

La influencia del pensamiento judeo-cristiano en Michel de Montaigne, Giordano Bruno y Francisco Sánchez

*Manuel Bermúdez Vázquez**
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Resumen:

El pensamiento judío ha podido ejercer una gran influencia a lo largo de la historia en diversos autores. En el presente trabajo nos centramos en tres pensadores de finales del siglo XVI que presentan una serie de ideas provenientes de la tradición judía: Montaigne, Bruno y Sánchez. Son tres autores muy peculiares sin ninguna relación entre sí y que presentan cierto carácter heteróclito respecto a la línea principal de pensamiento de su época. El hecho de que tratemos de mostrar los elementos provenientes de la tradición hebrea en estos tres autores tan diversos responde a la necesidad de comprender que la influencia del pensamiento judío se produjo en distintas maneras y en autores muy diversos con inquietudes intelectuales muy variopintas.

Palabras clave:

Pensamiento judío, Montaigne, Bruno, Sánchez, filosofía.

The influence of the Judeo-Christian thought in Michel de Montaigne, Giordano Bruno and Francisco Sanchez.

Abstract:

The Jewish thought could exert a big influence throughout history in many different thinkers. In this paper, we will focus in three authors from the last years of the XVI century who had some ideas that come from the Jewish tradition: Montaigne, Bruno and Sanchez. These are three different and very particular thinkers without any relation between them and who presented a different line of thought regarding the main stream thought of their time. We are trying to show the elements of the Jewish tradition in these three authors in order to understand the influence of the Jewish thought and the way it appeared in different intellectuals with different philosophical preoccupations.

Keywords:

Jewish thought, Montaigne, Bruno, Sanchez, philosophy.

La cuestión sobre si el pensamiento judío influyó directamente en la filosofía de estos tres autores del siglo XVI es muy controvertida. Sobre todo por la propia esencia del pensamiento religioso, cuestión que, por estar inserta en la naturaleza más íntima del individuo, nunca puede ser establecida completamente si el personaje no se ha declarado abiertamente sobre ello. Ninguno de los tres autores que aquí vamos a tratar era judío, sin embargo, podemos analizar y clarificar la presencia de elementos procedentes del pensamiento judío en las filosofías de cada uno de ellos. Evidentemente, la objetivación de los elementos judíos presentes en Montaigne, Bruno y Sánchez es muy difícil, porque dichos elementos se encuentran imbricados también en otras tradiciones y delimitar su origen preciso sería una labor casi imposible. De todos modos, vamos a intentar señalar los puntos que consideramos de contacto entre el pensamiento judío y las filosofías de Montaigne, Bruno y Sánchez.

-Michel de Montaigne (1533-1592)

El problema de las creencias de Montaigne ha sido tema de difícil controversia durante siglos. Algunos han querido ver en él a un devoto católico como mucho potencialmente poco ortodoxo. Otros se han referido a él como un cristiano exclusivamente por circunstancias, sin convicciones fuertes de creencia. O han visto la exploración de Montaigne de la fe a lo largo de sus *Ensayos* como un problema no resuelto al final. O piensan que hay un ataque ligeramente velado contra la religión en los *Ensayos* y han querido sospechar que el francés era en secreto un agnóstico o incluso un ateo. Sin embargo, los investigadores y eruditos contemporáneos más serios rechazan este último extremo. No obstante, la cuestión de la verdadera creencia de Michel de Montaigne es difícil y delicada. En mi opinión, a pesar de las dudas sobre la sinceridad de sus creencias y a pesar de la mención nebulosa al pasado judío de su familia

que se podría alegar, una lectura cercana y atenta de su obra hace que la idea de que Montaigne fuera agnóstico o ateo parezca prácticamente absurda. Nuestro autor es un auto-proclamado católico que aspira a ser un buen hijo de la Iglesia y que repetidamente y de una forma convincente reconoce su sumisión a la autoridad eclesiástica de Roma. A pesar de todo, él sigue siendo Montaigne y en los *Ensayos* pone a prueba su juicio incluso con la cuestión de la fe. No podría haber hecho de otra manera. El problema de la fe es capital en su tiempo y, además, la fe y su sombra, la duda, son centrales no sólo para las cuestiones religiosas, sino también para la exploración de uno mismo, la tarea que se ha impuesto para sí en sus *Ensayos*. De hecho, el problema de la fe es uno de los temas destacados en esta obra y su autor vuelve a él continuamente¹.

En mi opinión, la influencia del mundo judío en Montaigne proviene del escepticismo. El escepticismo es un tema muy importante por no decir omnipresente en la tradición judeo-cristiana. Podemos encontrar tendencias escépticas tanto en el Viejo Testamento como en el Nuevo y también en los escritos de los padres de la Iglesia². En este contexto, su característica básica es la creencia de que la razón humana y la experiencia son esencialmente incapaces de entender lo divino. Tanto Dios como su obra, el Creador y su creación, son vistos más allá de la capacidad de entendimiento humana. Para los escépticos cristianos y judíos la capacidad del ser humano para saber, para conocer, es severamente limitada. El deseo de conocimiento quizá sí es adecuado para el hombre, pero sólo Dios tiene un entendimiento verdadero. Lo que el hombre puede comprender procede, como todas las cosas, directa o indirectamente de Dios. Ejemplos de todo esto no son difíciles de encontrar en las sagradas escrituras de la tradición judeo-cristiana; de hecho, antes al contrario, es difícil no verlas. Algunas de las expresiones más poderosas de estos motivos escépticos aparecen en el *Libro de la sabiduría*, en *Job* y el *Eclesiastés* todos presentes en el Viejo Testamento y de gran importancia a la hora de la elaboración del pensamiento judío.

Algunos de los primeros pensadores cristianos fueron enemigos de la tradición filosófica clásica y otros, al menos, recelaban de su utilidad, pero había algunos que la toleraban e incluso había otros que mostraban un gran respeto por ella³. Además, la mayoría de los Padres, por no decir todos, fueron educados en la tradición clásica. Y a pesar de que

transformaron lo que habían heredado, los primeros cristianos eran tan herederos de Grecia y Roma como lo eran del judaísmo. La filosofía griega, el derecho romano y la religión judía ejercieron una influencia muy fuerte en el desarrollo inicial de la Cristiandad. Y resulta que la filosofía del Renacimiento y, sobre todo, el escepticismo recuperado en este periodo del que participan Montaigne y sus contemporáneos no puede ser comprendido completamente sin la referencia a estas raíces judeo-cristianas.

Montaigne y otros como él no estaban simplemente respondiendo a las ideas encontradas en los textos filosóficos antiguos; estuvieron tratando de resolver un viejo problema en un contexto cristiano cambiante y complejo⁴. Las controversias teológicas del siglo XVI tuvieron un papel muy importante en el desarrollo de esta crisis escéptica. De hecho, la cuestión de la autoridad en asuntos relativos a la fe fue, quizá, una de las más importantes. En sus exploraciones de las capacidades humanas, los hombres como Montaigne recurrieron no sólo a las tradiciones filosóficas de Grecia y Roma, sino también a las enseñanzas de la Escritura y de los Padres de la Iglesia y, de hecho, fueron estos dos últimos elementos los que fueron tenidos en cuenta más ampliamente al ser considerados los más importantes y fiables de estas fuentes. En esta mirada imprescindible a las Escrituras fue el Antiguo Testamento la referencia más importante y no olvidemos que el Antiguo Testamento era una parte fundamental de las escrituras hebreas. Además, Montaigne y sus contemporáneos lucharon con estas cuestiones no sólo con su razón, sino también con su fe, ya que la fe era el problema central.

El problema de cuál era la verdadera creencia de Montaigne, en sentido religioso, es muy interesante. Montaigne conocía bien la Biblia y además se mostraba familiarizado con los escritos de muchos de los Padres de la Iglesia. Aunque no estaba formado en teología, como él mismo admite en su obra, sí que conocía en profundidad las controversias teológicas de su tiempo. Como juez y hombre de estado, estuvo involucrado al más alto nivel con las repercusiones legales, sociales y políticas de estas controversias. Escribió largo y tendido sobre asuntos religiosos en sus *Ensayos* y el problema de la creencia en particular es central en algunos de éstos, incluyendo la importante "Apología de Ramón Sabunde". Él mismo se auto-proclamaba católico, un católico que repetidamente confesaba su sumisión a la autoridad eclesiástica de Roma.

¹ BERMÚDEZ, M., *Michel de Montaigne: la culminación del escepticismo en el Renacimiento*, Córdoba, 2007, pp. 122-123.

² Los Padres de la Iglesia son generalmente obispos, aunque no siempre, de la Iglesia de los primeros siglos. Sus enseñanzas, en sentido colectivo, eran consideradas por la Iglesia como dogma y fundamento de la doctrina ortodoxa cristiana. Algunos de ellos, que fueron discípulos de los apóstoles, son llamados padres apostólicos y ofrecen una interpretación de las Escrituras considerada más correcta. Había cuatro criterios principales para reconocer a un Padre de la Iglesia y eran: antigüedad, ortodoxia, santidad y aprobación de la iglesia. Sin embargo, no todos los padres fueron ortodoxos. Al estudio de los Padres de la Iglesia se le llama Patrística si se centra en la doctrina y Patrología si se centra en la vida personal.

³ Para una discusión sobre la actitud de los primeros padres de la Iglesia hacia la tradición clásica véase LINDBERG, D. C., "Science and the Early Church", en *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Lindberg and Ronald L. Numbers (ed.), Berkeley; University of California Press, 1986, pp. 19-48.

⁴ Sobre la gran influencia que las disputas religiosas pudieron tener en el desarrollo del escepticismo véase TODESCO, F., "La rinascita dello scetticismo in età moderna", en *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. XI, 1991, pp. 142-145. También SCHMITT, Ch. B., "The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times", en *The Skeptical Tradition*, 1983, pp. 225-251.

No obstante, en los siglos transcurridos desde su muerte en 1592, muchos han cuestionado la ortodoxia de Montaigne y, de hecho, también su creencia misma. Sin embargo, en un análisis final, habría muy poco lugar para dudar de la sinceridad de las creencias religiosas del francés, si bien la cuestión más interesante, la de cómo defendía esas creencias, se deduce directamente de la consideración de la primera.

Donald Frame, uno de los numerosos biógrafos y estudiosos de Montaigne, ha sostenido que los que tienen que aportar pruebas son los que mantienen que las numerosas profesiones de fe del francés eran insinceras⁵. Michael Screech llama a Montaigne un hombre de leyes católico que reconocía la autoridad de la Iglesia de Roma⁶. Elaine Limbrick ha mostrado, de forma muy convincente, que la creencia de Montaigne no fue cuestionada por sus inmediatos contemporáneos y que, de hecho, muchos entre los más poderosos de ellos se referían a él como un campeón del catolicismo⁷. Thierry Wanegfellen defendía que Montaigne estaba intelectualmente comprometido con el catolicismo⁸. Sin embargo, la mayoría de los investigadores de la figura de Montaigne reconocen, junto con Claude Blum, que el francés puede ser leído con cierta legitimidad como escéptico, indiferente, agnóstico, fideísta, como católico sincero o católico sólo por costumbre, y que la “Apología de Ramón Sabunde” en particular puede verse como una investigación irresoluta de la cuestión de la fe⁹. Estas declaraciones son una prueba más del carácter poliédrico del pensador del Perigord. No obstante, Blum coincide con Frame, Limbrick y con la mayoría de los investigadores de Montaigne, que no cuestionan seriamente la sinceridad y veracidad de las pretensiones de Montaigne para creer. A pesar de lo cual, se mantiene un debate considerable sobre la naturaleza de esa creencia.

Justamente aquí, en la indefinición que la crítica moderna se encuentra sobre las creencias verdaderas del propio Montaigne estaría uno de los argumentos más controvertidos sobre la influencia que el pensamiento judío pudo tener en este autor francés. Quizá fruto de sus lecturas, de la forma en la que absorbió los contenidos de raigambre escéptica presentes en el Antiguo Testamento, quizá fruto de los vínculos con su propia familia materna (algunos de cuyos individuos eran judíos o cristianos nuevos), quizá debido a lo aprendido en el colegio de la Guyenne donde estudió de niño desde los 6 hasta los 13 años (colegio

gobernado por individuos del entorno judío y, curiosamente, será también el mismo colegio donde estudió Francisco Sánchez), quizá por todos estos motivos, tenues pero presentes, podríamos contemplar la posibilidad de que Montaigne participara del conocido como “espíritu judío”. Entre las características que definirían a este “espíritu judío” estarían las tendencias reservadas, una actitud un tanto suspicaz y ausente de patriotismo, así como un desapego por las costumbres cristianas. Este perfil podría encajar bien en Montaigne y en su obra.

Montaigne también hizo grabar en las vigas de su biblioteca numerosos pasajes de la Escritura, de la Patrística y de otras fuentes cristianas¹⁰. De hecho, de las cincuenta y siete inscripciones que tenía (que reunían desde autores clásicos como Sexto Empírico hasta citas de San Pablo), veintiuna son de fuentes judeo-cristianas. Once de éstas, el mayor número de una única fuente, las atribuía Montaigne, tanto correctamente algunas como incorrectamente otras, al *Eclesiastés*. Y el *Eclesiastés* es una fuente importante del pensamiento judío y de importancia capital para la filosofía hebrea. La selección que hizo Montaigne de los pasajes de la Escritura indica claramente su deuda que la formulación de su escepticismo tiene con las fuentes judeo-cristianas. Montaigne tenía todos estos fragmentos en las vigas del techo de su biblioteca¹¹ de manera que cada vez que detenía sus pensamientos y elevaba la mirada hacia arriba, hacia un hipotético cielo, se le recordaba mediante aquellas inscripciones la debilidad del ser humano y su ignorancia, insistiendo con ellas que la comprensión pertenecía exclusivamente a Dios¹².

Atendiendo a los *Ensayos*, nos encontramos con multitud de profesiones de religiosidad católica por parte del autor. Negar la sinceridad de la creencia de Montaigne sería acusarlo de una total hipocresía. Es más, sería hacer de él no sólo un hereje a los ojos de Roma, sino también, en un giro que sería muy de su consideración probablemente, a los ojos del templo de Delfos. Haría de su búsqueda por el auto-conocimiento nada más que un engaño y una farsa. Convertiría al autor de los *Ensayos* en un mentiroso. Con seguridad, Montaigne es más que eso. El autor de los *Ensayos* podría estar equivocado, quizá en alguna ocasión incluso desilusionado consigo mismo, pero sin duda él nunca contradiría la verdad tan completa e intencionadamente. Sin embargo, esta sinceridad católica del francés no es óbice para que ciertos matices del pensamiento judío, como se

⁵ Véase FRAME, D. M., “What Next in Montaigne Studies?”, en *French Review*, XXXVI, 1962, p. 583.

⁶ SCREECH, M., *Montaigne and Melancholy*, Selinsgrove, 1983, pp. 17-19.

⁷ LIMBRICK, E., “Métamorphose d’un philosophe en théologien”, en *Montaigne; Apologie de Raimond Sebond de la Théologie á la Théologie*, editado por Claude Blum, París, Champion, 1990, pp. 229-231.

⁸ WANEGFELLEN, T., *Ni Rome ni Genève: Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, París, Champion, 1997, pp. 389-390.

⁹ BLUM, C., “L’Apologie de Raimond Sebond et le déplacement de l’apologétique traditionnelle á la fin du xvie siècle”, en *Le signe et le Texte*, editado por Lawrence D. Kritzman, Lexington, French Forum, 1990, pp. 161-162.

¹⁰ Véase VILLEY, P., *Les sources et l’évolution des Essais de Montaigne*, París, 1908, pp. 78-79.

¹¹ Para una descripción del propio Montaigne de su biblioteca y la disposición de la misma en su casa véase Montaigne, *Ensayos*, III, 3, “De tres comercios”, pp. 51 y ss.

¹² Existe un estudio muy interesante sobre las inscripciones del techo de la biblioteca de Montaigne en FLORIDI, L., *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 39-49.

ha visto, hayan estado presentes en su obra. Algunos podrán considerarlos elementos marginales en la filosofía general de Montaigne, pero existen, proceden de la raíz de la filosofía judía y, en mi opinión, tienen su importancia, debido, sobre todo, a que la mayor influencia se produjo en las consideraciones escépticas sobre la posibilidad del conocimiento y los límites de la razón humana, una de las facetas que más atención mereció por parte del autor francés.

-Giordano Bruno (1548-1600)

La familia de Giordano Bruno era una familia de cristianos viejos. Su padre era un soldado italiano al servicio de la Corona Española cerca de Nápoles. Su madre provenía también de una familia de claros antepasados católicos¹³. Queda claro, de este modo, que no existe, como sí ocurre en los casos de Montaigne y Sánchez, ninguna relación del círculo familiar de Bruno con elementos del entorno judío. La influencia del pensamiento judeo-cristiano tendrá otra procedencia en el caso de Bruno.

Bruno, tras pasar sus primeros 14 años en Nola, su ciudad natal, estudió con los frailes dominicos de San Domenico Maggiore en Nápoles. Este convento se caracterizaba por permitir una excepcional libertad de acción y, sobre todo, de pensamiento a los hermanos que vivían en él. Probablemente no se le inculcó obediencia a Bruno en este convento, pero sí aprendió a ser un librepensador y a moverse entre la clase dirigente, que era la que surtía de frailes a este convento. Su inicio en San Domenico se produjo con un curioso incidente que lo sacaría del anonimato para sus superiores, muestra claramente la personalidad irreducible del nolano y, sobre todo, fue el primero de los numerosos desencuentros con los representantes de la ortodoxia católica que terminarán conduciéndolo a la hoguera en febrero del año 1600 en Roma. Para estrenar su noviciado, Bruno sacó de su celda todos los cuadros con advocaciones marianas que había en ella y los de los obispos. Dejó tan solo un crucifijo. Incluso sobre el crucifijo, como confesó años después cuando era interrogado por el tribunal inquisidor que lo juzgó, tuvo serias dudas y estuvo a punto de sacarlo también de la celda. Actitudes como ésta se repetían por toda la Europa protestante y una muestra semejante no pudo evitar ser muy polémica en una ciudad como la católica Nápoles (que, además, por entonces, era una de las ciudades más grandes y populosas del mundo).

Evidentemente, una forma de actuar semejante debía provenir de las amistades y los contactos que el nolano cultivó en Nápoles. No es probable que con su educación estrictamente católica Bruno hubiera desarrollado tales creencias e ideales. La primera premisa, pues, que intentamos

establecer aquí es que, de la misma manera que alguno de los contactos que este pensador italiano cultivó en Nápoles lo debió influir sobremanera para sacar todos los cuadros de la virgen y de los obispos de su celda –siendo esta actuación, como podemos entender, muy polémica para la vida del convento–, también lo influyó para aproximarse a las doctrinas filosóficas judías que van a aparecer más claramente en su pensamiento ya desarrollado en algunos de sus libros posteriores y que veremos en seguida.

Bruno mostró siempre una inteligencia extraordinaria y una memoria que parecía casi sobrenatural. Gracias a estas dotes naturales que hacían de su intelecto una herramienta valiosísima pudo entrar en la orden de predicadores y continuar con su formación religiosa¹⁴. Incluso con su portentosa inteligencia tendrá que esperar 9 años para poder entrar en el prestigioso Colegio de San Domenico Maggiore, un centro elitista que sólo ofrecía 10 plazas cada año a pesar de las docenas de solicitudes que recibía. Será aquí donde surja su interés por la filosofía, a pesar de que la única filosofía que se permitía en este Colegio era la de Santo Tomás de Aquino. El de Aquino era el referente intelectual de los dominicos, y por él siempre sentirá Bruno un grandísimo respeto intelectual. Sin embargo, con su personalidad rebelde e incontrolable, era de esperar que no se conformara con las enseñanzas limitadas recibidas en el Colegio de San Domenico Maggiore. Para satisfacer su curiosidad intelectual, no dudará en acudir a unos de los principales rivales de los dominicos, los agustinos, que enseñaban la filosofía de Platón en el vecino Colegio de San Giovanni a Carbonara¹⁵.

Los miembros más influyentes de los agustinos se reunían en este convento de San Giovanni a Carbonara. Una de las bibliotecas más valiosas e importantes de toda Italia estaba en este convento y en él se desarrollaban vivas discusiones filosóficas.

Resulta paradójico, no obstante, que dada la afinidad filosófica de Bruno con el pensamiento platónico y con los modos y costumbres de los agustinos, no se entienden los motivos que lo llevaron a vincular su destino religioso con una orden como la dominica, que, a la larga, va a resultar fatal para él.

Uno de los mentores más admirados por Bruno será, precisamente, un fraile agustino perteneciente al colegio de San Giovanni a Carbonara, Fra Teofilo da Vairano. Aunque no coincidirán en el tiempo en el periodo que Bruno pasó en San Domenico Maggiore, que es cuando suponemos que Bruno entabló contacto con los agustinos, porque Fra Teofilo se había trasladado como rector a la universidad agustiniana de Florencia el mismo año que el nolano fue aceptado en el colegio dominico.

¹³ STAMPANATO, V., *Vita di Giordano Bruno*, Roma, Gela Editrice, 1988, pp. 1-66.

¹⁴ MIELE, M., "Indagine sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)", en *Bruniana & Campanelliana*, 1 (1995), p. 157-204.

¹⁵ ROWLAND, I., *Giordano Bruno*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 54.

Los últimos escritos de Giordano Bruno mostraron una influencia clara de los libros presentes en la biblioteca de San Giovanni a Carbonara¹⁶. Entre estas fuentes se encontraba la obra de Marsilio Ficino, un humanista florentino que introdujo la obra de Platón en Italia en el siglo XV. La recuperación del platonismo que llevó a cabo Ficino será, fundamentalmente, una recuperación para la Iglesia, contribuyendo a conciliar la filosofía de Platón con el cristianismo¹⁷. Ficino será una de las figuras clave del neoplatonismo renacentista.

Pero, ¿dónde se encuentra aquí la influencia judía en el pensamiento de Giordano Bruno? Las líneas precedentes pueden servir de marco para comprender la personalidad intelectualmente porosa del nolano y contribuirán a entender cómo el pensamiento judío pudo aparecer en su filosofía.

Los judíos fueron expulsados de Nápoles en 1563. En este periodo, la ciudad de Nápoles era uno de los centros más importantes de Italia de edición de textos en hebreo, de lo cual se deduce la importancia que para la comunidad judía tenía esta ciudad. Los contactos entre intelectuales judíos y cristianos habían dominado el panorama cultural de la ciudad durante los siglos XV y XVI. Los pensadores cristianos habían buscado a los rabinos para ilustrarse sobre los textos bíblicos que compartían, fundamentalmente el Antiguo Testamento. Incluso parece ser que los judíos asistían a las ceremonias religiosas cristianas más por interés que por obligación social¹⁸. De este modo se produjeron los contactos entre una serie de eruditos cristianos con la tradición mística hebrea conocida como la Cábala y que luego veremos presente en parte de los escritos de Giordano Bruno. La tradición de la Cábala judía derivó desde una tarea hermenéutica de interpretación de los textos bíblicos hasta fines adivinatorios utilizando las letras de la Biblia.

El rechazo a los judíos nunca fue completo en Italia, y aún menos en el mundo intelectual. Humanistas cristianos como Giovanni Pico Della Mirandola o Johannes Reuchlin trataron de conciliar las herramientas que aportaba la Cábala para el conocimiento de Dios con las exigencias del propio cristianismo.

Giordano Bruno aprendió hebreo en el Colegio de San Domenico Maggiore. Probablemente se mostró permeable al pensamiento judío que estaba presente en los ambientes intelectuales de Nápoles. Se ha argüido contra una influencia del pensamiento judío en Bruno el que algunos

de los comentarios sobre los judíos que aparecen en los escritos del nolano no son precisamente elogiosos, sino que son incluso abiertamente insultantes, tratando de utilizar esto como argumento a favor del antisemitismo del autor que nos ocupa. Sin embargo, es un error de análisis atribuir al autor los pensamientos que pone en boca de sus personajes. El formato preferido por Giordano Bruno para expresar sus opiniones filosóficas fue el diálogo, y entre los personajes que aparecen en sus escritos hay muchos que participan del prejuicio antisemítico, que era un tópico común en una gran cantidad de ciudadanos napolitanos de la época. De modo que estas expresiones contrarias al judaísmo que aparecen en algunas obras de Bruno no son sino una forma de describir la realidad social que lo rodeaba y no la expresión de una opinión personal.

La teología de Giordano Bruno está extraída completamente de las fuentes de la Biblia hebrea: los Salmos, el Cantar de los Cantares y, sobre todo, el Eclesiastés. A pesar de que el nolano desarrolló con el tiempo un fuerte escepticismo sobre la religión que se le inculcó, que ya había decidido en su interior que Jesucristo no podría haber sido el hijo de Dios hecho carne¹⁹, estos pasajes de la Biblia judía que hemos mencionado nunca serán cuestionados por él. También es necesario añadir que no sólo él prefería los pasajes más antiguos de la Biblia, sino que había otros pensadores cristianos que se identificaban explícitamente con el judaísmo, dando un paso más que el propio Bruno, quien se mantuvo en una posición más independiente.

No tenemos muchos datos de dónde pudo proceder la influencia de la Cábala en Bruno. La principal prueba que tenemos sobre la evolución intelectual del nolano es tanto su propia obra (fundamentalmente escrita mediante diálogos) como las transcripciones del largo proceso que la Inquisición inició contra él cuando lo capturó en 1592. En estos interrogatorios Bruno no aportó mucha información sobre su influencia judía, ya que él estaba siendo juzgado por hereje, no por judaizante²⁰. La tesis más defendida actualmente por la crítica filosófica atribuye a su profesor de lógica, Teófilo da Vairano, esta influencia. Teófilo tenía acceso a la biblioteca de San Giovanni a Carbonara, biblioteca que contaba con un fondo importante de obras sobre la Cábala cristiana²¹. Estos fondos fueron dotados por Giles de Viterbo, uno de los principales exponentes de la filosofía platónica y de la Cábala cristiana en el siglo XVI²². Así, podríamos señalar una posible vía de la influencia del pensamiento judío en Bruno.

¹⁶ ROWLAND, Ingrid, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷ Para más detalles sobre la figura de Marsilio Ficino en el Renacimiento véase BERMÚDEZ, M., *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006, p. 119.

¹⁸ ROWLAND, I., *op. cit.*, pp. 71-72.

¹⁹ FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 268 y ss.

²⁰ La obra de Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, citada en la nota anterior, recoge los interrogatorios principales a los que el nolano fue sometido durante los años de prisión antes de ser enviado a la hoguera y resulta una herramienta imprescindible para aproximarse a la heterodoxia religiosa y filosófica del autor que nos ocupa.

²¹ Teófilo da Vairano fue el mentor más apreciado por Giordano Bruno. Teófilo era un fraile agustino que frecuentaba la imponente biblioteca de San Domenico Maggiore y que, en cierto modo, llevará una existencia similar de constantes desplazamientos y viajes.

²² O'MALLEY, J. W., *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden, Brill, 1968.

Probablemente, la influencia más importante que la Cábala pudo ejercer en Giordano Bruno estaría en la concepción que éste tenía sobre el universo y los infinitos mundos que consideraba que lo conformaban. Esta concepción del nolano será una de sus señas de identidad y una de las ideas más conocidas de su cosmología. La Cábala también debió influir fuertemente en una doctrina del nolano que parece tomada directamente de esta tradición judía: el gran Jubileo que se producía cada 50.000 años y que representaría la renovación completa de todo el universo. Las fuentes a través de las que pudo acceder a esta idea estarían en Giovanni Pico Della Mirandola, que era, además de un eminente humanista, un conocido cabalista y en León Hebreo, escritor italiano de origen judío autor de los *Diálogos sobre el amor*. A la influencia de estos dos autores habría que añadir la de Marsilio Ficino. Sabemos que esta influencia es más o menos directa en Bruno porque el nolano participa de la visión más radical de este concepto de Jubileo universal, versión que defiende que el universo se crea a sí mismo de la nada. Esta será la línea de Ficino, Pico Della Mirandola y León Hebreo, toda ella procedente de la tradición cabalística más clásica²³. Tenemos pruebas de que incluso durante su confinamiento en Venecia, antes de ser enviado a Roma, Bruno continuaba hablando sin ambages a sus compañeros de celda sobre sus opiniones filosóficas y su cosmología, haciendo hincapié, precisamente, en que el universo era renovado infinitamente, podemos escuchar el testimonio de sus compañeros de celda: “*Dijo que Dios necesitaba al mundo tanto como éste necesitaba a Dios, y que Dios no sería nada sin el mundo, y por esta razón Dios no hacía otra cosa que crear nuevos mundos*”²⁴.

La opinión de Bruno sobre los infinitos mundo, además de ser una concepción demoledora para los cánones católicos de la época (y me atrevería a decir que demoledora aún hoy en día) bien podía proceder también de la Cábala. Tradicionalmente se había atribuido esta influencia al texto de Nicolás de Cusa titulado *Sobre la ignorancia aprendida*, sin embargo esta idea de los mundos infinitos también estaba presente en la Cábala judía. El ejemplo está en un texto medieval, precisamente recopilado por Giles de Viterbo, perteneciente a la Cábala y en el que el protagonista cabalga sobre una nube, guiado por un querubín a través de un millar de mundos: “*Cabalga sobre una nube, cabalga sobre un querubín y yo volé y vuelo a través de un millar de mundos y le preguntan a ese querubín dónde está el lugar de mayor honor y cabalga sobre una nube un millar de mundos más allá del mundo y el querubín voló a través de diez mil mundos; los ojos no han visto más que a Dios solo*”²⁵.

En resumen, podríamos decir que parte del contenido de la Cábala guarda interesantes paralelismos con la filosofía de Giordano Bruno. Cuando hablamos de la Cábala que influye en el nolano no nos referimos a la cábala cristiana más o menos aceptada por la ortodoxia católica, sino a la Cábala propiamente judía, la que plantea los múltiples mundos presentes en el universo, la que habla de combinaciones fantásticas de números y letras, la que establece un mecanismo similar a un reloj para referirse al funcionamiento del cosmos, la que guarda puntos de contacto con el neoplatonismo en el que tan interesado se mostró Bruno, la que establece el juego entre la oscuridad y la luz. Esa Cábala está presente en la obra de Bruno.

-Francisco Sánchez (1551-1623)

Al contrario que los otros dos autores estudiados, Michel de Montaigne y Giordano Bruno, Francisco Sánchez si tenía ascendencia judía en su familia²⁶. La influencia del pensamiento judío en este autor es, a mi modo de ver, menos controvertible, lo cual no quiere decir que sea completamente clara. Sánchez se movió entre la corriente principal del pensamiento de su época, más o menos ajena el judaísmo, y la influencia inherente a su desarrollo familiar de manos de individuos que formaban parte del entorno judío. A grandes rasgos se podrá decir que si hubo influencia del pensamiento hebreo en este autor de Tuy, ésta se produjo cuando éste era más joven y sus vínculos familiares aún se hallaban más estrechos, conforme su periplo vital lo vaya alejando de sus raíces familiares irá desarrollando un pensamiento más distante respecto al pensamiento judío.

Lo primero que debe quedar claro es que Sánchez nunca se comportó como un judío converso. Si se sintió próximo al judaísmo lo reservó para su esfera íntima y más personal. La familia de Sánchez provenía de Aragón y habían sido importantes judíos conversos en la corte del rey Fernando el Católico. Sólo una generación antes de Sánchez sus familiares seguían practicando el judaísmo. No parece asunto sencillo dejar de lado una religión así como así, sobre todo cuando los motivos para abandonarla son de índole político-social más que una cuestión de fe. La presión social obligó a muchos judíos conversos a practicar su religión en casa y acudir a los eventos religiosos católicos de forma pública. No considero que sea especular demasiado el pensar que parte de lo que Sánchez aprendió de sus padres tuviera un origen judío. Tanto es así que cuando la familia abandona España y se dirige a Francia se traslada a Burdeos, ciudad que era, en aquel tiempo, un lugar de acogida para los judíos perseguidos de toda Europa. Además, se matriculó en el

²³ ROWLAND, I., *op. cit.*, capítulo 8, pp. 75-79. Véase también WHITE, M., *Giordano Bruno, el hereje impenitente*, Grupo Z, Buenos Aires, 2003.

²⁴ FIRPO, L., *op. cit.*, p. 268.

²⁵ O'MALLEY, J. W., *op. cit.*, p. 85. Esta obra tiene un capítulo imprescindible sobre la recepción del pensamiento judío en Giles de Viterbo, capítulo III, “*Scripture and the Cabala*”, pp. 67-99. La recepción e interpretación del pensamiento judío que llevó a cabo Giles de Viterbo es de gran importancia porque luego muchos otros autores del Renacimiento y posteriores beberán directamente de él para su interpretación de la Cábala judía y otros elementos del pensamiento hebreo. Este mismo texto es citado también por ROWLAND, I., *op. cit.*, p. 79.

²⁶ Gran parte de la información que aquí ofrecemos aparece en el artículo BERMÚDEZ, M., “Intuiciones de criptojudasmo en Francisco Sánchez”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, (2008), pp. 284-295

colegio de Guyenne, el mismo donde estudió también su primo lejano Michel de Montaigne²⁷. Este colegio era una entidad patrocinada por cristianos nuevos e individuos del entorno judío que, quizá, se sentían más unidos por el hecho de pertenecer a una misma casta.

Una de las pruebas de que en la juventud y primera madurez de Sánchez la influencia del pensamiento hebreo era más palpable es el hecho de que las dos primeras obras que escribió, ambas de corte filosófico y que son el *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*) escrita en 1574 y publicada en 1581 y el *Carmen de cometa* (*La canción del cometa*), obra de 1578, carecen de la alabanza a la virgen. El *Laus deo virginique Mariae* era una convención muy habitual en las obras de la época y aparecerá en todas las otras obras del tudense, sin embargo en estas dos, escritas antes, no. La alabanza mariana no era un asunto baladí y su ausencia no puede ser no intencionada. La significación que podríamos atribuirle es que la presencia del pensamiento judío estaba aún muy presente en Sánchez. Probablemente, en el periodo en el que el tudense escribió estas dos obras las influencias judaizantes de su formación se reflejaron más abiertamente. El ascendente de sus familiares, tanto su padre Antonio Sánchez, como su tío, Adán Francisco, habría ejercido con más fuerza que nunca y de forma más palpable que nunca.

Parece ser que el mundo criptojudío pudo tener vínculos de contacto con la corriente escéptica recuperada en el Renacimiento. La mentalidad que surge del pensamiento hebreo encaja de forma más adecuada, por sus características particulares, con el escepticismo. Las características de crítica constante, sin aferrarse a ninguna afirmación dogmática, son comunes tanto a esta línea de pensamiento judío como al escepticismo²⁸. Quizá estos autores que presentan este tipo de filosofía vinculada al escepticismo, como Sánchez y Montaigne, hayan visto orientado su pensamiento debido a la influencia del judaísmo.

El pensamiento de origen hebreo tendría cabida en la obra de Francisco Sánchez en la medida en que algunas de sus ideas se prestan para ser utilizadas en la negación de la posibilidad del conocimiento, que era uno de los objetivos de la polémica gnoseológica del tudense y que está presente en la tradición judía.

Evidentemente Sánchez no tuvo el mismo pensamiento toda su vida. Sufrió una evolución intelectual

y religiosa. Pudo haber titubeado en sus creencias durante su juventud, pero probablemente en su madurez se convirtió en un católico convencido²⁹. Podemos tratar de vincular esta evolución por la propia experiencia vital de Sánchez. En Montpellier, ciudad dominada por los hugonotes, la mayor parte de la población era hostil hacia los católicos. De este modo, Sánchez fue despreciado tanto por su confesión pública católica como por su origen judío. Quizá sintió un mayor apego al catolicismo cuando se vio perseguido por gentes que se oponían más a la religión de Roma que a la de Abraham. También, una vez asentado en Toulouse, siendo ya su labor profesional reconocida y habiéndose granjeado el prestigio de sus conciudadanos, el sentimiento católico del tudense pudo reforzarse, ya que la confesión católica era la dominante en la ciudad.

Una de las obras fundamentales que recoge el pensamiento filosófico de Francisco Sánchez es el *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*). En esta obra aparecen doce citas procedentes de la Biblia y no deja de ser curioso que diez de esas doce citas pertenezcan al Antiguo Testamento, que es, claro está, parte de las escrituras hebreas y un elemento fundamental del corpus de creencias y pensamiento que configuran el mundo judío. Dada esta distribución de las citas bíblicas, las dos que no pertenecen al Antiguo Testamento destacan por este hecho mismo. Estas dos citas heterogéneas son del Nuevo Testamento y presentan una característica en común: no encajan con el contexto en el que se hallan situadas. Las dos citas proceden una de *Pablo a los romanos* y otra de los *Hechos de los apóstoles* y ambas son poco más que notas marginales que parecen extrapoladas de otro sitio e insertadas fuera de lugar en el cuerpo del texto³⁰. En mi opinión, estas citas parecen dispuestas de una forma artificial e incluso ajenas a las cuestiones que se tratan en el contexto en el que aparecen, lo cual no hace sino aumentar las sospechas de que estas citas estaban aquí por algún motivo diferente al mero interés por el contenido del libro. Esto no hace sino destacar la diferencia de estos pasajes bíblicos fuera de lugar y el resto de pasajes del Antiguo Testamento.

El primero de los dos pasajes del Nuevo Testamento, el fragmento de *Pablo a los romanos*, parece dispuesto ex profeso para velar el hecho de que Sánchez estaba parafraseando prácticamente una doctrina básica de la filosofía de Maimónides. El contexto general del asunto es que el médico tudense está intentando demostrar que el conocimiento humano es tan débil que nadie puede llegar a

²⁷ El padre de Francisco Sánchez, que se llamaba Antonio Sánchez, era cuñado de Antonio López, que a su vez era cuñado del padre de Montaigne.

²⁸ En el Renacimiento se produjo la recuperación de los textos escépticos procedentes de la tradición griega, fundamentalmente de Cicerón, Sexto Empírico y Diógenes Laercio. Gracias a la disponibilidad que los humanistas van a tener de estos textos clásicos, el escepticismo irá convirtiéndose en una corriente de pensamiento más influyente e importante dejando pruebas de su presencia en multitud de autores. Para un análisis más detallado de esta cuestión véase BERMÚDEZ, M., *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento*, citado.

²⁹ Francisco Sánchez permitió que dos de sus hijos se dedicaran al sacerdocio y el *Laus deo virginique Mariae* no faltó de sus obras a partir de 1581.

³⁰ Para el análisis pormenorizado de las citas bíblicas presentes en el *Quod nihil scitur* véase BERMÚDEZ, M., "Elementos de la filosofía de Maimónides en el *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez", en *Maimónides y el pensamiento medieval, IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, 2007, pp. 140-149.

conocer a Dios perfectamente. Con este propósito, Sánchez utiliza tanto una cita de *Éxodo*, capítulo 33, versículo 20 y, en el mismo párrafo, otra de *Pablo a los romanos*:

Pero a Dios, ¿quién lo conoce perfectamente? “No me verá el hombre y seguirá viviendo”. Por ello sólo a Moisés le fue permitido verle mediante lo que de Él se sigue, esto es, por sus obras. De ahí que dijera el otro: “Lo invisible de Dios se ve entendiéndolo a través de lo creado”³¹.

A mi modo de ver, esta última adición del fragmento de *Pablo a los romanos* es forzada y superflua. Conviene señalar también aquí, ya que estamos hablando de la influencia del pensamiento hebreo en Francisco Sánchez, que una de las doctrinas básicas del pensamiento de Maimónides aparezca formulada tan claramente por Sánchez y conectada con este verso bíblico. Y es que el sabio judío sostenía que Moisés no pudo contemplar el rostro de Dios y entendió que la única manera de comprender la esencia de la divinidad era a través de sus obras y atributos. Así lo recoge Maimónides en su obra fundamental *Guía de perplejos*:

Moisés había solicitado cierta percepción (...), y le fue prometida una de orden inferior a la suplicada por él, a saber, la designada por la expresión “ver su posteridad” (...). Aquí se indica, pues, que Dios le veló aquella percepción (...) y le trasladó a otra cosa, cual es el conocimiento de las acciones atribuidas a Dios, que se consideran como numerosos atributos³².

Más claramente se ve en este otro fragmento:

En este sentido se ha dicho: “Y me verás las espaldas” (Éxodo, 33, 23), lo cual significa “aprehenderás lo que me sigue”, lo que se asemeja a Mi y resulta de mi voluntad, en suma, todas mis criaturas³³.

La posición que Maimónides defiende en estos dos textos es la de considerar que a Dios sólo se le puede conocer a través de sus obras y que éste es el único camino para tratar de llegar a percibirlo. La analogía en Maimónides y Sánchez es más que convincente, ya que ambos utilizan los mismos pasajes bíblicos. Esta cuestión, además de indicar una influencia incontrovertible de Maimónides en Sánchez, y no olvidemos que Maimónides es el auténtico vertebrador medieval de toda la corriente de pensamiento judío, muestra que Sánchez, al añadir el fragmento de *Pablo a los romanos*, lleva a cabo una adición fuera de contexto y ciertamente sorprendente. Sánchez había iniciado el párrafo hablando sobre el conocimiento de los primeros principios, haciendo

gala de su estilo riguroso y metódico lo hace de una forma racional y ordenada, pero remata el párrafo con una referencia bíblica poco acorde con el contenido:

Pues ni siquiera tienes conocimiento del primer principio y el más necesario de todos; consiguientemente, tampoco conocerás los demás que de él se derivan (...). Pero a Dios ¿quién lo conoce perfectamente? “No me verá el hombre y seguirá viviendo”. Por ello sólo a Moisés le fue permitido verle mediante lo que de Él se sigue, esto es, por sus obras. De ahí que dijera el otro “Lo invisible de Dios se ve entendiéndolo a través de lo creado”³⁴.

Si leemos atenta y detenidamente el párrafo descubriremos el carácter artificial del último pasaje de *Pablo a los romanos* y que cabe muy forzosamente en el contexto.

De todo esto se va concretando la influencia del pensamiento y la tradición judías en la filosofía de Francisco Sánchez.

La segunda cita del Nuevo Testamento presente en el *Quod nihil scitur* es un fragmento de los *Hechos de los apóstoles*. Se produce tras una larga perorata sobre el calor y el cambio constante y la diversidad de efectos de éste. El marco este estaba siendo utilizado por Sánchez para señalar que, al aumentar los efectos de una cosa, aumenta a la vez la dificultad para ser analizada y comprendida. Con la intención de apoyar con ejemplos la importancia del calor, Sánchez da cabida a la cita de los *Hechos de los apóstoles*:

En las cosas que carecen de alma hay todavía mayor cambio, mayor diversidad, en la generación y en la corrupción (...). Sírvate como ejemplo el calor, que, siendo el mismo, engendra, corrompe; blanquea, ennegrece; calienta, enfría (...). No sin motivo muchos antiguos, en los comienzos de la filosofía, creyeron que el fuego era el principio primero. Con razón Trimegisto llamó Dios al fuego. Y con muchísima razón pudo Aristóteles llamar a Dios calor del cielo. Aunque no creyera que el calor del cielo fuese Dios (...). En efecto, ¿qué puede sugerir mejor que el fuego el poder y la fuerza de Dios Óptimo y Máximo, así como proporcionar una cierta imagen de su inefable divinidad? Él mismo lo dio a entender, al mostrarse por primera vez a su fiel siervo en una zarza ardiente, al guiar a su pueblo amado por el desierto mediante una columna de fuego y al descender en lenguas de fuego sobre la asamblea de sus elegidos³⁵.

Este último fragmento, que pertenece al Nuevo Testamento, es, claramente, contingente, ya que sin su

³¹ SÁNCHEZ, F., *Quod nihil scitur*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. 117.

³² MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Madrid, 1984, primera parte, capítulo 21, p. 93.

³³ *Ídem*, primera parte, capítulo 38, p. 125.

³⁴ SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, cit., p. 117.

³⁵ SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, p. 155.

presencia el contenido del párrafo no se altera en lo más mínimo.

Las conclusiones a las que podemos llegar visto todo esto es que estas citas que no pertenecían al Antiguo Testamento pudieron ser añadidas para cubrir las apariencias y que aparecieran algunas citas del Nuevo Testamento. En una obra como el *Quod nihil scitur* no hay nada dejado al azar, ni ningún elemento superfluo. En este último caso del fragmento de los *Hechos de los apóstoles* su presencia no está justificada salvo que la entendamos como un recurso sutil para salvar las apariencias necesarias ante el catolicismo imperante en la época. Quizá el objetivo era hacer menos sospechosa la figura del autor del libro, acusado y estigmatizado social y moralmente por ser un descendiente de judíos, con lo que todo ello implicaba de lastre social en la segunda mitad del siglo XVI.

Las pruebas aportadas dejan poco margen a la duda sobre la existencia de influencia del pensamiento judío en el autor del *Quod nihil scitur*. Los puntos de contacto entre Sánchez y Maimónides no hacen sino aproximar al primero a la raíz de la tradición judía. Las similitudes de la filosofía expuesta por Sánchez en sus obras con la tradición hebrea son claras. Su pasado judío está ahí presente y dejó una huella clara.

Como hemos visto, el pensamiento judío dejó su influencia en tres autores del siglo XVI de diferente éxito. Se podrá argumentar contra la solidez de alguna de las pruebas aquí aportadas, pero varias de las líneas que hemos señalado marcan directamente a la más que probable influencia del pensamiento judío tanto en Montaigne como en Bruno y Sánchez. Quizá esta influencia pudo ser tenue comparada con otros movimientos intelectuales que pudieron tener mayor calado e importancia para la filosofía de estos filósofos, pero está ahí presente y sería un error de análisis desdeñarla.

BIBLIOGRAFÍA:

-BERMÚDEZ, M., “Elementos de la filosofía de Maimónides en el *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez”, en *Maimónides y el pensamiento medieval, IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Córdoba, 2007, pp. 140-149.
 _____, “Intuiciones de criptojudasmo en Francisco Sánchez”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*,

vol. XIII (2008), pp. 284-295.

_____, *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento*, Madrid, 2006.

_____, *Michel de Montaigne: la culminación del escepticismo en el Renacimiento*, Córdoba, 2007.

-BLUM, C., “L’Apologie de Raimond Sebond et le déplacement de l’apologétique traditionnelle á la fin du xvie siècle”, en *Le signe et le Texte*, editado por Lawrence D. Kritzman, Lexington, 1990, pp. 161-162.

-FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, 1993.

-FLORIDI, L., *Sextus Empiricus. The Transmisión and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, 2002.

-FRAME, D. M., “What Next in Montaigne Studies?”, en *French Review*, XXXVI (1962), p. 583.

-LIMBRICK, E., “Métamorphose d’un philosophe en théologien”, en *Montaigne; Apologie de Raimond Sebond de la Théologie á la Théologie*, editado por Claude Blum, París, 1990, pp. 229-231.

-LINDBERG, D. C., “Science and the Early Church”, en *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Lindberg and Ronald L. Numbers (ed.), Berkeley, 1986, pp. 19-48.

-MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Madrid, 1984.

-MIELE, M., “Indagine sulla comunitá conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)”, en *Bruniana & Campanelliana*, 1 (1995), p. 157-204.

-O’MALLEY, J. W., *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden, 1968.

-ROWLAND, I., *Giordano Bruno*, Barcelona, 2009.

-SÁNCHEZ, F., *Quod nihil scitur*, Madrid, 1984.

-SCHMITT, Ch. B., “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times”, en *The Skeptical Tradition*, 1983, pp. 225-251.

-SCREECH, M., *Montaigne and Melancholy*, Selinsgrove, 1983.

-STAMPANATO, V., *Vita di Giordano Bruno*, Roma, 1988.

-TODESCO, F., “La rinascita dello scetticismo in età moderna”, en *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. XI (1991), pp. 142-145.

-VILLEY, P., *Les sources et l’evolution des Essais de Montaigne*, París, 1908.

-WANEGFELLEN, T., *Ni Rome ni Géneve: Des fidéles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, París, 1997.

-WHITE, M., *Giordano Bruno, el hereje impenitente*, Buenos Aires, 2003.