanité dont il ne connaît qu'une faible partie, au moment où les chrétiens eux-mêmes prennent leurs distances vis-à-vis du pouvoir spirituel, s'engagent dans des politiques très éloignées des fins surnaturelles et qui mettent même parfois en péril l'unité de la chrétienté.

Un changement de cap aussi radical ne peut manquer de se répercuter sur la vie intellectuelle et sociale. L'une de ses premières conséquences fut que les hommes d'action, artistes, techniciens, navigateurs et artisans prirent le pas sur les penseurs. Au début, cette nouvelle vision de l'homme et de la nature se traduit dans la réalité plus que dans la pensée. Et le nom des philosophes de métier, de Nicolau de Cusa à Campanella, est moins connu que celui des grands artistes ou des grands capitaines des découvertes. Le type parfait de l'homme nouveau est Léonard de Vinci, à la fois peintre, ingénieur, mathématicien, physicien; et il n'y a pas de philosophe qui ne soit aussi médecin, ou tout au moins astrologue occultiste. La conception métaphysique du monde, qui orientait la culture médiévale, est remplacée par une nouvelle vision de la réalité, reposant sur l'intérêt pour tout ce qui est concret, pour l'expérience et l'observation de la nature.

On vit naître une vaste opposition à la Scolastique qui, ayant épuisé l'élan créateur du XIII<sup>e</sup> siècle, se perdait en subtilités dialectiques abstraites et en analyses oiseuses. Dans les Universités, on ressassait platement Aristote, et si Platon y était à la mode, ce n'était pas en tant que source de savoir. Le stoïcisme et l'épicurisme, également au programme, étaient enseignés sans génie, ni même originalité. Finalement, la lassitude et la dispersion de la spéculation aboutirent, comme en d'autres temps, au scepticisme. À ce stade de la Renaissance, où la pensée cherchait une autre voie, il ne se trouve aucun philosophe pour désigner celle-ci.

Aussi n'est-ce pas un génie qui représentera ce courant nouveau, on le découvre plutôt dans la tendance novatrice ambiante. Voulant exprimer leur réaction contre le Moyen Âge, les auteurs de la Renaissance en dénoncèrent la barbarie et l'obscurantisme. Ils se sentaient en effet différents de l'homme médiéval et avaient conscience de créer un monde nouveau, surtout parce qu'ils voyaient autrement l'homme et la nature. D'où leur opposition à la logique et à la dialectique des Universités aristotéliennes, d'où aussi leur critique de la physique d'Aristote et de la cosmologie de Ptolémée.

Francisco Sanches, qui commençait en 1576 à élaborer son programme philosophique pour mieux comprendre la nature et le monde, fut profondément déconcerté et même déçu par ce passage d'une pensée métaphysique et abstraite à une pensée ouvrant sur la réalité et la nature, ainsi que par la prolifération de systèmes incohérents et même parfois contradictoires. Cet état d'esprit engendre en général le doute et le découragement, c'est ce qui arriva à Francisco Sanches. Mais à première vue on peut se méprendre sur sa position, aussi mérite-t-elle qu'on s'y arrête.

«Je feuilletais les écrits des anciens — écrit-il dans *Quod Nihil Scitur* —, je sondais la pensée des contemporains. Tous disaient la même chose, et je n'y trouvais rien de satisfaisant. Certains, je l'avoue, me donnaient l'impression d'une ébauche de vérité. Mais je n'ai jamais trouvé personne qui me dît franchement et sans tergiverser ce que je devais penser des choses».

«Et quoi? Chacun s'efforce de se constituer une science avec ses propres idées ou celles d'autrui; de déduction en déduction, faute d'analyser les choses à fond, on construit un labyrinthe de paroles sans le moindre fondement de vérité.

«Tu t'y perds et ne sais toujours rien de la nature des choses».

Il énumère ensuite les écoles, qui n'ont apporté à cette quête de la vérité que des solutions inefficaces et contradictoires: «D'où les Atomes de Démocrite, les Idées de Platon, les Nombres de Pythagore, les Universels, l'Intellect agissant, le possible d'Aristote. Avec tout cela, ils se présentent comme des pionniers des choses ignorées ou occultes de la nature, et entraînent à leur suite les gens sans culture».

Cette déception était, il l'avoue, le fruit d'une recherche incessante, d'une soif insatiable d'apprendre, centrée sur le problème de la vérité et de la certitude quant à la nature. Il le confie dans une lettre adressée à C. Clavio: «Devant le désespoir qui s'est depuis longtemps emparé de moi, de jamais parvenir à découvrir et à connaître la vérité sur les choses humaines». Et plus loin: «Quand jadis je cherchais, sans jamais l'entrevoir, la vérité, en faisant appel à la Physique et à la Métaphysique, quelqu'un me dit qu'elle se trouvait dans les choses naturelles et



transnaturelles, c'est-à-dire les Mathématiques». Autrement dit, avec la culture universelle propre aux hommes de la Renaissance, Francisco Sanches cherche la vérité et la certitude «des choses de la nature» dans la physique, la métaphysique et les mathématiques. Mais il ne la découvre pas autour de lui. Ni la métaphysique, avec sa théorie des universels, abstraite, essentialiste et nominaliste, ni la physique aristotélicienne, sans contact avec l'expérience, sans lois concrètes, n'ont su répondre à sa question d'homme de son temps. Il pensa aussi, ce qui était louable, que les mathématiques pourraient le guider. Mais apparemment cet espoir fut lui aussi déçu.

Voyons alors comment Francisco Sanches pose le problème dans le cadre de la philosophie de son temps. Cela nous permettra de mieux comprendre l'erreur commise dans l'interprétation de son scepticisme, et comment il est parvenu à le surmonter.

## 2. FRANCISCO SANCHES ET LE CONCEPT AMBIGU DE PHILOSOPHIE AU COURS DE LA RENAISSANCE

Lorsque Francisco Sanches disait qu'il avait cherché le chemin de la vérité et de la certitude dans la métaphysique, la physique et les mathématiques, il ne s'écartait pas de la notion de philosophie telle que la concevaient les Universités de son temps, à la suite d'ailleurs d'Aristote: dans l'ensemble, la philosophie correspondait à la science, et englobait métaphysique, mathématiques et physique (Metaph. VI, I, 1026 à 18).

Et c'est justement alors, dans ce jaillissement d'idées de la Renaissance, que surgissait, dans le cadre de la philosophie aristotélicienne, traditionnelle, un conflit entre la notion de métaphysique et celle de science. La seconde s'orientait de plus en plus vers une science expérimentale, fondée sur l'observation des causes proches, de la nature; la première restait la science de l'être par ses fins dernières. La nouvelle science allait de succès en succès dans le domaine de la connaissance de la nature, qui devint de ce fait la partie la plus dynamique et la plus concrète de la philosophie. Et Francisco Sanches relève le défi de la science lorsqu'il affirme sans ambages que sa philosophie a pour objet la connaissance de la *Nature*. Plus les méthodes scolastiques lui semblent incertaines et inefficaces, plus il s'acharne à en trouver une autre, plus sûre et plus féconde, ouvrant à la recherche des perspectives plus précises pour atteindre la vérité qu'il poursuit.

Lui-même révèle que, dès le début de sa vie, il s'était posé des questions concernant la Nature: «Tout enfant, je contemplais la nature et m'appliquais à la comprendre». Et dans un autre passage du *Quod Nihil Scitur*: «Comment ne douterais-je pas, si je ne puis connaître la nature des choses? Car c'est en cela que consiste la science véritable».

On retrouve, dans ces propos, la grande ambiguïté caractéristique de son époque, et qui tient au concept même de philosophie. Cette dernière englobant «la métaphysique, les sciences naturelles et les mathématiques», Francisco Sanches donne au mot *nature* un sens tantôt métaphysique tantôt physique. Il fondait sa recherche sur la physique, l'Université lui répondait en termes de métaphysique. Aussi la polémique engagée par notre auteur consistera-t-elle souvent à réfuter la métaphysique comme moyen de connaître la nature (ce qui était la position de l'École), pour chercher un nouveau moyen ou une autre méthode à partir des sciences d'observation. Son *Quod Nihil Scitur* traite donc de l'un des grands problèmes de ce temps plein de confusion et d'ambiguïté, comme le sont souvent les périodes de transition. La Renaissance fourmille d'ailleurs d'ambiguïtés.

### 3. FRANCISCO SANCHES DANS LES COURANTS DE LA RENAISSANCE

Si nous voulons élargir et approfondir notre recherche, il nous faut par conséquent situer Francisco Sanches dans les courants tumultueux et divergents de la pensée de la Renaissance. C'est une question que nous avons déjà traitée ailleurs, mais qu'il importe de reprendre ici. Quels sont les auteurs dont il s'est inspiré, ceux contre lesquels il a réagi?

Dans son *Quod Nihil Scitur*, il ne s'élève contre aucun philosophe en particulier. Il ne cite même pas un adversaire contemporain. Parmi les anciens, il n'en énumère que quelques-uns: «d'où les Atomes de Démocrite, les Idées de Platon, les Nombres de Pythagore, les Universels, l'Intellect agissant, le possible d'Aristote». Encore n'est-ce pas pour les réfuter directement, mais à travers les courants de pensée de son temps, qui se réclamaient d'eux. Il considère Aristote comme «l'une des intelligences les plus puissantes, entre les plus fins observateurs de la nature, et j'estime qu'il est au premier rang de tant d'admirables génies de la faiblesse humaine. Mais je n'irai pas jusqu'à dire qu'il ne s'est jamais trompé. Au contraire, j'affirme qu'il a ignoré quantité de choses, qu'il a hésité sur bien des points, qu'il a souvent été obscur dans ses expli-



cations, et plus souvent encore superficiel». Mais, contrairement à ce qu'il fera plus tard dans les Commentaires, il s'insurge surtout, dans *Quod Nihil Scitur*, contre l'aristotélisme de l'Université.

En effet, Francisco Sanches attaque certains courants, certaines tendances, et se réfugie derrière d'autres. Plongé dans l'Océan de la pensée de la Renaissance, il résiste aux vagues qui l'agitent. Et à ce propos, nous pourrions, nous devrions même citer des noms, comme celui d'Aristote par exemple, parce qu'il y a toujours des philosophes à l'origine de ces mouvements; mais ce ne sera que pour éclairer la nature de ceux-ci.

Si Francisco Sanches s'est écarté de la Scolastique, il lui doit néanmoins sa formation, puisqu'il a suivi le cours normal des études: «Je me souvient bien que, lorsque j'ai commencé à étudier la Dialectique, j'étais à peine sorti de l'enfance et les plus âgés me provoquaient pour mettre à l'épreuve mon intelligence». C'est donc aux traditions scolastiques qu'il emprunte sa terminologie et la structure de sa pensée. Si l'on n'en tient compte, on ne peut suivre tous les méandres de sa philosophie, ni comprendre les motifs et les caractéristiques de son attitude ou la portée de son ébauche d'une «nouvelle méthode de savoir».

La Scolastique se divisait alors en trois courants principaux: ockhamisme, scotisme et thomisme. Il s'agissait d'écoles différentes, et ce serait fausser le problème que de parler de Scolastique sans distinguer ces trois sources, toutes présentes, avec plus ou moins de poids, et toutes disposées à rompre des lances les unes contre les autres. Nous verrons plus loin l'importance de cette distinction et le danger de considérer la Scolastique en bloc.

Traçons maintenant les grandes lignes de la pensée philosophique de Francisco Sanches et examinons sa position. Quelles sont ses cibles dans la philosophie scolastique de son temps?

En matière de dialectique, il s'attaque surtout à la théorie de l'origine et de la valeur des idées universelles. Il est nominaliste. Pour lui, les idées universelles sont des créations subjectives de notre intelligence. Aussi Aristote a-t-il tort d'affirmer que la vraie science est celle des universels! Sanches est persuadé, pour sa part, que seule la connaissance du singulier (le concret) mène à la science véritable.

Les dialecticiens prétendaient que la principale source du savoir était le syllogisme. Pour eux, le plus savant était celui qui présentait son raisonnement sous la forme d'un parfait syllogisme, obéissant à des règles compliquées. Cet abus du syllogisme, fortement combattu par Sanches, était certes stérilisant. Le syllogisme n'est qu'un moyen de formuler un raisonnement, non une source de savoir. Mais, en dépit de ses mots cinglants pour le flétrir, Sanches, n'en nie pas la valeur, puis-

qu'il l'emploie lui-même avec brio dans son livre. Ce qu'il refuse, c'est son usage trop fréquent en sciences naturelles et en physique.

Dans la théorie de la connaissance, il recherche avant tout sur quoi fonder la connaissance scientifique. Il a commencé par dénoncer avec vigueur l'imperfection de la connaissance humaine. Les dialecticiens croyaient tout savoir et restaient liés, avec une confiance aveugle, à la science routinière de leur temps. Or, dans tous les domaines, de nouvelles découvertes étaient venues démentir le savoir des anciens quant aux choses de la nature. Il devenait donc urgent de trouver une nouvelle théorie de la connaissance, et de renoncer à celle de l'intellect agissant (ce qui était logique puisqu'on ne croyait plus à la valeur des idées universelles). Tout en reconnaissant le pouvoir de l'intelligence (que Sanches appelle jugement), la nouvelle méthode serait orientée vers l'expérience, sur laquelle elle s'appuierait. C'est pourquoi le *Quod Nihil Scitur* expose longuement et préconise la théorie de la connaissance par les sens.

Ces principes une fois posés, Francisco Sanches se retourne contre la métaphysique. À quoi servent les théories de l'être, des causes, des catégories, des «prédicables», pour fonder la connaissance scientifique? N'est-ce pas le labyrinthe de la métaphysique qui fut cause de la décadence de la scolastique? Il attaque donc la métaphysique, telle qu'il l'a trouvée: formaliste et sans contact avec la réalité. La métaphysique d'alors croyait plus à l'abstraction qu'aux données objectives, elle se fondait plutôt sur le jeu des idées que sur la réalité. Aucune connaissance réelle et concrète ne pouvait s'obtenir à partir de là.

Quant à la cosmologie, elle avait soit vieilli soit souffert de l'application de ces principes métaphysiques. On avait de la nature une connaissance livresque, appuyée sur l'autorité d'Aristote, faisant peu de cas de l'expérience et de l'observation.

Cette position polémique de Sanches correspond bien aux mouvements philosophiques et culturels de la Renaissance. Nous allons le vérifier.

Au début, Francisco Sanches suivit le courant qui combattait la Dialectique et la Logique aristotélicienne. C'est celui où s'illustra l'adversaire le plus connu et le plus hardi de l'*Organon* d'Aristote: Pierre Ramus. Voilà un «cas littéraire très significatif» au XVI<sup>e</sup> siècle. Tout jeune encore, à 21 ans, candidat au titre de Maître ès Arts, il soutint sous les yeux indignés des Péripatéticiens une thèse assez extraordinaire: «Quaecumque ab Aristotele dicta essent, esse commentitia». Peu après, en 1543, il publie trois opuscules dans le même esprit anti-aristotélicien: «Dialecticae Partitiones ad celeberrimam et illustrissimam Lutetiae Pari-



siorum Academiam», «Dialecticae Institutiones» et «Aristotelicae Animadversiones»<sup>1</sup>.

L'Université de Paris riposta. Le Recteur, Pierre Galand, confia au Docteur Joachim de Périon et au Jurisconsulte portugais António de Gouveia le soin de rédiger la réponse. Le premier écrivit: «Pro Aristotele in Petrum Ramum Orationes» (Paris, 1553); le second: «Pro Aristotele responsio adversum Petri Rami calumnias» (Paris, 1553). Le Parlement eut connaissance de ce conflit et François I, après avoir demandé l'avis des cinq commissaires royaux qui condamnèrent Ramus en 1554, parce que «temere, arroganter et impudenter fecisse», lui interdit finalement d'enseigner la Dialectique ou la Philosophie, de quelque façon que ce soit, sans autorisation royale.

Mais une certaine agitation régnait alors, et l'ordre de François I fut discuté. Ceux qui commençaient à contester Aristote formaient déjà un courant important et influent. Après la mort de François I, le Cardinal Charles de Lorraine, qui avait été condisciple de Ramus aux cours de Philosophie de Jean Hennuyer, obtint que l'on créât pour lui une chaire déloquence et de philosophie, et qu'il reçût le titre de «lecteur royal». Ce triomphe dura 10 ans (1551-1561). Une jeunesse audacieuse et novatrice se pressait à ses cours de Grammaire, de Rhétorique, de Dialectique, d'Arithmétique et de Géométrie, le cycle presque complet des Arts Libéraux. Puis sa conversion au calvinisme (1562) suscita une certaine animosité, son prestige diminua et le Cardinal de Lorraine cessa de le protéger. Notons que Ramus s'opposait non seulement à la scolastique, mais aussi aux aristotéliens de Padoue.

Si nous avons évoqué quelques épisodes frappants de cette lutte c'est qu'ils montrent bien que les milieux intellectuels étaient fort divisés à propos de la logique d'Aristote. Sanches est de ce temps-là; on retrouve dans le *Quod Nihil Scitur* exprimé avec vigueur, tout ce foisonnement d'arguments contre la Dialectique d'Aristote et les «Dialecticiens modernes».

Mais ce n'était pas seulement l'Organon et les excès des Dialectiques qui étaient en cause, on menait aussi une guerre acharnée contre la Physique d'Aristote; en effet, l'étude de la Physique était alors fondée sur l'autorité du Stagirite plus que sur le contact avec la nature.

Ce mouvement de réaction contre la physique d'Aristote n'était pas nouveau, il s'était déjà manifesté au Moyen Âge, mais c'est avec la Renaissance qu'il atteignit son apogée. On vit s'élever contre la science

---

1. Les *Dialecticae Institutiones*, qui sont une édition très augmentée des «Dialecticae Partitiones», ont paru en Septembre 1543 (Parisiis, excudebat Jacobus Bogardus, mense Septembri 1543).



de l'Antiquité, et en particulier celle d'Aristote, quelques-uns des plus grands talents d'alors: Léonard de Vinci (1452-1519), l'un des savants les plus profonds et les plus universels des Temps Modernes; Cesalpino (1519-1603), célèbre dans le domaine de l'Histoire Naturelle; Paracelse (1493-1541); Copernic (1473-1543) défenseur de l'héliocentrisme; T. Campanella (1568-1639); Giordano Bruno (1548-1600), et enfin Galileo Galilei (1564-1642). Parmi les hommes de science qu'il apprécie, Francisco Sanches cite Amato Lusitano, ce qui semble indiquer que, malgré son long séjour à l'étranger, il n'avait pas perdu contact avec la culture portugaise.

La lutte contre la Dialectique et contre l'autorité d'Aristote en matière de Sciences Naturelles, était donc alors l'un des courants les plus vivants de la culture. Francisco Sanches s'y est rallié, tout en conservant sa liberté de jugement. C'est là qu'il a puisé la partie la plus négative de son œuvre: la destruction, la polémique. En philosophie, il a été attiré par un autre courant très particulier à cette époque: le Nominalisme.

Le plus grand théoricien du courant nominaliste avait été Guillaume d'Ockham (1280-1347). Son nominalisme était en fait un «*terminisme*», car pour lui le concept universel, ou terme mental ne représente (supponit) que les objets de la connaissance scientifique.

Chez Ockham, la plupart des problèmes métaphysiques ont été transférés vers la Logique et la Dialectique; aussi l'ockhamisme a-t-il fait naître un plus grand intérêt, pour ne pas dire une obsession, pour les questions logiques. Deux siècles plus tard, Sanches trouvera la situation inchangée, et constatera la décadence qui en a découlé.

Ockham joignait à son amour de la logique, le désir de simplifier les problèmes («*non sunt multiplicanda*»); c'est ce qui explique le prodigieux succès de sa doctrine, qui avait conquis la plupart des Universités aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Parmi les innombrables ockhamistes, citons Gerson, élève de Pierre d'Ailly († 1420), Chancelier de l'Université de Paris et légat du Pape à Avignon, et plus tard Gabriel Biel (1425-1495), vulgarisateur sans génie mais ardent, qui enseigna l'ockhamisme à Tübingen. Il y eut pour élèves attentifs Staupitz et Nathin, qui furent ensuite professeurs de Luther au Couvent des Augustins.

Sanches admet les perspectives générales de la Théorie de la Connaissance des ockhamistes; comme eux, il rejette la théorie de l'intellect agissant et la valeur des universels, il accorde plus d'importance à l'intuition sensible. Mais il n'en est pas moins vrai que les ockhamistes sont parmi les premières victimes de sa polémique contre la dialectique, car c'est chez eux que l'on trouve tous les défauts qu'il a reprochés à la dialectique décadente. Il admet que l'on réduise les problèmes métaphysiques à des problèmes de Logique, comme le veut l'école

ockhamienne; il accepte son nominalisme: mais celui du «Philosophus et medicus Doctor» est plus radical, car il semble dédaigner toute explication, même la *terminaliste* de l'universel<sup>2</sup>. Affirmant que toutes les idées universelles ne sont que des mots, il écrit: «la Logique d'Aristote en est pleine, et plus encore les Dialectiques présentées après lui par les plus modernes». Ces «plus modernes» ne seraient-ils autres que les ockhamistes? Nous en sommes persuadé. Pourtant Sanches pense avec eux: «Commençons par le nom, car à mon avis toutes les définitions sont nominales, ainsi que presque toutes les questions».

Sanches s'exprime avec prudence: «ainsi que presque toutes les questions». *Presque toutes*, pas toutes. Il ne rejetait pas en bloc la Métaphysique; ce qu'il lui refuse, c'est de pouvoir être employée utilement à l'établissement de la science expérimentale. En effet, dans *De Longitudine et Brevitate Vitae*, Sanches applique et développe le principe de causalité comme source d'explication métaphysique des phénomènes naturels, et comme moyen de remonter jusqu'à Dieu. Dieu devient ainsi la raison de toute chose. «Si tu me dis, par exemple, que les plantes vivent plus parce qu'elles sont insensibles, j'en déduirai immédiatement: et pourquoi sont-elles insensibles? Et tout ce que tu pourras me répondre, c'est que telle est la volonté de Dieu; il aurait pu faire autrement s'il avait voulu. Dès lors, quelle que soit la question posée, quiconque se contente de chercher et de déterminer les causes naturelles et secondes, sans aller plus loin, est un fou: et d'autant plus fou qu'il craint d'être tenu pour un ignorant, s'il se met en quête de la cause première et surnaturelle. La vraie sagesse consiste à remonter à la cause première et ultime, en passant par les causes intermédiaires. La parfaite ignorance, à hésiter et à s'en tenir aux causes intermédiaires prochaines.

«De même que, dans l'action, toutes les causes dépendent de la première», continue Sanches, «de même dans la connaissance. C'est pourquoi le Philosophe a dit que la connaissance de tout ce qui a des causes et des éléments dépend de la connaissance de ces éléments et de ces causes». Dans un autre passage, il déclare que, sur tout sujet, il faut bien s'arrêter quelque part, puisqu'on ne peut aller jusqu'à l'infini. Et c'est à Dieu qu'il faut s'arrêter, on ne saurait le faire avant de déboucher sur cette mer infinie, pour s'y laisser flotter, car c'est d'elle que tout découle et tout émane.

---

2. Effectivement, F. Sanches écrivait: «dices fortasse habere scientiam scriptam, juxta illud, quod alius est terminus vocalis, alius scriptus, alius mentalis. Non intelligo. Concedo tamen. Quid sequitur? Nec te nec me aliquid scire», (*Q.N.S.*, 32).



«Mais si tout se passe comme nous l'avons dit», insiste l'auteur du *Quod Nihil Scitur*, «que répondrons-nous si l'on nous objecte que, dans ce cas, l'ignorant et le Philosophe feraient tous deux appel à Dieu comme cause de tout? La réponse est que l'ignorant le ferait sans savoir pourquoi, le Philosophe, au contraire, en le sachant parfaitement ...»

«En outre, le philosophe ne fait pas appel à Dieu d'un seul coup, d'un bond, il arrive à Lui progressivement, en passant par les causes naturelles; l'ignorant, lui, recourt immédiatement à Dieu, sans se soucier des causes inférieures»<sup>3</sup>.

Dans le même livre, aussitôt après le texte que nous venons de citer, Sanches se déclare lui-même Philosophe chrétien. Or la plupart des ockhamistes n'admettaient pas le principe de causalité. Nicolas d'Autrecourt, par exemple, explique le devenir par une suite de moments sans lien entre eux, sans cause; et Pierre d'Ailly avait adhéré à l'ockhamisme, parce qu'il était convaincu qu'on ne pouvait prouver rationnellement l'existence de Dieu; tout au plus pourrait-on conclure à la probabilité de son existence.

À moins de considérer qu'il y a contradiction entre le *Quod Nihil Scitur* et l'opuscule *De Longitudine et Brevitate Vitae*, il faut bien admettre que, quand Sanches critique, dans le *Quod Nihil Scitur*, le principe de causalité et quelques thèses métaphysiques, cela s'explique de la façon suivante: les principes métaphysiques sont inutiles, et même nuisibles, en tant que sources de savoir en matière de sciences naturelles, car, là, c'est l'expérience qui compte. Mais le principe de causalité conserve toute sa valeur pour la Théodicée et, par conséquent, la Métaphysique. Le nominalisme du *Quod Nihil Scitur* doit être situé dans son contexte, et il ne convient pas de généraliser la portée de son argumentation contre la métaphysique.

Tels sont les courants qui entraînaient les esprits au temps où écrivait Francisco Sanches. C'est par rapport à eux, que le *Quod Nihil Scitur* prend tout son sens.

★

Dans le cadre limité de cette étude, nous nous sommes efforcé de bien définir la position de Francisco Sanches, homme de la Renaissance, à l'égard des mouvements d'idées de son époque. C'est un travail que

---

3. Francisco Sanches, *De Longitudine et Brevitate Vitae: Tratados Filosóficos*, 302-303. — La version française a été faite à partir de la première traduction portugaise de ce texte, par Severiano Tavares; cf. «Francisco Sanches e a Filosofia Cristã», *Bracara Augusta*, 3 (1951-1952), 290.



nous jugeons fondamental, si l'on veut comprendre et apprécier à sa juste valeur sa lutte contre la scolastique, ainsi que le caractère amer, mais enrichissant, de son doute méthodique et critique, souvent traduit par un sourire sceptique, qui peut tromper à première vue. Rares sont ceux qui ont su découvrir ce profil philosophique et le situer dans les courants vertigineux et contradictoires du temps, rares sont par conséquent ceux qui ont vraiment évalué la portée de son message philosophique. Les pages que nous venons d'écrire ne sont guère plus qu'une ébauche, une introduction à sa pensée, car Francisco Sanches représentait bien plus que cela. Il fut surtout, à mon avis, un des plus subtils précurseurs des temps nouveaux qui allaient surgir. Mais c'est là un autre aspect de sa pensée, que nous avons déjà traité ailleurs<sup>4</sup> et que nous laisserons ici de côté.

Comme nous l'avons alors affirmé et prouvé: «si, en tant qu'analyste des problèmes de la connaissance, Francisco Sanches ouvre la voie à Descartes, si, en tant qu'ennemi de la scolastique décadente et défenseur de la méthode expérimentale, il livre le même combat que Bacon, il annonce aussi Pascal, par son observation constante et profonde de la misère humaine ... C'est un titre de gloire pour Sanches que d'avoir écrit, dans le *Quod Nihil Scitur*, un prologue à la pensée de Descartes et de Bacon: au premier, il a fourni les éléments qui lui ont permis de formuler son *cogito*, au second les piliers de la connaissance expérimentale. Et il a dénoncé avec plus de force que l'un et l'autre les erreurs de l'époque qui s'achevait: c'est lui qui lui a porté le coup le plus violent»<sup>4</sup>. Francisco Sanches était certes un homme de la Renaissance, mais il entrevoyait déjà l'époque suivante.

---

4. «Francisco Sanches, Filósofo», dans *Revista Portuguesa de Filosofia*, VII (1951), 124-143.

LUIZ DE MATOS, <i>L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance</i> ... ..	397
LUIZ DE ALBUQUERQUE, <i>Science et Humanisme dans la Renaissance portugaise</i> ... ..	419
W. G. L. RANGLES, <i>Modèles et obstacles épistémologiques: Aristote, Lactance et Ptolémée à l'époque des découvertes</i> ... ..	437
MARGARIDA BARRADAS DE CARVALHO, <i>Nature et naturalisme dans l'Esmeraldo de Situ Orbis de Duarte Pacheco Pereira</i> ... ..	445
MICHEL REULOS, <i>Les juristes portugais face à l'Humanisme</i> ... ..	455
LUIZ DE SOUSA REBELO, <i>Diogo de Teive, historien humaniste</i> ... ..	465
RAUL MIGUEL ROSADO FERNANDES, <i>Méthodologie et histoire dans De antiquitatibus Lusitaniae d'André de Resende</i> ... ..	487
ALFREDO MARGARIDO, <i>La vision de l'autre (Africain et Indien d'Amérique) dans la Renaissance portugaise</i> ... ..	507

#### IV - QUELQUES ASPECTS DE LA LITTÉRATURE ET DE L'ART PORTUGAIS

LUCIANA STEGAGNO PICCHIO, <i>Babel et Sion: inspiration thématique et inspiration formelle dans la glose camonienne du psaume Super Flumina Babylonis</i> ... ..	559
CLAUDE-HENRI FRÈCHES, <i>Les Lusíades — une dynamique des mythes</i> ... ..	599
CLAUDIE BALAVOINE, <i>Les églogues d'Henrique Caiado</i> ... ..	621
HOWENS POST, <i>Gil Vicente est-il érasmiste?</i> ... ..	643
ADRIEN ROIG, <i>António Ferreira — le poète à la recherche du bonheur</i> ... ..	655
ANÍBAL PINTO DE CASTRO, <i>La Poétique et la Rhétorique dans la pédagogie et dans la littérature de l'Humanisme portugais</i> ... ..	699
LÚCIO CRAVEIRO DA SILVA, <i>Francisco Sanches au tournant de la pensée de la Renaissance</i> ... ..	723
JEAN SUBIRATS, <i>L'Outre-Mer dans le théâtre de Jorge Ferreira de Vasconcelos: donnée dramatique et équation personnelle</i> ... ..	735
SYLVIE DESWARTE, <i>Les Enluminures de la Leitura Nova. Étude sur la culture artistique au Portugal au temps de l'humanisme</i> ... ..	747
THERESE METZGER, <i>Les manuscrits hébreux décorés à Lisbonne dans les dernières décennies du XVème siècle</i> ... ..	761
ARTUR ANSELMO, <i>L'activité typographique de Valentim Fernandes au Portugal (1495-1518)</i> ... ..	781

#### LEÇON DE CLÔTURE

PAUL TEYSSIER, <i>L'Humanisme portugais et l'Europe</i> ... ..	821
--	-----