

Ensayos de crítica filosófica

Marcelino Menéndez Pelayo

ENSAYOS DE CRÍTICA FILOSÓFICA

1. De las vicisitudes de la filosofía platónica en España (1889)
2. De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant (1891)
3. Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del derecho de gentes (1889)
4. Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia (1875)
5. Raimundo Lulio (1883)
6. La Iglesia y las escuelas teológicas en España (1889)
7. Examen crítico de la moral naturalista (1892)

8. El filósofo autodidacto, de Abentofail (1900)
9. Algazel (1901)
10. Dos palabras sobre el centenario de Balmes (1910)
11. Contestación al discurso de ingreso de Adolfo Bonilla en la Real Academia de la Historia (1911)

En una carta que escribe el 16 de septiembre de 1891 a su amigo Leopoldo Alas, MMP ya menciona este libro: «Quisiera también hacer un tomo de *Ensayos de crítica filosófica* con el discurso inaugural de la Universidad, el de la Academia de Ciencias Morales y alguna otra cosilla.» (MPEP 11:312). Edición necesaria en unos tiempos en los que la alternativa al impreso era el manuscrito: «He perdido esperanza de encontrar mi discurso inaugural sobre el platonismo en España, pero esto nada importa, porque he mandado

á la imprenta el único ejemplar que tenía para que con él se encabece un tomo de *Ensayos de crítica filosófica*. En cuanto tenga pruebas de dicho discurso, se las enviaré á Vd.» (MPEP 11:542, MMP a Pierre Henry Cazac, 19 marzo 1892); dos meses después no le envía las pruebas sino el original: «Por el correo de ayer habrá Vd. recibido el único ejemplar que he podido lograr de mi discurso inaugural sobre la filosofía platónica en España. Es el mismo que antes he mandado á la imprenta para la reimpresión que estoy haciendo de varios ensayos míos de crítica filosófica. En ésta reimpresión he añadido, al revisar las últimas pruebas, algunas notas que comunicaré á Vd. oportunamente: una de ellas se refiere al Dr. Guardia.» (MPEP 11:616, de MMP a Pierre Henry Cazac, Madrid, 16 de mayo 1892).

Aquella primera edición de los *Ensayos de crítica filosófica*, publicada la Colección de Escritores Castellanos (Madrid 1892, 397

págs.), comprende sólo tres trabajos: De las vicisitudes de la filosofía platónica en España, De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant, y Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes.

La segunda edición de los *Ensayos de crítica filosófica* se corresponde con el tomo 9 de las Obras Completas (Madrid 1918, 401 págs.), y se publicó seis años después del fallecimiento de su autor, en edición preparada por Adolfo Bonilla San Martín. Se recopilan en ese volumen once trabajos, los tres de la primera edición a los que se añaden los numerados del 4 al 11. Los textos que ofrecemos en internet siguen fielmente la edición de Bonilla, y por ella se señala la paginación.

La tercera edición apareció en 1948, como volumen 43 de la Edición Nacional, y sólo añade un texto al contenido de la edición dispuesta por Bonilla, la versión inédita

y no terminada de *La Académica o del criterio de la verdad*, de Pedro de Valencia.

De las vicisitudes de la filosofía platónica en España

Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1889 a 1890

I

Excmo. Señor:

¡Cuán alta y generosa idea tuvo el que por primera vez llamó *universidad de letras o estudio general* a la noble institución en que vivimos! ¡Qué gérmenes de cultura se encierran en esta sola frase, si atentamente la consideramos! No es, no, la ciencia que aquí se profesa, ciencia estéril, solitaria, egoísta, encerrada tras el triple muro de la especialidad, y llena de soberbia en su aislamiento: no es función de casta, que por selección artificial

recluta sus miembros: es función humana, generalísima y civilizadora, que a todos llama a su seno, y sobre todos difunde sus beneficios. Aquella cadena de oro que enlaza todas las ciencias; aquella ley de interna generación de las ideas, verdadero ritmo del mundo del espíritu; aquel orbe armónico de todas las disciplinas, que los griegos llamaron *enciclopedia*, sólo en la institución universitaria está representado, y sólo desde la Universidad penetra y se difunde en la vida. A refrescar en nosotros, cada vez más íntimo, cada vez más claro y comprensivo, el sentimiento y la noción de esta primitiva armonía, viene de año en año esta fiesta, alegrada por los bulliciosos anhelos de la juventud, que, al renovarse incesantemente, parece que trae a este severo recinto oleadas de vida nueva, henchida de esperanzas y de promesas.

Pero es inflexible ley de las cosas humanas, que no haya triunfo sin mezcla de lágrimas, ni alegría sin sombra de pena, y las

corporaciones que gozan vida perenne, como la nuestra, están condenadas a ser panteón de sus hijos, a la vez que *officina gentium* y fábrica viva de nuevas generaciones intelectuales. Ya que por duro aunque imperioso deber reglamentario, llevo hoy la voz de la Facultad de Letras, permitidme evocar en acto tan solemne los nombres de los dos grandes maestros que en este año ha perdido; maestros que por sí solos podían legitimar la reputación de una escuela, y que con ser, a primera vista, tan diversos por el orden de estudios en que ejercitaron su actividad, y por la educación primera que habían recibido, no dejaban de tener en su espíritu algunos puntos de contacto y semejanza, que a su vez trascendieron al espíritu general de nuestra Facultad, imprimiéndola durante largos años un sello especialísimo. Los que tal hicieron viven y enseñan aún desde el sepulcro; antes de entrar en materia, cumplamos, pues,

con el piadoso deber de enterrar a nuestros muertos.

El menos anciano de estos ilustres varones fue el primero en abandonarnos. Maestro igual de literatura clásica ¿cuándo volveremos a verle en España? Los antiguos hubieran dicho que las Gracias habían hecho morada en su alma, y que la dulce Persuasión habitaba en sus labios. Espíritu genial, inundado de luz y de regocijo interior, que se transmitía a cada una de sus palabras, había convertido la enseñanza en fiesta perpetua del ingenio y de la fantasía, en evocación perenne de risueñas imágenes, que nos traían nuevas de otro mundo ideal y sereno, donde ni las mismas espinas punzaban, donde los mismos monstruos eran hermosos. ¡Cuánto tendrán que envidiarnos los que no le oyeron, porque sólo una pequeñísima parte de su ingenio ha pasado a sus escritos, y aun éstos son tan breves, tan escasos y dispersos,

que la posteridad será notoriamente injusta si tan sólo por ellos pronuncia su fallo!

La desbordada imaginación de aquel hombre no podía contenerse en el estrecho cauce de la forma escrita: cuando quería hacerlo, tenía que renunciar a la mayor parte de sus ventajas: prohibirse las innumerables y chistosísimas digresiones a que su memoria, enriquecida con tan vasta y amena doctrina, le arrastraba; componer los pliegues de su toga, que habitualmente llevaba con tanto desenfado; quitar a sus palabras el hervor de la improvisación; renunciar a la sorpresa del hallazgo, a la invención artística continua, a la risa franca de donde brotaba la sabia reflexión, porque de todo había en aquella singular comedia, medio socrática, medio aristofánica, de que tantas veces fuimos espectadores, y que por gran desdicha nuestra no volveremos a presenciar en la vida. No era un comentario ni una interpretación de la antigüedad lo que de allí sacábamos: era la

fascinación del mundo antiguo, que allí resucitaba a nuestros ojos y que por todas partes nos envolvía. No era aquel hombre un filólogo, en el riguroso sentido de la palabra; respetaba mucho a los que lo son, pero no se atravesaba en su camino: entendía que las palabras son piedras y que las obras literarias son edificios; y más que contemplar la piedra en la cantera, gustaba de verla sometida ya a las suaves líneas de la *euritmia* arquitectónica. Entendía, y no faltará quien entienda como él, que el mayor fruto que puede sacarse del dominio de una lengua no es el estudio de sus raíces ni de su vocabulario, sino el estudio de sus grandes pensadores y de sus grandes poetas. Más le interesaba en Plauto la fábula cómica, que los arcaísmos; más gustaba en Cicerón de los arranques oratorios, que de las fórmulas jurídicas; más le importaba en Tito Livio el drama de la historia, verdadera o falsa, que el mapa estratégico de las campañas de Aníbal: menos veces hojeaba

a los gramáticos que a los poetas, y por una sola elegía de Tibulo o una sola sátira de Horacio, hubiera dado, sin cargo de conciencia, todas las curiosidades archivadas en Festo, Varrón, Nonio Marcelo y Aulo Gelio. No se dice esto en son de elogio suyo, ni tampoco de censura: toda labor formalmente científica merece respeto y aplauso, y más en este sitio, y si el vulgo no la comprende, peor para el vulgo: se dice sólo para mostrar que el doctor Camus (a quien apenas es necesario nombrar, puesto que tan vivo y perenne está en nuestra memoria, y no podéis menos de haberle reconocido aun en los toscos rasgos de mi pluma), era el tipo más perfecto y acabado de lo que en otros siglos se llamaba un *humanista*, es decir, un hombre que toma las letras clásicas como educación *humana*, como base y fundamento de cultura, como luz y deleite del espíritu, poniendo el elemento estético muy por cima del elemento histórico y arqueológico, y relegando a la categoría de

andamiaje indispensable, aunque enojoso, el material lingüístico. Si la literatura latina se redujese a los fragmentos anteriores a Plauto y a las obras de la latinidad de extrema decadencia pagana o cristiana, es seguro que Camús jamás se hubiese tomado el trabajo de estudiarla y profundizarla, por mucho que el latín arcaico, el latín popular y el latín eclesiástico importen bajo otros respectos, y por mucha luz que nos den sobre la génesis de las lenguas vulgares. Para Camús no había interés donde no hay belleza, y belleza tal como él la concebía, belleza de mármol pentélico, penetrada e inundada por el sol del Ática. Otras formas y maneras de arte llegaba a entenderlas, como hombre cultísimo que era, y de muy varia lectura y de ingenio muy vivo y curioso, pero no llegaba a sentirlas y amarlas como sentía y amaba la cultura de la Roma imperial, como sentía y amaba el helenismo puro, como sentía y amaba la gentil primavera del Renacimiento.

En el siglo XV hubiera frecuentado la corte del Magnánimo Alfonso en Nápoles, o en Florencia la de Lorenzo el Magnífico: hubiera afilado el dardo de la sátira como Philelpho y Lorenzo Valla; sus *facecias* no hubieran tenido menos picante sabor que las de Poggio; en los festines de la *villa* Careggi hubiera alternado con Poliziano y Marsilio Ficino, reproduciendo en su compañía el *simposio* que dio a sus amigos Agatón, poeta trágico, y reservándose para sí la parte de Aristófanes. Si algo faltaba a Camús para el aticismo perfecto, culpa fue de los tiempos y no culpa suya. Nacido trescientos años antes, su cultura hubiera sido toda de una pieza, desarrollándose con entera amplitud, libre de las graves preocupaciones del mundo moderno, y hubiera encontrado un medio dispuesto para recibirla con juvenil entusiasmo. Pero tuvo la desgracia de nacer tarde, y de nacer en España cuando los estudios clásicos andaban por el suelo, y tuvo que luchar toda su vida con

la falta de preparación de sus oyentes, con el gusto depravado que muchos de ellos traían de los grados inferiores de la enseñanza, y con hábitos tales de repetición insensata y mecánica, que parecen incompatibles con toda enseñanza de carácter estético, y aun con toda racional enseñanza. Lo que trabajó y logró en tales condiciones, es poco menos que maravilloso; pero nadie está obligado a lo imposible. Hacer sentir las bellezas de un texto a quien no sabe ni puede leerlo, es cosa que sobrepuja todas las fuerzas humanas, y este milagro, no obstante, se viene pidiendo a nuestra Facultad desde que existe, sin que por parte alguna veamos esperanza de remedio. ¿Qué hacer en tal caso, sino lo que Camús hacía con harto dolor de su alma? Prescindir de la colaboración directa de alumnos que de ningún modo podían prestársela; convertir la cátedra en conferencia familiar y amenísima, con toques de magnífico humorismo y rasgos de soberana

elocuencia; deleitarse él mismo con la pompa de sus recuerdos y la magia de sus evocaciones, y hacer llegar al alma del más torpe y descuidado de sus oyentes, si no el conocimiento positivo, a lo menos el aroma de la flor de la antigüedad, oculta para ellos en huerto cerrado y secretísimo. Si alguno penetraba más adelante, ¡qué regocijo para el anciano maestro! Pero de estos regocijos tuvo pocos en la vida; casi todos los que pasaron por aquella cátedra se limitaron a respirar muy de lejos el perfume del azahar escondido: fue raro el que llegó a poner las manos en las doradas toronjas del jardín de las Hespérides.

He dicho que Camús escribió poco y que sus escritos no dan de él sino una idea muy imperfecta. He indicado también la causa principal que le retrajo de escribir, la cual fue, en mi juicio, su exuberante temperamento oratorio; y aun puede añadirse otra segunda causa, que comprenderá bien todo el

que sienta el mismo entrañable amor que Camús sentía por los libros: quiero decir, la mucha parte que en su vida tuvieron las absorbentes preocupaciones del bibliófilo, y aquel singularísimo y perezoso deleite de saborear la producción ajena robando horas a la propia. Camús había leído, y prosiguió leyendo hasta el fin de su vida, cuanto hay que leer de literatura griega y latina, de humanidades y de crítica; y cediendo a un género de pereza honesta y sabia, que entre nuestros hombres de ciencia hace estragos, por lo mismo que en España tiene más disculpa que en otras partes, seguía, día por día, el movimiento de los estudios de su especial predilección, sin dejar olvidado ni un libro, ni un artículo, ni un comentario, ni una tesis: sacaba de todo ello goces inefables, pero se guardaba muy mucho de comunicárselos al público como no fuese por medio de la palabra. Si algo importante escribió en sus últimos años, hubo de quedarse inédito, y ni

siquiera a sus íntimos amigos y más familiares discípulos trascendió la noticia. Los trabajos de su primera época no nacieron de propio impulso, sino de estímulo oficial o de transitorias necesidades de la enseñanza.

En 1845, fecha de la memorable transformación de nuestros estudios, faltaban manuales de muchas artes y ciencias, y Camús y otros profesores, entonces novísimos, acudieron a llenar este vacío, ajustándose a los programas que de Francia había importado Gil y Zárate. Entonces publicó Camús, dando muestras de juvenil ardor y de sus variados conocimientos, un *Manual de Filosofía racional*, calcado en el espiritualismo cousiniano; varios *Compendios de historia*; un *Manual de antigüedades romanas*; una nueva edición refundida de la Retórica del ilustre humanista y elegante poeta latino Sánchez Barbero; hizo algunas traducciones apreciadas, como la del *Sistema de las facultades del alma*, de Laromiguière, y colaboró activamente en varias em-

presas de carácter enciclopédico, obras todas que fueron útiles en su tiempo, pero que su autor tenía completamente olvidadas. Mucho más importantes y originales, aunque no bastante conocidos, son sus estudios como humanista. Además de la *Synopsis* de sus lecciones, impresa en 1850, puede y debe citarse la extensa y bien ordenada colección de clásicos latinos y castellanos, en cinco volúmenes, que, por encargo del Gobierno, formó en 1849, asociado con otro eminente profesor de esta Universidad y memorable historiador de nuestras letras en la Edad Media, don José Amador de los Ríos; obra que, por la riqueza de su contenido, por lo vario y ameno de los textos, por la integridad con que se presentan, por las doctas ilustraciones que los acompañan, por el buen gusto y la amplitud de criterio con que la selección fue hecha, y por el carácter histórico-crítico que sus autores la dieron, traspasa los límites de una vulgar antología y llega a ser una pequeña bi-

biblioteca, que ojalá hubiera sido compañera inseparable de cuantos han pisado desde entonces nuestras aulas de letras humanas. Fue aquel un grande esfuerzo, y no sé si bastante agradecido, y de generaciones formadas por aquel método, algo y aun mucho hubiera podido esperarse; pero la rutina venció, como tantas otras veces, al buen celo, y sepultó en olvido, al cabo de pocos años, la colección de Camús y Amador, por el capital e imperdonable defecto de ser demasiado buena, sustituyéndola con dosis cada vez más homeopáticas, útiles tan sólo para mantener la ignorancia y la desidia, hasta que totalmente acabe de borrarse en España todo vestigio de latinidad.

A conjurar tanto mal, cuyo solo temor bastaba para cubrir de tristeza aquella alma, habitualmente tan risueña, procuró atender Camús, no sólo con la colección citada, sino con otra muy original e ingeniosa de *Preceptistas latinos* (1846), donde presentó, reunidos

en un solo cuerpo y muy doctamente ilustrados y concordados, para que juntos formasen una especie de teoría literaria, o compendio razonado y doctrinal de las reglas del arte de la oratoria y de la poesía, los diálogos retóricos de Cicerón, la Epístola de Horacio a los Pisones, las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, el diálogo *sobre las causas de la corrupción de la elocuencia*, y algunas muestras de las *Controversias* y *Suasorias* que coleccionó Séneca el Retórico. La utilidad práctica de este libro es inapreciable, y ojalá su estudio sustituyese al de tantas vaguedades pseudoestéticas, que sin provecho alguno han venido a injertarse en el árbol de la retórica tradicional, formando una enseñanza híbrida y monstruosa, ni verdaderamente práctica, ni verdaderamente filosófica, y en la mayor parte de los casos rematadamente inútil, cuando no perjudicial, *útil tan sólo para formar copleros y pedantes*. El método que Chaignet recomienda en su excelente y novísimo libro so-

bre *la Retórica y su Historia*, publicado en 1888, había sido ya adivinado y puesto en práctica por Camús desde 1846. El libro del ilustre helenista francés no es más que un comentario desarrollado y completo de la *Retórica* de Aristóteles.

Tenía Camús condiciones nada vulgares de polemista, de las cuales muy rara vez hizo uso, por la natural bondad de su carácter. Los chistes más agudos y mordaces solía guardarlos para la intimidad, y rara vez confiaba a la pluma las expansiones de su vena satírica. Intervino con singular donaire en el célebre pleito del fragmento de Afranio, que allá por los años de 1864 enzarzó a tantos latinistas españoles y franceses, algunos de merecida nombradía. En mi concepto, la interpretación de Camús es más ingeniosa que plausible y tiene mucho de arbitraria; pero la carta llena de erudición y desenfado con que anunció su descubrimiento, es quizá, de todos sus escritos, el único que parece trasunto

fiel de sus pláticas familiares, tan caprichosas y errabundas, tan ricas de donaires y filigranas de erudición. Una de sus víctimas predilectas solía ser el abate Gaume, por aquella absurda paradoja de *Le Ver Rongeur*, o sea de la influencia de los estudios clásicos en la impiedad y espíritu revolucionario de los tiempos modernos. Camús, que en materias de arte era fervoroso pagano, pero al mismo tiempo amigo de la tradición cristiana y muy respetuoso con ella, sentía que le llegaban a las telas del corazón cuantos intentaban presentar en desacuerdo aquellas dos aspiraciones de su alma. Algo de lo que pensaba sobre esto lo consignó en extensa carta dirigida a un elocuentísimo y muy predilecto discípulo suyo, carta que sirve como de dedicatoria a la traducción que el mismo Camús hizo de la célebre homilía de San Basilio sobre la utilidad que puede sacarse de los autores profanos. A esto y a un dilatado y original estudio sobre Aristófanes, inserto en la *Revista* de

nuestra Universidad, se reduce cuanto de él ha llegado a mis manos: pequeña parte, en verdad, de lo que pudo y debió producir, pero bastante para que su nombre quede archivado en documentos menos frágiles y perecederos que la memoria de sus admiradores y discípulos. Éstos conservarán, no obstante, el privilegio exclusivo de haber recibido directamente lo mejor del espíritu de Camús; ellos solos podrán considerarle como sombra familiar, como *genius loci* de estas aulas, que parecen llorar su ausencia con más intensidad y amargura que la de ningún otro, porque en Camús no perdimos sólo un maestro sabio y ejemplar, una organización crítica poderosa, sino también el tipo de una cultura que se extingue, el último representante de una casta de hombres que desaparece, y no podemos menos de recordar sus postrimerías con la íntima tristeza de quien contempla descender al ocaso el sol de las humanidades españolas. Filólogos podrán quedar, y de

hecho queda alguno, y es de esperar que se multipliquen, pero ¿cuándo volveremos a tener humanistas? Bueno es saber la antigüedad, pero todavía es cosa más rara y más delicada y más exquisita sentirla, y sólo sintiéndola y viviendo dentro de ella se adquiere el derecho de ciudadanía en Roma y en Atenas.

Aún no se había cerrado la tumba del doctor Camús, cuando se abrió, bajo el sol de Andalucía, al cual había ido a pedir calor en sus postreros avanzadísimos años, la tumba del maestro de los orientalistas españoles, el inolvidable Dr. García Blanco, una de las más claras e indisputables glorias de esta Facultad y de esta casa. Mi testimonio no es sospechoso: me separaban de él hondas diferencias de criterio en puntos muy esenciales, pero ¿cómo no respetar y amar a quien solo, o casi solo, mantuvo en España, durante más de medio siglo, la tradición de los estudios hebraicos, y no permitió que se apagase un

solo día la luz que en otras edades encendieron los Quimjis y Montanos? Siendo españolísimo el carácter de Camús, tenía, sin embargo, mucho de humanista cosmopolita; su universal curiosidad, su primera educación francesa, por muy singularmente que en él apareciese transformada, le daban cierto parentesco con los antiguos profesores de la Sorbona y del Colegio de Francia, que él en sus mocedades había oído. Tenía más arranque, más nervio, más amplitud oratoria que Boissonade, pero se le parecía mucho en sus predilecciones, en sus gustos, en sus malicias; si bien era el gusto de Camús más franco, más primitivo, más sano y robusto, menos sutil y refinado, por lo cual sus preferencias le llevaban a las cumbres del arte antiguo, como Homero y Aristófanes, y no a los arroyuelos de la decadencia alejandrina o bizantina; no a las ingeniosas puerilidades de las epístolas galantes de Alciphrón y Aristeneto, o a los madrigales de la Antología, en

todo lo cual empleaba deliciosamente Boissonade lo que él llamaba, con su mimosa afición a los diminutivos, *ingeniolum meum tenue*. Pero, en suma, Camús hubiera podido ser un excelente profesor francés, como fue un singular profesor español. Por el contrario, García Blanco era español de pies a cabeza, y ni sus métodos ni sus opiniones, ni sus hábitos, se comprenden más que en España. Era un fruto propio y espontáneo de nuestra tierra, como lo es en el campo de la filología helénica otro gran varón, gloria de nuestras aulas, que ojalá continúe ennobleciendo por muchos años con su precisa y severa doctrina. Era García Blanco, por lo tocante al hebreo, la antigua escuela española hecha hombre, con plena conciencia de sí misma y de su desarrollo histórico, con desdén visible y poco justificado a cuanto fuera de ella hubiese nacido. Él se remontaba a Orchell, Orchell a Pérez Bayer, Pérez Bayer a Castillo y a Trilles, Trilles a la heroica pléyade del

siglo XVI, a los Cantalapiedras, Montanos y Leones, a los Zamoras y Coroneles, por donde la tradición cristiana venía a soldarse con la gran tradición rabínico-española de los siglos medios; y de este modo, sin solución de continuidad, sin que ningún anillo faltase a la cadena, venía a encontrarse García Blanco, y él realmente se consideraba, como heredero directo de aquellos grandes y famosos gramáticos españoles de los siglos X, XI y XII, (discípulos casi inmediatos de Saadía y de los Karaitas), cuyos trabajos de crítica lexicográfica no han sido superados, según confesión de Renán, hasta el advenimiento de la novísima filología: de aquel Menahem-ben-Saruk de Tortosa, que formó el primer diccionario de raíces; de aquel Judá-ben-David, que por primera vez dio base científica y sólida al estudio del hebreo, estableciendo la doctrina de las raíces trilíteras y de la vocalización de ciertas consonantes; de Abul Gualil Meruan-ben-Ganah, el cordobés, crea-

dor del estudio de la sintaxis, y finalmente, de las dos gloriosas dinastías de los Ben-Ezras y de los Quimjis, que tanto influyeron en los primeros pasos de la filología hebraico-cristiana, la cual ya aparece formada y adulta en el *Pugio Fidei*, del glorioso hebraizante catalán Fr. Ramón Martí.

¡Tradición ciertamente magnífica, y a cuya eficacia se debe el que pocos o muchos, oscuros o claros, trabajando por lo común en la soledad y en el apartamiento, los hebraizantes españoles de estas tres últimas centurias hayan vivido casi exclusivamente del fondo nacional, constituyendo verdadera escuela, con procedimientos de enseñanza gramatical no mendigados del extranjero, sino engendrados y crecidos dentro de casa! Estos procedimientos claros, sencillos, filosóficos, fueron fijados por Orchell y expuestos, desarrollados y defendidos por García Blanco, a quien debe la mayor parte de su póstuma gloria el ilustre arcediano de Tortosa. La

enseñanza clara, perspicua y filosófica de Orchell, superior en mucho a las absurdas teorías de gramática general que imperaban en su tiempo: la sencillez y evidencia inmediata de sus doctrinas fonéticas: la elegancia con que simplificó el hasta entonces horrible capítulo de la mutación de los puntos vocales, verdadera crux ingeniorum en las gramáticas antiguas; la luz que derramó en el estudio de los verbos imperfectos (defectivos o quiescentes), y en otros muchos puntos que aquí no se mencionan para no entrar en menudencias técnicas, son el antecedente indispensable del monumento gramatical que ha hecho imperecedero en nuestras escuelas el nombre del Dr. García Blanco: *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, publicado en tres volúmenes desde 1846 a 1848, y más conocido entre nuestros alumnos por el título hebreo de *diqduq* o *trituration*, que su autor le dio siguiendo a otros gramáticos masoretas. Podrán discutirse los méritos de García Blan-

co como etimologista y exégeta: podrán ponerse graves reparos, de muy varia índole, a la parte que de la Biblia dejó traducida; pero los menos favorables al intérprete de los *Salmos* y de las *Lamentaciones*, y al modo y sistema general de aquellas versiones, que pretenden ser supersticiosamente literales, y a veces son literales de la letra más que del espíritu; los mismos que censuren la novedad excéntrica y a ratos temeraria, y la afectada dureza del estilo, (que tiene en ocasiones singular energía y extraño y poético sabor), tendrán que reconocer y ponderar justamente los méritos del profesor y del gramático. Parece imposible exponer la teoría de cualquier lengua viva o muerta, con la facilidad luminosa, con el análisis severo, con la amenidad y el artificio que García Blanco ostentaba al declarar los arcanos de la lengua de los Profetas, ya en el libro, ya en la cátedra. El estudio más árido y repugnante quizá de todos los estudios humanos, el estudio de las pala-

bras, que a la larga llega a ser insoportable a todo el que siente la noble ambición de las cosas, perdía toda su aridez al pasar por los labios o por la pluma de García Blanco. Y no consistía en otra cosa el secreto de esto, sino en que García Blanco, que además de hebraizante era hombre de ardientes afectos y de pródiga fantasía, amaba el hebreo sobre toda otra cosa en la tierra, le amaba con pasión, con fanatismo, hasta el punto de sentir verdadera impaciencia cuando las obligaciones de su estado traían delante de sus ojos los versículos de la Escritura en lengua diversa de la original; y esta pasión y este fanatismo suyo, inflamando su mente y coloreando su lenguaje, le hacían irresistible y elocuente hablando de hebreo, y le hacían, además, discurrir mil ingeniosos medios para empeñar la atención del más distraído, para hacer insensible el estudio de las reglas, para procurar al alumno su posesión antes que él mismo cayese en la cuenta, para ponerle

desde los primeros días en intimidad con el libro sagrado, para allanar todas las cuevas, o a lo menos para ocultar de tal modo la pendiente, que cuando empezásemos a sentir la fatiga, nos encontrásemos ya en la cumbre, austera y varonilmente recreados durante todo el camino por el arte prodigioso de aquel hombre: arte profundamente didáctico, que no parecía, ni una vez sola, arte independiente y divorciado de la enseñanza, arte literario puro, como en Camús acontecía; sino que formaba un cuerpo mismo con la doctrina, en términos tales, que hasta las raras anécdotas y los excéntricos rasgos de traducción adquirirían desusado valor como medio mnemotécnico. Era tan único en su género de explicación, como Camús en el suyo; uno y otro daban larga rienda al elemento cómico, pero el chiste de Camús jugueteaba entre rosas y parecía volar *inter pocula*; el de García Blanco solía ser más incisivo y profundo, más acre y despiadado, más amargo

en el fondo y de más vigorosa intención. La serenidad dominaba en el ánimo de Camús, al paso que por la mente de García Blanco cruzaban a menudo amagos de tempestad. Había en su espíritu cierta contradicción y lucha que tenía algo de trágica; y contribuían a darle misterioso prestigio a nuestros ojos juveniles, aquella debilidad que tuvo siempre por el simbolismo gramatical, aquella tendencia a ver en las letras arcanos y sentidos quiméricos, aquella especie de cábala etimológica en que tanto pecaban los hebraizantes antiguos, pero que contribuía (no hay que dudarlo) a envolver en una atmósfera poética su enseñanza. El viento de la lingüística moderna ha ido talando todas esas selvas que la fantasía juvenil de los antiguos filólogos poblaba de extraños monstruos y de raíces de portentosa virtud; pero a quien no mire las cosas con los ojos severos de la ciencia positiva, no ha de serle difícil encontrar disculpa para los gramáticos que, como García Blanco,

quemaron demasiado incienso en aras de la imaginación, reina y señora de su casa. Si para García Blanco las letras hebreas, aun materialmente consideradas, no hubiesen sido un mundo jeroglífico que contenía en cifra la última razón de lo humano y lo divino: si, abandonando la anticuada e insostenible teoría del hebraísmo primitivo, hubiese penetrado más en el estudio comparado de las restantes lenguas semíticas, hubiéramos tenido un filólogo muy superior, y España, sin perder nada de las riquezas de su tradición, hubiese entrado de lleno en la corriente moderna; pero García Blanco, perdiendo en originalidad, quizá no hubiese sido aquel profesor de hebreo, y sólo de hebreo, aquel masoreta redivivo, aquella especie de mago de la gramática, que con la varita de su *diq-duq* nos abría las peñas de Sión y los vergeles del Carmelo. Nuestra Universidad conservará con respeto la memoria del tal hombre, y para darla todavía un fundamento más

sólido e inquebrantable, me atrevo a proponer que, honrándose a sí misma, interponga su poderosa mediación para que salga pronto de la oscuridad el primer *Diccionario Hebreo-Español*, que García Blanco dejó terminado después de largos años de labor, por encargo y comisión expresa del Gobierno.

II

Pagado, aunque imperfectamente, el tributo de obsequio y de memoria que mi Facultad debía a las dos lumbreras que en el curso anterior ha perdido, tengo que solicitar de nuevo vuestra indulgencia para entrar, aunque sea por transición brusca y ahorrando preámbulos, en el verdadero tema de mi disertación, encaminada a seguir en su desarrollo una de las corrientes más caudalosas de nuestra ciencia patria, inseparable de la historia de nuestro arte literario, que es objeto capital, por no decir único, de mis tareas.

Me refiero a las diversas manifestaciones que entre nosotros ha alcanzado la filosofía platónica. No temáis que en materia tan vasta y rica ceda a la tentación del alarde erudito, amontonando sin tasa nombres y fechas. Atento a las ideas más que a los nombres, algunos pensadores escogidos me bastarán para determinar el modo y grado de esta influencia en cada uno de los períodos de nuestra historia filosófica. Los límites de un discurso son siempre harto breves para que en él puedan campear los innumerables detalles que son la mayor curiosidad y encanto de las monografías. Bastante habré conseguido si alcanzo a mostraros en un caso concreto la persistencia y continuidad de la tradición en el pensamiento ibérico, la posibilidad, por tanto tiempo disputada, de marcar sus principales direcciones y trazar su historta a través de muchos siglos.

De los dos gigantes de la filosofía griega y aun de toda filosofía, Aristóteles ha in-

fluida en la educación del género humano mucho más directamente que Platón. La manera libre, vaga y poética de la Academia, ha tenido siempre menos adeptos que la rígida disciplina y el severo dogmatismo del Liceo. La influencia de Platón en el mundo moderno es, por decirlo así, influencia expansiva y difusa; la influencia de Aristóteles es influencia concentrada, formal, despótica. La una, más que doctrinas cerradas, ha inspirado vagos anhelos y generosas idealidades; la otra ha cristalizado el pensamiento en fórmulas y categorías. El platonismo ha servido como estímulo de invención y despertador de propio pensar; el peripatetismo, como organización sistemática y método de enseñanza. Enlazados estrechamente en su origen, hasta el punto de ser a los ojos de quien no se deje deslumbrar por diferencias más accidentales que íntimas, una sola filosofía y no dos, han llegado a separarse totalmente en su evolución histórica, hasta el punto de apa-

recer como encarnizados enemigos y odiosos rivales. La bandera del maestro ha protegido a todos los disidentes de la escuela del discípulo, y raras circunstancias han hecho que en los períodos críticos la bandera de Platón haya aparecido siempre como bandera de libertad; la de Aristóteles, como bandera de orden, cuando no de servidumbre. Todos los insurrectos de la escolástica árabe, judía o cristiana, son en mayor o menor grado platónicos. Ha habido en todo esto singulares contrastes, derivados casi siempre de un falso, superficial y no directo conocimiento de los dos grandes filósofos griegos, cuyos nombres se invocan sin cesar como gritos de combate; pero para la historia de la filosofía, tanto importa el Aristóteles falsificado como el genuino; tanto el Platón fantaseado por los alejandrinos y los teósofos, como el mismísimo discípulo de Sócrates en sus propios originales. Entrambos pensadores han pasado por una serie de encarnaciones y meta-

morfosis no menores que las de los dioses del politeísmo antiguo; la virtud genial del pensamiento humano es tan invencible, que aun imponiéndose un yugo y acatando una autoridad, halla siempre algún resquicio por donde reconquistar su libertad nativa, y a la sombra de un comentario o de una interpretación, a veces desvariada y mil leguas distante del texto que se interpreta, acierta a producir sistemas originalísimos. Si desde el principio de la Edad Moderna Aristóteles y Platón hubiesen sido perfectamente entendidos y críticamente explicados, como han llegado a serlo en nuestros días, el desarrollo histórico de la filosofía se hubiese verificado ciertamente por diverso camino y dentro de otros moldes, pero quizá el resultado especulativo hubiese diferido muy poco del que hoy alcanzamos. Pero sin perdernos en vagas conjeturas sobre lo que pudo ser, y ateniéndonos a lo que realmente fue, es cosa de toda evidencia que la filosofía anterior a Kant se

desenvolvió orgánicamente bajo la forma de la enciclopedia aristotélica, así en la división de los tratados y de las cuestiones, como en el modo de plantear los problemas y de traerlos a resolución; siendo el mismo cartesianismo más bien un llamamiento a la independencia de la razón, que una verdadera filosofía, y siendo el empirismo sensualista una remozada interpretación de ciertos conceptos que estaban en germen más o menos latente, en la psicología experimental de Aristóteles, por más que desde Bacon en adelante fuese hábito en los innovadores superficiales renegar de su verdadero si bien no confesado maestro. Aristóteles, no sólo por la fuerza del pensamiento especulativo, sino por haber sistematizado todas las nociones científicas que en su tiempo existían (herencia que el género humano acrecentó poco durante largos siglos), por haber llegado a una concepción total del mundo y de la vida, por haber satisfecho con unidad y grandeza

la aspiración incontestable de ley, método y disciplina, que en todo ser racional existe, merecía y no podía menos de obtener la cátedra de ciencia universal en que la Edad Media le puso. Pero por grandes que el prestigio y la autoridad de Aristóteles fuesen, nunca, ni en la Edad Media, ni mucho menos en el Renacimiento, dejaron de levantarse contra su dominación voces hostiles, unas solicitando la renovación total o parcial de los métodos; otras limitándose a hacer la crítica de lo existente y reservando la tarea de edificar para después de haber demolido; otras aspirando a cierta manera de eclecticismo o de concordia; algunas, en fin, procurando restaurar lo que alcanzaban de la filosofía griega anterior al Estagirita, y naturalmente con más predilección, las doctrinas, nunca del todo olvidadas, del idealismo platónico. Nadie ignora por qué camino habían llegado éstas al mundo moderno. Sin la escuela de Alejandría sería imposible ex-

plicarlo. Por medio de Philón y de los judíos helenizantes, penetraron en la ciencia talmúdica y en la Cábala; por medio de Orígenes y del seudo-Areopagita penetraron en la ciencia cristiana, y con Escoto Erígena descendieron por el río de la Escolástica; finalmente, por medio de los libros de Proclo, del falso Empédocles y de otros teósofos del último tiempo, alcanzó la influencia a los nestorianos de Persia y de Siria, que iniciaron a los árabes en la filosofía. Así, en tres divergentes rayos, irradió el sol de la ciencia antigua desde un solo foco, que en rigor no era platónico ni aristotélico, sino sincrético, predominando Aristóteles en la lógica y en la física, y Platón en la metafísica y en la teología.

La falsa idea de oponer radicalmente Aristóteles a Platón es idea de la Edad Media, que se ha ido robusteciendo con el transcurso de los tiempos. Pero ni existió en la escuela alejandrina, por más que en su edad

de oro, es decir, en los tiempos de Plotino, predominase Platón sobre Aristóteles, y en los tiempos de su extrema decadencia predominase Aristóteles sobre Platón, merced a los esfuerzos y comentarios de Temistio, Simplicio y Juan Philopono; ni había existido tampoco en las escuelas greco-romanas, como nos lo prueban, sin dejar resquicio a duda, las obras de nuestro Séneca, tan célebre como moralista, tan poco estudiado como metafísico, y tan digno de serlo, aunque perdidos la mayor parte de los filósofos en que debió de leer, nos sea imposible determinar con certeza el grado de originalidad de su doctrina, que ha de tener, como toda filosofía romana, mucho de compilación y de trabajo erudito. En Metafísica, Seneca no es estoico, sino ecléctico, con marcadas tendencias al armonismo, y es ciertamente cosa muy para considerada y que no debe atribuirse a mera coincidencia, el encontrar bosquejada ya en el más antiguo de nuestros pensadores, en un

filósofo gentil del siglo I de nuestra era, uno de los que han sido impulsos y aspiraciones primordiales del pensamiento español, siempre que libremente ha podido dar muestra de sí. Séneca acepta a un tiempo la teoría platónica de las *ideas* y la teoría aristotélica de la *forma* (*eidos*): en su sistema no puede haber contradicción ni discordancia entre ellas. «¿Qué diferencia encontráis (dice) entre *idea* y *eidos*? *Idea* es forma ejemplar: *eidos* es forma tomada del ejemplar e impuesta a la obra. Son, pues, la misma cosa *idea* y *forma*, pero la llamamos *forma* cuando está en las cosas creadas; *idea*, cuando está fuera de las cosas, y no tanto fuera de las cosas como antes de las cosas mismas». Estas ideas, que otras veces llama *números* en sentido pitagórico, las coloca Séneca en la mente de Dios, adelantándose al que fue luego sentir unánime de los platónicos cristianos, por más que haya en Platón indicaciones muy vagas acerca de este punto. Verdad es que para Séneca,

como para los estoicos, Dios no era otra cosa que la mente o el principio activo del universo.

Séneca pudo leer, y leyó sin duda, total y directamente, los diálogos platónicos. Pero a medida que avanza la decadencia de las escuelas latinas, el estoicismo y el epicureísmo, cada vez más empobrecidos de sustancia metafísica, suplantán y oscurecen al autor del *Timeo* y al de la *Metafísica*, dejando reducidos sus nombres a vaga reminiscencia literaria. ¡Y esto cabalmente cuando en Alejandría alcanzaba la especulación metafísica el punto más alto de sus temeridades, aspirando a concertar en vasta síntesis las teogonías de Oriente con los sistemas de Grecia! Ninguna parte de la filosofía debe positivo adelanto a los romanos. Ni la crean originalmente, ni reciben, sino muy tarde, la de los griegos, y ésta sólo en sus derivaciones y consecuencias éticas, prefiriendo siempre Zenón o Crisipo a Platón, y Epicuro a Aristóteles. Nunca hubo

para los latinos de raza otro arte ni otra ciencia que el arte y la ciencia de la vida política, de la ley y del imperio. Pueblo de soldados, de agricultores, de usureros y de legistas, todo lo demás en Roma es importación, elegantísima a veces, pero importación al cabo. Por eso la cultura romana influye más que en Roma misma, en los pueblos que nacieron de sus ruinas, romanizados por las artes de su política. La verdadera y legítima poesía de Roma, como su verdadera filosofía, está en la acción, en la vida, en la historia, y en el simbolismo y en las fórmulas de su derecho. Roma no ha escrito más poema que el poema jurídico, ni ha inventado más filosofía que la razón escrita de sus leyes. Cicerón y Lucrecio son expositores admirables de los griegos, pero el uno no pone de su parte más que la elocuencia, y el otro nada más que la pasión trágica y la sublimidad poética. Si en Séneca parece advertirse mayor originalidad, es porque Séneca es un filósofo provincial, y

porque en su tiempo la civilización romana, a fuerza de hacerse universal y de cobijar bajo sus inmensas alas a todos los pueblos, había acabado por perder el áspero sabor del viejo terruño latino.

Sólo el cristianismo vino a despertar la vitalidad filosófica en Occidente. Y aunque sea manifiesto que los Padres griegos superan bajo este aspecto a los latinos, y que fue en ellos mucho mayor la compenetración del organismo teológico con el filosófico, y mayor la importancia que concedieron a la filosofía como preparación o *propedéutica* para el dogma, también lo es que el mundo latino no había producido hasta entonces filósofo alguno igual a San Agustín, cuyos libros, providencialmente colocados al fin de la Edad Antigua, constituyeron la principal biblioteca de los teólogos de la Edad Media. Y precisamente por esos libros comenzó a insinuarse en la ciencia patristica occidental, aunque con cierta timidez y muchas reservas,

el esencialísimo elemento platónico que luego había de incorporarse en la Escolástica: la teoría de las ideas arquetipas contenidas en la divina inteligencia, razones eternas, inmutables, no sujetas ni a la generación ni a la muerte.

San Agustín, reproduciendo, aunque no sistemáticamente, el sentir de los platónicos, o (como antes se decía) de los *académicos*, por encontrarlos menos apartados de la verdad que otros filósofos antiguos, fue sin duda el camino principal, aunque no el más directo, por el cual cierto platonismo nunca se extinguió del todo, aun en los siglos más oscuros de la Edad Media. Además de las obras del Doctor de la Gracia, leyeron los escolásticos, si bien no con grande estimación, ciertos compendios y abreviaciones, harto áridas y descarnadas, que de la doctrina de Platón había hecho otro escritor africano de índole muy diversa, el liviano retórico y novelista Lucio Apuleyo. El cual, en sus tres libros *De*

dogmate Platonis, exponía muy en extracto, y a la verdad muy superficialmente, la filosofía natural y moral del gran maestro ateniense, juntamente con la lógica aristotélica; y en el *De Deo Socratis*, mezcla extraña de filosofía y de superstición, desarrollaba las ideas demonológicas y teúrgicas de los más exaltados neoplatónicos alejandrinos.

Pero Platón, el verdadero Platón, ¿dónde estaba? Cosa averiguada es que, por lo menos hasta el siglo XIII, un sólo diálogo suyo fue conocido de los doctores escolásticos y él solo mantuvo entre ellos la tradición de la Academia antigua; diálogo, en verdad de los más importantes, aunque no bastara ni con mucho para dar entero y cabal conocimiento de la filosofía platónica, lo uno por ser de materia puramente cosmológica, lo otro por estar lleno de reminiscencias pitagóricas, y por preponderar en él el instinto adivinatorio del poeta sobre la severa disciplina del filósofo. Este diálogo era el *Timeo*, tradu-

cido y comentado en época ignorada, verisímilmente en el siglo IV, por Calcidio, a ruegos de un cierto Hosio, de quien no podemos afirmar con certeza que fuese nuestro grande obispo de Córdoba, luz de los concilios de Nicea y de Sardis, aunque esta sea la opinión más generalmente admitida, y a ella nos inclinemos. Si la identidad de ambos personajes llegase a ser bien averiguada, habría que contar a Hosio entre los más antiguos platónicos cristianos, no sólo porque estimuló esta versión y comentario (cuyo autor por cierto, no da en ella indicios claros de profesar el cristianismo, antes bien incurre en graves errores, tales como la eternidad del mundo, la naturaleza divina del sol y de las estrellas, &c.), sino porque él mismo tuvo intención de traducir el *Timeo*, según expresamente dice Calcidio en la dedicatoria. El trabajo de Calcidio tiene inmensa importancia histórica: en él encontró sus armas el realismo más exagerado e intransigente de la Edad Media; en él

aprendió la doctrina de las *ideas separadas* no solamente de las cosas, sino de la misma esencia divina. Así como el platonismo ortodoxo y cristianizado arranca de San Agustín, el cristianismo heterodoxo, el idealismo absoluto se remonta más allá de Escoto Eriúgena, y tiene sus raíces en el comentario de Calcidio.

Es más que dudoso que ningún otro tratado platónico formase parte de la Biblioteca escolástica antes del siglo XIII. Los Benedictinos de San Mauro, autores de la grandiosa *Histoire Littéraire de la France*, han relegado al país de las fábulas la noticia de un comentario de Mannon, maestro de la Escuela Palatina de Carlos el Calvo, sobre las *Leyes* y la *República*. ¿Cómo era posible que el neoplatónico Escoto Eriúgena, compañero y amigo de Mannon, dejase de hacer en sus obras alguna referencia a textos de tan capital importancia? Ni una sola vez cita Escoto más obra platónica que el *Timeo*. Hasta el siglo XIII no se encuentra una versión del

Phedon: hasta el mismo siglo, y esto por conducto de la ciencia arábigo-española, no llegan a las escuelas cristianas los diálogos de la *República*.

Lo que no se veía en los textos mismos, tampoco podía aprenderse en las compilaciones de Casiodoro, de Beda, de San Isidoro, de Alcuino. Es insignificante la dosis platónica en todas ellas. Las traducciones de Boecio, si es que realmente las hizo, como parece inferirse de una anfibológica frase del rey Teodorico, tuvieron menos suerte que sus versiones y comentarios aristotélicos, y debieron de perderse muy pronto. Más nos interesa lo que puede haber de platonismo en los libros enciclopédicos del gran Doctor de las Españas. Hasta ocho veces, salvo error, aparecen mencionados en sus escritos Platón y los platónicos. La mayor parte de estas citas pertenecen a su obra magna de las *Etimologías*, gran depósito de las reliquias del mundo clásico. Ninguna de estas referencias

arguye conocimiento directo de Platón, pero algunas son importantes. El metropolitano de Sevilla invoca su autoridad, juntamente con la de Aristóteles, al tratar de la distinción entre los conceptos de ciencia y arte. El fondo de la distinción hecha por San Isidoro es platónico, pero la distinción misma no está formulada en Platón, sino en uno de los libros de Philón el judío, que parecen no haber sido desconocidos de nuestro obispo. San Isidoro da por carácter de la ciencia lo universal y necesario (*quae aliter evenire non possunt*), y por materia del arte lo contingente y relativo (*quae aliter se habere possunt*), lo verisímil, lo meramente opinable. Define, aunque oscuramente, la dialéctica de Platón, se manifiesta algo enterado de sus nociones geométricas, y confusamente de su teoría de la reminiscencia, pero nunca se arroja a exponer parte alguna de su filosofía con la claridad y el método con que expuso, aunque en forma sucinta, los principales tratados del

Organon, conocidos ya en las escuelas latinas por la traducción de Boecio.

Tan pobre y desmedrada vivió en Occidente la filosofía platónica hasta el grande y trascendental hecho de la introducción de los libros areopagíticos en el siglo IX, y de su traducción por Juan Escoto Eriúgena, maestro palatino de Carlos el Calvo. Eran los libros del llamado Areopagita la expresión más brillante y completa del neoplatonismo cristiano de la escuela de Alejandría: eran conceptos de Plotino, de Porfirio y aun de Jámblico, bautizados, por decirlo así, en las aguas de la teología cristiana, que les había quitado, en lo posible, la levadura panteísta. Nadie, a no ser algún eclesiástico francés, empañado en sostener a todo trance la autoridad y el crédito de las tradiciones dionisianas de su iglesia, puede seguir atribuyendo tales obras al juez ateniense contemporáneo de los Apóstoles; pero no habrá quien con atención recorra estos libros, ya tan poco leí-

dos, sin admirar, con su comentador el mártir arzobispo de París, Darboy, la sublimidad de la enseñanza que contienen, lo elevado, fervoroso y puro de su teología, la profundidad y audacia de su filosofía, y aun el andar majestuoso de su dicción y el resplandor platónico de su estilo. *Ave del cielo* le llamó San Juan Crisóstomo, asombrado de lo muy hondamente que desentrañaba el sentido de las Escrituras, y de la alteza y exactitud con que discurría sobre Dios y su naturaleza y sobre los atributos divinos. Apócrifos y todo, esos libros parecen remontarse a no menor antigüedad que el siglo V, y por el método y las divisiones, y por la fecundidad de sus ideas, fueron una de las principales bases de la Escolástica. Merced a ellos se acrecentó el caudal platónico derivado de San Agustín, y a ellos se debió principalmente la conservación de las antiguas doctrinas acerca del amor y la hermosura, contenidas en el *Fedro*, en el *Simposio* y en las *Enéadas*.

Nunca son más platónicos y más alejandrinos los doctores de la Edad Media, que cuando comentan al falso Dionisio. Allí bebieron su inspiración, torciéndola unas veces y acrecentándola otras con los raudales de la ciencia cristiana, Escoto Eriúgena, Gilberto de la Porrée, Juan de Salisbury, Alberto Magno, Santo Tomás, Dionisio Cartujano, de todos los cuales hay explicaciones o glosas sobre los escritos de este anónimo griego, apellidado por algunos *el más metafísico de los Padres*. Esos libros son el *De Coelesti Hierarchia*, el *De Ecclesiastica Hierarchia*, el *De Divinis nominibus*, el *De Mystica Theologia* y algunas epístolas.

Esos libros, recibidos en don pontificio por Carlos el Calvo, fueron traducidos y dados a conocer en Europa por el audacísimo realista irlandés Juan Escoto Eriúgena, verdadero precursor del panteísmo y del racionalismo moderno. Porque Escoto no podía contentarse con el papel de intérprete, y su

grande aunque extraviada genialidad metafísica, le movió a hacer retrogradar las ideas hasta el mismo punto en que las había recogido el autor de los libros areopagíticos, es decir, hasta el monismo idealista de Alejandría, sobre el cual levantó el edificio de su original Teodicea, fundada en la unidad de naturaleza, que se determina en cuatro formas, *diferencias* o *especies*: una, increada y creadora; otra, creada y creadora; la tercera, creada y que no crea; la cuarta, ni creadora ni creada. El fondo de la doctrina de Escoto Eriúgena parece haber preocupado a sus contemporáneos mucho menos que las consecuencias teológicas que de ella dedujo, especialmente en las materias de predestinación y de libre albedrío, y en lo tocante a la eternidad de las penas. Sin embargo, el más notable de los impugnadores de Escoto, nuestro español Prudencio Galindo, venerado como santo en la diócesis de Troyes, de donde fue obispo, no deja de notar en su refutación del

libro *De Praedestinatione* el enlace de la metafísica de Escoto Eriúgena con su teología, y defiende el principio de la multiplicidad y de la variedad de los efectos naturales contra la absorción unitaria predicada por su adversario.

El neoplatonismo crudo no tiene en la Escolástica más representante que Juan Escoto, cuyo nombre y opiniones cayeron muy luego en olvido; pero las manifestaciones del realismo son numerosas, y en todas, cuál más, cuál menos, se discierne algún elemento platónico: clara y descubiertamente en la glosa de Remigio de Auxerre (siglo IX), sobre el libro de Marciano Capella; con tendencias eclécticas en Gerberto, discípulo de nuestras escuelas de Cataluña, y que parecía haber heredado algo de la aspiración armónica del pensamiento español, puesto que en pleno siglo X trata nada menos que de poner de acuerdo el libro de las *Categorías* con el *Ti-meo*, coronando la dialectica peripatética con

la tesis de los universales *ante rem*, formas de las formas. Seguir las vicisitudes del realismo en San Anselmo, y en Bernardo de Chartres (*perfectissimus inter platonicos*), en Guillermo de Champeaux, en Adelardo de Bath y en la escuela mística de San Víctor, más ontologista y neoplatónica que otra ninguna, como inspirada directamente en los libros del Areopagita, nos haría penetrar más de lo justo en la historia general de la Filosofía, sin gran ventaja para nuestro propósito, puesto que, apartada España de las corrientes escolásticas del centro de Europa por causas históricas bien sabidas, no daba entonces muestras de su vitalidad filosófica en las escuelas cristianas, sino en las escuelas árabes y judías. Durante los siglos XI y XII, esa y no otra es la verdadera filosofía española, y a ella debemos dirigirnos en busca de reminiscencias platónicas, y ciertamente más copiosas que las que puede ofrecernos la Escolástica.

Ante todo, hay que advertir que, si bien la filosofía de Platón no alcanzó nunca entre los árabes la boga y el prestigio que tuvo la enciclopedia aristotélica, no por eso dejaron de conocer en su lengua algunos de los principales diálogos, y lograron noticia bastante exacta de los restantes. Las obras predilectas de los traductores, entre los cuales figura en primera línea el célebre Honein ben Isaac, fueron la *República*, las *Leyes* y el *Timeo*: con menos seguridad se mencionan versiones del *Critón* y del *Sofista*, sin contar varios escritos apócrifos de Medicina, Aritmética y Geometría, salidos, a no dudarlo, de las infatigables oficinas de Alejandría. Consta también que Plotino fue traducido al siríaco, y que algunos tratados de los más fundamentales de Porfirio y de Jámblico habían pasado a la misma lengua y también al árabe. Pero mucho más leídas parecen haber sido la Institución teológica, de Proclo; la llamada Teología de Aristóteles, no conforme en nada con las

enseñanzas del filósofo cuyo nombre lleva, pero sí con las del grupo neoplatónico; los tratados herméticos y otro libro apócrifo atribuido a Empédocles.

Como ha observar muy bien Munk y ha repetido Dugat, el nombre de filosofía árabe es enteramente inexacto: más propio sería decir filosofía musulmana, puesto que la mayor parte de estos pensadores son de origen persa o español. Por otra parte, ni esa filosofía era más que una derivación, (a veces muy original en los detalles) de las últimas evoluciones del pensamiento griego, ni llegó a echar nunca raíces en el suelo calcinado del islamismo; teniendo que sucumbir muy pronto bajo el anatema de los teólogos, ayudados en España por el hierro y el fuego de los Almoravides y de los Almohades, que prohibieron por edictos el estudio de la filosofía, y arrojaron a las llamas cuantos libros de ciencia tan perniciosos pudieron haber a las manos.

Esta filosofía, pues, cuyas glorias mayores se compendian, por lo que hace a Oriente, en los nombres de Alkendi, Alfarabi, Algazali y el gran Avicena, y por lo tocante a España, en otros tres no menos memorables, Avempace, Tofáil y Averroes, es, como la Escolástica, un organismo peripatético, penetrado y saturado de ideas neoplatónicas, sin el contrapeso que el teísmo cristiano acertó a poner siempre a los descarríos de los más temerarios pensadores occidentales. Lo más original de esta filosofía es, sin duda, la aspiración (mística por su término, pero racionalista por el procedimiento que para llegar a él se emplea) a la unión o conjunción del alma con el *entendimiento agente*, pasando por los grados intermedios del *entendimiento en efecto* y del *entendimiento adquirido*. En esta conjunción residen la inmortalidad, la perfecta sabiduría y la beatitud; siendo el entendimiento agente y separado a modo de una luz que difunde sus rayos por todo lo inteligible, sus-

citando en todo objeto los colores de la intelección.

La terminología es aristotélica, pero el fondo de la doctrina es totalmente alejandrino, y sólo en algunos peripatéticos del último tiempo, discípulos de aquella escuela y más influidos por las enseñanzas de Proclo y de Damascio que por las del hijo de Nicómaco, sólo en Temistio y en Philopono pueden encontrarse gérmenes de esta doctrina, cuyo desarrollo se debe indiscutiblemente a los árabes y es la mayor novedad que trajo a las escuelas el averroísmo. Pero aunque Averroes, por ser el último en fecha entre los grandes filósofos de lengua arábiga, le haya dado su nombre, no fue en esta parte sino heredero y continuador de una tradición que se remonta a Alfarabi y que había sido expuesta metódicamente por Avicena, el Aristóteles del islamismo, el organizador de la enciclopedia filosófica entre los musulmanes. Desgraciadamente nos faltan aquellos

libros suyos que más luz podían darnos sobre sus relaciones con el misticismo alejandrino. Con los nombres de *Filosofía Oriental* y de *Filosofía Celeste*, parece haber existido entre los árabes una especie de doctrina esotérica u oculta, cuyos monumentos son raros, aunque todavía nos queda uno singularísimo por su forma, y debido a autor español, la novela de Abubeker ben Tofail, llamada en la traducción latina de Pococke *Philosophus autodidactus*. Pero ya mucho antes de escribirse esta novela, que pertenece a la mitad del siglo XII, había llegado a España esa filosofía secretísima, profesada en misteriosos conciliábulos de Persia, verdaderas sectas de iluminados, a las cuales parece haber pertenecido el cordobés Aben Masarra, que en el siglo X trajo a España los libros del Falso Empédocles, donde, con vagas reminiscencias de la verdadera doctrina de este filósofo acerca del amor y el odio, se exponía sin ambages el sistema de la forma universal que se

desarrolla en larga cadena de emanaciones. Tal doctrina encontró muy pronto (siglo XI) aventajadísimo intérprete en uno de los más eminentes filósofos e inspirados poetas que la raza hebrea ha producido, en Salomón ben Gabirol (de Málaga o de Zaragoza), autor del célebre libro de la *Fuente de la Vida*, y de algunas poesías líricas, ya himnos, ya elegías, que le colocan, lo mismo que a su compatriota el toledano Judá Leví, en puesto superior a todos los líricos que florecieron desde Prudencio hasta Dante. Su gloria de poeta, aunque limitada al recinto de la Sinagoga, no se ha oscurecido jamás, puesto que hoy mismo sus cantos, henchidos de grandeza, y especialmente su soberano poema *La Corona Real* (*Keter Malchut*), se repiten en el día de Kipur y figuran en todos los libros de rezo judaico; pero es descubrimiento de nuestros días, debido al benemérito orientalista Munk, el de la identidad del poeta religioso tan venerado de los suyos, con el filósofo panteísta, apellida-

do por algunos el Espinosa de los tiempos medios, autor del *Makor Hayim*, y conocido en las escuelas cristianas por el extraño nombre de Avicibrón, con el cual le citan bastante a menudo Alberto el Magno y Santo Tomás de Aquino. Por la lengua usada en sus obras filosóficas, Avicibrón pertenece a la historia de la filosofía árabe, y también por el fondo de su cultura; pero no hay pensador musulmán que ni remotamente pueda compararse con este filósofo judío, ni en la fuerza de la especulación, ni en el arranque metafísico. No nos detendremos en la poética exposición de la cosmología peripatético-alejandrina que se contiene en el *Keter Malchut*: para nuestro objeto, mucha más importancia tiene la *Fuente de la Vida*. En toda la filosofía de la Edad Media no hay monumento neoplatónico de tan singular importancia. Porque neoplatónico es el fondo del pensamiento de Avicibrón, en términos tales, que la doctrina del filósofo hebraico-hispano se

confundiría totalmente con la de Plotino y la de Proclo, si el autor, atento a salvar de algún modo el dogma de la creación, no sustituyese la *unidad* de los alejandrinos con la tesis de la *voluntad divina*, de la cual, por libre decreto, emanaron la forma universal y la materia universal. Los términos *materia* y *forma* son esencialmente aristotélicos, pero Aben Gabirol los toma como *hipostases* alejandrinas, y emplea el mismo procedimiento que usaban los filósofos de aquella escuela para descender de lo uno y simple a lo múltiple y compuesto, mediante una serie y cadena de emanaciones, entre las cuales figuran, lo mismo que en el sistema de Gabirol, el entendimiento universal y el alma universal. Es más que dudoso, es inverisímil, que, a pesar de tantas coincidencias (a las cuales todavía puede añadirse la idea del mundo inteligible, que es como arquetipo y paradigma del mundo inferior y sensible), Aben Gabirol conociera directamente las obras de Plotino ni las de

Proclo; pero de sus ideas no se le escapó ninguna esencial, merced a los libros apócrifos atribuidos a Empédocles, a Pitágoras, a Platón y a Aristóteles. Sin el auxilio de estas compilaciones místicas, de estos libros de sociedad secreta a que antes aludíamos, ¿cómo explicar ciertos lugares de nuestro filósofo judío, que coinciden manifiestamente con otros de las *Enéadas*? ¿Quién no cree oír la voz de Plotino en este elocuentísimo pasaje de la *Fuente de la Vida*? «Si quieres imaginar las sustancias simples y el modo cómo tu esencia las penetra y contiene, es necesario que eleves tu pensamiento hasta el último ser inteligible; que te limpies y purifiques de la inmundicia de las cosas sensibles; que te desates de los lazos de la naturaleza, y que llegues, por la fuerza de tu inteligencia, al límite extensivo de lo que te sea posible alcanzar de la realidad de la sustancia inteligible, hasta que te despojes, por decirlo así, de la sustancia sensible, como si nunca la hubieras

conocido. Entonces tu ser abrazará todo el mundo corpóreo, y le pondrás en uno de los rincones de tu alma, entendiendo cuán pequeña cosa sea el mundo sensible al lado del mundo inteligible. Entonces las sustancias espirituales se revelarán y manifestarán ante tus ojos, y las verás alrededor de ti y debajo de ti, y te parecerá que son tu propia esencia. Y a veces creerás que eres una porción de ellas, porque estarás ligado a las sustancias corpóreas, otras veces creerás que eres enteramente idéntico con ellas, sin diferencia alguna, porque tu esencia estará unida a la suya y tu forma a la de ellas. Y si asciendes a los últimos grados de la sustancia inteligible, te parecerán los cuerpos sensibles pequeños e insignificantes, y verás el mundo entero corpóreo nadando en ellos, como los peces en el mar o los pájaros en el aire.»

El sincretismo alejandrino había intentado la conciliación de Platón y de Aristóteles: esta misma concordia fue el sueño de

Aben Gabirol, como de casi todos los grandes metafísicos de nuestra raza. En su sistema, la *forma universal* es la impresión o *sigilación* de lo Uno Verdadero, y esta *forma universal* es la que constituye la esencia de la *generalidad* de las especies, o lo que es lo mismo, de la *especie general* que da a cada una de las especies particulares su propia esencia, porque en su idea están contenidas las especies todas. *Idea* o *forma universal* son, pues, conceptos idénticos entre sí e idénticos a la *unidad segunda*, especie de las especies y razón de todas las formas parciales.

La voz de Gabirol no tuvo eco entre los judíos. Su acendrada piedad y la belleza de sus cantos religiosos le salvaron quizá de la proscripción y del anatema; pero salvo algún cabalista, nadie le siguió en sus especulaciones filosóficas. Y sabido es que la Cábala, aunque haya vivido tolerada dentro de la Sinagoga, es una especie de gnosticismo judaico, abiertamente contrario al espíritu y

aun a la letra de las Sagradas Escrituras, y debe considerarse como una nueva y singular manifestación de las ideas alejandrinas de *irradiación, emanación y mundo arquetipo*. Aparte de esta influencia misteriosa y latente, la concepción neoplatónica fue energicamente rechazada, lo mismo por los defensores de la tradición bíblica, como el gran poeta Judá Leví y el sutil controversista Abraham ben David, que por los filósofos peripatéticos y racionalistas como el cordobés Maimónides, que tuvo la gloria de redactar la Suma teológica y filosófica del judaísmo en su famoso *More Nebuchim* o *Guía de los que andan perplejos*, obra escrita con el declarado propósito de reconciliar a Aristóteles con la Biblia. La autoridad de Maimónides por una parte, a pesar de las tempestades que su libro excitó, al tiempo de su aparición, en las sinagogas de Cataluña y del Mediodía de Francia; y por otra, la influencia del averroísmo, cuya vida fue tan corta entre los árabes, pero tan persis-

tente entre los judíos de España, como lo muestran aún en el siglo XV los nombres de Abraham Bibago, Joseph ben Sem Tob de Segovia y Jacob Mantino, acabaron de restañar totalmente las aguas de la *Fuente de la Vida*, que no volvieron a correr, y eso muy mezcladas con la corriente clásica, hasta el siglo XVI, en los diálogos de León Hebreo, discípulo del Renacimiento todavía más que de los filósofos de su raza.

No es posible afirmar ni negar con seguridad la influencia que el *Makor Hayim*, escrito primitivamente en árabe, aunque hoy sólo le conozcamos en hebreo y en latín, pudo ejercer en el pensamiento de Aben-Bageh, de Aben Tofail y de Averroes, que, según parece, no le mencionan en parte alguna. Pero de todos modos, la prioridad histórica de Gabirol es incontestable, e incontestable también la semejanza de sus doctrinas con lo más místico y más alejandrino que en la epístola del *Régimen del Solitario* y en la fábula de

Hay ben Yokdan puede encontrarse. No es mera coincidencia, sino que se explica con plena luz por el empleo de unas mismas fuentes, es decir, de los libros mistagógicos y esotéricos tantas veces mencionados. Aun siendo verdad, como Renán sostiene en su *Averroes*, que Plotino fue desconocido de los musulmanes, habrá que convenir con el mismo orientalista, en que nada hay más semejante a las *Enéadas* que algunas páginas de *Avempace*, así como ciertos pasajes del *Auto-didacto* parecen literalmente traducidos de Jámblico. La doctrina de ambos filósofos musulmanes, el zaragozano y el gadixense, merece con toda propiedad el nombre de *misticismo racionalista*, si es que no parece violenta la unión de estas palabras; puesto que uno y otro aspiran a la perfecta *gnosis*, a la unión con el entendimiento agente, mediante la especulación racional, la ciencia y el desarrollo de las facultades intelectuales. Si el fondo de esta filosofía es mucho más indio que

griego, no lo es por derivación directa, sino merced a los lejanos efluvios del extremo Oriente, que en Alejandría alteraron tan gravemente el tipo purísimo de la especulación helénica. ¿Qué cosa más alejada del ideal ateniense que la concepción del *gnóstico*, o la del filósofo *solitario* y *peregrino*, cuya utopía nos presentan Avempace y Tofail? El dogma socrático jamás se divorció de la vida, al paso que el iluminismo alejandrino y el de sus discípulos árabes es la negación misma de ella. Parece que el *Solitario* de Avempace vive todavía en el mundo; pero en realidad es ciudadano de una república ideal y más perfecta: su misión es aislarse de los hombres *hylicos* o materiales, y unirse con los que aspiran a las formas inteligibles, a las formas especulativas que tienen en sí mismas su entelequia. Estas formas pueden ser las *ideas* platónicas, pero serán *ideas* estériles sin participación ni comunicación. Cuando el *Solitario* llegue a la más alta y pura de todas ellas,

al *entendimiento adquirido*, emanación del *entendimiento agente*, y comprenda en todo el resplandor de su esencia las inteligencias simples y las sustancias separadas, será como una de ellas, y podrá decirse de él con justicia que es un ser absolutamente divino, exento y desnudo no sólo de las cualidades imperfectas de lo corpóreo, no sólo de las formas particulares de lo espiritual, *sino de las mismas formas universales de la espiritualidad*.

Esta concepción, ya tan extraordinariamente idealista, recibe los últimos toques en la extrañísima fantasía o novela psicológica de Abubeker (Tofail), que comienza por aislar al *Solitario* de toda comunicación con seres humanos, haciéndole construir por su propio individual esfuerzo toda su ciencia, y acaba por precipitarle en los abismos del éxtasis y de la contemplación, lograda mediante el movimiento circular, al cual grosero ejercicio debe entregarse el Solitario después de repetidas abluciones, fumigaciones y

sahumerios que le limpien de toda inmundicia física. Entonces, cual otro Porfirio, haciendo saltar de su pedestal a Eros y Anteros; cual otro Jámblico evocando los genios de la fuente de Egadara, llega Tofail, aunque por medios menos cómodos y menos limpios, a abstraerse de su propia esencia y de todas las demás esencias, y a no contemplar otra cosa en la naturaleza sino lo uno, lo vivo y lo permanente; y al volver en sí de aquella especie de embriaguez, a un tiempo material y metafísica, saca por término de sus contemplaciones la negación de su propia esencia y de toda esencia particular. El panteísmo de Tofail no está templado, como en Gabirol, por ninguna reminiscencia monoteísta, ni contrabalanceado por ninguna tendencia armónica; no se expresa tampoco con las mil atenuaciones y obscuridades con que Avempace y Avicena velaron pensamientos bastante análogos. El libro de Tofail, escrito para los iniciados, arranca todos los velos e ilumina

con siniestra luz el fondo de la filosofía oriental. Para el Solitario no hay más esencia que la esencia de la verdad increada, potente y gloriosa: el que llega a alcanzar la ciencia, o sea, la intuición racional de la esencia primera, alcanza la esencia misma, sin que entre el ser y el entender haya diferencia alguna. Sólo en apariencia y a los oídos del vulgo puede existir variedad y multiplicidad en las esencias separadas de la materia: el filósofo las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única que corresponde a una esencia única también.

El espíritu positivo de Averroes no podía complacerse en tales fantasmagorías intuitivas y unitarias; pero toda su sobriedad científica, toda su prudencia mundana, toda su adoración por Aristóteles, todo su fanatismo peripatético (mejor diríamos), no bastaron a salvarle del contagio alejandrino y teosófico que llevaba en sus venas toda aquella filosofía. Sólo que el panteísmo tomó en él

una forma nada mística, convirtiéndose en una especie de *monopsiquismo* o de panteísmo ideológico, basado en la unidad del intelecto, o sea en la razón impersonal y objetiva. Fuera de esto, y aun en esto mismo, Averroes pertenece a la historia del Peripato y de la Escolástica, y de ningún modo a la historia del platonismo ni del neoplatonismo, por más que parafraseara de un modo muy singular la *República* de Platón, desfigurándola con mil absurdas interpretaciones, nacidas del absoluto desconocimiento que los árabes tuvieron de la civilización clásica en su parte más íntima y sustancial: ignorancia que debía resultar todavía más intolerable cuando se trataba de comentar técnica y pedantescamente una obra de arte más bien que de ciencia, una novela filosófica en cuya composición intervinieron las Gracias todavía más que las Musas. Hay en esta paráfrasis de Averroes indicaciones históricas de gran precio; hay opiniones propias del comentador,

muy dignas de tenerse en cuenta, especialmente su enérgica reivindicación de los derechos de las mujeres, a las cuales declara aptas para la guerra, para el gobierno de la república, para el cultivo de la filosofía y de todas las artes, si bien en grado menor que los hombres; pero para convencerse de que Averroes no entendía una sola palabra del texto que iba explanando, baste recordar que la vida nómada de los árabes antes del Islam, la vida del camello y de la tienda, le parecía un trasunto fiel de la república ideal platónica.

Buscar entre los árabes averroísmo posterior a Averroes, parece intento casi excusado: apenas podrían citarse, como fruto muy tardío, las respuestas de Aben-Sabin, filósofo murciano, a las preguntas filosóficas del emperador Federico II, célebre por su incredulidad notoria y por la singular protección que concedió en Sicilia a la ciencia de hebreos y musulmanes. Las persecuciones de los almo-

hades extinguieron totalmente la filosofía arábica, y sólo los judíos por una parte, y los cristianos por otra, recogieron la herencia. Existe, pues, verdadero averroísmo judaico, que dejó su huella hasta en el pensamiento de Maimónides; y existió hasta el siglo XVII, en las escuelas cristianas, otra manera de averroísmo heterodoxo, que simplificando la doctrina del comentador cordobés hasta dejarla reducida a la teoría panteísta del entendimiento uno, a la teoría de la eternidad de la materia y a la negación de la inmortalidad del alma individual, se convirtió en bandera de incredulidad y de materialismo, y aun después de vencido y arrollado por los gloriosos esfuerzos de Alberto el Magno, de Santo Tomás, de Fr. Ramón Martí y de Raimundo Lulio, persistió oscuramente en la escuela de Padua, siendo Cremonini su último representante.

Pero antes de esta invasión del averroísmo en las escuelas de la Edad Media,

había penetrado en ellas la ciencia semítico-hispana mediante una serie de traducciones y comentarios, algunos de los cuales parecen remontarse a la mitad del siglo XI, si bien el mayor número de estos trabajos, y los más importantes bajo el aspecto filosófico, pertenecen al reinado de Alfonso VII el emperador, y salieron del célebre colegio de traductores toledanos, protegido por el arzobispo D. Raimundo, que ocupó aquella Sede Metropolitana desde 1130 hasta 1150. Sabidos son los nombres de los dos traductores de quienes se valió para tal empeño, y por cuya diligencia se hicieron familiares a los escolásticos las obras de Avicena y de Algazel, la *Fuente de la Vida*, de Avicebrón, y el famoso libro *De Causis*, que no venía a ser otra cosa que un extracto de la *Institución Teológica* de Proclo. De este modo, y a un mismo tiempo, los dos famosos intérpretes Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo o González (*Dominicus Gundisalvi*), arcediano de Segovia, lanza-

ban en la corriente científica los principales monumentos del peripatetismo arábigo, ya olvidado entre los árabes mismos, y las obras más acentuadas de la teoría neoplatónica, entre las cuales, por su brevedad y por la forma de teoremas, obtuvo singular boga el libro *De Causis*, que resumía en breve espacio las conclusiones del más absoluto realismo. Juan Hispalense dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a la versión de obras astronómicas y matemáticas; pero el segoviano Gundisalvo, personaje de capital importancia en la historia de la filosofía de la Edad Media, por más que hasta ahora la fortuna haya sido ingrata con su recuerdo, no se limitó a traducir el pensamiento de las escuelas árabes y judías de España, sino que, volando con alas propias, aunque inspirado siempre por el *Makor Hayim*, que él había traducido, demostró verdadero talento filosófico en los tres tratados originales suyos que hasta el presente conocemos: el *De Immortalitate Ani-*

mae, el *De Processione Mundi* y el *Liber de Unitate*, fuente principal de los errores que motivaron la condenación de David de Dinan. B. Hauréau ha demostrado plenamente, en una Memoria leída años hace en el Instituto de Francia, que el *Libellus Alexandri*, citado por Alberto el Magno como fuente de las herejías panteístas de David de Dinan, no es obra de Alejandro de Afrodisia, ni de ningún otro filósofo griego, ni tampoco de Alfarabi, ni de Algazali, ni de ningún filósofo árabe, sino «de un *clericus* de España muy versado en ciertas doctrinas que fueron profesadas primero en la escuela de Alejandría y luego en la de Bagdad, y que tenía estas doctrinas temerarias por la última palabra de la filosofía especulativa», el cual compilador (según el código número 86 de la biblioteca del colegio de Corpus Christi de Oxford) no fue otro que el arcediano de Segovia, Domingo *Gundisalvi*. El descubrimiento es importante, porque unido a otros indicios, arroja extraordinaria

luz sobre los orígenes de aquella explosión panteísta de principios del siglo XIII, que ha sido hasta hoy uno de los mayores enigmas que presentaba la historia de la Escolástica. Y al ver la corruptela del nombre de Gundisalvo en el de Alejandro, quizá no parezca temeraria presunción la que identifique también al arcediano de Segovia con aquel misterioso *Mauritius Hispanus*, cuyas doctrinas aparecen condenadas en París en 1215 por el legado Roberto de Courçon, juntamente con los libros de Amalrico de Chartres y de David de Dinan.

Poco esfuerzo se necesitaba para encontrar en el *Libellus Alexandri* el principio de la unidad de sustancia. Nada iguala a la franqueza de sus declaraciones monistas: «*Sive enim sit simplex, sive composita, sive spiritualis, sive corporea, res unitate una est.*» El principio de toda sustancia corpórea o incorpórea es la unidad; pero esta unidad no excluye la composición de materia y forma. En la unidad

primera, absolutamente simple, la materia y la forma son idénticas. Pero en la unidad segunda, en el mundo de las ideas arquetipas, y en la unidad tercera, o sea en la sustancia de nuestro mundo corpóreo, aunque la materia permanezca una e indivisa, nace la diferenciación merced al concepto de la forma. Hay, pues, en el sistema de Gundisalvo un dualismo formal y un panteísmo sustancial, que aniquila ese dualismo y le hace perderse en el seno de la unidad primitiva, en cuya esencia no cabe la distinción de materia y forma. Aben Gabirol, mediante su doctrina de la voluntad activa, creadora de la materia y de la forma, había procurado salvar del naufragio la personalidad de Dios y el dogma de la creación: con la doctrina del libro de *Unitate* son incompatibles una y otra. Más atenuadas se presentan estas ideas en el *De Processione Mundi*, donde el autor admite resueltamente la creación *ex nihilo*, pero no *en tiempo*, de la materia y de la forma, de donde

proceden todas las demás cosas por composición y generación; y procura interpretar a su modo el primer capítulo del *Génesis*, torciéndole a su sentido avicebronista, y sólo en apariencia peripatético. La creación misma está allí explicada como una mera impresión o *sigillatio* de lo divino, semejante a la impresión de la forma en el espejo. «Y como el Verbo es luz inteligible que imprime su forma en la materia, todo lo creado refleja la pura y sencilla forma de lo divino, así como el espejo reproduce las imágenes. Porque la Creación no es más que el brotar la *forma* de la sabiduría y voluntad del Creador, y el imprimirse en las imágenes materiales a semejanza del agua que mana de una fuente inagotable.» Una sola vez cita Gundisalvo a Platón, y claro que la cita no es directa; nuestro arcediano permaneció tan extraño como todos los filósofos de la Edad Media al puro y genuino platonismo, pero no puede negarse que el emanatismo oriental y neoplatónico

es la verdadera raíz de su doctrina y que se dilata con exuberante y pródiga vegetación por toda ella.

Apenas podemos formarnos idea de la rapidez con que se divulgaban los libros en cierto período de la Edad Media, y especialmente en los dos asombrosos siglos XII y XIII. Dada la señal por el arzobispo D. Raimundo, divulgadas las versiones de Gundisalvo y Juan Hispalense, creció la fama de Toledo como ciudad literaria y foco de todo saber, especialmente de los misteriosos y vedados, y empezaron a acudir a ella numerosos extranjeros, sedientos de aquella doctrina greco-oriental que iba descubriendo ante la cristiandad atónita todas sus sospechosas riquezas. «Los clérigos (decía Elinando) van a París a estudiar las artes liberales; a Bolonia, los códigos; a Salerno, los medicamentos; a Toledo, los Diablos, y a ninguna parte las buenas costumbres.» Venían, por lo común, estos forasteros, con poca o ninguna noticia

de la lengua arábica: buscaban algún judío o mozárabe toledano, que, literalmente y en lengua vulgar o en latín bárbaro, les interpretase los textos de Avicena o Averroes: traducíanlo ellos en latín escolástico, y la versión hecha por tal arte se esparcía en innumerables copias e iba a levantar tempestades en los claustros de París. Así trabajaron, con fervor científico superior a toda ponderación, Herman el Dálmata, Daniel de Morlay, Gerardo de Cremona, Herman el alemán y Miguel Escoto, gran privado del escéptico emperador Federico II, y verdadero introductor del averroísmo en Italia y Francia.

Conocida ya totalmente la enciclopedia peripatética, primero por intermedio de los árabes, y muy pronto por traducciones directas del griego, entre las cuales deben mencionarse las del dominico Guillermo de Moerbeka, el pensamiento neoplatónico, el panteísmo idealista y la teosofía oriental fueron perdiendo terreno, así entre los sectarios

de la impiedad averroísta, para quienes Aristóteles era el único doctor, el doctor *divino* y por excelencia, como en los grandes maestros a quienes durante el siglo XIII se debió la organización y forma definitiva de la ciencia escolástica; por más que, como queda dicho, en la gran síntesis de Alberto Magno y de Santo Tomás, entrasen por mucho los libros areopagíticos, cuya procedencia alejandrina es indisputable; siendo todavía más profunda esta influencia en los místicos de la escuela franciscana, y especialmente en el seráfico doctor San Buenaventura, cualquiera que sea la opinión que tengamos sobre el grado de su ontologismo, materia hoy de interminables polémicas, que no quitarán nunca su carácter místico, y en cierto modo platónico cristiano, al *Itinerarium mentis in Deum*, lectura predilecta de nuestros grandes contemplativos del siglo XVI.

El representante entre nosotros del pensamiento franciscano, es el iluminado Dr.

Ramón Lull, nuestra mayor gloria filosófica de la segunda Edad Media. Nadie más independiente de la tradición que Lulio, en cuanto a la forma de su enseñanza, que es siempre popular y mezclada de ciencia y arte; pero en el fondo de su absoluto realismo, como en todas las concepciones del mismo orden que la historia nos presenta, siempre se ve fulgurar la eterna luz del pensamiento platónico. No porque el solitario mallorquín alcanzara a leer lo que en su integridad nadie leyó antes del Renacimiento, ni antes de él podía ser entendido, sino porque respondiendo la concepción platónica a uno de los impulsos primordiales del espíritu humano, a uno de los grandes modos posibles de explicación del mundo, nunca ha dejado de vivir como ideal, aunque a veces parezca extinguirse como doctrina. El realismo luliano y todo realismo de la Edad Media no es más que una filosofía platónica sin Platón. Los realistas y los místicos de entonces no conocían la letra, pero

adivinaban el espíritu, y más que ninguno le adivinó Raimundo Lulio, por lo mismo que filosofaba al aire libre, y le pesaba menos que a otros el polvo de la escuela. Él mismo reconoce hasta cierto punto esta filiación, cuando nos dice en su libro *De auditu Kabbalístico* que la filosofía de Platón es introducción necesaria a la Kábala, es decir, a esa Kábala o teosofía cristiana que él enseñaba y que allí mismo define: «*Habitus animae rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus*». Si bien se mira, todo el sistema de Lulio está contenido en germen en aquel pasaje, tan vigorosamente sintético, del principio del *Arte Magna*, en el cual se afirma que el entendimiento busca, requiere y apetece una sola ciencia general, aplicable a todas las ciencias, con principios generalísimos, en los cuales esté implícito y contenido el principio de las ciencias particulares, como está contenido lo particular en lo universal. Esta aspiración a la ciencia universal se cumple en la

escuela luliana, no por medio de un artificio mecánico, como algunos neciamente han interpretado, sino por medio de una doctrina trascendental (*punto trascendente* la llama Lulio), que es a un tiempo Lógica y Metafísica, Lógica *real* y no *formal*, y análoga, por consiguiente, a la Dialéctica platónica. «La idea en Dios (escribe R. Lull) es ente u objeto eternamente. Y esta Idea en Dios es el mismo Dios. La Idea en tiempo es semejanza de la idea eterna, y tal *idea* o semejanza es creada en la criatura». No hay, por consiguiente, más ciencia que la ciencia de las ideas, llamada por Platón Dialéctica y por Raimundo Lulio *arte magna, general y última*, la cual es, a un tiempo, ciencia del pensar y ciencia del ser, puesto que en uno y otro sistema lo formal es prueba y fundamento de lo real, y de la idea se induce la realidad, o más bien, la idea es entidad realísima, que hace posible y legítimo el tránsito del conocer al ser. Por eso en Teodicea, Lulio y Sabunde y todos los lu-

lianos admiten sin vacilar el argumento de San Anselmo, sin que valga contra ellos la acusación de paralogismo que vale contra Descartes y contra todo pensador que quiera fundar el mismo argumento sobre una base puramente psicológica. Hay algo de pueril en suponer que San Anselmo *inventó* un argumento, y que este argumento puede admitirse o rechazarse aisladamente, sin tener cuenta con el sistema realista de que forma parte. Valdrá o no valdrá dialécticamente la crítica que de él hicieron los antiguos conceptualistas escolásticos y luego Kant; pero a los ojos de todo idealista absoluto, la prueba del ser por su idea nunca puede ser un argumento aislado, sino el fondo mismo y la esencia de su doctrina.

El carácter realista y platónico de la lógica de Lulio no se ocultó nunca a sus discípulos y comentadores más perspicaces, entre los cuales, sin disputa, debe ocupar el primer lugar el ilustre cisterciense del siglo

XVIII, Antonio Raimundo Pascual, que redactó el testamento (digámoslo así) de esta antigua y españolísima escuela, en su obra vasta y magistral de las *Vindicias Lulianas*. Allí se ve perfectamente deslindado el concepto trascendental del arte Luliana, que no considera las cosas meramente como *intencionales*, según hacía la lógica tradicional, ni aísla el ente real de su idea, como la metafísica Aristotélica; sino que levantándose sobre la distinción del ente *real* y del ente *intencional*, busca en la esfera de los *puntos trascendentales* una más alta y generalísima intuición, por virtud de la cual, lo *real* y lo *intencional* igualmente se explican y fundamentan.

Para desarrollar sus concepciones ontológicas, no empleó Lulio la forma del diálogo socrático, que no era de su raza ni de su tiempo; pero como fue hombre de ardorosísima y plástica imaginación, gran poeta en su vida y gran poeta en sus obras, especialmente cuando escribía en prosa y no encerraba su

altivo pensamiento en los artificios y cortesanos moldes de la agonizante métrica provenzal, acudió unas veces al auxilio de la representación *schemática* en forma de árboles y de círculos; otras, a la parábola y al apólogo, e invadió más de una vez el campo de la novela utópica y social. Pero lo más exquisito, lo más acendrado, lo más puro de su alma, la quinta esencia de su espíritu, quedó en las efusiones místicas del inmenso volumen de las *Contemplaciones* y en los versículos del cántico verdaderamente divino *Del Amigo y del Amado*, que es la joya de más quilates que encierra el tesoro luliano. Obras son éstas, a un tiempo, de ciencia y de arte, y en ellas se reproduce el singular fenómeno que, a través de los siglos, une en su forma exterior las manifestaciones más diversas del pensamiento idealista, haciendo que en Platón, como en Lulio, en Gabirol y en León Hebreo, como en Bruno o en Schelling, el elemento artístico se desborde sin diques ni barreras, y convierta

la filosofía en una especie de poética y deslumbradora teosofía, donde el mito, la alegoría y el símbolo parecen la única vestidura digna de concepciones que ya en su origen tuvieron, por lo menos, tanto de poéticas como de metafísicas, si es que la Metafísica y la Poesía no se identifican totalmente en su aspiración ideal y en sus determinaciones más altas.

La filosofía sintética y armónica de Lulio, y especialmente aquella audacísima Teodicea suya que intenta probar por razones naturales, no ya los preámbulos de la fe, sino los mismos dogmas revelados, reaparece a principios del siglo XV en el *Libro de las Criaturas o Teología natural*, del barcelonés Raimundo Sabunde, célebre, entre otras cosas, por haberle traducido y comentado a su manera Miguel de Montaigne. La doctrina teológica y metafísica de Sabunde es Iuliana pura y neta, pero con cierta originalidad, no sólo en el método, sino en la importancia que

concede al procedimiento psicológico y a la experiencia propia, «ciencia certísima y clarísima, que nadie puede negar porque la ve dentro de sí mismo con infalible testimonio». Por esta fe inquebrantable en el testimonio de conciencia, superior para él a toda otra certidumbre, se ha contado y debe contarse a Sabunde entre los precursores de Descartes, y ciertamente que nos parece leer en profecía el *Discurso sobre el Método*, cuando vemos a Sabunde encarecer tanto la necesidad de que el hombre *entre en sí y venga a sí y habite dentro de sí*, si es que quiere conocerse a sí mismo, y cuando pasando más adelante quiere alcanzar una Teodicea por procedimientos meramente psicológicos: «*Cognitio de Deo quae oritur ex propria natura est nobis certior et magis familiaris.*» Pero examinando más adentro las cosas, se ve que no es tanto en Sabunde, como a primera vista parece, el exclusivismo psicológico. El título mismo de *Libro de las Criaturas* que el suyo lleva, mues-

tra cuánta importancia daba a la prueba cosmológica, a lo que él llama «el libro de la naturaleza, común y abierto a todos» *liber naturae... omnibus communis et generalis et naturalis... omnibus patens... quilibet in eo legere potest*, libro natural que es como puerta, vía e introducción al conocimiento de sí propio: *Ideo est ordinata rerum et creaturarum universitas, tanquam iter, via et scala immobilis, habens gradus firmos et immobiles, per quam homo venit et ascendit ad seipsum*. De suerte que el verdadero procedimiento de Sabunde, totalmente inverso del de Lulio, es del mundo exterior al hombre y del hombre a Dios. En realidad, Sabunde, el último de los grandes realistas de la Edad Media, discípulo de San Agustín, de San Anselmo y de Hugo de San Víctor, mucho más que del Ángel de las Escuelas, aparece como un Jano de dos caras, colocado entre dos mundos filosóficos enteramente distintos. Cierra el uno y abre las puertas del otro. Por un lado, en su bellísima doctrina

acerca del amor, doctrina capital en su Teodicea, es místico como Suso y como Tauler, y precede y anuncia a la gran generación española de los místicos del siglo XVI. Pero esta no es más que una de las dos caras de Sabunde: aquella con que mira a la Edad Media. La otra cara está vuelta hacia Descartes y Pascal, de quienes es heraldo, y hacia Kant, cuya *Critica de la Razón Práctica* en algún modo preludia con su demostración de Dios como fundamento del orden moral. Trae un método nuevo; trae, sobre todo, la poderosa palanca de la observación interna enfrente de las contenciones y de las disputas, pero en el fondo su doctrina es la del realismo antiguo, y especialmente la de San Anselmo y la de Lulio, sin que en tal realismo parezcan haber influido para nada las corrientes platónicas puras que ya comenzaban a derramarse por Italia.

Es error vulgarísimo el de retrasar la propagación de tales ideas hasta la fecha de

la caída de Constantinopla en manos de los turcos y de la fuga a Italia de algunos gramáticos griegos. Desde la segunda mitad del siglo XIV era frecuente el comercio literario entre Grecia e Italia, comercio que se acrecentó con ocasión del Concilio de Florencia (1438) y de la frustrada unión de las dos Iglesias, Griega y Latina. Los más ilustres representantes del platonismo y del neoplatonismo itálico, Jorge Gemisto Pleton y el cardenal Bessarion, habían venido a Italia para asistir a dicho Concilio, y por iniciativa de Pleton concibió Cosme de Médicis el Viejo, la idea de la Academia Platónica. Pleton, que no era cristiano más que de nombre, y sí furibundo neoplatónico, dado a la teurgia y a la magia, estuvo a punto de comprometer la causa de Platón, no sólo con sus invectivas feroces contra Aristóteles, sino con los delirios y visiones de su propia filosofía, que él llamaba *zoroástrico-platónica*. La restauración neoacadémica provocó indirectamente una res-

tauración del aristotelismo puro, que tenía entre los refugiados bizantinos gran número de partidarios, entre los cuales descendieron a la arena con ardor insólito y grande aparato polémico, el patriarca Jorge Scolario, Jorge de Trebisonda y Teodoro de Gaza, impugnando de mil modos las vetustas supersticiones que Pleton daba como platonismo, y mezclando y confundiendo en sus iras la doctrina pura platónica con el sincretismo alejandrino y con las increíbles aberraciones de su discípulo. Fue menester todo el peso de la autoridad y de la ciencia del cardenal Bessarion (en su libro *Adversus Calumniatorem Platonis*), para deslindar tan revuelto campo y vindicar con poderosa templanza el nombre de Platón de la dura responsabilidad que sobre él comenzaba a pesar por yerros ajenos que le hacían sospechoso al pueblo cristiano. Todo el conato de Bessarion fue probar que la doctrina platónica, estudiada, no en los alejandrinos, sino en su fuente pura, es decir, en los diálo-

gos del inmortal filósofo, estaba menos lejos de la verdad revelada que la doctrina de Aristóteles, tomada asimismo en sus primitivas y genuinas fuentes. Pero ni se mostró, como otros, adversario fanático de Aristóteles, ni trató de ocultar mañosamente los puntos de discrepancia en que uno y otro filósofo y toda la ciencia antigua difieren esencialmente del dogma evangélico. No diremos que la prudente sinceridad de Bessarion llegase a sobreponerse en el Renacimiento italiano a la fanática temeridad de Gemisto, pero no hay duda que su espíritu de templanza y de concordia se reflejó en la misma Academia Florentina, fundada en 1460 bajo los auspicios de algunos discípulos inmediatos de Pleton, y acertó a mantener casi siempre en límites razonables el férvido entusiasmo de Marsilio Ficino y las tendencias pitagórico-cabalísticas de Juan Pico de la Mirándola.

La severa crítica de nuestro Vives relegó desdeñosamente a Marsilio Ficino al grupo de los filosofastros, y no anda muy lejos de tal parecer la crítica moderna, que, más que como pensador y filósofo, le considera como «un erudito que filosofa sin mucha originalidad», pero ni se le puede regatear el mérito de haber popularizado más que otro alguno, con sus versiones latinas, las obras de Platón y de Plotino, ni negarle el primer puesto en el platonismo italiano, que, sin alcanzar grande originalidad científica, tiene, no obstante, decisiva importancia en el desarrollo de la cultura moderna. El mayor pecado de esta escuela consistió en confundir a Platón con los alejandrinos y en comentarle y traducirle de tal manera que resultase un iluminado y un taumaturgo, en vez de aquel espíritu tan ateniense, tan luminoso, tan lleno de serenidad y tan divinamente irónico.

Cuándo llegaron a España los primeros ecos de este renovado platonismo, es cues-

ción difícil de resolver hasta el presente; pero hay, aunque en escaso número, documentos del siglo XV, que pueden ponernos en camino de indagación, y que bastan para probar que esta tendencia madrugó bastante en nuestro suelo. No incluiremos entre las manifestaciones platónicas el *Somni de l'immortalitat de l'anima nostra*, del catalán Bernat Metge, familiar y gran privado del rey de Aragón Don Juan el Primero, cuya sombra evoca en aquella visión, que por lo de *sueño* recuerda el de *Scipión*, y por el asunto y por algunos de los argumentos, trae involuntariamente a la memoria el último diálogo de Sócrates con sus discípulos. Alcanzó Bernat Metge, aunque de lejos, los fulgores del Renacimiento, pero no tanto en la antigüedad, cuanto en los poetas y humanistas italianos renovadores de ella. El nombre de Platón, citado de segunda o tercera mano, no tiene más valor en aquel primoroso diálogo, que los nombres de Zenón, Empédocles, Xenócra-

tes, alegados allí mismo por mera reminiscencia erudita; así como en la repetición de los nunca olvidados argumentos del *Phedon* ha de verse, más que otra cosa, el prestigio de la tradición escolástica, que heredó dichos argumentos de San Agustín, de Mamerto Claudiano y de nuestro Liciniano.

Tampoco hay que buscar platonismo, sino por derivación muy remota, en el amor metafísico y abstracto de Ausias March. El fondo de su psicología tiene más de escolástico que de platónico, y lo mismo ha de decirse de toda la poesía intelectual y simbólica de sus únicos maestros, los líricos del primer Renacimiento italiano, puesto que no sólo Guido Guinicelli, Lapo Gianni y el incomparable autor del *Convito* y de la *Vita Nuova*, sino el mismo Petrarca, son anteriores, el que menos de un siglo, a la fundación de la Academia Florentina, y aun a la aparición de Gemisto, y no pudieron recibir sus conceptos psicológicos, sino de la única filosofía de su

tiempo, y a lo sumo de algún poeta o moralista de la antigüedad latina.

El primer escritor español de quien positivamente consta haber traducido, aunque no directamente, alguno de los diálogos platónicos, es el castellano Pedro Díaz de Toledo, capellán del Marques de Santillana, y colaborador que fue en sus nobles empresas de erudición y de cultura. Son curiosos estos primeros ensayos y tanteos del humanismo español, todavía no seguro de sus fuerzas. Antes de 1445 tenía romanizado el Dr. Pedro Díaz de Toledo, valiéndose de la versión latina, entonces recientísima, de Leonardo Bruni de Arezzo, *el libro de Platón, llamado Fedrón* (sic), *en que se trata de cómo la muerte no es de temer*, dedicándolo al «muy generoso e virtuoso señor singular suyo, Íñigo López de Mendoza, señor de la Vega». Y no contento con haberle traducido, le imitó años después en su *Diálogo o Razonamiento* sobre la muerte del Marqués de Santillana, obra de carácter

más acentuadamente platónico que el celebrado *Sompni*, de Bernat Metge, al cual se asemeja mucho por su forma y tendencia. El ejemplo de Pedro Díaz de Toledo debió de servir de estímulo para el renacimiento del diálogo, cuya más dramática manifestación fue en aquella edad el tratado de Juan de Lucena, «en estilo breve, sentencia, no sólo largo, más hondo e prolixo, en el qual ha nombre *Vita Beata*», libro que, a pesar de su título, tiene mucho más de Cicerón que de Boecio.

Pero Lucena, y Díaz de Toledo, y la mayor parte de los eruditos de la corte de Don Juan II eran meros latinistas, y, por consiguiente, humanistas de segunda clase, detenidos en un grado inferior al que ya alcanzaba el Renacimiento italiano. Por otra parte, el uso continuo de la lengua vulgar y la tendencia general de sus escritos, los filiaba más bien entre los moralistas populares que entre la aristocracia literaria de entonces. La cultu-

ra verdadera y genuinamente clásica sólo renació en la corte napolitana de Alfonso V de Aragón, lazo providencial entre las dos penínsulas hespéricas. Pero aquel impulso fue puramente literario. El más antiguo representante de las tendencias del Renacimiento en la esfera de los estudios filosóficos no perteneció a aquella corte ni se educó en ella: comenzó por ser un portento en la palestra escolástica, y acabó por aplicar sus labios a los raudales de la ciencia antigua, abiertos por su maestro y padrino el cardenal Bessarion. Llamóse este personaje Fernando de Córdoba, y su vida parecería la más inverosímil leyenda científica, si no estuviese comprobada por documentos irrecusables. Algo hay que conceder, sin embargo, a la fantasía de sus estupefactos contemporáneos, El autor de la Crónica de Neoburg, el abad Trithemio, Mateo d'Escouchy y otro cronista anónimo conocido por el *bourgeois de Paris*, nos refieren contestes o con leve diferencia, y

todos con mucha gravedad, que el tal Fernando de Córdoba, a la edad de veintidós años, sabía de memoria todos los libros conocidos entonces en las escuelas, incluyendo entre ellos la Biblia con las glosas de Nicolás de Lyra, las obras de Santo Tomás, Alejandro de Hales, Escoto y San Buenaventura; todo Averroes, el *Canon* de Avicena y el *Cuerpo del Derecho Canónico*. Aparte de la enormidad de la hipérbole, nótese el carácter de Edad Media que toda esta erudición tenía; pero nótese también que los mismos cronistas le atribuyen singulares conocimientos filológicos, que explican, hasta cierto punto, sus trabajos posteriores. «Sabía (dice) escribir y hablar cinco lenguas, es a saber: latín, hebreo, *griego*, caldeo y árabe.» Pertrechado con toda esta masa de ciencia, adquirida no sabemos cuándo ni dónde, se presentó en la Universidad de París el año 1445, causando tan general asombro con sus victoriosas disputas y argumentaciones, que los maestros

de aquella Universidad, derrotados por él en toda la línea, le tuvieron por el Anticristo, y determinaron encarcelarle, con intento de ejercer sobre él más graves rigores, que prudentemente esquivó refugiándose primero en los Países Bajos, y luego en Italia, tierra de promisión entonces para todos los hombres de letras. Allí vivió tranquilo y respetado, a la sombra del cardenal Bessarion, que le hizo nombrar subdiácono de la Santa Sede, y que movido de su fama de helenista, le asoció a sus grandes trabajos de apología platónica, encargándole de la composición de un paralelo entre las dos filosofías, la de Platón y la de Aristóteles, obra que Fernando de Córdoba no llegó a terminar por haberse empeñado antes en otra de carácter puramente especulativo, que afortunadamente poseemos aún con el título *De Artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*. Libro es este a un tiempo de Lógica y de Metafísica, tentativa audaz para buscar la ley interna de relación

de los conocimientos humanos; huyendo del sendero dialéctico trillado por Raimundo Lulio, a quien acerbamente maltrata Fernando de Córdoba, pero aspirando como él a hacer de la ciencia un todo orgánico mediante un principio trascendental y armónico, que Fernando de Córdoba cree encontrar formulado lo mismo en la *Metafísica* de Aristóteles, que en el *Parménides* de Platón: principio que reduce a la unidad la muchedumbre de las diferencias, lo compuesto a lo simple, lo diverso a lo idéntico, haciéndose así posible el sueño de una sola e indivisible ciencia, cuyas leyes se extienden a todo el mundo inteligible. Sueño ciertamente magnífico y generoso, aunque se haya de quedar en la categoría de los sueños, ya que esa ciencia trascendental y una, sólo en la mente divina existe, y sólo alcanzamos de ella, en esta vida terrenal, dispersos y múltiples reflejos. Pero si bien se mira, ¿qué es toda la filosofía, sino una aspi-

ración, más o menos frustrada, a esa síntesis suprema?

III

Tres grandes nombres compendian en España el movimiento platónico del siglo XVI: León Hebreo, Miguel Servet, Fox Morcillo. León Hebreo, representante el más puro del neoplatonismo florentino, renovado y vivificado por la infusión de un elemento semítico-español muy poderoso, que da a su doctrina una trascendencia ontológica, no lograda jamás por Bessarion ni por Marsilio Ficino; Miguel Servet, el neoplatónico heterodoxo y panteísta en quien reencarna el espíritu de Plotino y de Proclo en su mayor grado de exaltación y delirio: Fox Morcillo, el filósofo sintético y armonista, que volviendo la espalda al sincretismo alejandrino, busca un modo más alto de concordia entre los dos príncipes del pensamiento griego, y da con

una fórmula fecunda que lleva en potencia toda una revolución metafísica.

Caracterízase la filosofía de los siglos XV y XVI, vulgarmente llamada *Filosofía del Renacimiento* (y en la cual cabe a Italia y a España la mayor gloria), por una reacción más o menos directa contra el espíritu y procedimientos del peripatetismo escolástico de los siglos medios. La difusión del conocimiento de las lenguas antiguas; el estudio directo de las obras de los filósofos griegos en sus fuentes; los grandes trabajos de investigación y de filología que entonces comenzaban y que hoy gloriosamente vemos cumplidos; la mayor pureza de gusto que traía por consecuencia forzosa una nueva forma de exposición y una aversión cada día mayor a las sutilezas y argucias, deleite de la escuela degenerada; la importancia que ya se iba concediendo a los métodos de observación, no reducidos aún a *nuevo órgano*, pero próximos a serlo; los descubrimientos que

cambiaban la faz del mundo, completándolo, por decirlo así, con nuevas tierras y nuevos mares, y difundiendo por medio de la imprenta la verdad y el error en innumerables libros; la vida artística cada vez más avasalladora y más luminosa; la heroica infancia de las ciencias naturales, que fueron desde su principio el más formidable ariete contra el formalismo vacío y contra el despótico dominio de las combinaciones lógicas, que por tanto tiempo habían sustituido a la realidad activa y fecunda; todo, en suma, concurría a acelerar el advenimiento de la libertad filosófica, por la cual en diversos sentidos, pero con igual ahinco, trabajaban los platónicos, los peripatéticos helenistas adversarios suyos, los renovadores de la Dialéctica como Lorenzo Valla, Rodolfo Agrícola, el salmantino Herrera y Pedro Ramus; los teósofos como Agripa y Paracelso; los cabalistas como Reuchlin, y levantándose sobre todos ellos el poderoso espíritu crítico de Juan Luis Vives.

La obra de aquel gran pensador, prez la más alta de nuestra filosofía, no produjo ni podía producir entonces todos sus frutos ni aun ser entendida de muchos. Vives no era platónico ni peripatético, rigurosamente hablando: filosofaba por su cuenta y con extraordinaria novedad de método, lanzando las semillas del experimentalismo baconiano, del psicologismo cartesiano y en algún caso, hasta las del mismo criticismo kantiano. Pero antes de llegar a tales resultados, antes de recobrar su autonomía y entrar con paso firme en los nuevos métodos, era necesario que el pensamiento moderno velase largo tiempo en la escuela de los humanistas y filólogos, y diera, por decirlo así, una vuelta completa a la filosofía antigua que tomaba como punto de partida. Hubo, pues, en la segunda mitad del siglo XV y en todo el XVI una restauración más o menos artificiosa y erudita, pero a veces muy original en los detalles, de casi toda la ciencia clásica libremente interpreta-

da. Platón fué el primero que volvió a las escuelas cristianas a disputar a su famoso discípulo la hegemonía de que por tantos siglos venía disfrutando. Conocidos ya por entero y en su lengua Aristóteles y Platón, puestos enfrente y cotejados, hubo de surgir, y surgió desde luego, el pensamiento de concordarlos, de resolver su aparente antinomia en un armonismo superior.

El primer representante de esta tendencia armónica dentro del neoplatonismo que comúnmente se llama florentino, y con más propiedad y vocablo más comprensivo debería llamarse *neoplatonismo italo-hispano*, fue un médico, judío español de los que arrojó a Italia el edicto de los Reyes Católicos en 1492. Llamábase entre los hebreos Judas Abarbanel; entre los cristianos, León Hebreo, y era hijo primogénito del célebre maestro don Isaac Abarbanel, arrendador que fue de las rentas reales y proveedor de nuestros ejércitos durante la guerra de Granada. Desde

1502 tenía acabada su obra capital, los *Diálogos de amor*, cuyo texto original no ha sido impreso nunca, haciendo veces de tal la versión italiana, de la cual no he visto edición anterior a la de Roma de 1535. El libro de Judas Abarbanel es, como su título lo indica, una filosofía o doctrina del amor, tomada esta palabra en su acepción platónica y vastísima. A esta nueva ciencia, que en rigor abraza un sistema metafísico total, la llama el autor *Philographia*, y en ella vienen a fundirse la filosofía de Platón y la de Aristóteles con el misticismo judaico y con la Cábala. Si Marsilio Ficino y los suyos eran cristianos platonizantes, León Hebreo era un judío que *platonizaba*, como Philon y como los antiguos judíos helenistas de Alejandría. Érale familiar todo el movimiento intelectual de la Sinagoga durante los siglos medios, y así le vemos gloriarse de discípulo y compatriota del que llama «nuestro Albenzubrón en su libro de la *Fuente de la Vida*», mostrarse muy enterado

de la doctrina de los peripatéticos árabes y judíos sobre la feliz «copulación del entendimiento posible con el entendimiento agente», y de todas las variantes que el sistema de la emanación había recibido en sus escuelas: «de esta suerte hacen los árabes una línea circular del Universo, cuyo principio es la Divinidad y su término la materia prima, y de ella va subiendo y allegándose de grado en grado hasta fenecer en aquel punto que fue principio, que es en la suma hermosura divina, por la copulación con ella del entendimiento humano».

Pero en León Hebreo, sobre el carácter de judío y sobre la educación de sinagoga, predomina el carácter y la educación de hombre del Renacimiento. En él se juntan dos corrientes filosóficas que habían caminado distintas, pero que emanaban de la misma fuente, es decir, de la escuela alejandrina, del neoplatonismo, y especialmente del de las *Enéadas*. En la Edad Media, los hebreos

habían sido el más eficaz conductor de la ciencia arábica a las escuelas cristianas. En el Renacimiento, el destierro de los judíos castellanos y portugueses lanza de nuevo por Europa las semillas de la ciencia arcana encerrada en la *Fuente de la Vida* o en el *Zohar*. Pero esta ciencia hebraicoespañola, al ponerse en contacto con la ciencia italiana renovada de la antigüedad, se transforma; y al paso que reconoce sus comunes orígenes, y remontando la corriente de los siglos, vuelve a anudar la cadena de Plotino, de Proclo y del falso Hermes Trismegisto, se va despojando de las embarazosas vestiduras de la Sinagoga, abandona sus tiendas, abandona sus fórmulas y ritos, y hace oír su voz al aire libre y a la radiante luz del sol, bajo los pórticos de la Atenas Medicea. Estudia el griego, para conocer de cerca a los maestros del pensamiento antiguo; restaura la forma dramática del diálogo, y hace uso de los desarrollos oratorios en contraste con la forma rígida del

razonamiento escolástico. Y no es esto sólo, sino que extiende y agranda su concepción, dando a los términos valor universalísimo; y desde el primer momento plantea juntos el problema ontológico y el cosmológico, reconociendo que entre Platón y Aristóteles no hay diferencia esencial en cuanto a ellos. Es claro que todas las predilecciones filosóficas de León Hebreo están por Platón y no por Aristóteles, de quien llega a decir que «tuvo en las cosas abstractas vista un tanto más corta». Y ¿cómo no había de parecer pobre y apegado a la tierra todo otro sistema metafísico que el platónico, al que con temor religioso enseñaba que «para contemplar la verdad y la hermosura conviene hacer como el sumo Sacerdote, que cuando en el día sagrado de los Perdones entraba en el *Sancta Sanctorum*, dexaba las vestiduras doradas llenas de piedras preciosas, y con vestimentos blancos y cándidos impetraba el divino perdón»? Persuadido de la antigua tradición arábiga y

cristiana que suponía en Platón conocimiento de los sagrados libros, se empeñaba en hacerle creyente judaico y hasta cabalista, porque «al fin, en las cosas divinas, habiendo sido Platón discípulo de nuestros viejos, aprendió de mejores maestros y más que Aristóteles, y tuvo mayor noticia de la antigua sabiduría». Y no era sólo su entusiasmo religioso lo que le arrastraba hacia Platón: era también su vivo sentimiento de la belleza, que le hacía preferir el poético y vago modo de filosofar de la *Academia*, a la *oración disciplinal* del Liceo. Es más: deseaba restaurar, si fuese posible, aquellos tiempos en que la Metafísica y la Poesía eran una misma cosa; en que se mezclaba «lo historial, deleitable y fabuloso con lo verdadero intelectual»; en que «se encerraban los secretos del conocimiento dentro de las cortinas de la fábula con grandísimo artificio, para que no pudiese entrar dentro sino ingenio apto para las cosas divinas e intelectuales». Ya el mismo Platón, con aban-

donar el uso de los versos, «rompió una parte de la ley de la conservación de la ciencia»: pero Aristóteles «quebró totalmente la cerradura de la fábula y dio atrevimiento a otros no tales como él (*árabes y escolásticos*), a escribir la filosofía en prosa suelta, y de una declaración en otra, viniendo a mentes inhábiles, ha sido causa de falsificarla, corromperla y arruinarla». En esta cuasi perfecta identidad que León Hebreo establece entre la Metafísica y la Poesía, se funda la interpretación, a veces pedantesca, a veces ingeniosa y sutil, que va haciendo de la teogonía helénica, en la cual quiere encontrar más o menos velado el sistema de las *ideas*, eternos paradigmas de las cosas.

Pero cualesquiera que fuesen sus prevenciones, más bien artísticas que científicas, contra Aristóteles, no podía cerrar los ojos León Hebreo a la grandeza especulativa de la concepción aristotélica, y lejos de negarla, trató de resolverla en el platonismo, como se

resuelve lo particular en lo general. Después de sentar como hecho inconcuso que las ideas, en el sentido de *prenoticias divinas de las cosas producidas*, no las niega el Stagirita, puesto que él mismo supone que en la mente divina preexiste el *Nomos* del Universo, que es el orden sabio de él, del cual se deriva la perfección y ordenación del mundo y de todas sus partes; expone así la famosa antinomia: «Sabrás, en suma, que Platón puso en las ideas todas las esencias y substancias de las cosas, de tal manera, que todo lo procreado de ellas en el mundo corpóreo se ha de estimar más bien sombra de substancia y esencia, que verdadera esencia ni substancia. Aristóteles quiere en esto ser más templado, porque le parece que la suma perfección del artífice debe producir obras de perfecto artificio en sí mismas, por donde sostiene que en el mundo corpóreo y en cada una de sus partes hay esencia y substancia propia de cada una de ellas, y que las noticias ideales no son

las esencias y substancias de las cosas, sino causas productivas y ordenadoras de ellas: de donde infiere que las primeras substancias son los individuos, y que en cada uno de ellos se salva y conserva la esencia de las especies. Y no quiere que los *universales* sean las ideas que son causa de los seres reales, sino que los tiene meramente por conceptos intelectuales de nuestra alma racional, sacados de la substancia y esencia que hay en cada uno de los individuos reales... Pero la diferencia más bien está en la corteza de los vocablos que en la significación de ellos. Platón, hallando que los primeros filósofos de Grecia no estimaban otras esencias ni substancias que las corpóreas, y pensaban que fuera de los cuerpos no había nada, se fue al extremo contrario al de los físicos, enseñando que los cuerpos por sí mismos no poseen ninguna esencia, ninguna substancia, ninguna hermosura como ella es verdaderamente, ni tienen otra cosa que la sombra de

la esencia y hermosura incorpórea e ideal que reside en la mente del Sumo Artífice del mundo. Aristóteles, que halló a los filósofos, por la doctrina de Platón, apartados ya de la consideración de los cuerpos, porque estimaban que toda la hermosura, esencia y substancia, estaba en las ideas y nada en el mundo corpóreo, viendo que por esto se hacían negligentes en el conocimiento de las cosas corpóreas, de la cual negligencia había de resultar defecto y falta en el conocimiento abstracto de sus espirituales principios, juzgó que era ya tiempo de templar el extremo que en esto había, y demostró haber propiamente esencias en el mundo corpóreo, y substancias producidas y causadas de las ideas, y haber también en él verdaderas hermosuras, aunque dependientes de las purísimas y perfectísimas ideas».

Fácil es inferir las consecuencias del armonismo anunciado en este curiosísimo pasaje. La pluralidad, división y diversidad

de las cosas mundanas no preexisten en las nociones ideales de ellas. Aunque la primera idea del universo, que está en la mente del Sumo Hacedor, sea *multifaria*, esto es, de muchas maneras en orden a las esenciales partes del mundo, no por eso aquella multiplicidad induce en ella diversidad esencial separable ni número dividido, sino que es de tal modo múltiple, que queda en sí indivisible, pura y simplicísima, y en perfecta unidad, «conteniendo juntamente la pluralidad de todas las partes del universo producido, con todo el orden de sus grados, de tal suerte, que donde está la una están todas, y todas no quitan la unidad de la una... Allí el ser contrario no está dividido del otro en lugar ni es diverso en *esencia oponente*, sino que en la idea del fuego y en la del agua, y en la del simple y en la del compuesto, y en la de cada parte, está la del universo todo, y en la del todo la de cada una de esas partes, de tal suerte, que la muchedumbre, en el entendimiento del pri-

mer artífice, es pura unidad, y la Divinidad es la verdadera identidad de lo uno y de lo múltiple».

Viene a ser, pues, la *Idea*, en el sistema de León Hebreo, «una esencial luz solar, que en su unidad contiene todos los grados y diferencias de los colores». Identifícase con la sabiduría divina o con el *Logos*, porque no sólo en el entendimiento divino, sino en todo actual entendimiento, la sabiduría y la cosa entendida y el mismo entendimiento son una sola cosa en sí. Y si esta hermosura cabe en cualquier entendimiento creado, ¡cuánto más en el purísimo entendimiento divino, que de todas maneras es uno mismo con la sabiduría ideal; y «así como produce el mundo, lo conoce todo y conoce todas sus partes y las partes de las partes, en un simplicísimo conocimiento, esto es, conociéndose a sí mismo, y en él es lo mismo el conociente y el conocido, el sabio y la sabiduría, el inteligente y el entendimiento y las cosas de él entendidas!

Están, pues, las ideas en el entendimiento divino, «todas juntamente, abstractas de materia, de mutación o alteración y de toda manera de división y muchedumbre».

¿Cómo se efectúa en este sistema el tránsito del orden ontológico al psicológico, del conocimiento divino al conocimiento humano? Platón y Aristóteles, concordados bajo los auspicios de Plotino, van a darnos la respuesta. Nuestra alma es una figuración latente de todas aquellas espirituales formas (las ideas) por impresión que en ella hace el alma del mundo, origen ejemplar suyo; lo cual llama Platón *reminiscencia*, y Aristóteles, interpretado platónica y libérrimamente por León Hebreo, *entendimiento en potencia*. Las formas o especies representadas por los sentidos, hacen *relumbrar* las formas y esencias ideales que están latentes en nuestra alma. «A este relumbrar llama Aristóteles *acto de entender*, y Platón, *recuerdo*, pero la intención de ambos es una misma en diversas maneras

de decir.» El alma intelectual aunque de suyo sea clara como rayo de la luz divina, está ofuscada por la densidad de la materia, y no puede llegar a *los resplandecientes conceptos de la sabiduría y a los ilustres hábitos de la virtud*, sino *realumbrada* por la luz divina, la cual, reduciendo el entendimiento de la potencia al acto, y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitativo, le hace *actualmente intelectual*, con acto claro y perfecto. El entendimiento, por su propia naturaleza, no tiene una esencia señalada, sino que es todas las cosas; y si es entendimiento posible, es todas las cosas en potencia; y si es entendimiento en acto y pura forma, contiene en sí todos los grados del ser de las formas y de los actos del universo, todos juntamente en ser, en unidad, en pura simplicidad, con mucha mayor perfección y pureza intelectual que la que ellos tienen en sí mismos. El entendimiento actual que alumbró al nuestro posible, no es otro que el Altísimo Dios, y así,

la bienaventuranza consiste en el conocimiento del intelecto divino, en el cual están todas las cosas primero y con más perfección que en ningún entendimiento criado, porque están en él esencial y causalmente, sin división o multiplicación alguna, antes en simplicísima unidad. El último término a que en la vida terrena puede ascender este conocimiento intuitivo, tiene su nombre en la Psicología alejandrina: se llama el *éxtasis*, y León Hebreo le describe en los mismos términos que Plotino y Abubeker, pero mezclando siempre algo del tecnicismo peripatético: «entonces el entendimiento, alumbrado de una singular gracia divina, sube a conocer más alto que al humano poder y a la humana especulación conviene, y llega a una tal unión y *copulación* con el sumo Dios, que nuestro entendimiento se conoce como siendo razón y parte divina más que entendimiento en forma humana...; y, en conclusión, te digo que la felicidad no consiste en aquel

acto cognoscitivo de Dios que guía al amor, ni consiste en el amor que al conocimiento sucede, sino que solamente consiste en el acto copulativo del íntimo y unido conocimiento divino, que es la suma perfección del entendimiento creado.»

Tales son los fundamentos metafísicos del neoplatonismo de León Hebreo, pero no bastan ellos solos para dar idea cabal de la extraña originalidad de los detalles y de la riqueza del sistema. Nada hemos dicho de su cosmogonía, verdadero poema *peri fusewV*, más inspirado en el *Timeo* que en la *Física*: nada de sus disquisiciones sobre *la comunidad del ser del amor y su amplia universalidad*, sobre los amores y la unión generadora del gran cuerpo del cielo con la materia prima: nada de su filosofía de la voluntad, ni de su estética, brillante comentario del *Simposio* y del libro VI de la primera *Enéada*; nada, en fin, de su temeraria exégesis, que, a pesar de sus inauditos arrojos y cavilaciones, ni retrajo a

los intérpretes cristianos, ni hizo sospechoso el libro. Todo lo cubría el exaltado misticismo del autor, su bella y simpática doctrina del amor como espíritu vivificante que penetra el mundo y como atadura del universo. Nadie espiritualizó tanto el concepto de la forma, nadie le unificó más, y nadie se atrevió a llegar tan lejos en las conclusiones de la teoría platónica, hasta construir esa síntesis deslumbradora que abarca todo el cerco de los entes, afirmando donde quiera la eterna fecundación del amor. Doctrina que puede ser *telematológica* en el punto de arranque, puesto que León Hebreo usa el mismo procedimiento psicológico que los Alejandrinos, pero que en su término es esencialmente ontológica, puesto que viene a considerar el mundo como una objetivación del amor o de la *voluntad*, que se revela y hace visible en infinitas apariciones y formas.

Si los diálogos de Judas Abarbanel estaban escritos (como de un pasaje del tercero

de ellos se infiere) desde el año 1502 (5262 de la creación, según el cómputo hebreo), es indudable que precedieron bastante, y debieron de influir de un modo muy eficaz en los diversos libros de platonismo erótico-recreativo, publicados en Italia y España desde la primera mitad del siglo XVI. Entre ellos baste recordar, por el hecho de haber sido inmediatamente trasladados a nuestra lengua, los *Asolani* del cardenal Bembo, razonamientos algo pedantescos sobre el amor, que se suponen habidos en la corte de la Reina de Chipre; y el *Cortesano* del conde Baltasar Castiglione, Nuncio que fue de Clemente VII en España, desde 1525 hasta su muerte, acaecida en Toledo el 10 de febrero de 1529. El cuarto libro de esta especie de Manual de cortesía y buen tono caballeresco, termina con un largo y bellísimo razonamiento sobre el amor y la hermosura, puesto en boca del mismo cardenal Bembo, trozo muy digno de memoria, no sólo por la peregrina hermosura

de la dicción, que resulta mayor, si cabe, en la prosa castellana de su intérprete Boscán; sino porque el mero hecho de intercalar una paráfrasis del *Phedro* y del *Banquete* en un libro de urbanidad, demuestra hasta qué punto había penetrado la moda platónica en el mundo elegante de Italia, y en el círculo de sus poetas y de sus artistas. El ejemplo de estos libros italianos que difundían hasta en el vulgo y entre las mujeres los principios de la filosofía del amor, contribuyó, sin duda, a multiplicar en España los diálogos de asunto estético y *philográfico*, todos esencial y declaradamente platónicos. Así, el célebre botánico Cristóbal de Acosta escribió *Del amor divino, natural y humano*; el heroico capitán Francisco de Aldana compuso un *Tratado de amor en modo platónico*; el grave jurisconsulto aragonés micer Carlos Montesa, mal consejero del justicia Lanuza, una *Apología en alabanza del amor*. Finalmente, pueden recordarse el ingenioso y ameno *Diálogo de amor*,

obra rarísima de autor anónimo, publicada en Burgos por Juan de Encinas en 1593, y el voluminoso *Tractado de la hermosura y del amor*, de Maximiliano Calvi (italiano de origen, pero no de lengua), el cual *Tractado*, en la mayor parte de su contexto, es un mero plagio de los *Diálogos*, de León Hebreo, y de los dos libros *De pulchro* y *De Amore*, del célebre peripatético Agustín Nipho Suessano, como largamente he probado en otra ocasión.

Esta *philographia* (o *disciplina amatoria*) y esta estética platónica, fueron una especie de filosofía popular en España y en Italia durante todo el siglo XVI. Su expresión más alta debe buscarse en aquella incomparable oda de Fr. Luis de León a la música del ciego Salinas, donde, con frases de insuperable serenidad y belleza, está expresado el poder aquietador y purificador del arte; la escala que forman las criaturas para que se levante el entendimiento desde la contemplación de las bellezas naturales y artísticas hasta la

contemplación de la suma increada hermosura; la armonía viviente que en el Universo rige; armonía de números concordantes que los pitagóricos oían con los ojos del alma; música celeste, a la cual responde débil y flacamente la música humana. Pero la expresión popular y más difundida y vulgarizada, aparece todavía más de resalto, por lo mismo que es menos metafísica, en los poetas eróticos, tales como Camöens, Herrera y Cervantes (en el libro IV de la *Galatea*), los cuales, por lo mismo que no procedían de un modo discursivo, sino intuitivo, y tomaban llanamente sus ideas del medio intelectual en que se educaban y vivían, nos dan mucho mejor que los filósofos de profesión, ya escolásticos, ya místicos, ya independientes, el nivel de la cultura de su edad, mostrándonos prácticamente cómo esos conceptos idealizaban y transformaban la manifestación poética del amor profano, y cómo al pasar éste por la red de oro de la forma poética perdía cada vez

más de su esencia terrena y llegaba a confundirse en la expresión con el amor místico, como si el calor y la intensidad del afecto depurase y engrandeciera hasta el objeto mismo de la pasión. Es cierto que para la mayor parte de los artistas y de los hombres de letras no era el platonismo otra cosa que un recurso semejante a la mitología, una retórica de lugares comunes, medio paganos y medio cristianos, sobre el Bien Sumo y la Belleza Una en Dios y derramada difusamente en las criaturas. Pero el sólo hecho de insertar tales teorías, como Cervantes lo hizo, en una pastoral, en un libro de ameno entretenimiento, destinado a correr en el cestillo de labor de dueñas y doncellas, demuestra cuán vigoroso era el empuje de la corriente platónica en el siglo XVI. Platónico, y probablemente derivado de Castiglione, era el sentido de aquella *cierta idea* que venía a la mente de Rafael y le servía de modelo para sus creaciones. Platónicos son los sonetos de Mi-

guel Ángel y los de Victoria Colonna, y las elegías del divino Herrera, y los diálogos del Tasso y sus sonetos, y los cantos de innumerables poetas eróticos que juntaron a los recuerdos de la antigua casuística amorosa de la Edad Media, tal como el Petrarca la había interpretado y tal como Ausias March la había realzado con mayor sinceridad de sentimiento y más intimidad de espontánea psicología, las enseñanzas de la nueva Academia Florentina y las de aquel judío español cuya influencia no era menos honda, aunque se confesase menos. Puede decirse que las lecciones de Diótima (*la fada Diótima*, que decía León Hebreo) estaban entonces en la atmósfera, y que todo el mundo la respiraba hasta sin darse cuenta de ello: en los libros místicos, las almas piadosas; en los de erudición y preceptiva, los doctos; en los de apacible entretenimiento, los mundanos. El que, para recoger piadosamente su espíritu, soltaba de las manos la *Galatea*, y buscaba en las

obras del venerable Granada el *Memorial de la vida cristiana*, tropezaba allí con la doctrina de las *ideas arquetipas*, expresada con encantadora ingenuidad y modificada conforme al sentir de San Agustín y de Santo Tomás: «Y si es lícito comparar las cosas altas con las bajas, así como en la oficina de un famoso impresor, además del maestro mayor que rige la estampa, hay muchas formas y diferencias de letras, unas grandes y otras pequeñas, unas quebradas y otras iluminadas y de otras muchas maneras, así, Dios mío, contemplo yo vuestro divino entendimiento como una grande y real oficina, de donde salió toda la estampa deste mundo, en el cual no está solamente la virtud eficiente y obradora de todas las cosas, mas también infinitas diferencias de formas y de hermosísimas figuras, conforme a las cuales salieron las especies y formas criadas que vemos y que no vemos, aunque estas formas en Vos no sean muchas, sino una simplicísima esencia, la

cual, de diversas maneras, por diversas criaturas es participada. De suerte, que no hay criatura fuera de Vos que no tenga su forma y modelo dentro de Vos, conforme a cuya traza fue sacada. Estas son aquellas ideas que los filósofos ponían en vuestro divino entendimiento». Y si del *Memorial* pasaba a las *Adiciones*, allí se encontraba traducido a la letra la mayor parte del razonamiento de la forastera de Mantinea, recomendado y encajado con estas tan expresivas y aun hiperbólicas palabras: «Casi todo esto que aquí habemos dicho acerca de la divina hermosura, dice maravillosamente Platón, en persona de Sócrates, en el diálogo que llaman del Convite... ¿Qué cristiano habrá que no se espante de ver en estas palabras de gentiles resumida la principal parte de la filosofía cristiana?». Escribía el admirable prosista franciscano Fr. Juan de los Ángeles su regalado libro de los *Triumphos del amor de Dios* (1590), siguiendo «la doctrina del divino contemplativo Diony-

sio, y de Platón en su *Convite de amor*, porque entre todos los que de esta materia hablaron, con justo título llevan la palma». El beato Alonso de Orozco, mostrándose digno hijo de San Agustín, esmaltaba su tratado *De la suavidad de Dios* (1576), de sentencias platónicas, y no teniendo reparo en llamar *divino filósofo* al autor de ellas, añadía con verdadero asombro: «Platón, en aquel *Convite* que escribió, me admira, en sola lumbre natural, las grandezas que dice de Dios.» El archiplatónico *Tratado del amor de Dios*, compuesto por otro agustino, Cristóbal de Fonseca, obtenía la honra, no sé si enteramente merecida, de ser citado por Cervantes nada menos que al lado de los diálogos de León Hebreo. Y, finalmente, para no hacer interminable a poca costa esta enumeración, pues nada hay más abundante que estos rasgos platónicos en nuestros libros de devoción, citaré el ejemplo decisivo de Malón de Chaide, que en la parte cuarta de su lozanísima *Conversión de*

la Magdalena, intercaló un verdadero tratado de Metafísica alejandrina, siguiendo (como él dice) a los que mejor hablaron desta materia del amor, que son: Hermes Trimegisto, Orfeo, Platón y Plotino, y al gran Dionisio Areopagita, y a algunos de los anriquísimos filósofos, mezclando lo que en la Sagrada Escritura hallare que pueda levantar esta materia». Pero, en realidad, la mayor parte del trabajo se le dio hecho Marsilio Ficino en su diálogo *sopra l'amore*, no sólo imitado y explotado, sino traducido alguna vez literalmente por Malón de Chaide, como acaba de probar un joven y docto escritor, ornamento de la Orden a que Malón de Chaide pertenecía. No sólo en la teoría de la belleza y en la teoría del amor era Malon de Chaide fervoroso platónico; lo era también, y no podía menos de serlo, en la doctrina de las *ideas*, sin la cual aquellos conceptos no pueden ser entendidos ni explicados. Pero al admitir las *ideas*, rechazaba los *sueños y oscuridades* de

aquellos primeros platónicos que las imaginaban distintas y separadas de la mente divina, o bien contenidas en el alma del mundo, y por el contrario, se declaraba neoplatónico y secuaz de Plotino, *que dijo divinamente que las ideas están en el mismo Dios, y de él lo tomó mi Padre San Agustín, y de San Agustín los teólogos*. Son, pues, las ideas (según el parecer de Malón de Chaide comentando a Plotino), «las fuerzās infinitas e inefables de la sabiduría divina, inmensas fuentes fecundísimas, formas primeras que concurren en una divinidad, esto es, que son una cosa con Dios, porque aunque se llaman por diversos nombres, y en el nombrallas nos parezcan muchas, pero en hecho de verdad no lo son, porque Dios es simplicísimo y son el mismo Dios, y así las llamamos muchas y una... En hecho de verdad, todo lo criado e infinito, y más que Dios con su infinito poder puede criar, no es más que retrato de las perfecciones que en sí tiene, porque si en sí no tuviera

perfección de ángel, no le pudiera criar, y si no tuviera perfección de sol y estrella, y hombre y de lo demás, mal pudiera criar el sol, las estrellas, el hombre y lo demás que está criado; de suerte que en sí tiene las ideas o perfecciones que decimos, y porque él es infinito, por eso tiene infinitas, y porque conforme a aquéllas cría las cosas, por eso puede hacer infinitas. Hace como si vos tuviédes un sello ochavado de oro que en la una parte tuviese un león esculpido; en la otra, un caballo; en otra, un águila, y así de las demás; y en un pedazo de cera imprimiédes el león; en otro, el águila; en otro, el caballo; cierto está que todo lo que está en la cera está en el oro, y no podéis vos imprimir sino lo que allí tenéis esculpido. Mas hay una diferencia, que en la cera al fin es cera, y vale poco; mas en el oro es oro, y vale mucho... En las criaturas están estas perfecciones finitas y de poco valor: en Dios son de oro, son el mismo Dios».

¿Y quién ha de negar sabor platónico a aquellos incomparables diálogos de los *Nombres de Cristo*, en que Fr. Luis de León rivalizó con el mismo fundador de la Academia, si no en la fuerza de interés dramático, a lo menos en el arte luminoso con que los conceptos más abstractos aparecen bañados y penetrados por el divino fulgor de la hermosura? Otras doctrinas, además de la platónica, han influido ciertamente en el pensamiento de Fray Luis de León: mucho la escolástica tradicional, algo el lulismo; pero no puede negarse que al insistir con tanto encarecimiento en la noción de *unidad*, punto nada secundario, sino trascendental en grado sumo, y al buscar con tanto ahinco la conciliación entre este concepto y el de *diversidad*, obedecía a aspiraciones armónicas que en la escuela de Alejandría tuvieron su primer origen. «La perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una

dellas tenga en sí a todas las otras, y en que siendo *una*, sea *todas* cuantas le fuere posible, porque en esto se avecina a Dios, que en sí lo contiene todo. Y cuanto más en esto creciere, tanto se allegará más a él, haciéndosele semejante. La cual semejanza es, conviene decirlo así, el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco a donde envían todos sus deseos las criaturas... Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo mi ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda aquesta máquina del universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando no mezcladas se mezclen, y permaneciendo muchas no lo sean, para que extendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo. Lo qual

es acercarse la criatura a Dios, de quien mana, que en tres personas es una esencia, y en infinito número de excellencias no comprensibles, una sola, perfecta y sencilla excellencia. Y porque no era posible que las cosas así como son, materiales y toscas, estuviesen todas unas en otras, les dio a cada una de ellas, demás del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante a este mismo, pero más delicado que él y que nace en cierta manera dél, con el qual estuviessen y viviessen cada una dellas en los entendimientos de sus vecinos, y cada una en todas y todas en cada una.» ¡Siempre la misma tendencia al armonismo en todos los grandes esfuerzos de la Metafísica española, lo mismo en Aben Gabirol que en Raimundo Lulio, lo mismo en Sabunde que en León Hebreo o en Fox Morcillo!

Si apartamos la vista de la numerosa y brillante falange de los místicos, para ponerla en el no menos lucido y alentado escuadrón

de los teólogos y filósofos escolásticos, no nos será difícil tropezar con huellas platónicas, aun reconociendo que en la Escuela predominaron siempre con gran exceso y ventaja la autoridad de Aristóteles y el método y las tendencias peripatéticas. Ya la antigua escolástica, especialmente la de Santo Tomás, había incorporado en su vasto organismo algunos conceptos platónicos de la mayor importancia, admitidos generalmente entre los teólogos cristianos desde la época de San Agustín. Pero no me refiero a este primitivo caudal que de Santo Tomás hubo de pasar a todos sus expositores, sino que pongo la atención en algo que los del siglo XVI añadieron, tomándolo directamente de Platón o de sus intérpretes florentinos. Ya Melchor Cano, en el libro X de sus *Lugares Teológicos*, al discurrir sobre la autoridad de los filósofos y la utilidad que pueden prestar al teólogo, y vindicarlos del ignorante desdén de los luteranos, que dirigían entonces contra las fuer-

zas naturales de la razón humana argumentos no muy diversos de los que luego puso en moda la escuela tradicionalista, mostró inclinarse a una mayor benevolencia respecto de Platón, y a restringir un tanto la sentencia de Santo Tomás respecto de la primacía filosófica de Aristóteles. Concedía de buen grado a los platónicos aquel profundo teólogo y elegantísimo escritor, que en las cuestiones de la inmortalidad del alma, de la providencia de Dios, de la creación, del Sumo Bien y de los premios y castigos de la otra vida, Platón se había explicado con más claridad y firmeza que Aristóteles, acercándose más que él a la doctrina católica. Pero al mismo tiempo observaba que no era posible ni conveniente desarraigar de las escuelas la enciclopedia de Aristóteles, puesto que los diálogos de Platón, por su manera libre y poética, y por no abarcar metódicamente las diversas partes de la filosofía ni tocar siquiera muchas de sus cuestiones, no podían en manera alguna sus-

tituirla como texto de enseñanza. Sin despreciar, pues, ni el parecer de San Agustín, que prefirió a Platón, ni el de Santo Tomás, que prefirió a Aristóteles, aceptaba el segundo *cum moderatione quadam*, concediendo algo a los amigos de Platón, y no empeñándose vanamente en convertir a Aristóteles en filósofo cristiano, violentando y torciendo sus palabras.

La grande autoridad de Melchor Cano llevó al partido de esta *moderatio quaedam*, o sea, benevolencia relativa, que no nos abrevemos a llamar *eclecticismo*, a los más grandes teólogos de nuestra edad de oro, sin excluir a los más fervorosos tomistas de la misma Orden de Predicadores a la cual Melchor Cano pertenecía. Él mismo era continuador en esto de la sabia y prudente libertad de ánimo de su maestro Francisco de Victoria, de quien dice Cano, por el mayor elogio, que «en algunas cosas disintió de Santo Tomás, y que mereció, a su juicio, mayor elo-

gio disintiendo que consistiendo, porque no conviene recibir las palabras del Santo Doctor a bulto y sin examen».

Aun siendo Aristotélicos, pues, dieron cierta importancia al elemento platónico, no ya sólo los que pudiéramos llamar escolásticos humanistas, verdaderos escolásticos del Renacimiento, como Vitoria y su glorioso discípulo, sino los que, a juzgar por otros indicios, más bien debieran colocarse en el grupo de los intransigentes y de los desafectos a novedades. Tal acontece, por ejemplo, con el dominico Fr. Bartolomé de Medina, uno de los acusadores de Fr. Luis de León. Pues bien; Bartolomé de Medina, cuando en su exposición de la primera parte de la *Summa*, llega a tratar por incidencia de la hermosura y del amor, junta amigablemente doctrina de platónicos y de peripatéticos, refiriéndose con especial elogio a Plotino y al «divino Platón en aquel elegantísimo diálogo de su *Convite*». Sigue las huellas de Medina su

ilustre sucesor en la cátedra, Domingo Báñez, y al tratar de igual cuestión, acepta la definición platónica de la belleza, citando expresamente el *Fedro*, el *Simposio* y el *Hippias Mayor*, como fuente de su doctrina.

Todavía son más frecuentes los vestigios platónicos y neoplatónicos en los grandes maestros de la Compañía de Jesús, que en la antigua España se distinguieron siempre por su independencia filosófica, hasta el punto de constituir una verdadera disidencia dentro del escolasticismo tomista; disidencia que se hizo principalmente visible en las cuestiones de Gracia y libre arbitrio, pero que en Vázquez, en Toledo, en Suárez, en Rodrigo de Arriaga (especialmente), alcanza un carácter más general y se extiende a puntos filosóficos de tanta importancia, como la distinción real entre la esencia y la existencia, el concepto propio de la unidad trascendental, el conocimiento intelectual de los singulares, la identificación de la cantidad con la

materia, la no distinción real entre las potencias del alma y el alma misma, &c. Libros hay de jesuitas nuestros, como el elegantísimo de Benito Pererio *De Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, que más que a la escolástica parecen pertenecer a la filosofía del Renacimiento; y los diálogos *De Morte et Inmortalitate* del P. Mariana, aunque reproduzcan doctrina de la Escuela, lo hacen en modo y forma tal, que al mismo Cicerón diera envidia, y la presentan tan artísticamente engastada, que parecen un eco cristiano del *Phedon*. Resolvió Pererio la cuestión de *principiis* con sentido aristotélico puro; pero como era hombre de inmensa erudición clásica, conocedor, no sólo de las doctrinas de Platón y Aristóteles, sino de las de Anaxágoras, Demócrito y Leucipo, Pitágoras, Xenóphanes, Parménides, Meliso y Heráclito, que largamente expone y discute en su libro, hizo desde las primeras páginas de él bizarra declaración de libertad filosófica, advirtiendo

que en materias de ciencia física, el primer lugar correspondía a la observación y a la experiencia, el segundo a la razón, y sólo el último a la autoridad de los filósofos. Y si no en ésta, en otras obras suyas que se conservan inéditas, se mostró decidido partidario de la teoría platónica de las *Ideas*, y trató de conciliarla con la teoría aristotélica de la *forma*, en términos bastante parecidos a los que en su plan de concordia propuso Fox Morcillo.

Por distinto camino la había buscado en Florencia Juan Pico de Mirándola, si bien no llevó a cumplida sazón sus trabajos, divulgando sólo, a ruegos de Angelo Poliziano, la parte de ellos que se refiere al concepto aristotélico del *Ser* y al concepto, plotiniano más bien que platónico, de lo *Uno*, considerados por Pico como igualmente *universales*, aunque no lo habían sido ciertamente en el pensamiento de los alejandrinos. El tratado *De Ente et Uno* alcanzó bastantes simpatías entre

nuestros escolásticos, y mereció la honra insignie de que Suárez, en su inmortal *Metafísica* (disp. XXVIII, sec. III, núm. 13), calificase de *egregias* las razones con que Pico de la Mirándola y otros neoplatónicos abonaban su nuevo y singular sentir, que excluye a Dios del concepto de Ente, y le pone sobre el *Ser* y sobre lo *Uno*. Con menos atenuaciones que en Suárez se mostraba la inclinación platónica y realista en Gabriel Vázquez, constituyendo quizá la nota más saliente de su doctrina. No dudaba el ilustre autor de las *Disputaciones Metafísicas* en dar cierto género de realidad a las ideas, esencias o posibilidades de las cosas, afirmando que cuando una cosa está objetivamente en el entendimiento divino, está ya con su existencia, y con las otras circunstancias con que ha de manifestarse después; y con ellas es aprehendida por Dios como posible. Y aunque sólo después de producida haya de tener al exterior la existencia real que antes tenía en la aprehensión

divina, sin embargo, como fue aprehendida con la misma existencia posible, no se puede decir que fue únicamente hecha a semejanza de su *idea*, sino a semejanza de sí misma, puesto que Dios exprime en la obra lo mismo que antes pensó como posible, sin formar nuevo concepto. Sobremanera nuevas y trascendentales eran las consecuencias que Vázquez infería de esta doctrina. Para él, antes del concepto del poder divino estaba el concepto de posibilidad de las cosas. Dios puede o no puede hacer una cosa en cuanto ella es o no es posible. El fundamento metafísico de la ley está, pues, en la inteligencia de Dios, en lo que él llama la *ciencia de Dios*, y no en la voluntad divina. Esta doctrina, contraria, a lo menos en su primera parte, al universal sentir de los escolásticos, fue seguida, aunque con ciertas reservas, por stino Fr. Basilio Ponce de León, y renovada luego por Leibniz, como capitalísima en su *Teodicea*. Mostrábase también la tendencia realista de

Vázquez en admitir y dar por bueno el argumento de San Anselmo, rechazado generalmente por los conceptualistas escolásticos como un sofisma de tránsito.

Si en tan amigables relaciones vivió la doctrina de Platón con la de nuestros místicos y escolásticos, aun predominando en ellos la tradición peripatética, mayores sufragios parece que había de lograr en el campo de los pensadores independientes, que en tanto número produjo nuestro siglo XVI. Y, sin embargo, fuera del gran nombre de Fox Morcillo, la filosofía de los humanistas tiende más al Liceo que a la Academia, y la filosofía de los naturalistas (Laguna, G. Pereyra, Vales, Huarte), busca en la observación física y psicológica su criterio. Italia misma no posee un grupo de aristotélicos puros (llamémoslos *alejandristas*, helenistas o clásicos), tan compacto y brillante como el que forman Sepúlveda, Vergara, Govea, Cardillo de Villalpando, Martínez de Brea, Fr. Arcisio Gregorio,

Pedro Juan Núñez, Monzó, Monllor, Bartolomé Pascual y Antonio Luis. Por obra y diligencia de estos beneméritos varones, a cuyos esfuerzos cooperaron dignamente algunos escolásticos reformados, tales como Pedro de Fonseca, Couto, Goes y D. Sebastián Pérez, hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud, claridad y elegancia que no habían alcanzado en las versiones anteriores; hízose texto de nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restablecióse la antigua alianza entre los estudios matemáticos y los filosóficos; divulgóse el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles, especialmente del de Alejandro de Afrodisia; fueron victoriosamente refutadas las superficiales innovaciones ramistas, y restablecido en su propia y justa estimación científica el *Organon*, que Núñez comentó y defendió egregiamente; y, finalmente, fue traída a lengua castellana, mucho antes que a ninguna otra de las

vulgares, toda la enciclopedia aristotélica, merced a los esfuerzos de Simón Abril, de Funes y de Vicente Mariner, a quien pudiéramos llamar el Tostado de los traductores. Con esta universal difusión de la doctrina de Aristóteles hasta en sus tratados más abstrusos y más apartados de la vulgar inteligencia, contrasta la penuria de versiones de Platón en lengua castellana durante todo aquel siglo, en términos tales, que, salvo la del *Cratilo* y la del *Gorgias*, hechas por Pedro Simón Abril, que ni siquiera llegaron a imprimirse, y las del *Critón* y el *Fedón*, por el bachiller Pedro de Rhua, que corrieron igual fortuna, pero que todavía se conservan, no recuerdo por el momento otra ninguna, si bien fuera temerario afirmar que no existen. Aun los mismos comentarios latinos, reducidos como están a los trabajos de Fox Morcillo sobre el *Timeo*, el *Phedon* y la *República*, no pueden competir ni remotamente en número, aunque sí en calidad, con la copiosa biblioteca que

formarían reunidas las obras de nuestros peripatéticos helenistas. El mismo Simón Abril traducía a Platón con intento puramente literario, puesto que él en filosofía era aristotélico puro, como lo prueban la elegante *Lógica* o *Filosofía Racional* que imprimió en castellano, y otro tratado de *Física* o *Filosofía Natural*, que se conserva manuscrito: obras de vulgarización inteligentísima, donde tiene bien que aprender el que intente adaptar el tecnicismo filosófico a nuestra lengua, tan maltratada, por lo común, en esta parte.

De los que venían al campo de la filosofía desde las escuelas de Medicina y otras Ciencias Naturales, podía esperarse todavía menos que de los humanistas, adhesión ni simpatía hacia el realismo platónico. Eran algunos de ellos adversarios tenaces y francos de Aristóteles; pero entre el empirismo y el idealismo no podían menos de propender al empirismo y de mirar como sueño y cavilación de espíritus ingeniosos, el fantástico

mundo intelectual de las ideas separadas. Gómez Pereira, verdadero iniciador de la doctrina psicológica y predecesor de Descartes en muchas cosas, combate a muerte el nombre y la autoridad del Estagirita, marcando su total disidencia de la Escuela en las más esenciales cuestiones ideológicas y físicas; pero en su *Antoniana Margarita* trata con no menor desenfado a Platón y a los platónicos cristianos como San Agustín, discutiendo con áspera crítica y rechazando, como pura retórica, todos los argumentos de aquella escuela en pro de la inmortalidad del alma, que el médico de Medina del Campo intenta probar por muy diverso camino. No era él hombre que fuese a trocar una servidumbre por otra. En materias especulativas proclamaba el desprecio de toda autoridad (*authoritatem quamlibet contemnendam*) y el imperio exclusivo de la razón «*dum de religione non agitur, rationibus tantum innixurum*». Y en sus teorías físicas, si a alguno de los antiguos se

acercó, no fue ciertamente a Platón ni a Aristóteles, sino a Demócrito o a Leucipo. Partidario como él de doctrinas semiatomísticas, pero divergentísimo en todo lo demás, especialmente en la cuestión del alma de los brutos, el Hipócrates complutense Francisco Valles, mostró en sus últimas obras, especialmente en la *Philosophia Sacra*, marcadas tendencias a la conciliación platónico-aristotélica, si bien dando al elemento peripatético cierto predominio sobre el académico, y mezclando uno y otro con reminiscencias pitagóricas, tales y tantas, que a veces más le convierten en discípulo de Filolao o de Arquitas, y de su teoría de los números, y de sus razones matemáticas, que no de la filosofía post-socrática. Eran ya para Valles tres y no dos los términos de la concordia, la cual se iba ampliando más y más conforme iba siendo más claro y completo el conocimiento histórico de la primitiva filosofía griega, y sintiéndose la necesidad de remon-

tarse, aunque fuese por fragmentos, leves indicios y testimonios dispersos, a las fuentes mismas de donde los sistemas de Platón y de Aristóteles por ley de generación racional se habían derivado. A esta necesidad histórica respondieron, sin duda los trabajos de la *Academia Aristotélica* que durante el Concilio de Trento establecieron D. Diego de Mendoza y varios obispos españoles, siendo alma de ella el insigne helenista Juan Páez de Castro, que se internó más que otro alguno de su tiempo en el escabroso estudio de comentaristas y escoliastas, y en la crítica y revisión de los textos. «Yo estoy todo metido en Aristóteles (escribía a su amigo Zurita en 1547), con el mayor aparejo que jamás creo que christiano lo emprendió...; tengo los textos de Aristóteles más correctos que los ha tenido hombre de ochocientos años a esta parte. Tengo todo cuanto se ha impreso de comentarios griegos. *Allende desto voy juntando á Aristóteles con Platón, y Platón con Aristó-*

teles.» Para preparar esta síntesis, se valió de todo género de auxilios: Teofrasto, Sexto Empyrico, Cantacuzeno, Jorge Scolario, Miguel Psello y hasta las paráfrasis de autores innominados le dieron singulares luces. Sabemos que, por lo tocante a Platón, dispuso de los comentarios, entonces aun inéditos, de Olympiodoro al *Gorgias*, al *Alcibiades*, al *Phe-*
don y al *Philebo*, de Theon (*De necessariis mathematicis in Platonem*), de la *Teología Platónica* de Proclo y de sus comentarios al *Parménides* y al *Cratylo*. Excusamos advertir que esta enorme labor, hecha principalmente sobre los códices griegos de las dos famosas colecciones de D. Diego de Mendoza y del Cardenal de Burgos, no llegó ni podía llegar a su término, aunque Dios hubiese alargado mucho más allá de los límites naturales la vida de Juan Páez de Castro. Pero su método filológico era seguro, aunque la aplicación fuese prematura; y quien recorre hoy, por ejemplo, las hermosas colecciones de los fragmen-

tos de filosofía griega formadas por Mullach, no puede menos de mirar con respeto a aquel ilustre español que en el siglo XVI comprendió todo el partido que podía sacarse de los exégetas y de los escoliastas. «Lo que buscaba en ellos (dice muy bien Carlos Graux), no era la manera con que habían comprendido y expresado el pensamiento de su maestro, sino el texto mismo de éste: bajo el escolio, se adivina, como por transparencia, la lección de manuscritos más antiguos en diez siglos que los nuestros: Páez había adivinado todo esto.»

Hay un grupo de pensadores del siglo XVI, que, superficialmente considerados y atendiendo a sus propias declaraciones, parece que habría que colocar en el número de los Platónicos, aunque, bien mirado, su platonismo es puramente exterior y retórico, y más que otra cosa una bandera de motín contra la autoridad de Aristóteles, y una aspiración de reforma, mal definida y poco concre-

ta, importante como síntoma revolucionario más bien que como doctrina. Me refiero a los llamados *ramistas* o partidarios de Pedro Ramus. Ramus, que era un gramático y no propiamente un filósofo, emprendió arruinar, no solamente la escolástica, sino la misma doctrina de Aristóteles, dando clarísimas muestras de no entenderla. Sus innovaciones no pasaron de la Lógica, y aun allí se detuvieron en la corteza. Invocaba el nombre de Platón, como era moda entre los agitadores filosóficos de entonces; pero en lo poco que escribió de Metafísica, se mostró ajeno a toda concepción realista, y en la misma *dialéctica* nunca vio más que el arte y la práctica de la disputa. No basta llamarse platónico para serlo: no todos los que llevan el tirso están iniciados en los misterios de Baco. El que ofrecía demostrar en público certamen, que todo lo que había enseñado Aristóteles era error y mentira, bastante indicaba con esto sólo, que ni el pensamiento de Platón, ni el

de Aristóteles, habían encarnado muy adentro de su espíritu frívolo, bullicioso y temerario. Con alguna mayor templanza siguieron sus huellas algunos humanistas españoles, siendo los dos más notables el protestante abulense Pedro Núñez Vela, profesor de griego en Lausana, y el memorable autor de la Minerva y padre de la Gramática General, Francisco Sánchez de las Brozas. Pero Núñez, en su rarísima *Dialéctica*, se limitó a combatir la superstición de los que miraban a Aristóteles como un Dios, y ponían sus sentencias en el mismo grado de estimación que las de los Sagrados Libros, y aunque era amigo personal de Pedro Ramus y aceptaba una parte de sus innovaciones, nunca le imitó en su intemperancia contra los peripatéticos. En cuanto al Brocense, cuyas doctrinas de filosofía gramatical son independientes de la dirección de Pedro Ramus, es cierto que en muchas cosas de su *Organon Dialecticum et Rhetoricum* y de su tratado *De los errores de*

Porfirio, siguió a Ramus y a Omer Talón, su discípulo, absorbiendo, como ellos, la Retórica en la Lógica, o viceversa; desterrando de la Lógica misma todas las cuestiones físicas y metafísicas; haciendo cruda guerra a la división de los silogismos, a las proposiciones modales, a los términos *vocales*, *mentales*, *cathegoremáticos* y equívocos; negando la autenticidad de diversas partes del *Organon*; ensañándose con los *predicables* de Porfirio, y dando alguna muestra de inclinarse al sentido realista y platónico en la teoría de los universales, si bien trató el punto tan de paso, que apenas puede alcanzarse el verdadero fondo de su pensamiento. De todos modos, fue el único que en este grupo de insurgentes tuvo una aspiración verdaderamente fecunda, a la cual no fueron extrañas, a lo menos en su punto inicial, las enseñanzas del *Cratilo* sobre la filosofía de la palabra.

Independientemente y aislada de todos los grupos hasta aquí mencionados, levánta-

se la sombría y trágica figura de aquel anti-trinitario aragonés, víctima de los odios teológicos de Calvino, y eternamente memorable en los anales de la ciencia, por haber descrito con claridad y exactitud, antes que otro ninguno, la pequeña circulación o circulación pulmonar. Espíritu aventurero, pero inclinado a grandes cosas, pasó como explorador por todos los campos de la ciencia, y en casi todos dejó algún rastro de luz. Inteligencia sintética y unitaria, llevó el error a sus últimas consecuencias, y dio en el panteísmo, como solían dar los herejes españoles e italianos de aquellos tiempos, cuando discurrían con lógica. Teólogo herético, predecesor de la moderna exégesis racionalista, filósofo neoplatónico, médico, geógrafo, editor de Tolomeo, astrólogo perseguido por la Universidad de París, hebraizante y helenista, estudiante vagabundo, controversista incansable a la vez que soñador místico; extremo en todo, voltario e inquieto, errante

siempre, como el judío de la leyenda, *espíritu salamandra, cuyo centro es el fuego* (según la expresión de uno de sus biógrafos alemanes), la historia de su vida y de sus opiniones excede a la más complicada novela. Esta historia he procurado trazarla en un libro mío, y no es del caso repetirla: baste fijar la parte que el elemento neoplatónico puede reclamar en la concepción *crisológica* de Miguel Servet. El desarrollo de esta doctrina tiene dos fases principales, aparte de otras secundarias que ha distinguido con mucha sutileza Tollin, el más erudito y mejor informado de los biógrafos y expositores de Miguel Servet. La primera fase, contenida en los siete libros *De Trinitatis erroribus* (1531) y en los diálogos *De Trinitate* (1532), es puramente teología arriana, sin mezcla ni intrusión de elemento filosófico alguno. El *Logos* está entendido en la significación material de *oráculo, voz o palabra* de Dios; las Divinas personas no son todavía para Servet *hipostases*, sino formas varias de

la Divinidad, *facies multiformes, Deitatis aspectus*: el vocablo *emanación* está expresamente rechazado, como de sabor demasiado filosófico, aunque por otra parte, Servet parece profesar un emanatismo de la especie más ruda y materialista que puede imaginarse, hasta afirmar que «la carne de Cristo fue educida o sacada de la substancia divina». No hay, pues, filosofía de ninguna escuela en estos primeros escritos; pero hay ya un verdadero y resuelto panteísmo, lo cual debe tenerse muy en cuenta para no achacar a las doctrinas de Alejandría más responsabilidad de la que realmente tuvieron en los últimos delirios de Servet. Servet, mucho antes de haber estudiado a Philón y a Proclo, y cuando no se inspiraba más que en el texto bíblico interpretado a su modo, y en los primeros escritores de la Reforma, enseñaba ya, sin ambages, que «Dios es nuestro espíritu», que «Dios es la esencia universal y esenciante», que «Elohim es la fuente, de donde todas las

cosas emanaron», y que «Dios, en sí mismo, no tiene naturaleza alguna».

Durante los años que transcurrieron desde 1532, fecha de los *Diálogos*, hasta 1553, en que publicó el *Christianismi Restitutio*, las ideas de Miguel Servet experimentaron una modificación profundísima. El antiguo teólogo persistió en él, pero se amalgamó extrañamente con el anatómico y el fisiólogo, con discípulo de Vesalio y ayudante de Winter, con el astrólogo y matemático del Colegio de los Lombardos; y de una manera no menos extraña, con el pensador idealista imbuído, hasta los tuétanos, de las doctrinas neoplatónicas que en la Florencia del Renacimiento se predicaban, y aun cegado por reminiscencias y vislumbres de la escuela unitaria de Elea. Así nos aparece Servet en aquella especie de enciclopedia *gnóstica*, en aquel torbellino *cris-tocéntrico*, que acabó por arrastrar a su autor a la hoguera de la colina de Champel, encendida por los calvinistas con leña verde para

alargar el suplicio. No es posible engañarse sobre el carácter de esta última evolución del pensamiento servetiano. El mismo autor disipa toda duda con sus citas de Hermes Trismegisto, Jámblico, Porfirio, Proclo y Plotino, y aun de algunos filósofos hebreos, como Aben-Ezra y Maimónides. La teoría de las Ideas está expuesta en toda su amplitud, al tratar del nombre *Elohim*. Desde la eternidad estaban en Dios las imágenes o representaciones de todas las cosas, reluciendo en el Verbo (*Logos*) como en su arquetipo. Dios las veía todas en sí mismo, en su luz, antes que fueran creadas, del mismo modo que nosotros, antes de hacer una casa, concebimos en la mente su *idea*, que no es más que el reflejo de la luz de Dios, porque el pensamiento humano, como dice Philón, es una emanación de la claridad divina. Sin división real de la sustancia de Dios, hay en su luz infinitos rayos que relucen de diversos modos. La Idea es luz que enlaza lo espiritual con lo corpó-

reo, conteniéndolo y manifestándolo en sí todo. Las imágenes que están en nuestra alma, como son lúcidas, tienen íntima conexión y parentesco con las formas externas, con la luz exterior y con la misma luz esencial del alma. Y esta luz esencial del alma contiene las semillas de todas esas imágenes, por comunicación de la luz del Verbo, en el cual está la imagen ejemplar de todas.

Esta doctrina, más que platónica, es *philoniana*; pertenece a aquella escuela judaica de Alejandría que quiso llevar a término la unión de la filosofía griega y de la teología hebrea, y abrió los caminos del neoplatonismo. De Philón ha pasado íntegramente a Miguel Servet la distinción entre el *Logos* interno y externo (logoV endiaqetoV, logoV proforikoV): y aun el mismo concepto del *Logos* como lugar de las ideas, de los ejemplares eternos y razones de las cosas, o lo que es lo mismo, como un mundo intelectual, prototipo del mundo visible, el cual realmente no

nos ofrece más que simulacros vanos y sombras que pasan. Pero el idealismo de Miguel Servet no se explica totalmente con Philon, ni con los alejandrinos propiamente dichos. Es cierto que Miguel Servet afirma, como Plotino, la Divinidad de lo *Uno*, la unidad universal en su simplicidad perfecta, el ente universalísimo pero abstracto, ente incomprendible, inimaginable, incommunicable e impersonal, que en rigor tampoco puede llamarse ente ni esencia, porque está sobre la esencia y el ente, y viene a confundirse con la nada o con la mera posibilidad de ser. Pero como Miguel Servet se empeña en aparecer a un tiempo cristiano y panteísta, empieza por corregir la doctrina de Plotino con ayuda de la de Proclo, y admite, siguiendo al filósofo ateniense, una doble consideración de lo *Uno*: 1º Como cosa inimaginable e inaccesible en sí; 2º Como esencia uniforme, fondo y *substratum* de todos los seres. Bajo este aspecto, «Dios es la mente omniforme, el piélago infinito de la

substancia, que lo *esencia* todo, que da el ser a todo, y que sostiene las esencias de infinitos millares de naturalezas metafísicamente indivisas». De Proclo acepta también Miguel Servet el proceso o desarrollo de la *esencia* *unidad* por cuatro diversos grados, que llama *modo de plenitud de substancia, modo corporal, modo espiritual, y modo ideal, singular y específico*.

El modo de emanación *por plenitud de substancia* se da sólo en el cuerpo y espíritu de Jesucristo. Y véase de qué modo tan extraño viene a injertarse el cristianismo unitario de Servet en su concepción panteísta. Veinte veces afirma que «Dios es todo lo que ves y todo lo que no ves», que «Dios es parte nuestra y parte de nuestro espíritu», y, finalmente, que «es la forma, el alma y el espíritu universal», y a pesar de fórmulas tan desoladas y tan crudas, su alma, naturalmente mística y enamorada de lo suprasensible, no puede resignarse ni a la unidad yerta de

la concepción de Plotino, ni al frío deísmo de los socinianos, ni al grosero empirismo de los antiguos sabelianos y *patripassianos*. En el fondo de su alma quedaban semillas cristianas, y era, a su modo, más que devoto, ebrio de Cristo, de un Cristo ideal y arquetipo, har- to semejante al de la *Dogmática* de Schleier- macher; y a este Cristo así concebido le puso como centro del mundo de las Ideas. Para Servet, todo vive *idealmente* en Dios y todo se concentra *realmente* en Cristo. El *panteísmo* de Servet más bien debiera llamarse *pan- cristianismo*, porque en su sistema, Cristo es la fuente de todo, la deidad sustancial del cuerpo, del alma y del espíritu, y de su sus- tancia espiritual emanó por espiración la sus- tancia de los ángeles y de las almas.

La Cosmología y la Antropología de Miguel Servet son una mezcla confusa e in- coherente de ideas materialistas y platónicas en que Leucipo y Demócrito se dan la mano con Anaxágoras, Philón y Clemente de Ale-

jandría. Lo más original de ella es una teoría de la *luz*, así material como espiritual, teoría cuyos gérmenes quizá pudieran encontrarse en los diálogos de León Hebreo. A esta palabra *luz* da Servet unas veces el sentido directo y otras el figurado. La asimila con la *entelechia* de Aristóteles: es la madre de las formas, el resplandor o refulgencia de la idea, la agitación continua, la energía vivificadora, el principio de la generación y de la corrupción, la fuerza que traba los elementos, la forma sustancial de todo, o el origen de todas las formas sustanciales, puesto que de la variedad de formas y combinaciones de la luz procede la distinción de los objetos. Cuanto hay en el mundo, si se compara con esta luz, es materia crasa, divisible y penetrable. Esa luz divina penetra hasta la división del alma y del espíritu penetra la sustancia de los ángeles y del alma, y lo llena todo. Así como la luz del sol penetra y llena el aire, la luz de Dios penetra y sostiene todas las formas del

mundo, y es, por decirlo así, *la forma de las formas*.

Parece que descansa el ánimo cuando de la atmósfera tormentosa en que míseramente se perdió el genio de Miguel Servet, se pasa a la atmósfera serena y lúcida en que vivió el más ilustre de los platónicos españoles del Renacimiento, Sebastián Fox Morcillo, a quien la severa disciplina de su espíritu, guiado a un tiempo por la luz de la dialéctica socrática y por el rigor deductivo del método geométrico, salvó constantemente de tropezar en los escollos de la *gnosis*, de la teosofía, de la cábala, de la teurgia, del misticismo panteísta en que rara vez dejaron de naufragar los que en aquella era se decían discípulos de Platón, siéndolo más bien del misticismo alejandrino. De tales quimeras y fantasmagorías, deleite senil de la Grecia degenerada y corrompida por el Oriente, estuvo siempre libre el ánimo austero del joven filósofo sevillano, que, al buscar la concordia

entre los dos príncipes de la especulación griega, huyó cuidadosamente de todo lo que pudiera recordar la intuición plotiniana de *lo Uno*, no dejó penetrar por ningún resquicio en su ontología la doctrina del éxtasis, volvió los ojos a la naturaleza y al método experimental, olvidados y desdeñados de propósito por los alejandrinos; reivindicó altamente el concepto de la forma, y mantuvo sus derechos en el mundo físico contra la absorción idealista. Con él volvió el problema a plantearse en sus verdaderos términos, no en la fantástica región en que había querido plantearle y resolverle Juan Pico de la Mirándola. Los estudios habían caminado bastante para que en tiempo de Fox Morcillo no fuese ya posible la peregrina confusión entre el *Parménides* y las *Enéadas*, que todavía a los ojos de Ficino y de Lorenzo el Magnífico encerraban una misma y sola filosofía. Era preciso aislar a Platón de sus discípulos y no confundir la Academia con el Museo, por la

misma razón que no era lícito ya confundir a Aristóteles con Averroes ni con la Escolástica. Aristóteles y Platón debían ser colocados frente a frente sin intermediarios oficiosos, vistos en su propia obra, tales como son, distintos y singulares, pero no sistemáticamente contrapuestos ni tampoco torpemente fundidos en un sincretismo que anula sus rasgos característicos y no deja ver la razón superior bajo la cual se componen sus particulares oposiciones. Suponer que Platón enseña las mismas cosas que Aristóteles, sólo que las enseña de diversa manera, es desconocer el alcance de la polémica de Aristóteles contra la dialéctica platónica. Es cierto que el concepto de la ciencia no difiere sustancialmente en Aristóteles y en Platón; pero en Platón los principios del pensar son los mismos principios del ser, y la Lógica y la Metafísica vienen a reducirse a una sola disciplina. Por el contrario, en Aristóteles existe una diferencia profunda, radical, infranqueable, entre el

mundo de la Lógica, ciencia puramente *formal*, y el mundo de la *Metafísica*, ciencia de lo *real*. No importa que se hayan deslizado muchos principios metafísicos en el *Organon*: aun las categorías mismas están estudiadas allí como principios formales, no como entidades metafísicas. El pensamiento de Aristóteles no ofrece en esta parte la menor sombra: toda su crítica se encamina a separar el orden del conocimiento del orden de la existencia.

Pero sin pretensión de hacer decir a Aristóteles otra cosa de lo que realmente dice, y conservando su carácter propio al pensamiento peripatético, que precisamente por eso tiene en la historia de la cultura humana consecuencias tan diversas de las del pensamiento platónico, bien puede afirmarse con el gran historiador alemán de la filosofía griega, que el Liceo no es una contradicción, sino una evolución de la Academia, y que en rigor es un mismo principio el que Sócrates, Platón y Aristóteles nos muestran en diver-

dos grados de desarrollo: Sócrates, apartando la vista de la exclusiva consideración física dominante en las escuelas jónicas, y trayendo la filosofía de los conceptos, la dialéctica, de donde forzosamente había de resultar el idealismo; Platón, objetivando los conceptos y declarando que ellos solos poseen la realidad plena y total, siendo todo lo restante realidad derivada o participada de ellos: Aristóteles, poniendo por principio de realidad y causa esencial de las cosas un solo concepto, el de forma, no trascendental ni separado, como la *idea* platónica, sino inmanente en las cosas. «El mismo Aristóteles ha notado (escribe Zeller) que las ideas platónicas son los conceptos generales que Sócrates buscaba y que Platón separó del mundo fenomenal. Pero estos mismos conceptos son los que forman el centro de las especulaciones de Aristóteles: para él, la *idea* o la *forma* constituye por sí sola la esencia, la realidad y el alma de las cosas. Sólo la forma sin materia,

sólo el puro espíritu que se piensa a sí mismo, es la realidad absoluta; y aun para el hombre el pensamiento sólo es la realidad superior y la suprema felicidad de la existencia. La única diferencia está en que el concepto, que Platón había separado del fenómeno y considerado como una idea existente en sí misma, Aristóteles le hace inmanente en las cosas. Esta concepción no implica que la forma tenga necesidad de la materia para realizarse: tiene, al contrario, su realidad en sí misma, y si Aristóteles se resiste a relegarla fuera del mundo sensible, es únicamente porque aislada no podría constituir lo que hay de general en las cosas particulares, ni la causa y sustancia de estas cosas».

He querido transcribir literalmente estas palabras del ilustre profesor de Berlín, porque resumen en breve trecho las últimas conclusiones de la ciencia moderna respecto del problema platónico-aristotélico, que es, bajo una determinación particular e histórica,

el problema capital de toda metafísica: concordar el mundo de las ideas con el mundo de los fenómenos. Pues bien; digámoslo sin falsa modestia y con fundado orgullo de raza: todas estas soluciones habían sido propuestas y desarrolladas, con gran alteza de pensamiento, por Sebastián Fox Morcillo en casi todas sus obras filosóficas, y señaladamente en la muy célebre que lleva por título *De naturae philosolhia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri quinque*, impresa por primera vez en 1554. He aquí, en breves términos, su doctrina. Materia de la ciencia es para Fox todo lo que puede caer bajo el conocimiento humano, ora esté abstracto de los cuerpos y sea perceptible por la sola inteligencia, como la idea platónica, ora esté adherido a la naturaleza corpórea, como la forma aristotélica. Pero lo mismo la idea que la forma son conceptos puros, aunque sean a la vez fundamento de toda realidad. La principal diferencia entre Aristóteles y Platón está

en el método. Parte Aristóteles de las cosas sensibles (*in sensum cadentibus*), Platón de las nociones ideales (*a rebus mente perceptis*). Platón separa de las cosas la *forma ideal*, y la coloca en la mente divina como ejemplar y prototipo; Aristóteles la une y liga a los cuerpos como parte de su sustancia. La idea platónica, con ser una, infinita y eterna, contiene y abraza bajo su unidad las ideas de todas las cosas singulares. Es doctrina de Platón en el *Parménides*. La *idea* es como el sello que se va imprimiendo en las formas singulares. El mismo Aristóteles, en el libro II de la *Física*, parece reconocer cierta forma divina, de la cual todas las demás formas proceden, y que las contiene y abarca todas. Y es cierto que aquí Aristóteles viene a decir lo mismo que Platón, puesto que si esa *forma primera y divina* existe, tiene que ser *algo universal separado de la cosa misma*. Para la explicación de los principios de las cosas naturales puede bastar con la *materia* y la *forma* de los

aristotélicos. Pero si es verdad, como el mismo Aristóteles afirma, que el físico debe remontarse a los principios elementales, hay que buscar algo superior a la *materia* y a la *forma*, algo que preceda a toda composición, y sea por sí mismo realidad simplicísima. Y esta realidad sólo puede encontrarse en las ideas divinas.

Consecuente con la Metafísica armonista de Fox Morcillo es su sistema ideológico. Admitiendo en la mente humana las ideas o nociones innatas, rectifica en los mismos términos que Leibniz el antiguo aforismo peripatético (comúnmente atribuido a Straton de Lampsaco): «nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos», añadiéndole esta limitación, «excepto las nociones naturales del mismo entendimiento». Pero estas nociones, en Fox no son meras formas subjetivas, como en Vives, ni ideas innatas *virtualiter*, como en Leibniz, sino ideas innatas con verdadero y *real* y *ac-*

tual innatismo, trasunto y reflejo de las ideas divinas. Sólo esas ideas hacen posible la demostración y la ciencia, la ciencia de los universales y de los primeros principios, única que merece tal nombre. Sólo con ellos puede contestarse al Pirronismo de la Academia Nueva. Innatos son para Fox los axiomas matemáticos; innatas las ideas morales; innatos, sobre todo, los generalísimos conceptos del *ser*, de la *esencia* y del *accidente*, de la *cualidad* y de la *modalidad*, principales grados del conocimiento en su sistema, por virtud de los cuales el alma va purificando y haciendo incorpóreas las imágenes que le transmiten los sentidos.

Fox Morcillo señala, sin duda, el punto de apogeo de esta escuela durante el siglo XVI. Fue platónico puro, del más alto y metafísico platonismo, del platonismo dialéctico del *Parménides*, no del platonismo cosmogónico del *Timeo*, lleno de símbolos místicos. Sus trabajos, que se extendieron a casi todas

las ramas de la Filosofía, persiguiendo en la Moral, en la Política y aun en la doctrina literaria el mismo plan de concordia que aspiró a realzar entre la Metafísica y la Dialéctica, son, por su forma elegantísima, dignos del más atildado pensador del Renacimiento a la vez que, por el fondo, se adelantan bastante a la mayor parte de los escritos filosóficos de aquella época de transición, y marcan con decisión y fijeza un rumbo nuevo. Clásicos por el temple del estilo, como cumplía a un tan ferviente y amoroso discípulo de Platon, parecen contemporáneos nuestros por el pensamiento, y no rara vez nos parece sorprender en ellos algún eco de la filosofía novísima.

Sería cosa de todo punto imposible, dados los breves límites en que ha de encerrarse una disertación académica, proseguir el estudio de las vicisitudes de la idea platónica en pensadores nuestros de menos cuenta, ya del mismo siglo XVI, ya de los dos siguien-

tes. Por otra parte, este estudio no añadiría ningún dato nuevo a los que ya conocemos. No porque la filosofía española del siglo XVII, decadente y todo, deje de ofrecer manifestaciones y accidentes muy curiosos, tales como el estoicismo de los moralistas, el *nihilismo* místico o quietismo budhista de Miguel de Molinos las singulares aplicaciones que del método matemático hizo Caramuel, la invasión del cartesianismo y del gassenismo en la *Philosophia Libera* de Isaac Cardoso, sino porque las tendencias de la época se alejaban cada vez más del punto de vista objetivo y ontológico, propio de la antigua metafísica, cobrando, por el contrario, desusada importancia en los escritos de Descartes y de sus continuadores, el principio subjetivo y el método psicológico, anunciado en el Renacimiento por nuestros Vives, Pereiras y Sánchez. En España, la escolástica prolongó, no sin gloria, su oda durante todo aquel siglo; Juan de Santo Tomás, Basilio Ponce,

Montoya, Baltasar Téllez, Henao, Quirós, Arriaga, son nombres que todavía suenan bien después de los grandes nombres del siglo XVI, y hay entre ellos alguno que basta para honrar a una Orden y a una Escuela; pero otros muchos se limitaron a conservar, buena o malamente, el caudal adquirido, sin acrecentarle en cosa alguna, desentendiéndose, por sistema o por ignorancia, de la grande y total revolución que las ideas filosóficas habían experimentado en Europa. Otro tanto puede decirse de los lulianos, que vivían confinados en su isla de Mallorca, defendiendo y comentando en innumerables libros las doctrinas de su maestro, sin penetrar las más de las veces todo su alcance metafísico. Pero sobre el elemento platónico en las doctrinas lulianas y escolásticas, queda ya dicho lo esencial antes de ahora. Persistía, además, dicho elemento; aunque tan extraordinariamente modificado, que Platón no le hubiese conocido de fijo, y a duras penas le hubiera

reconocido Plotino, en las especulaciones cabalísticas de algunos hebreos peninsulares refugiados en Holanda y Alemania. El célebre libro de la *Puerta de los cielos*, que en lengua castellana compuso Abraham Cohen de Herrera o Irira, y tradujo al hebreo R. Isaac Aboab en 1655, es un continuo paralelo entre la cábala y la filosofía platónica. Análoga tendencia manifiestan otros dos libros cabalísticos que compuso Moisés Cordero o Corduero con los poéticos títulos de *Jardín de las Granadas* y *Palmera de Débora*. Menaseh ben Israel llegaba hasta defender el sistema de la *reminiscencia* y la metempsícosis pitagórica, rompiendo por todas partes la ortodoxia del dogma israelita. Pero nada de esto tuvo ni podía tener eco en España, aunque deba mencionarse en la historia de nuestra filosofía, por la patria y muchas veces por la lengua de sus autores.

Limitándonos a los pensadores cristianos, no dejaremos de recordar que el plato-

nismo místico tuvo su última y brillante manifestación en el *Tratado de la Hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino*, obra que dio a la estampa en 1641 el P. Juan Eusebio Nieremberg, y que resume, con grandeza de conceptos y de imágenes, y en estilo apenas contagiado del mal gusto reinante, todo el cuerpo de las doctrinas estéticas y *filigráficas* de Platón, de Aristóteles, de Plotino, del Pseudo Dionisio, de San Agustín y de los escolásticos. Doctrinas de análoga procedencia exponía casi simultáneamente, aunque con intento más profano, el Conde don Bernardino de Rebolledo en su elegante *Discurso sobre la hermosura y el amor*, compuesto en Copenhague en 1652, para obsequiar a una dama amante de la filosofía. Ya lo he dicho en otra parte: este discurso fue como el canto de cisne de la estética platónica entre nosotros, el último eco de la vigorosa inspiración de León Hebreo y de Malón de Chaide. El platonismo aparece ya

en Rebolledo muy empobrecido de sustancia metafísica. La forma es elegante todavía, pero algo afeminada y, en suma, más elegante y graciosa que bella. Ha perdido la amplitud, el número y la arrogancia con que se movía en las páginas de Boscán y del Inca, y hasta en las de Calvi, y aparece muelle, oscilante y poco precisa. Una especie de dulcedumbre empalagosa se derrama con uniformidad por todas las partes de esta obrita, respondiendo a la monotonía del pensamiento. Y era menester que así sucediese: no hay escuela alguna, por alta, por noble que sea, cuya vitalidad no se agote cuando sus sectarios ruedan en el mismo círculo durante dos siglos. A la larga todo se convierte en fórmula vacía, y llega a repetirse mecánicamente como una lección aprendida de coro. Entonces se cae en el amaneramiento científico, hermano gemelo del amaneramiento literario. Es señal cierta de que aquel modo de pensar ha dado de sí cuanto podía, y que es necesario cambiar de

rumbo, y tener en cuenta otros datos del problema olvidados o desconocidos hasta entonces. Tal aconteció a la estética idealista y platónica, cuya juventud tan vigorosa y tan audaz hemos admirado en León Hebreo. Sucumbió, pues, primero por el agotamiento de fuerzas, y luego por la indiferencia y el silencio, no interrumpidos durante el siglo XVIII sino por la voz extranjera de Mengs, a quien refutaron sus amigos españoles.

Pero si el platonismo dogmático puede decirse que murió entre nosotros en el siglo XVII, el platonismo crítico, o sea el escepticismo académico de Arcesilao y de la Academia Nueva, tuvo en España un sapientísimo intérprete en la persona de Pedro de Valencia, autor de un opúsculo *sobre el criterio de la verdad*, que es verdadero monumento de erudición filosófica muy superior a aquel siglo.

La abundante literatura filosófica del siglo XVIII no nos presenta la huella de

Platón en parte alguna. Todas las tendencias de la época eran y debían ser contrarias al idealismo absoluto. Los más espiritualistas, se detenían en el dualismo y mecanismo cartesiano; los más audaces se lanzaban a banderas desplegadas en el campo del empirismo sensualista. La fácil y elegante crítica del P. Feijoo, vulgarizando los principios baconianos y el método experimental, había puesto de moda cierto injusto desdén sobre las especulaciones puramente metafísicas, que repugnaban a aquel espíritu más brillante que profundo. Para contestarle lanzó la escuela luliana, y a la verdad no sin gloria, sus postreras llamaradas, especialmente en los escritos del cisterciense Pascual, que, permaneciendo fiel al sentido del gran pensador *realista* del siglo XIII, se mostró, no obstante, originalísimo y enteramente moderno en la interpretación y en los detalles. Su hábil y profunda restauración llegó antes de tiempo; hecha un siglo después, hubiera dado a la

obra luliana lugar eminente entre las más fecundas direcciones del renovado escolasticismo. Pero en el siglo XVIII las corrientes iban por otro camino. La tradición nacional no estaba completamente olvidada, pero en ella se estimaba sobre todo el elemento crítico y psicológico. Piquer, Forner y Viegas resucitaron algo del espíritu de Luis Vives, acomodándolo con habilidad suma a las nuevas exigencias de los estudios, pero no lograron contener la desbordada avenida del sensualismo lockiano y condillaquista, que bajo la pluma de sus católicos intérpretes españoles, tomó muchas veces un tinte y sabor *tradicionalista*. Reducida cada vez más la filosofía a un empirismo ideológico, rebajada en muchas ocasiones hasta confundirse con la Gramática, envuelta con deplorable frecuencia en el tumulto de la controversia política y social que por momentos arreciaba, bajó de su pedestal para convertirse en arma de combate en manos de enciclopedistas y de

apologistas, mucho más atentos a las consecuencias y aplicaciones que a los principios. La Metafísica propiamente dicha fue teniendo cada día menos cultivadores, y aun la misma tendencia sintética y armónica, inseparable del pensar de nuestra raza, hubiera carecido de verdadera y notable representación en ese siglo, a no ser por el libro leibniziano de Pérez y López, *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), donde parece que a través de los tiempos vuelve a sonar la voz de Raimundo Sabunde.

Del estado de conocimiento filosófico que hemos alcanzado en este siglo, parece prematuro, y no sé si conveniente, hablar desde esta tribuna. La posteridad ha de apreciar en su día los méritos, los esfuerzos y los propósitos de cuantos han tomado parte en esta labor, y dar a cada cual de ellos el galardón debido o la justa censura. Hoy, y pronunciada desde este sitio, la alabanza parecería lisonja, la censura temeridad, irreveren-

cia o ansia de combate. El método histórico se ejercita con más serenidad sobre cosas lejanas. *Musas colimus severiores*. Por otra parte, nuestra historia no queda incompleta, porque en rigor no existe platonismo del siglo XIX ni en España ni fuera de ella. Platón pertenece hoy a la literatura mucho más que a la filosofía: los helenistas son los que mejor le entienden e interpretan. Con haber sido tan poderosa la corriente idealista en la primera mitad de nuestro siglo, ha corrido siempre por cauce muy diverso del cauce socrático. Ni Hegel es Platón, ni Schelling es Plotino, a pesar de aparentes y superficiales semejanzas. Basta la posición del problema crítico, para aislar del mundo antiguo toda filosofía posterior a Kant. En realidad, hasta el dialecto filosófico ha cambiado: si duran los antiguos términos, es con distinto valor y sentido. Y para traer un ejemplo no lejano de mi asunto, y casi obligado por el lugar y ocasión presente, recordad aquel peregrino discurso

inaugural de 1862, en que el elegante estético Núñez Arenas desarrollaba, en una lengua que parecía robada a nuestros prosistas del siglo XVI, el principio de la Unidad como *pío universal de las criaturas*. Las palabras eran de Fr. Luis de León; pero ¿creéis que el autor de los *Nombres de Cristo* se hubiera reconocido en el racionalismo armónico de su castizo panegirista?

No entendemos negar con esto la solidaridad del pensamiento filosófico ni la unidad de su historia, sino sólo determinar claramente el carácter de sus evoluciones. También en Filosofía tiene capital interés la *forma*, no, a la verdad, en el sentido de forma literaria, sino entendida como una particular manera de exponer y sacar a luz el contenido de la conciencia; como una particular posición del filósofo respecto de la realidad incógnita; como una singular armonía dialéctica que rige todas las partes de un sistema. Las ideas son de todo el mundo, o más bien, no son de

nadie: en el pensador más original se pueden ir contando uno por uno los hilos del telar ajeno que han ido entrando en la trama; la originalidad sólo en la *forma* reside. Pues bien; es cosa de toda evidencia que la *forma* del pensar filosófico ha cambiado esencialmente desde los días de Kant, aunque los términos del problema metafísico continúen los mismos y no lleven traza de variar. El mismo principio fundamental de la crítica kantiana, es a saber, la distinción entre el *fenómeno* y el *nóumeno*, estaba dado en la filosofía platónica, había sido desarrollado con sentido crítico o, más bien, escéptico, por Arcesilao y por la Academia Nueva, que a su vez dejaron profundísima huella en la mente de algunos filósofos nuestros del siglo XVI, tales como Luis Vives, el médico Francisco Sánchez y el doctísimo Pedro de Valencia. Y, sin embargo, ¡qué abismo hay entre el dogmatismo platónico y el criticismo kantiano, y aun el de todos los pensadores modernos que

a más o menos distancia le prepararon! Por otra parte, las conclusiones escépticas lo mismo pueden nacer de un exceso de idealismo que de un exceso de empirismo. David Hume las extrajo de la filosofía sensualista de su tiempo, y nadie influyó más poderosamente que Hume en el pensamiento de Kant, hasta como estímulo de contradicción dialéctica.

Con un poco de ingenio y de buena voluntad, es todavía más fácil encontrar un fondo platónico en todas las manifestaciones de la doctrina de lo absoluto o filosofía trascendental, sin que para lograrlo sea necesario convertir a Platón en secuaz del monismo idealista, cerrando los ojos al espiritualismo y a la dualidad que en su sistema campean (en medio de sombras y de contradicciones) y que le han valido tantas simpatías de parte de los teólogos cristianos. Es claro que Schelling y Hegel *platonizan* cuando afirman la identidad de las leyes de lo racional y de lo

real, y reducen a una sola la dialéctica del Espíritu y la dialéctica de la Naturaleza. Hasta el mismo principio de la identidad o indiferencia de los contrarios parece enunciado en el *Parménides*. Pero también es principio no menos esencial de la doctrina hegeliana el *Werden* o *devenir*, y éste ciertamente no pertenece a Platón, sino a Heráclito, interpretado de una manera amplia y metafísica. El mundo de la dialéctica platónica no es el mundo del *Werden* o de la evolución: es el mundo de las ideas eternas e inmutables que no se *hacen*, sino que son, con perfecta y plenísima realidad. Esta sola distinción abre un abismo entre la dialéctica de Platón y la de Hegel. Se ha dicho que el hegelianismo era un platonismo inmanente, pero la *idea* platónica, aunque (siguiendo el profundísimo sentir de nuestro Fox Morcillo) la supongamos inherente en las cosas como la forma aristotélica, nunca perderá su carácter de causa ejemplar, ni estará sujeta a las leyes de la genera-

ción y del movimiento. Todo lo imperfecto, todo lo mudable, todo lo relativo y contradictorio es ajeno del purísimo ser de la *idea* platónica, que jamás se digna descender de su solio para lanzarse en el irrestañable torrente del heraclitismo. En este punto, Schopenhauer, inspirado por su odio feroz contra Hegel, se ha mostrado mucho más fiel al verdadero sentido platónico, aun absorbiendo la teoría de las ideas en su teoría de la voluntad radical. La idea platónica para Schopenhauer no es más que *representación* de la voluntad, pero representación independiente del tiempo y del espacio, y anterior a la misma ley de causalidad que Schopenhauer llama *principio de la razón suficiente* y considera como forma general de todo conocimiento subjetivo. El mundo de la voluntad y el mundo de los fenómenos están enlazados en la metafísica de Schopenhauer por una cadena de ideas que en toda naturaleza inorgánica y orgánica se manifiestan como

especies predeterminadas, como propiedades primordiales, como formas inmutables exentas de pluralidad, como prototipos de innumerables individuos, como símbolos de las especies y como primer elemento armónico y estético en el caos de la creación. Pero aquí se detienen las analogías entre Platón y Schopenhauer. Todo lo restante de la filosofía pesimista puede distribuirse entre Kant y Buddha. Su *metafísica de las costumbres*, su ascetismo enervante como el opio, no fue, ciertamente, engendrado en aquellos sagrados bosquecillos donde filosofaba Platón «a orillas del Iliso, a la sombra del plátano, sobre la blanda hierba, lugar acomodado para juego de doncellas, santuario de las Ninfas y del Aquelóo, donde espira fresco viento y resuena el estivo coro de las cigarras». Fue menester que el pensamiento griego, ya agotado y decrepito, plantase sus tiendas a la escasa sombra de las palmas de Alejandría, para que se dejase contagiar y rendir por esa

pérfida languidez contemplativa, que por medio del Egipto le inculcó el extremo Oriente, donde una naturaleza exuberante y despótica, engendradora de ponzoñas y de monstruos, aniquila la generosa fibra del esfuerzo individual, y disipa, como entre los vapores de un perpetuo sueño, la noción de la integridad de la conciencia.

Pero no conviene extremar relaciones y semejanzas, ni decorar con nombres antiguos y exóticos desfallecimientos y flaquezas bien modernas. Cada nuevo sistema es un organismo nuevo, y como tal debe estudiarse, aceptando íntegramente la historia y llegándonos a ella con espíritu desapasionado. De las traducciones, aun de las mejores, dijo Cervantes que eran tapices vueltos del revés; pero hay algo peor que las traducciones de palabras, y son las traducciones de ideas y sistemas ajenos a nuestro propio sistema e ideas. Por eso los grandes filósofos han solido ser tan malos historiadores de la filosofía,

al paso que esta historia ha debido servicios eminentes a espíritus relativamente medianos y modestos, como Brucker, como Tennemann, como Ritter. Bástale al historiador de la filosofía comprender lo que expone: con esto se librá de la peligrosa tentación de rehacerlo. Pero no hay cosa más rara en el mundo que este género de comprensión, el cual en cierto altísimo grado viene a constituir una verdadera filosofía, un cierto modo de pensar *histórico*, que los metafísicos puros desdeñarán cuanto quieran, pero que, a despecho de su aparente fragilidad, no deja de ser la piedra en que suelen romperse y estrellarse los más presuntuosos dogmatismos. La historia es la filosofía de lo relativo y de lo mudable, tan fecunda en enseñanzas y tan legítima dentro de su esfera como la misma filosofía de lo absoluto, y mucho menos expuesta que ella a temerarios *apriorismos*. Exponer con intento polémico una doctrina que ha pasado a la historia y que no nos agita ya

con el calor de las pasiones contemporáneas, es procedimiento anticuado y risible. Estudiemos desapasionadamente lo que fue, y cuantas menos anticipaciones llevemos a tal estudio y menos nos preocupemos de su aplicación inmediata, más luces encontraremos en él para columbrar lo que será o debe ser. Al que con verdadera vocación y entendimiento sano emprenda este viril ejercicio de la historia por la historia misma, todo lo demás le será dado por añadidura, y cuando más envuelto parezca en el minucioso y deslucido estudio de los detalles, se abrirán de súbito sus ojos y verá surgir, de las rotas entrañas de la historia, el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu. Por todas partes se camina a ella, y en todas partes se la encuentra al fin de la jornada. Quizá es una aspiración sublime más que una ciencia, pero sin esa aspiración, tan indestructible como las leyes de nuestro entendimiento, no

hay vida científica que valga la pena de ser vivida.

Al desarrollar ante vosotros en breve cuadro, no exento, sin duda, de errores y omisiones, las vicisitudes de la filosofía platónica en nuestro suelo, no he pretendido hacer obra dogmática sino obra de expositor, obra histórica. Ni soy ni dejo de ser platónico; ni soy ni dejo de ser aristotélico. Creo que en el pensamiento de Platón, como en el de Aristóteles, hay principios de eterna verdad, elementos integrantes de todo pensar humano, algo que no negará ninguna metafísica futura; pero si estos principios han de tener alguna eficacia y virtualidad, será preciso que cada pensador los vuelva a pensar y encontrar por sí mismo. Y entonces no serán ya de Platón ni de Aristóteles, sino del nuevo filósofo que los descubra y en sí propio los reconozca. Todo organismo filosófico es una forma histórica que el contenido de la conciencia va tomando según las condiciones de

tiempo y de raza. Estas condiciones ni se imponen, ni se repiten, ni dependen, en gran parte, de la voluntad humana. La historia de la filosofía no vuelve atrás, como no vuelve ninguna historia; pero a través de las formas pasajeras y mudables, el espíritu permanece, y Platón y Aristóteles son tan eternos como la conciencia humana.

Malos vientos parece que corren hoy para el idealismo de Platón y aun para todo idealismo, pero puede preverse casi con certidumbre que estas nubes se disiparán mañana. Es cierto que ha pasado el tiempo de los jefes de escuela, y ninguno de los rarísimos que aparecen puede pretender una dominación que no sea muy efímera. Las consecuencias del hegelianismo, el mayor esfuerzo metafísico de nuestro siglo, quedan y se disciernen en toda la ciencia alemana, aun en los espíritus que más rechazan tal filiación; pero el hegelianismo, como sistema, ha dejado de existir hace muchos años. La moral del pesi-

mismo, o más bien la parte crítica y negativa que esta moral entraña, influye en Alemania, aunque menos que en los países eslavos, donde la favorecen el malestar social y el genio de la raza; pero la metafísica del pesimismo, hondamente quebrantada por los aditamentos y retoques que en ella hizo Hartmann, pasa más bien por objeto de ociosa especulación que por materia de fundamental estudio. Por un lado la ausencia de metafísicos de primer orden, y por otro el prodigioso desarrollo de los estudios críticos y de las ciencias históricas, verdadera gloria de la Alemania moderna, hace que muchos estudien la filosofía como una especie de literatura, como un objeto de investigación y de curiosidad erudita, como una rama de la arqueología y de la filología, ciencias que hoy reinan en aquellas universidades con imperio casi despótico. Con esta forma, la más elevada y noble del espíritu crítico, alterna el positivismo de las escuelas experimentales, cuya

expresión, por lo tocante a los estudios filosóficos, son la *psico-física* y la *psico-matemática*. El laboratorio de Wundt ha reemplazado a la cátedra de Schelling, y hoy se comenta la ley de Fechner con el mismo calor que hace cuarenta años las evoluciones de lo absoluto. En suma: el realismo, el pesimismo, el positivismo, el materialismo, el empirismo en todas sus formas, el criticismo y el escepticismo, han contribuído juntos o aislados a difundir en la atmósfera de las escuelas un marcadísimo desdén hacia la filosofía pura. Los excesos del idealismo fantástico e intemperante no podían menos de traer esta reacción, la cual desgraciadamente ha ido tan lejos, que está solicitando ya otra en sentido contrario. Lo particular, lo individual, lo infinitamente pequeño, lo accidental y fortuito, se ha sobrepuesto en tales términos a lo general, a lo trascendental y a lo absoluto; ha llegado a tal desmenuzamiento el trabajo intelectual; han triunfado de tal modo las

monografías sobre las síntesis, que, en vez de la luz, comienza a producirse el caos, a fuerza de amontonar sin término, y a veces sin plan, hechos, detalles, observaciones y experiencias.

Y esa reacción ha venido, o comienza a venir por lo menos. La humanidad está condenada a plagiarse siempre y a ser siempre distinta. Síntomas observados en las escuelas y en los medios filosóficos más diversos, nos indican en aquellos pensadores que serán gloria más indiscutible de nuestra edad, un hastío creciente del puro empirismo y del puro criticismo, y una tendencia a volver a la afirmación metafísica más o menos disimulada; y observadlo, esa afirmación, cuanto más se aclara, más próxima parece al armónico, más semejanzas íntimas presenta con la solución adivinada por Leibniz, y antes que por Leibniz por Fox Morcillo. Hasta el mismo Lange, en su *Historia del materialismo*, reconoce la necesidad que el hombre tiene de

completar la realidad por un mundo ideal, «donde nuestro yo reconoce la verdadera patria de su ser íntimo, mientras que el mundo de los átomos y de las vibraciones le parece extraño y frío», y, a pesar del punto de vista subjetivo y estrecho, propio de su filosofía, y de la notable influencia que en él ejercen el mecanicismo y el determinismo, no deja de hacer graves afirmaciones en favor de lo que él llama una *libre síntesis del espíritu*. Aun de las filas del nominalismo más intransigente han salido singulares concesiones. Stuart Mill murió afirmando que el modo positivo de pensar no implica la negación de lo absoluto ni de lo sobrenatural. Pasó el *idealismo* de Hegel, pasó el realismo de Herbart, y en la profundísima tentativa de Lotze (1879) vemos levantarse triunfante el *realismo-idealista*, a cuya sombra empiezan a congregarse numerosos partidarios. Lo que Lotze ensaya no es una construcción del mundo por medio de la *idea*, sino una interpretación

regresiva que intenta referir a un origen incógnito el conjunto de los hechos observados y reconocidos, haciendo converger nuestros pensamientos al centro del mundo. Hasta los antiguos hegelianos transigen: un discípulo de Rosenkranz, el sabio estético Max Schasler, levanta también la bandera del *Real-Idealismus* y trata de combinar la dialéctica de Hegel con el método experimental e inductivo, que pone al espíritu en comunicación directa con la realidad. En Francia, el vigoroso entendimiento de Ravaisson, espiritualista independiente, que siempre ha marchado solo y con grandes bríos por el camino de la especulación más ardua, aspira a reconciliar la ciencia positiva con la metafísica tradicional, en su expresión más castiza y sistemática, en la metafísica de Aristóteles, e intenta llegar a la noción de lo absoluto, no por una síntesis dialéctica, sino por una síntesis psicológica, por una conciencia inmediata de nuestra naturaleza íntima, de

nuestra personalidad imperfecta y relativa, que reclama por su misma imperfección lo absoluto de la perfecta personalidad, que es la sabiduría y el amor infinitos. De este modo la Metafísica brota de las entrañas de la Psicología, y al mismo tiempo la explica y le da su razón última por analogía trascendental. Dios sirve para entender el alma, y el alma para entender la naturaleza, porque según la profunda sentencia de Aristóteles, *el alma es el lugar de todas las formas*, y según la no menos profunda de Leibniz, «el cuerpo es un espíritu momentáneo, una dispersión o refracción del espíritu». Sin llegar a tales extremos de misticismo y de espiritualismo (por no decir de *acosmismo*), la prudentísima escuela escocesa, enriquecida y transformada en sus postreras evoluciones por la poderosa dialéctica de William Hamilton y el sutil análisis de Mansel, salva el abismo de la crítica kantiana, admitiendo una primitiva *unidad sintética de la conciencia*, y dentro de ella en-

cuenta y legítima, en nombre de las mismas limitaciones del conocimiento, la afirmación de lo necesario y de lo *incondicionado*.

¡Quien sabe lo que puede esperarse mañana de estas direcciones fecundísimas! ¡Felices vosotros (jóvenes alumnos que me escucháis), felices si llegáis a ver en pleno desarrollo esa planta del *idealismo realista*, cuyo germen está escondido en nuestro suelo bajo la espesa capa que tantos años de decadencia han amontonado; felices si, al realizarse la evolución metafísica, que ya por todas partes, aunque de un modo vago, se presiente, alcanzáis de la realidad un concepto más amplio e ideal que el que nosotros hemos logrado!

HE DICHO.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO, DE
ABENTOFAIL

Prólogo de la traducción hecha por D. Francisco Pons Boigues, e impresa en Zaragoza, el año 1900, *Colección de Estudios árabes*

Para honrar la memoria del malogrado arabista D. Francisco Pons y Boigues, arrebatado a la ciencia y a la vida en lo mejor de sus años, no ha podido imaginar el cariño de sus amigos, maestros y condiscípulos ofrenda mejor que la impresión del presente volumen, que contiene, traducida por él, la obra filosófica más original y profunda de la literatura árabe-hispana, es a saber, la famosa novela del andaluz Abucháfar (o, como otros dicen, Abubéquer) Abentofail, *Hay Ben-yocdán*, conocida generalmente con el título de *El filósofo autodidacto*. Mengua era, en verdad, para España, madre de tan ilustre pensador, no poseer todavía en su lengua vulgar

este libro celeberrimo, que ya en el siglo XIV había sido traducido al hebreo por Moisés de Narbona, y que los occidentales podían leer en la versión latina de Pococke, en tres diversas traducciones inglesas (una de ellas, la de Jorge Keith, muy popular, como libro de edificación, entre los cuáqueros), en dos alemanas, debida la segunda de ellas a la docta pluma de Eichhorn (1783); en una holandesa, y quizá en otras que no han llegado a nuestro conocimiento. Libro tan conocido en los fastos de la filosofía, tantas veces analizado y comentado, no sólo por los arabistas, sino por cuantos se interesan en la historia del pensamiento humano; libro calificado por Renán de «acaso el único de la filosofía oriental que hoy pueda ofrecernos un interés permanente y distinto del histórico», bien merecía volver a la patria de su autor en traje castellano; y ha sido verdadera fortuna que la traducción se retrasara tanto tiempo, para que en vez de ser indirecta y de segunda ma-

no, como en otro caso hubiera podido acontecer, se encargase de ella un verdadero arabista, iniciado además en los estudios filosóficos, bien penetrado del pensamiento de Abentofail, y capaz de reproducirle, no sólo con exacto tecnicismo y perfecta claridad, sino con elegancia y brío. Los maestros de la lengua del Yemen que han tomado bajo sus auspicios esta producción póstuma de aquel honrado y laboriosísimo joven, reconocen en ella los mismos méritos de ciencia y conciencia que realzan a Pons como compilador e intérprete de las *Escrituras muzárabes de Toledo*, y como autor de la docta y utilísima *Biblioteca de historiadores y geógrafos árabe-españoles*, premiada en público certamen por la Biblioteca Nacional. Sometiendo, pues, mi incompetente juicio al muy autorizado de los señores Codera y Ribera, que dan testimonio de la fidelidad escrupulosa de la versión, me limito a llamar la atención sobre sus condiciones literarias, nada frecuentes en obras de

este género. Toda versión literal del árabe, aunque sea de los más sencillos textos históricos, tiene para nuestros oídos algo de exótico y peregrino con que difícilmente llega a familiarizarse el lector europeo, aunque a veces le agrade por el contraste con nuestros hábitos de lógica y de estilo. La dificultad sube de punto cuando se traducen obras de filosofía, y no de filosofía como quiera, sino de aquella misteriosa y secreta filosofía de místicos e iluminados, a la cual el libro de Abentofail pertenece. Poner en lengua vulgar tales conceptos, no menos profundos y sutiles que los de Plotino y Proclo, elaborados y transformados además por un espíritu oriental que, al apoderarse de los resultados de la especulación griega, los modifica hondamente y puede decirse que construye una nueva metafísica, era empresa ardua y muy glorioso empeño. Verdad es que el libro de Abentofail, aun considerado en su forma, tiene tal superioridad sobre los demás productos de la

filosofía árabe, que en ocasiones parece un libro moderno, por el interés progresivo y el arte de la composición. Y verdad es también que nuestra lengua castellana, de cuya capacidad para estas altísimas materias juzgan tan ineptamente los que ni conocen ni quieren conocer sus tesoros, es instrumento sobremedida adecuado para la exposición de este género de filosofía trascendental y sintética, como lo acreditan innumerables páginas de nuestros autores místicos del siglo XVI, y aun de algunos pensadores independientes de aquella centuria, por más que éstos prefiriesen, en general, el empleo de la lengua latina. Aun en meras traducciones de libros que, por otra parte, eran españoles de origen, como la *Teología Natural*, de Sabunde; los *Diálogos de amor*, de León Hebreo, y el *Cuzary*, de Judá Leví, campean tal riqueza de vocabulario filosófico, tan solemne a la vez que sencilla majestad de dicción, tan grave y alto estilo unas veces, otras tanta suavidad y donaire,

que verdaderamente embelesan al lector de buen gusto y le hacen seguir sin fatiga el hilo de los razonamientos más abstrusos.

No indigno de los buenos modelos es, en esta parte, el trabajo del Sr. Pons; y como la obra de Abentofail es de suyo tan interesante y está además tan pulcramente traducida, creo que no han de faltarle lectores, aun entre aquellas personas cultas que no siendo arabistas ni filósofos de profesión, se han de ver agradablemente sorprendidos al encontrarse, no con el horrible galimatías de las versiones latinas de Averroes y Avicena, sino con un libro tan ameno en su forma, tan elevado e idealista en su tendencia, tan poco musulmán en el fondo, tan humano en las cuestiones que suscita, y que son las mismas que eternamente agitarán nuestra razón, no sé si por su mayor excelencia o por su mayor castigo. Y ciertamente debemos gloriarnos de que tal pensador naciera en España, sin que sean obstáculo para que le contemos entre los

nuestros su religión ni su lengua, pues precisamente su pensamiento poco tiene de semítico; y es cosa ya admitida por todo el mundo que la secta filosófica a que pertenecía Abentofail, y cuyas raíces están en la escuela alejandrina, sólo fue árabe por la lengua, vivió en hostilidad perpetua, aunque latente, con el Islam, que acabó por proscribirla y exterminarla; y tampoco floreció nunca entre los árabes propiamente dichos, ni entre los africanos, sino en pueblos indo-europeos, como Persia y Andalucía, donde existía una gran masa de renegados indígenas, herederos de una cultura anterior, y donde hubo períodos de profunda indiferencia religiosa y notable quebrantamiento de la ortodoxia musulímica. Los tres grandes filósofos de la España árabe, Avempace, Abentofail, Averroes, eran, no sólo musulmanes poco fervientes, sino libre-pensadores apenas disimulados, a quienes sus correligionarios miraron siempre con aversión, y cuyas obras procuraron destruir,

habiéndolo conseguido o poco menos respecto de las del primero, cuyo tratado más importante, el *Régimen del solitario*, no conocemos más que por el extracto de un judío. De Abentofail no se ha salvado más que su novela. Averroes, el menos original de los tres, tuvo por circunstancias fortuitas inmensa popularidad en las escuelas cristianas, grandes discípulos y grandes adversarios: a la sombra de su doctrina se educaron todos los incrédulos de la Edad Media: todavía en el siglo XVI, en pleno Renacimiento, su nombre y su doctrina, bien o mal interpretada, suscitaba tormentas en el estudio de Padua; pero con toda esta celebridad en el mundo occidental contrasta la desdeñosa indiferencia de los árabes, que se acuerdan de Averroes como médico, no como filósofo, y que han dejado perecer los originales de la mayor parte de sus obras, siendo forzoso buscar en traducciones hebreas o latinas (derivadas por lo común del hebreo) casi toda la inmensa y

enciclopédica labor del sabio maestro de Córdoba, del más célebre de los comentadores del Estagirita. Con razón se ha dicho que la filosofía es un episodio en la historia de los árabes. Y esto no por incapacidad nativa, ni por los límites que arbitraria y exageradamente han querido imponer algunos historiadores al genio de los pueblos semíticos, sino por la contradicción palpable e insoluble entre el dogma musulmán y una filosofía a medias peripatética, a medias neo-platónica, nacida y desarrollada en el seno del paganismo clásico, con espíritu de libérrima indagación racional, y cuyas tesis, ya fuesen panteístas, ya dualistas, ora afirmando la eternidad de la materia, ora la unidad del entendimiento agente, era imposible concordar con los dogmas de la unidad de Dios y de la inmortalidad personal. Presentada la ciencia filosófica en tan radical oposición con la creencia, tenía que sucumbir en la lucha, y si algo de ella se salvó del naufragio, fue por-

que algunos de sus adeptos, huyendo de la escueta forma dialéctica, procuraron envolver sus audaces lucubraciones en las nieblas de la alegoría y entre los velos del misticismo, que es el caso del *Hay Benyocdán*; al paso que otros, o por disimulación y cautela, o por sincero y fervoroso afán de sacar incólume la ley mahometana del conflicto con la razón especulativa, combatían la filosofía con sus propias armas, como Algazel, cuya influencia fue enorme en España; y encontraban puerto de refugio contra el escepticismo en el iluminismo de los *sufíes*, como el recientemente descubierto filósofo murciano Mohidín, cuyas analogías con Raimundo Lulio han señalado muy atinada y sagazmente los Sres. Ribera y Asín.

Abentofail no es un iluminado, aunque en ocasiones lo parece; no es un *sufí* ni un asceta, aunque en cierto modo recomienda el ascetismo; no es un predicador popular, sino un sabio teórico que escribe para corto

número de iniciados; no es un musulmán ortodoxo, aunque tampoco pueda llamársele incrédulo, puesto que busca sinceramente la concordia entre la razón y la fe, y al fin de su libro presume de haberla alcanzado. Es, sin duda, un espíritu más religioso que Avempace y que Averroes, pero debe mucho a las enseñanzas del primero, así como a las del gran peripatético Avicena. De Averroes fue gran protector cerca del segundo rey almohade Yusuf, y le alentó mucho para que emprendiese sus análisis y comentarios de las obras del Estagirita. Y, sin embargo, Aristóteles influye en su pensamiento mucho menos que los alejandrinos. Si usa los términos de su psicología, es con diverso sentido. En Aristóteles el entendimiento agente era una facultad del alma; en Abentofail, como en todos los metafísicos árabes, es una inteligencia separada, una emanación de Dios. Todo el esfuerzo de su filosofía se cifra en aspirar a la unión o conjunción del alma con

el *entendimiento agente*, pasando por los grados intermedios del *entendimiento en acto o en efecto* y del *entendimiento adquirido*. En esa conjunción residen la inmortalidad, la perfecta sabiduría y la beatitud; siendo el entendimiento agente y separado a modo de una luz que difunde sus rayos por todo lo inteligible, suscitando en cualquier objeto los colores de la intelección.

Leído el importantísimo prólogo que Abentofail puso a su novela, es imposible desconocer su verdadera filiación. No es un mero dialéctico, es un filósofo *contemplativo*. Lo que él va a revelar son los *misterios de la sabiduría oriental*, aquella enseñanza secretísima profesada en misteriosos conciliábulos de Persia, a los cuales parece haber pertenecido el cordobés Abenmesarra, que en el siglo X trajo a España los libros del falso Empédocles, donde, con vagas reminiscencias de la verdadera doctrina de aquel filósofo griego sobre el amor y el odio, exponíase

sin ambages el sistema de la forma universal que se desarrolla en larga cadena de emanaciones. Tal doctrina inflamó en el siglo XI el genio poético y filosófico de uno de los más encumbrados metafísicos y de los más excelso cantores que produjo la raza hebreo-hispana: de Salomón ben Gebirol, cuyo libro de *La Fuente de la Vida (Makor Hayim)* pertenece a la filosofía árabe por la lengua en que primitivamente fue compuesto, aunque no haya indicio para sospechar que saliese del recinto de la sinagoga, ni que ejerciese influencia alguna en el pensamiento de Avempace y de Abentofail, que no le mencionan nunca.

Pero de todos modos, la prioridad histórica de Gebirol es incontestable, e incontestable también la semejanza de sus doctrinas con lo más místico y más alejandrino que en la epístola del *Régimen del Solitario* y en la fábula de *Hay Benyocdán* puede encontrarse. No es mera coincidencia, sino que se aclara

con plena luz por el empleo de unas mismas fuentes; es decir, de los libros mistagógicos y *esotéricos* a que antes aludimos; del falso Empédocles, de la llamada *Teología de Aristóteles*, quizá de algunos de los libros *herméticos*, y seguramente de la *Institución Teológica* de Proclo. Aunque sea verdad que Plotino fue desconocido de los musulmanes, nada hay más semejante a las *Enéadas* que algunas páginas de Avempace, así como ciertos pasajes del *Autodidacto* parecen literalmente traducidos de Jámblico. La doctrina de ambos filósofos españoles, el zaragozano y el guadiense, merece con toda propiedad el nombre de *misticismo racionalista*, si es que no parece violenta la unión de estas palabras; puesto que uno y otro tienden a la perfecta *gnosis*, a la unión con el entendimiento agente, mediante la especulación racional, la ciencia y el desarrollo de las facultades intelectuales. Si el fondo de esta filosofía parece más indio que griego, no lo es por derivación

directa, sino merced a los lejanos efluvios del extremo Oriente que en Alejandría alteraron el tipo purísimo de la especulación helénica. ¿Qué cosa más alejada del ideal ateniense que la concepción del *gnóstico*, o la del filósofo *solitario* y *peregrino* cuya utopía nos presentan Avempace y Abentofail? El pensamiento socrático jamás se divorció de la vida, al paso que el iluminismo alejandrino y el de sus discípulos árabes es la negación misma de ella. Parece que el *Solitario* de Avempace vive todavía en el mundo; pero en realidad es ciudadano de una república ideal y más perfecta: su misión es aislarse de los hombres *hylicos* o materiales y unirse con los que aspiran a las formas inteligibles, a las formas especulativas que tienen en sí mismas su entelequia. Cuando el *Solitario* llegue a la más alta y pura de todas ellas, al *entendimiento adquirido*, emanación del *entendimiento agente*, y comprenda en todo el resplandor de su esencia las inteligencias simples y las sustan-

cias separadas, será como una de ellas, y podrá decirse de él, con justicia, que es un ser absolutamente divino, exento y desnudo, no sólo de las cualidades imperfectas de lo corpóreo, no sólo de las formas particulares de lo espiritual, sino de las mismas formas universales de la espiritualidad.

Esta concepción, ya tan extraordinariamente idealista, recibe los últimos toques en la extrañísima fantasía o novela psicológica de Abentofail, que comienza por aislar al *Solitario* de toda comunicación con seres humanos, haciéndole construir, por su propio individual esfuerzo, toda la ciencia, y acaba por precipitarse en los abismos del éxtasis y de la contemplación, lograda mediante el movimiento circular, al cual grosero ejercicio debe entregarse el *Solitario* después de repetidas abluciones, limpieza de uñas y dientes, fumigaciones y sahumeros que le limpien de toda inmundicia física. Entonces, cual otro Porfirio, haciendo saltar de su pe-

destal a Eros y Anteros; cual otro Jámblico, evocando los genios de la fuente de Egadara, llega Abentofail, aunque por medios menos poéticos, menos cómodos y quizá menos limpios, a abstraerse de su propia esencia y de todas las demás esencias, y a no contemplar otra cosa en la naturaleza sino lo uno, lo vivo y lo permanente; y al volver en sí de aquella especie de embriaguez, a un tiempo metafísica y material, saca por término de sus contemplaciones la negación de su propia esencia y de toda esencia particular, una especie de *nirvana* budista. El libro de Abentofail, escrito para los iniciados, arranca todos los velos e ilumina con siniestra luz el fondo de la *filosofía oriental*. Para el Solitario no hay más esencia que la esencia de la verdad increada, potente y gloriosa: el que llega a alcanzar la ciencia, o sea la intuición racional de la esencia primera, alcanza la esencia misma, sin que entre el ser y el entender haya diferencia alguna. Sólo en apariencia y

a los ojos del vulgo puede existir variedad y multiplicidad en las esencias separadas de la materia; el filósofo las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única que corresponde a una esencia única también.

Pero todavía más extraordinario que el fondo del libro es su forma literaria, que le ha hecho dar el nombre de *Robinson metafísico*. El *Autodidacto* es un *discurso sobre el método*, desarrollado en forma novelesca. Precedentes tenía el género en la más clásica literatura de los antiguos; novelas filosóficas vienen a ser el mito de la Atlántida, la visión de Er, el armenio, y otros que leemos en los diálogos del divino Platón; y al mismo género de ficciones puede reducirse el *Sueño de Scipión* que engalana el libro VI de la *República*, de Marco Tulio. La primitiva literatura cristiana había dado también algún ejemplo de este género de alegorías en las suaves visiones del *Pastor de Hermas*. Pero todo este

mundo era inaccesible para Abentofail, cuyo verdadero y único modelo, que por otra parte dejó a larga distancia, fue cierta alegoría mística de Avicena, que ha sido modernamente publicada por Mehren. {*Traités mystiques..., d'Avicenne. Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Muséum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne, par M.A.F. Mehren. 1er fascicule. L'allegorie mystique Hay ben Yagzan. Leyde, E.J. Brill, 1889.*} Basta comparar este opúsculo con la novela española, para convencerse de que entre los dos apenas hay más semejanza que el nombre simbólico de *Hay Benyocdán* (el viviente, hijo del vigilante), y que, por lo demás, el contenido del libro es enteramente diverso. El *Hay Benyocdán*, de Avicena, no es más que un sabio peregrino que cuenta sus viajes por el mundo del espíritu. El *Hay Benyocdán*, de Tofail, es un símbolo de la humanidad entera empeñada en la persecución del ideal y en la conquista de la ciencia. Las andanzas del primero nada

de particular ofrecen, ni traspasan los límites de una psicología y de una cosmología muy elementales. Las meditaciones del segundo son de todo punto excepcionales, como lo es su propia condición, su aparición en el mundo, su educación física y moral. Este libro, cuya conclusión es casi panteísta o más bien nihilista; este libro, que acaba por sumergir y abismar la personalidad humana en el piélagos de la esencia divina, es, por otra parte, el libro más individualista que se ha escrito nunca, el más temerario ensayo de una pedagogía enteramente subjetiva, en que para nada interviene el elemento social. Hay no tiene padres; nace por una especie de generación espontánea; abre los ojos a la vida en una isla desierta del Ecuador; es amamantado y criado por una gacela; rompe a hablar remedando los gritos de los irracionales; conoce su imperfección y debilidad física respecto de ellos, pero comienza a remediarla con el auxilio de las manos.

Muerta la gacela que le había servido de nodriza, se encuentra Hay enfrente del formidable problema de la vida. La anatomía que hace del cuerpo del animal, le mueve a conjeturar la existencia de algún principio vital superior al cuerpo. Sospecha que este principio sea análogo al fuego, cuyas propiedades descubre por entonces, viendo arder un bosque, y aplica muy pronto en utilidad propia. A los veintiún años había aprendido a preparar la carne; a vestirse y calzarse con pieles de animales y con plantas de tejido filamentosos; a elaborar cuchillos de espina de pescado y cañas afiladas sobre la piedra; a edificar una choza de cañas, guiándose por lo que había visto hacer a las golondrinas; a convertir los cuernos de los búfalos en hierros de lanza; a someter las aves de rapiña para que le auxiliasen en la caza; a amansar y domesticar el caballo y el asno silvestre. Su triunfo sobre los animales era completo; la vivisección hábil y continuamente practica-

da, ensanchaba el círculo de sus ideas fisiológicas y le hacía entrever la anatomía comparada. Había llegado a comprender y afirmar la unidad del espíritu vital y la multiplicidad de sus operaciones según los órganos corpóreos de que se vale.

Luego dilató sus investigaciones a todo el mundo sublunar, llamado por los peripatéticos mundos de la generación y de la corrupción. Entendió cómo se reducía a unidad la multiplicidad del reino animal, del reino vegetal, del reino mineral, ya considerados en sí mismos, ya en sus mutuas internas relaciones. Elevándose así a una concepción *monista* de la vida física y de la total organización de la materia, quiso penetrar más allá, e investigando la esencia de los cuerpos, reconoció en ella dos elementos: la *corporeidad*, cuya característica es la extensión, y la *forma*, que es el principio activo y masculino del mundo. Pero, ¿dónde encontrar el agente productor de las formas? No en el mundo

sublunar, ni tampoco en el mundo celeste, porque todos los cuerpos, aun los celestes, tienen que ser finitos en extensión. El solitario contempla la forma esférica y movimiento circular de los planetas; concibe la unidad y la armonía del Cosmos; no se decide en pro ni en contra de su eternidad, pero en ambas hipótesis cree necesaria la existencia de un agente incorpóreo que sea causa del universo y anterior a él en orden de naturaleza, ya que no en orden de tiempo; un ser dotado de todas las perfecciones de los seres creados y exento de todas las imperfecciones.

Hasta aquí no ha usado Hay más procedimiento que el de la contemplación del mundo exterior. Su creencia en Dios se basa en el argumento cosmológico. Pero llegado a este punto, emplea muy oportunamente y con gran novedad el psicológico. Si el espíritu humano conoce a Dios, agente incorpóreo, es porque él mismo participa de la esencia incorpórea de Dios. Esta consideración mue-

ve a Hay, a los treinta y cinco años de edad, a apartar los ojos del espectáculo de la naturaleza y a investigar los arcanos de su propio ser. Si el alma es incorpórea e incorruptible, la perfección y el fin último del hombre ha de residir en la contemplación y goce de la esencia divina. Tal destino es mucho más sublime que el de todos los cuerpos sublunares, pero quizá los cuerpos celestes tienen también inteligencias capaces, como la del hombre, de contemplar a Dios. ¿Cómo lograr esta suprema intuición de lo absoluto? Procurando imitar la simplicidad e inmaterialidad de la esencia divina, abstrayéndose de los objetos externos y hasta de la conciencia propia, para no pensar más que en lo uno. Estamos a las puertas del éxtasis, pero nuestro filósofo declara que tan singular estado no puede explicarse más que por metáforas y alegorías. No se trata, sin embargo, de un don sobrenatural, de una iluminación que viene de fuera e inunda con sus resplandores el alma, sino de

un esfuerzo psicológico que arranca de lo más hondo de la propia razón especulativa, elevada a la categoría trascendental.

Hay no renuncia a ella ni aun en el instante del vértigo; afirma poderosamente su esencia en el mismo instante en que la niega, porque la verdadera razón de su esencia es la esencia de la verdad increada. Razonando de este modo, todas las esencias separadas de la materia, que antes le parecían varias y múltiples, luego las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única, correspondiente a una esencia única también.

Todo esto es panteísmo sin duda, pero no panteísmo abstracto y dialéctico, sino más bien teosófico, naturalista y vivo, de tal modo que las últimas páginas del libro parecen un himno sagrado, o el relato de una iniciación en algún culto misterioso, como los de Eleusis o Samotracia. Allí nos explica Abentofail con extraordinaria solemnidad y pompa de estilo, con una especie de imaginación

que podemos llamar dantesca en profecía, lo que Hay Benyocdán alcanzó a ver en el ápice de su contemplación, después de haberse sumergido en el centro del alma, haciendo abstracción de todo lo visible para entender las cosas como son en sí, y de qué manera descendió otra vez al mundo de las inteligencias y al mundo de los cuerpos, recorriendo los diferentes grados en que la esencia se manifiesta cada vez menos pura y más oprimida y encarcelada por la materia. En este descenso contempló primero el ser de la esfera suprema, que no era ya la esencia de la verdad una, ni era la misma esfera de lo bello absoluto, sino que era como la imagen del sol que aparece en un espejo bruñado, y no es el sol ni el espejo, pero tampoco es cosa distinta de ellos. Y vio que la perfección, el esplendor y la hermosura de aquellas esferas separadas es tan grande, que no lo puede expresar la lengua, y es tan sutil, que ni la letra ni la voz pueden manifestarlo, y vio que en esas esfe-

ras estaba el sumo grado de deleite, de gracia y de alegría, por la visión de aquella verdadera y gloriosa esencia. Y en la esfera próxima a ésta, que es la esfera de las estrellas fijas, vio la esencia separada de la materia, la cual no era la esencia de la verdad una, ni la esencia de la suprema esfera separada, ni era tampoco algo diverso de ellas, sino que era como la imagen del sol que se ve en un espejo en el cual se refleja esta imagen desde otro espejo colocado enfrente. Y vio que el esplendor de la belleza y el gozo de esta esencia era semejante a lo que había visto en la esfera suprema. Y no dejó de ver en cada esfera una esencia separada e inmune de la materia, la cual no era ninguna de las esencias anteriores, pero tampoco era diversa de ellas; y en cada una tal profusión de luz y de hermosura, que ni los ojos pueden resistirla, ni escucharla los oídos, ni concebir la mente de hombres, como no sean los que ya la han alcanzado y disfrutado. Hasta que por fin

llegó al mundo visible y corruptible, que es todo aquello que está contenido bajo la esfera de la luna, y vio que este mundo tenía una esencia separada de la materia, la cual no era ninguna de aquellas esencias que antes había visto, ni tampoco era algo distinto de ellas. Y tenía esta esencia siete mil caras, y en cada cara siete mil bocas, y en cada boca siete mil lenguas, todas las cuales alababan la esencia del uno y verdadero ente, y la santificaban y la celebraban sin cesar; y vio que esta esencia era como la imagen del sol, cuando se refleja en el agua trémula. Y vio luego otras esencias semejantes a la suya, que no pueden reducirse a número. Y vio muchas esencias separadas de la materia, las cuales eran como espejos ruginosos y manchados, que volvían la espalda a aquellos otros bruñidos espejos en que estaba reflejada la imagen del sol; y vio en esta esencia manchas y deformidades infinitas, que jamás había imaginado; y las vio circundadas de penas y dolores sin cuento, y

abrasadas por el fuego de la separación, y divididas por el hierro; y vio otras muchas esencias que eran atormentadas, que aparecían y se desvanecían en grandes terrores y agitaciones grandes.

Tiene, pues, la metafísica de Hay dos partes: una analítica y otra sintética. Con la primera se levanta de lo múltiple a lo uno, con la segunda desciende de lo uno a lo múltiple. Lo que llama éxtasis no es sino el punto más alto de la intuición trascendental. Hasta aquí el principio religioso no interviene para nada: todo es racionalista en el libro menos su conclusión. Cuando el solitario ha llegado a obtener la perfección espiritual suma, mediante su unión con las formas superiores, acierta a llegar a la isla donde moraba Hay un venerable santón musulmán, llamado Asal, quien más inclinado a la interpretación mística de la Ley que a la literal, y más amante de la vida solitaria que del tráfigo de la vida mundana, había llegado a las mismas

consecuencias que el hombre de la caverna, pero por un camino absolutamente diverso, es decir, por el de la fe y no por el de la razón. Poniendo al uno enfrente del otro, ha querido mostrar Abentofail la armonía y concordancia entre estos dos procedimientos del espíritu humano, o más bien la identidad radical que entre ellos supone. Sorprendido el religioso mahometano con el encuentro de un bárbaro tan sublime, le enseña el lenguaje de los humanos y le instruye en los dogmas y preceptos de la religión musulmana: Hay, a su vez, le declara el resultado de sus meditaciones: pásmanse de encontrarse de acuerdo, y deciden consagrarse juntos al ascetismo y a la vida contemplativa. Pero Hay siente anhelos de propagar su doctrina para bien de los humanos, y propone a su compañero salir de la isla y dirigirse a tierras habitadas. Asal, que le venera como maestro de espíritu, cede, aunque con repugnancia, porque su experiencia del mundo le hace desconfiar del fru-

to de tales predicaciones. En efecto, aunque Hay es bien acogido al principio por los habitantes de la isla de donde procedía Asal, su filosofía no hace prosélitos, se le oye con indiferente frialdad y aun con disgusto, nadie comprende su exaltado misticismo ni simpatiza con él. Hay se convence, por fin, de la incapacidad del vulgo para entender otra cosa que el sentido externo y material de la ley religiosa: determina prescindir de aquellos espíritus groseros y en compañía de Asal se vuelve a su isla, donde uno y otros prosiguen ejercitándose en sublimes contemplaciones hasta que les visita la muerte. Se ve que en el pensamiento de Abentofail, la religión no era más que una forma simbólica de la filosofía, forma necesaria para el vulgo, pero de la cual podía emanciparse el sabio. Era la misma aristocrática pretensión de los *gnósticos*, y la misma que en el fondo inspiró la *Educación progresiva del género humano*, de Lessing, y el concepto que de la filosofía de

la religión tuvo y difundió la escuela hegeliana.

Tal es, no extractado, porque lo impiden la concentración del estilo de Abentofail, y la trama sutil y apretada de sus razonamientos, sino ligeramente analizado, este peregrino libro, arrogante muestra del alto punto a que llegó la filosofía entre los árabes andaluces. No hay obra más original y curiosa en toda aquella literatura, a juzgar por lo que de ella nos han revelado los orientalistas. Es más: pocas concepciones del ingenio humano tienen un valor más sintético y profundo. Fuera de los caminos de la fe, apenas cabe más valentía de pensamiento, más audacia especulativa que la que mostró el creador del *Autodidacto*, libro psicológico y ontológico a la vez, místico y realista, lanzado como en temerario desafío contra todas las condiciones de la vida humana, para reintegrarlas luego, bajo la forma suprema, entrevista en los deliquios del éxtasis. Falsa y

todo como es la doctrina, irracional en su principio que aísla al hombre de la humanidad, irracional en su término que es un iluminismo fanático, hay en ella un elemento personal tan poderoso, que la impide caer en los extremos enervantes del neo-budhismo, del quietismo y otros venenos de la inteligencia, tan funestos para ella como para el cuerpo lo es el opio. La genialidad española de Abentofail, abarcando con amplia mirada el universo, regocijándose en su contemplación, dando su propio y altísimo valor a la anatomía, a la fisiología, a la investigación de los fenómenos naturales y de sus causas, y sobre todo enalteciendo el heroico y sobrehumano esfuerzo de Hay, que no sólo triunfa del mundo externo y le adapta a sus fines e inventa las artes útiles como Robinsón, sino que triunfa en el mundo del espíritu y rehace a su modo la creación entera, no puede confundirse con el idealismo nihilista, a pesar de todas las aparentes protestas de aniquila-

miento. En el fondo es un idealismo realista, donde la personalidad humana se salva por la conciencia, aunque naufrague por la lógica. Este arraigado sentimiento del propio yo, que nunca, aun en sus mayores temeridades, desamparó a los filósofos y místicos españoles, es lo que salva, en cierto grado, a Aben-tofail, no de los delirios a que le arrastra su ardiente y poética fantasía, sino del contagio de esa páfida languidez contemplativa que a través del Egipto y de Persia pudo inocularle el extremo Oriente, donde una naturaleza exuberante y despótica, engendradora de ponzoñas y de monstruos, aniquila la generosa fibra del esfuerzo individual, y disipa, como entre los vapores de un perpetuo sueño, la noción de la integridad de la conciencia. El pueblo que tal pensador produjo, era sin duda un gran pueblo: y todos los sofismas, más o menos piadosos y bien intencionados, contra la civilización arábica tal como floreció en nuestro suelo, caen en presencia

de una obra como ésta, excepcional sin duda, tan solitaria acaso como su protagonista, pero que no fue de seguro *proles sine matre creata*, pues las ideas del filósofo más excéntrico no pueden germinar sino en un medio ambiente adecuado, y sabemos, por otra parte, que Abentofail recibió la herencia de Avempace y que a su vez la transmitió a Averroes.

¡Lástima que de tal escritor queden tan pocas noticias, y este único libro para hacer nos lamentar la pérdida de los restantes! Sólo sabemos que Abentofail nació en Guadix en los primeros años del siglo XII; que fue secretario del walí o gobernador de Granada, y médico y gran privado de Abuyacub Yusuf, segundo rey de los almohades (1163-1184), que se valió de esta protección para favorecer a los sabios, y especialmente a Averroes, que escribió dos volúmenes sobre la ciencia que con tanto crédito profesaba; que inventó un sistema astronómico contrario al de Tolomeo, explicando el movimiento de los planetas sin

recurrir a las excéntricas y a los epiciclos; y finalmente, que murió en Marruecos, en 1185.

Su nombre cayó muy pronto en oscuridad inmerecida. Los judíos le conocieron, como lo prueban la traducción y el comentario de Moisés de Narbona. Pero aun entre ellos influyó poco; y aunque no le ignorasen del todo los escolásticos cristianos, especialmente Alberto Magno, puesto que alguna vez le citan con el nombre de *Abubacher*, es cierto que le explotaron mucho menos que a Algazel y a Maimónides, a Avicibrón y a Averroes, de quienes tanto uso hicieron, ya para refundirlos, ya para combatirlos. El mismo Ramón Lull, tan versado en la lengua arábiga y en las doctrinas de sus filósofos; tan análogo a los *sufíes* si no en el fondo de su pensamiento, a lo menos en las exterioridades de su vida y enseñanza; tan enamorado de la unidad trascendental; tan místico y tan realista; tan inclinado a revestir sus ideas con

el manto de la poesía simbólica; Ramón Lull, que imitó los apólogos de *Calila e Dina* en su *libro de las Bestias*; que en el libro *del Gentil y los tres sabios* hizo una transformación cristiana del *Cuzari*, de Judá-Leví, que se asimiló la lógica de Algazel y los esquemas de Mohidín, no presenta indicios de haber conocido el *Autodidacto*, que en sus manos hubiera sido el germen de otro *Blanquerna*.

Pero no puede decirse que su patria olvidara completamente a *Abentofail*, y si admitimos que le olvidó habrá que suponer que en el siglo XVII volvió a inventarle o a adivinar su libro, cosa que rayaría en lo maravilloso, y que para mí a lo menos no tiene explicación plausible. Léanse los primeros capítulos de *El Criticón*, de Baltasar Gracián, en que el náufrago Critilo encuentra en la isla de Santa Elena a *Andrenio*, el hombre de la naturaleza, filósofo a su manera, pero criado sin trato ni comunicación con racionales; y se advertirá una semejanza tan grande con el

cuento de Hay, que a duras penas puede creerse que sea mera coincidencia. «La vez primera (dice Andrenio) que me reconocí y pude hacer concepto de mí mismo, me hallé encerrado dentro de las entrañas de aquel monte... Allí me ministró el primer sustento una de estas que tú llamas fieras... Me crié entre sus hijuelos, que yo tenía por hermanos, hecho bruto entre los brutos, ya jugando, ya durmiendo. Dióme leche diversas veces que parió, partiendo conmigo de la caza y de las frutas que para ellos traía. A los principios no sentía tanto aquel penoso encerramiento, antes con las interiores tinieblas del ánimo desmentía las exteriores del cuerpo; y con la falta de conocimiento disimulaba la carencia de la luz, si bien algunas veces brujuleaba unas confusas vislumbres, que dispensaba el cielo a tiempos, por lo más alto de aquella infausta caverna.

»Pero llegando a cierto término de crecer y de vivir, me salteó de repente un tan

extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que revolviendo sobre mí, comencé a reconocerme, haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser. ¿Qué es esto? (decía), ¿soy o no soy? Pero pues vivo, pues *conozco* y advierto, *ser* tengo. {Nótese, entre paréntesis, la analogía de este razonamiento con el que sirve de base al método cartesiano.} Más si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me ha dado este ser, y para qué me lo ha dado?...»

«Crecía de cada día el deseo de salir de allí, el conato de ver y saber, si en todos natural y grande, en mí, como violentado, insufrible; pero lo que más me atormentaba era ver que aquellos brutos, mis compañeros, con extraña ligereza trepaban por aquellas siniestras paredes, entrando y saliendo libremente siempre que querían, y que para mí fuesen inaccesibles, sintiendo con igual ponderación que aquel gran don de la libertad a mí sólo se me negase.

»Probé muchas veces a seguir aquellos brutos, arañando los peñascos, que pudieran ablandarse con la sangre que de mis dedos corría: valíame también de los dientes, pero todo en vano y con daño, pues era cierto el caer en aquel suelo, regado con mis lágrimas y teñido con mi sangre... ¡Qué de soliloquios hacía tan interiores, que aun este alivio del habla exterior me faltaba! ¡Qué de dificultades y dudas trababan entre sí mi observación y mi curiosidad, que todas se resolvían en admiraciones y en penas! Era para mí un repetido tormento el confuso ruido de estos mares, cuyas olas más rompían en mi corazón que en estas peñas...»

Por fin, un espantable terremoto, destruyendo la caverna donde se guarecía, le liberta de su oscura prisión, y le pone enfrente del gran teatro del universo, sobre el cual filosofa larga y espléndidamente:

«Toda el alma, con extraño ímpetu, entre curiosidad y alegría, acudió a los ojos,

dejando como destituidos los demás miembros, de suerte que estuve casi un día insensible, inmóvil, y como muerto, cuando más vivo... Miraba el cielo, miraba la tierra, miraba el mar, y a todo junto, y a cada cosa de por sí; y en cada objeto de éstos me transportaba, sin acertar a salir de él, viendo, observando, advirtiendo, admirando, discurriendo y lográndolo todo con insaciable fruición.»

Critilo envidia la felicidad de su amigo «privilegio único del primer hombre y suyo». «Entramos todos en el mundo con los ojos del alma cerrados, y cuando los abrimos al conocimiento y a la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no dejan lugar a la admiración.»

No seguiremos a Andrenio en sus brillantes y pomposas descripciones del sol, del cielo estrellado, de la noche serena, de la fecundidad de la tierra, y de los demás portentos de la creación: trozos de retórica algo exuberante, como era propio del gusto de

aquel siglo, y del gusto del ingeniosísimo y refinado jesuita aragonés que fue su legislador y el oráculo de los cultos y discretos. Pero en medio de esta hojarasca no dejan de encontrarse pensamientos profundos y análogos a los de Abentofail sobre la armonía del universo, sobre la composición de sus oposiciones, sobre los principios antagónicos que luchan en el hombre, y sobre la existencia de Dios demostrada por el gran libro de la Naturaleza.

Pero lo más semejante es sin duda la ficción misma, y ésta no sabemos cómo pudo llegar a noticia del P. Gracián, puesto que la primera parte de *El Criticón* (a la cual pertenecen estos capítulos) estaba impresa antes de 1650, y el *Autodidacto* ni siquiera en árabe lo fue hasta el año 1671, en que Pococke le publicó acompañado de su versión latina.

No hay que extremar, sin embargo, el paralelo, porque Abentofail es principalmente un metafísico, y Baltasar Gracián es prin-

principalmente un moralista, aunque Schopenhauer le suponía una doctrina más trascendental, y encontraba en él antecedentes de su propio pesimismo. *El Criticón*, que el mismo Schopenhauer calificó de uno de los mejores libros del mundo, es una inmensa alegoría de la vida humana, no es el trasunto de las cavilaciones y de los éxtasis de un solitario. Desde que Andrenio y Critilo empiezan a correr el mundo, puede decirse que cesa toda relación entre ambas obras.

De todos modos, algo significa este misterioso parentesco entre dos novelas filosóficas nacidas en España a más de cinco siglos de distancia, con todas las posibles oposiciones de raza, religión y lengua. Y cuando por otra parte reparamos que el procedimiento onto-psicológico, tan característico de Abentofail, y que antes que él lo había sido de Avempace, reaparece una y otra vez en nuestro suelo en libros de procedencia tan diversa como la *Teología Natural*, del Iuliano

Sabunde, que es del siglo XV; las obras del neoplatónico Fox Morcillo, que son del XVI, y el *Orden esencial de la naturaleza* del leibniziano Pérez y López, que es del XVIII, llega uno a sospechar que leyes no descubiertas aún, pero que han de serlo algún día, rigen a través de los siglos y de las escuelas menos afines la complicadísima trama histórica de nuestra olvidada filosofía.

Pero todavía no están maduros los tiempos para tales síntesis. Lo que hoy urge es poner en manos de cualquier estudioso los principales documentos en que está depositado el saber y el pensar de nuestros mayores, fuesen gentiles, judíos, moros o cristianos, puesto que el sol de la ciencia les alumbró a todos. A tal propósito se encamina este libro, y otros que según noticias han de seguirle. Sabemos que el brillantísimo joven D. Miguel Asín, que a la condición de arabista reúne la de conocedor de la historia general de la filosofía, prepara un largo estudio

sobre la influencia de las doctrinas del persa Algazel en la España musulmana y en la España cristiana, y muy especialmente sobre la manera como fueron incorporadas en el *Pugio Fidei*, del insigne dominico catalán Fr. Ramón Martí, modelo a su vez de la *Summa contra gentes*, de Santo Tomás. Tenemos entendido también que en una colección diversa de ésta, verá pronto la luz el memorable libro de *La Fuente de la Vida*, del filósofo malagueño o zaragozano Salomón ben Gebirol (*Avicébrón*), traducido y doctamente ilustrado por un antiguo y respetable profesor de la Universidad de Sevilla, que ha conservado siempre vivo el amor a la tradición filosófica nacional, a pesar de militar en una escuela que no ha solido mostrar gran respeto por ella.

Que otros se animen a seguir el ejemplo de nuestro malogrado Pons, cuya versión del *Hay Benyocdán* creo yo que ha de perpetuar su memoria, tanto por la importancia del

texto, como por el primor y lindeza con que él le tradujo. Yo de mí sé decir, sin que me ciegue el grato recuerdo de un discípulo mío, tan bueno y aventajado como fue Pons, que habiendo leído repetidas veces el *Autodidacto* en latín y en inglés, jamás le encontré tan llano, tan interesante y tan sabroso como en la traducción castellana que ahora se imprime.

Contestación al discurso de ingreso de adolfo bonilla y san martínen la real academia de la historia (26 de marzo del 1911)

El discurso que acabáis de oír, rico de erudición peregrina y de alta y severa crítica

filosófica, bastaría por sí sólo para justificar la elección del nuevo académico, don Adolfo Bonilla, si no la abonasen tantas obras de las más diversas materias, pero relacionadas todas más o menos con los estudios que nuestra Corporación cultiva. Los que con punible ligereza suelen hablar en mengua y desprestigio de nuestro profesorado universitario, mucho tendrían que aprender en el ejemplo de catedráticos como éste, formados sin salir de España, discípulos primero y maestros luego de una cultura que aspira a conservar el sello indígena, al mismo tiempo que abre generosamente el espíritu a todo progreso científico, a toda comunicación espiritual con Europa y con el mundo.

Joven es, por dicha suya, el Sr. Bonilla, y por dicha también de la ciencia patria, que puede esperar de él largos días de hercúlea labor que igualen o superen a los portentos de su mocedad. Y si la Providencia dilata cuanto deseamos los términos de su vida, él

está llamado a educar en el método severo de la indagación histórica a una falange de trabajadores que aplique valientemente el hombro a la grande obra de la reconstrucción de nuestro pasado intelectual. El hombre en quien se cifran tan grandes esperanzas, que empiezan a ser hermosas realidades, es de los que manifiestan el sello de su vocación desde sus primeros pasos en la vida. Con asombro reconocimos en él, cuando apenas acababa de salir de las aulas, una ardiente e insaciable curiosidad de ciencia, un buen sentido, firme y constante, que le preserva de la pasión y del fanatismo, un entendimiento sobremanera ágil y vigoroso que pasa sin esfuerzo alguno de las más altas especulaciones filosóficas a los casos más concretos del Derecho, o a los rincones menos explorados de la erudición bibliográfica, sin que el peso de su saber ponga alas de plomo a su risueña y juvenil fantasía, abierta a todas las impresiones del arte, ávida de sentirlo y

comprenderlo todo, y de vivir con vida íntegramente humana, como vivieron aquellos grandes hombres del Renacimiento, a quienes por tal excelencia llamamos humanistas.

Porque el Sr. Bonilla es un humanista, no un *intelectual* de los que hoy se estilan. El puro intelectualismo suele llevar consigo cierta aridez de la mente y del corazón, cierta soberbia hosca y ceñuda, tan desapacible para el trato de gentes como contraria al ideal de una vida armónica y serena en que tengan su legítima parte todas las formas de la actividad humana. Si este ideal es en los tiempos modernos mucho menos asequible que en los antiguos por la complejidad cada día creciente del saber y el carácter específico que asumen sus aplicaciones, nunca faltarán espíritus de poderosa constitución sintética a quienes se ofrezca el mundo en visión total y no fragmentaria, y a quienes nada de lo que es humano deje indiferentes. Y esto no sólo por el camino de la ciencia, sino por la divina

intuición del arte, sin la cual no es enteramente comprensible cosa alguna.

A esta clase de espíritus pertenece el Sr. Bonilla, y de aquí su fecundidad pasmosa, que no es vano derroche de energía, ni alarde de superficial *dilettantismo*, sino expansión natural y constante de un temperamento bien equilibrado, que se complace por igual en las ideas y en las formas. Aun tratando de las cosas más abstrusas e inamenas, su prosa diáfana y elegante, formada en la mejor escuela, y tanto más eficaz cuanto más sencilla parece, ahuyenta las sombras del tedio, y proyecta un rayo luminoso sobre el duro bloque de la escolástica antigua o moderna, medioeval o germánica. Las altas cualidades de expositor que en la cátedra le acompañan, son las mismas que en sus libros científicos campean. Una noble y serena tolerancia domina en su obra y le impide deformar el pensamiento ajeno, al revés de tantos pretensos historiadores de la Filosofía, incapaces de

entrar, ni siquiera como huéspedes de un día, en el edificio de un sistema que no sea el suyo. Para comprender el alma de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse a su especial tecnicismo, y no traducirle bárbara e infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó. Y se necesita, además, colocarle en su propio medio, en su ambiente histórico, porque la especulación racional no debe aislarse de los demás modos de la vida del espíritu, sino que con todos ellos se enlaza mediante una complicada red de sutiles relaciones que al análisis crítico toca discernir. De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida

que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular.

Entendida de tan amplia manera la historia de las ideas, en que el Sr. Bonilla principalmente se ejercita, resulta patente la unidad de su obra, y justificadas de todo punto sus frecuentes incursiones en la Historia del Derecho y en la Historia de la Literatura, que cultiva además como verdadero especialista, en obras de propia y personal investigación, publicando textos inéditos, haciendo ediciones críticas y comentarios filológicos, y estimulando con su ejemplo y dirección el celo de sus alumnos, que en la Universidad de Valencia llegaron a constituir un pequeño laboratorio jurídico, y en la de Madrid comienzan a ofrecer sazonadas primicias de sus estudios en el *Archivo de Historia de la Filosofía*, tentativa pedagógica que apenas tiene precedentes en nuestra enseñanza oficial, y que convierte al estudiante en colaborador asiduo de la obra científica del maestro.

No cabe en los límites, necesariamente cortos, de este discurso, una enumeración completa, ni siquiera una clasificación minuciosa y sistemática de los escritos del Sr. Bonilla, ni nos reconocemos competentes para juzgarlos todos. Apuntaremos sólo los principales, mostrando en todos ellos la presencia del elemento histórico, que es el que aquí principalmente nos interesa.

La ciencia jurídica, tan dignamente representada en nuestra Corporación por los Sres. Hinojosa, Azcárate, Oliver y Ureña, ve hoy reforzado este grupo de investigadores por el concurso del Sr. Bonilla, que sin el empirismo de la antigua escuela histórica y reconociendo el valor sustantivo y el fundamento metafísico de la Ley, como lo prueba su ensayo sobre el *Concepto y teoría del Derecho* (1897), se ha ejercitado principalmente en el estudio positivo de las instituciones legales, sobre todo de las de jurisprudencia mercantil, primera cátedra que obtuvo en públi-

cas oposiciones. A este género pertenecen su monografía *Sobre los efectos de la voluntad unilateral (propia o ajena) en materia de obligaciones comerciales* (1901); su *Plan de Derecho Mercantil de España y de las principales naciones de Europa y América* (1903), y su colaboración en la obra más vasta y fundamental de este género que hasta ahora se ha publicado en España: los *Códigos de Comercio españoles y extranjeros, comentados, concordados y anotados*, de la cual son coautores el benemérito profesor de la Universidad Central don Faustino Álvarez del Manzano y el erudito letrado don Emilio Miñana y Villagrasa. Tres volúmenes van publicados de este gran repertorio, que es al mismo tiempo una obra doctrinal y exegética, una verdadera filosofía del Derecho Mercantil y una historia ricamente documentada de sus diversas manifestaciones.

Tocan más directamente todavía al objeto habitual de nuestras tareas los opúsculos

titulados *Gérmenes del feudalismo en España, De la naturaleza y significación de los Concilios toledanos (1898)* y la *Biblioteca jurídica española anterior al siglo XIX*, que publica el Sr. Bonilla en colaboración con nuestro docto compañero don Rafael de Ureña. Esta notabilísima publicación, que viene a reanudar trabajos casi interrumpidos desde la fecha ya tan remota en que don Tomás Muñoz y Romero empezó a coleccionar los primitivos documentos de nuestra legislación municipal, ofrece en el primer tomo (1907) un texto de los más importantes del siglo XIII, el Fuero de Usagre, anotado con todas las variantes del de Cáceres, que es también fuero de pastores, e ilustrado con un copioso glosario.

En un ameno e interesante volumen ha reunido el Sr. Bonilla otros *Estudios de historia y filosofía jurídicas* (1909), algunos de los cuales penetran en la región sonbría y misteriosa en que las fórmulas del Derecho se enlazan con los símbolos religiosos y aun con los ritos

de la teurgia. La exposición del Código babilonio de Hammurabí, preciosa conquista de la erudición de nuestros días, representada por el insigne dominico P. V. Scheill; y el ensayo sobre el antiguo procedimiento *per lancem liciumque* (por el plato y el mandil), en el cual ve el Sr Bonilla una aplicación de cierto rito mágico y adivinatorio de los Arios para encontrar un objeto perdido, demuestran no sólo conocimientos peregrinos de cosas nada divulgadas por España, sino mucha agudeza mental y una intuición profunda de lo que pudiéramos llamar el elemento poético del Derecho, que Jacobo Grimm formuló con rasgos indelebiles.

Pero la comunidad de orígenes de la poesía y del derecho, no impide que ambos *carmina* presenten hoy tan pocos puntos de analogía, y muy rara vez tengan los mismos cultivadores. Una de las excepciones notables es el Sr. Bonilla, que siendo tan competente en la historia jurídica, todavía lo es más, a mi

parecer, en la historia literaria, que cultiva desde muy mozo, y para la cual ha reservado todos los descansos de su ardua labor de filósofo y de jurisconsulto.

Aunque la Literatura, considerada desde el punto de vista filológico y estético, caiga bajo la jurisdicción de una Academia distinta de la nuestra, su historia nos pertenece como la de cualquier otro ramo de la actividad humana, la cual no se manifiesta solamente en la esfera política y militar en que solían encerrarse los antiguos historiadores, sino en el campo vastísimo de las ideas y de las formas artísticas, que son el más noble patrimonio de un pueblo, el producto más exquisito de su psicología, el grande archivo de sus costumbres y el signo que mejor revela su educación progresiva y su grandeza o decadencia moral.

Prescindiendo de otras artes, que es imposible separar de la Arqueología, ciencia histórica por excelencia, basta, en lo tocante a

la Literatura, para demostrar que este concepto estaba hondamente arraigado en el ánimo de nuestros predecesores del siglo XVIII, pasar la vista por los catálogos de nuestra Academia, donde, por méritos exclusivamente de Historia Literaria, figura el primer editor de los poetas castellanos anteriores al siglo XV, u hojear los tomos de *Memorias*, donde las sesudas y castizas plumas de D. Juan Bautista Muñoz y de D. Tomás González Carvajal trazaron las imperecederas semblanzas de dos grandes hombres del Renacimiento español, Antonio de Nebrija, fundador de nuestra filología clásica y de la disciplina gramatical de la lengua patria, y Benito de Arias Montano; el más célebre de nuestros hebraizantes y escriturarios de la centuria décimasexta. Todavía en 1830, cuando el Rey Fernando VII determinó erigir digno monumento a la memoria del terenciano poeta, restaurador de la comedia española a fines del siglo XVIII, no a otra Acade-

mia que la nuestra confió el encargo de realizarlo, y ella fue la que dirigió la espléndida edición de las obras dramáticas y líricas de don Leandro Moratín, en que aparecieron por primera vez sus *Orígenes del Teatro*.

Tráense aquí estos precedentes, no porque para vuestra ilustración sean necesarios, sino porque tiene entre el vulgo más valedores de lo que parece la antigua concepción de la Historia, que la reduce a un tejido de batallas, negociaciones diplomáticas y árboles genealógicos. No es ese género de historia el que cultiva e Sr. Bonilla, lo cual no quiere decir que no sean dignos de aplauso y estímulo sus cultivadores; que no estaría bien ningún exclusivismo en quien profesa la más absoluta tolerancia científica.

Requiere la Historia Literaria, además de las condiciones propias de toda historia, otras derivadas de su peculiar contenido. No basta con inventariar los hechos y someterlos a la más minuciosa crítica externa, ni estu-

diar sus causas y efectos sociales, porque la obra de arte, antes que colectiva, es individual, y tiene sus raíces en la psicología estética, de la cual debe participar el crítico, no sólo como conocedor, sino en cierto grado como artista. Y el Sr. Bonilla ha dado pruebas de serlo, no sólo en felices ensayos líricos, dramáticos y novelescos y en aventajadas traducciones de clásicos de otras literaturas, sino en el sentido personal y vivo de la belleza, que le acompaña hasta en sus lucubraciones filosóficas, por ejemplo, en su libro tan original y profundo sobre el *Mito de Psiquis*. Nuestro compañero no es de los que con vaguedades doctrinales y con el pedantesco aparato de clasificaciones y subdivisiones pretenden disimular lo que de intuición estética les falta. Muy versado en la teoría de las formas artísticas, como lo acredita su ingenioso opúsculo *El Arte Simbólico* (1902), no hace de ella intempestivo y pueril alarde en su crítica, prefiriendo mostrarse hombre de

buen gusto, educado en los modelos de la antigüedad greco-romana y en los cánones, quizá no escritos todavía, de aquella estética perenne y casi infalible, que en todos tiempos sabe distinguir lo bueno de lo malo, pero que sólo en espíritus muy cultos y selectos puede albergarse.

En sus ediciones y comentarios de libros antiguos, sigue el Sr. Bonilla, no la rutina perezosa de otros editores nuestros, sino los sabios procedimientos del método histórico comparativo, rastreando con toda diligencia las fuentes, procurando la mayor fidelidad en la reproducción y exornando el texto con todas las notas necesarias para su cabal inteligencia. Su obra principal en este género es la edición crítica de *El Diablo Cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara (1902), reproducida en 1910 con aumentos y correcciones. Aquella interesante ficción satírica, en que todavía más que el tema novelesco vale la originalidad picante del estilo, ofrece en su afluencia

verbal, en sus raros modismos y recónditas alusiones, en el artificio sutil y algo enmarañado de su prosa, dificultades no menores que las que detienen al lector más experto en muchos pasajes de Quevedo y de Gracián. El Sr. Bonilla ha hecho fácil y amena la lectura de los vuelos y andanzas de don Cleofás y su diabólico compañero, restituyendo el texto de la edición príncipe de 1641, muy estragado por todos los que le reimprimieron, y escribiendo un sabroso comentario, en que luce su fino conocimiento de la lengua castellana y de las costumbres españolas del siglo XVII. Las polémicas eruditas y corteses a que dio motivo la primera aparición de este comentario, han servido a su autor para ampliar algunos puntos y rectificar otros. La crítica española y extranjera ha sido unánime en apreciar el mérito de esta labor, y bien puede decirse que fuera de dos novelas de Cervantes, maravillosamente ilustradas por don Francisco Rodríguez Marín, ninguno de

nuestros antiguos libros de pasatiempo ha logrado hasta ahora una edición ni un comentario que puedan parangonarse con éste.

Otro género novelístico, bien diverso de aquel al que pertenece *El Diablo Cojuelo*, ha empeñado la erudita curiosidad del Sr. Bonilla en estos últimos años. Él ha reanudado el estudio de los libros de caballerías, casi abandonado en España después del ensayo, para su tiempo memorable, de don Pascual de Gayangos (1857). Encargado de preparar para la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* un suplemento a la colección formada por aquel grande erudito, pensó, con buen acuerdo, el Sr. Bonilla que, no sólo debía incluir en ella libros originalmente castellanos, sino también todos aquellos que en una literatura tan exótica para nosotros como lo fue la caballeresca, pueden estimarse como obras fundamentales y típicas de los ciclos bretón y carolingio, sin desdeñar las primitivas ediciones de los libros de cordel, que son tam-

bién, en su mayor parte, de procedencia forastera. De este modo, no sólo se salvan de posible destrucción libros rarísimos, que han tomado carta de naturaleza en nuestra lengua y en la imaginación de nuestro vulgo desde remotos tiempos, sino que aparecen reunidos los documentos capitales para resolver las cuestiones de orígenes, entronques y genealogías caballerescas, que dificultan el acceso de esta producción múltiple y confusa. El Sr. Bonilla escribirá su historia en un volumen especial. Entretanto ha exhumado novelas tan peregrinas como *El Baladro del sabio Merlín*, *La Demanda del Santo Grial*, *Don Tristán de Leonís*, *la Historia del rey Canamor y del infante Turián*, y la versión castellana del *Palmerín de Inglaterra*, de la cual sólo se conocen dos ejemplares en el mundo. Todavía es mayor servicio, aunque parezca más modesto, el haber reproducido las ediciones góticas que dan el más genuino texto de los libros populares, llamados vulgarmente de cordel,

tan sabrosos en la fresca e ingenua lengua de las postrimerías del siglo XV, como desapa-cibles, toscos y pedestres en los ruines ejem-plares que hoy se expenden. No pertenecen en rigor a la novelística española, pero sí a la literatura comparada y a la novelística uni-versal. Tales son el *Tablante de Ricamonte* y el *Carlos Maynes*, la *Destrucción de Jerusalem*, *Roberto el Diablo*, *Clamades y Clarmonda*, *Olive-ros de Castilla* y *Artús de Algarbe* y el *Conde Partinuplés*. Todos ellos están reimpresos con estricta sujeción a la ortografía antigua y acompañados de un glosario.

A edades más lejanas todavía nos transporta una obra memorable en los anales de la ficción oriental, y que se comunicó a España por distinto camino que a los demás pueblos europeos. Tal fue el libro indio de *Sendeban* o *Sindibad*, trasladado de arábigo en castellano por orden del infante Don Fadri-que, hermano de Don Alfonso el Sabio, en el año 1291 de la era española, 1253 de la era

vulgar, con el título de *Libro de los engannos et los asayamientos de las mugeres*. Esta traducción, cuya existencia reveló por primera vez Amador de los Ríos, ha sido admirablemente estudiada por el profesor italiano Domenico Comparetti, haciendo resaltar toda la importancia que tiene en los orígenes de esta famosa colección de cuentos, puesto que sustituye, no sólo al original sánscrito perdido, sino al persa, que, por racional conjetura hemos de suponer intermediario, y al árabe que ya en el siglo X está citado por Almasudí. Queda, pues, el texto castellano como único representante de la forma más pura y genuina de tan célebre novela, mucho más próximo a su fuente que el *Syntipas* griego de Miguel Andreopulos, traducido del siriaco, las *Parábolas* hebreas de Sandabar, y el *Dolopathos* o *Historia septem sapientum*, de Juan Alta Selva, para no hablar de otras refundiciones posteriores. Como la copia enviada a Comparetti dista mucho de ser enteramente correcta, su edi-

ción exigía ser revisada con presencia del único códice, que perteneció en otros tiempos a la librería de los Condes de Puñonrostro, y hoy a la Real Academia Española. Esta es la tarea que con toda escrupulosidad ha realizado el Sr. Bonilla, dándonos a leer de nuevo tan precioso texto en la elegante *Bibliotheca Hispanica*, que con gran provecho de nuestras letras dirige el Sr. Foulché-DelBosc.

A la historia del teatro ha contribuido el Sr. Bonilla, publicando por primera vez en su forma original la *Comedia Tibalda* del comendador Peralvárez de Ayllón, acabada por Luis Hurtado de Toledo; a la historia de la lírica, dando a conocer poesías inéditas de Luis Vélez de Guevara, Vicente Espinel y otros ingenios del siglo de oro, y describiendo y extractando, en colaboración con el docto napolitano Eugenio Mele, tres antiguos cancioneros, uno de ellos el de Matías Duque de Estrada, muy importante para el estudio de los poetas españoles que versificaron en

Italia. Prescindiendo de otras ediciones, muy curiosas todas, y de las notas que añadió a su traducción del Manual inglés de Fitzmaurice-Kelly, bastarían los *Anales de la literatura española*, comenzados en 1904, y desgraciadamente interrumpidos después, para comprender lo que vale el Sr. Bonilla, no sólo como investigador, sino como crítico de cosas antiguas y modernas. Allí figura un estudio de los más penetrantes y sólidos que conocemos sobre la composición de la tragicomedia de Calisto y Melibea, que por varios conceptos debe nueva luz al Sr. Bonilla, investigador de los antecedentes del tipo celestinesco en la literatura latina (1906).

Con ser tanto lo que nuestro compañero ha ahondado en el campo fertilísimo de la literatura castellana, todavía son de más importancia sus exploraciones y descubrimientos en el mundo, mucho menos conocido, de los humanistas españoles del Renacimiento. Todos, aun los más grandes, han tenido hasta

ahora insuficientes biógrafos, no en verdad por falta de competencia, sino por brevedad excesiva y por habérseles ocultado muy esenciales documentos. Pero siempre serán sólida base de esta parte de nuestra historia intelectual las oraciones apologéticas de Lucio Marineo Sículo y de Alfonso García Matamoros; la clásica historia latina de Cisneros, en que el toledano Alvar Gómez de Castro narró la que podemos llamar época triunfante del humanismo complutense; la *Hispaniae Bibliotheca* del flamenco Andrés Scoto, a quien debieron las Memorias de nuestros profesores del siglo XVI mayor celo y diligencia que a los mismos naturales, el gran monumento bibliográfico de Nicolás Antonio, y, sobre todo, las investigaciones de don Gregorio Mayáns, de don Francisco Cerdá, de don Ignacio de Asso y algún otro erudito del siglo XVIII. Gracias a ellos revivieron en espléndidas ediciones Luis Vives, el representante más completo de la filosofía crítica

del Renacimiento en cualquier país de Europa; Juan Ginés de Sepúlveda, tan elegante prosista ciceroniano como acérrimo peripatético aun en lo que Aristóteles tiene de más incompatible con el sentimiento cristiano; Antonio Agustín, versado por igual en todos los ramos de la arqueología y de la filología clásicas, cuyos métodos aplicó a la depuración de las fuentes de la jurisprudencia civil y canónica; Francisco Sánchez de las Brozas, gramático original y agudo, uno de los padres de la filosofía del lenguaje. Fueron coleccionadas las oraciones de los Padres españoles en Trento, y las obras de algunos excelentes poetas como el burgalés Fernán Ruiz de Villegas y los aragoneses Sobrarias, Verzosa y Serón. Cerdá y Rico salvó preciosos tratados de Juan de Vergara, Luisa Sigea, Gaspar Cardillo, Pedro de Valencia y otros, en sus *Clarorum Hispanorum opuscula selecta et rariora*, inestimable miscelánea que, desgraciadamente, no pasó del primer tomo. Los

portugueses colaboraban a la obra común, con buenas ediciones de sus grandes latinistas del siglo XVI, Damián de Goes, Andrés Resende, Diego de Teive, Jerónimo Osorio. El gusto de la época alentaba todavía este género de publicaciones; a fines del siglo XVIII, las lenguas clásicas se cultivaban con provecho dentro y fuera de los estudios públicos; la afición a las humanidades era signo de alta cultura; parecía haberse reanudado la tradición del saber de nuestros mayores, y la centuria que empezó con la exquisita prosa latina del Deán Martí y del trinitario Miñana, terminaba dignamente con los versos de Sánchez Barbero.

Bastó con medio siglo de discordia y de tribulaciones para que tanto en éste como en otros ramos del saber pereziese la semilla tan generosamente confiada al surco en días de sabia y estudiosa calma en que nadie hablaba de *européizarse*, porque nos reconocíamos parte integrante de Europa y vivíamos en

comunicación con ella mediante la lengua universal de los sabios, que tan gallardamente manejaban, no solo los eruditos de profesión como Mayáns, Finéstres, Pérez Bayer y muchos de los jesuitas españoles y americanos desterrados a Italia, sino los naturalistas, y especialmente los botánicos. Perdido este elemento insustituible, la ruina de los estudios clásicos fue acelerándose hasta el último grado de postración, de que hoy muy lentamente comienzan a levantarse, si bien con más fruto respecto del griego que del latín, contra lo que pudiera creerse. Quizá España tiene hoy más helenistas que latinistas, aun siendo tan reducido el número de unos y otros. Por buen síntoma debe estimarse esta mayor aproximación a la forma más pura del genio antiguo, pero no por eso hemos de descuidar aquella tradición más inmediata a nosotros, que en la disciplina religiosa, en la ciencia del Derecho y en la cultura literaria fue la primera educadora de los pueblos mo-

ernos, especialmente de los que podemos reclamar el privilegio de ciudadanía romana. Sólo será perfecto humanista quien abarque las dos antigüedades, condición que rara vez falta en los grandes maestros del siglo XVI, Erasmo, Vives, Budeo, Antonio Agustín, José Scalígero, Casaubon.

A la restauración de los estudios clásicos en España contribuye el Sr. Bonilla, no sólo con su esfuerzo propio, sino renovando las memorias de los egregios humanistas españoles de otras edades. Muestra patente es de ello la colección de cartas latinas publicada en 1901 con el título de *Clarorum Hispaniensium Epistolae ineditae ad humaniorum litterarum historiam pertinentes*, libro que por su título y contenido recuerda análogas publicaciones de Asso y Cerdá y Rico. Son las correspondencias de los eruditos del siglo XVI un tesoro de recónditas noticias, una crónica pintoresca y animada de la vida intelectual de su tiempo, un archivo de erudición filoló-

gica no agotado todavía. No hay libro alguno que dé tan exacta idea de las luchas religiosas y literarias del Renacimiento y de la Reforma, como la serie vastísima de las cartas de Erasmo, donde ocupan tanto lugar sus correspondientes españoles. Eran entonces las cartas lo que han venido a ser los periódicos: un medio de conservar y transmitir las impresiones del momento. ¿Qué es, sino un inmenso periódico, el *Opus Epistolarum*, de Pedro Mártir de Anglería, por quien nos son tan presentes y familiares la Corte de los Reyes Católicos y la de los primeros años de Carlos V? ¿Y en dónde podríamos encontrar el caudal de noticias literarias que sobre la misma época contienen las rarísimas epístolas de Lucio Marineo y de sus discípulos?

Coleccionadas están las cartas de Luis Vives, de Sepúlveda, de Antonio Agustín, de Juan Gelida, del P. Perpiñá, del Deán Martí y de algún otro. Algunas biografías, como la de Zurita, hecha por Dormer en los *Progresos de*

la Historia de Aragón, encierran también curiosos epistolarios, en que figuran los nombres de Páez de Castro, de Pedro Juan Núñez, de D. Diego de Mendoza y otros claros varones. Pero es mucho más lo que permanece inédito, bastando recordar los tomos de misceláneas o *Adversaria* de Alvar Gómez de Castro, en nuestra Biblioteca Nacional; el códice precioso de las Epístolas de Juan Maldonado, en la de Santa Cruz, de Valladolid; y la colección del canónigo Besora (hoy en la Biblioteca provincial de Barcelona), de la cual sólo algunas cartas dio a conocer don Ignacio de Asso, encubierto con el seudónimo de don Melchor de Azagra.

La utilidad de este género de publicaciones, cuando se hacen con esmero y conciencia debidas, bien se muestra en la primera tentativa del Sr. Bonilla, a la cual deseamos pronta y feliz continuación. Casi todas las epístolas recogidas por él pertenecen al grupo erasmista, el más numeroso e influ-

yente en España durante el siglo XVI. Centro principal de este humanismo, más alemán que italiano, fue la naciente Universidad de Alcalá, abierta a la invasión del Renacimiento con más franqueza que la de Salamanca. En el Estudio Complutense encontró Erasmo sus principales contradictores, Diego de Stúñiga y Sancho Carranza; pero allí precisamente se formó el núcleo erasmiano; de allí salieron la mayor parte de los adeptos del humanista de Rotterdam: unos que lo eran juntamente de su doctrina y de su estilo; otros que en su manera de escribir se inclinaban con preferencia al gusto de Italia. Tales fueron los dos hermanos Vergaras; tal fue el cancelario Luis de la Cadena, a quien vivo celebró Matamoros con los más estupendos elogios que a un orador y a un filósofo pueden tributarse, y a quien consagró Arias Montano un verdadero himno fúnebre en el tercer libro de su poema sobre la Retórica. Tanto de estos insignes varones, como de su digno panegirista Alvar

Gómez de Castro; del secretario helenista Diego Gracián, traductor de tantos autores clásicos; de la sabia toledana Luisa Sigea; del excelente prosista filosófico Alejo Venegas; del comendador Hernán Núñez, llamado por excelencia *el Griego*, hay en este florilegio epistolar rasgos y anécdotas que los retratan al vivo, que nos revelan particularidades de su carácter, que nos hacen entrar en la intimidad de sus estudios. Son como pláticas familiares de varones doctos, susurradas a veces con cierto misterio.

Pero el Sr. Bonilla no se ha limitado a imprimir estas cartas e ilustrarlas hábilmente. En su admirable monografía *Erasmus en España* (1907) ha acometido empresa de mayor empeño, narrando un episodio, acaso el más interesante, de la historia del Renacimiento español, puesto que equivale entre nosotros a lo que fue en Alemania la cuestión de las *Epistolae obscurorum virorum*. Esta gran contienda erásmica que rápidamente esbocé

en mis *Heterodoxos españoles* (1880), con los documentos que entonces se conocían, a los cuales tuve la suerte de añadir algunos, atañe a la historia religiosa lo mismo que a la literaria y científica, y en ella intervinieron los más preclaros varones de la España de Carlos V. Y aunque el Sr. Bonilla reserve para otro libro las noticias que de la vida y escritos de muchos de ellos posee, y se limite a tratar en el presente de la influencia directa de Erasmo manifestada por las traducciones y ediciones, casi todas rarísimas, que aquí se hicieron de sus escritos, no se reduce a apurar con pasmosa pericia bibliográfica el contenido de estos ejemplares, describiéndolos en sus menudos ápices y extractando de ellos los pasajes más característicos, sino que rehace, con datos enteramente nuevos, las biografías de los traductores y editores, que fueron, entre otros, el Arcediano de Sevilla Diego López de Cortegana; el Arcediano de Alcor Alfonso Fernández de Madrid; el benedictino Fr.

Alonso de Virués, y el famoso secretario de cartas latinas del Emperador, Alfonso de Valdés; personajes todos de capital importancia en la historia del erasmismo.

Esta denominación, algo vaga y elástica, no excluye variedad de tendencias, y en esto precisamente consiste la pujanza fecunda y original de aquel movimiento, que transformó el pensar español en todos los órdenes. No fue mera lucha del Renacimiento contra la Escolástica bárbara y degenerada, puesto que grandes escolásticos, como Sancho Carranza, se convirtieron de adversarios de Erasmo en fervientes admiradores suyos; y no fueron ajenos a su dirección crítica, aunque no en todo concordasen con él, los reformadores de nuestros estudios teológicos, sin excluir al incomparable Francisco de Vitoria. No fue tampoco el erasmismo un movimiento puramente teológico, puesto que trascendió a todos los ramos de las letras humanas y juntó en amable consorcio la eru-

dición con el espíritu filosófico. No fue, como el humanismo italiano, una tentativa de resurrección del mundo clásico, con riesgo de caer en un paganismo retórico y estéril, sino una escuela de las dos antigüedades, en que el helenismo servía como de tránsito al cristianismo, y las lecciones de los filósofos y moralistas profanos encontraban su perfección y complemento en las Sagradas Escrituras y en las obras de los Padres griegos y latinos, que Erasmo comenzó a depurar de los estragos del tiempo y de las copias bárbaras e infieles. No fue una escuela de libre pensamiento en la acepción vulgar de la palabra, puesto que el alma de Erasmo era sinceramente cristiana, y si en algo pudo errar por intemperancia de expresión, por celo amargo o por falta de sobriedad y precisión en el lenguaje teológico, vivió y murió dentro de la comunión de la Iglesia, que después de su muerte expurgó en grande escala sus obras, pero nunca las condenó totalmente. No fue

una secta fanática y estrecha, sino un despertar de la conciencia religiosa, hartos aletargados en la espantosa corrupción del siglo XV. *La filantropía cristiana* de Erasmo y de Luis Vives era lo más contrario que haber podía al espíritu cerrado e intransigente de los luteranos, aunque en la confusión de los primeros momentos de la lucha fuesen tenidas por sospechosos de complicidad con ellos los que con audacia, a veces excesiva, y con mordaz desenfado denunciaban abusos, prevaricaciones y corruptelas de la Curia o del monacato, que acerbamente deploraron los más graves y severos varones de aquella era. Pero la sátira es un arma que no es fácil manejar sin peligro, aun por escritores tan urbanos y festivos como Erasmo, y cuando se leen ciertos pasajes de los *Coloquios*, del *Elogio de la locura*, y hasta de los *Adagios*, no nos admiramos de las tempestades que levantaron, y de que fuese considerado quien tales cosas escribió como precursor y aun como aliado

de Lutero, que pronto se encargó de desmentir tal filiación, colmando de injurias al venerable patriarca del humanismo septentrional. Tuvo el erasmismo puntos de contacto, aparente a lo menos, con la Reforma, y no puede negarse que influyó como elemento moderador en Melanchton y en Joaquín Camerario, pero ninguno de los grandes erasmistas llegó a ser protestante, con excepción acaso de Juan de Valdés, que guarda un silencio muy significativo sobre casi todos los puntos de controversia, y es más bien un místico o un pietista, un director de almas, que un dogmatizador o jefe de secta. Pero, en general, el pensamiento religioso de aquel grupo fue el que selló con su sangre el heroico mártir de Cristo, Tomás Moro, y el que resplandece en los áureos libros *De veritate fidei christianae* de nuestro gran filósofo de Valencia.

Si en la esfera de las ideas religiosas y políticas fue tanto el influjo del erasmismo, no abrió surco menos hondo en las letras, así

latinas como vulgares. La literatura polémica del Renacimiento tuvo por instrumento principal el diálogo satírico a la manera de Luciano, que espléndidamente renovó Erasmo en sus *Colloquia*, y que aclimatado entre nosotros por los dos hermanos Valdeses y por Cristóbal de Villalón, logró su punto de perfección clásica en la serena y desengañada sabiduría del *Coloquio de los perros*, y en la portentosa visión humorística de los *Sueños*, de Quevedo. Hasta la misma novela picaresca, género tan indígena y propio nuestro, fue penetrada de erasmismo, a lo menos en el *Lazarillo de Tormes*, cuyo autor, hasta ahora incógnito, muestra el mismo humor satírico y la misma tendencia en sus burlas que los adeptos del humanista de Rotterdam. Otro tanto puede decirse de Gil Vicente y Torres Naharro en el teatro, de Cristóbal de Castillejo en la sátira poética.

Fue fortuna para nuestra literatura del Renacimiento que la universal lección de los

escritos de Erasmo, que llegaron a penetrar hasta en los conventos de monjas, contrastase al predominio de la secta ciceroniana importada de Italia. Por su ática urbanidad, por la mezcla feliz de burlas y veras, por su elevado sentido de humanismo cristiano (cualesquiera que fuesen sus yerros y temeridades teológicas, de que no nos incumbe tratar aquí), el maestro holandés era guía menos peligroso que los secuaces del insepulto paganismo romano, aun en cuestión de estilo. Erasmo, que había olvidado hasta el uso de la lengua vulgar, escribía en latín como por derecho propio, atendiendo más a las cosas que a las palabras, y dejando correr libremente el raudal de su riquísima vena. Y como, a diferencia de los ciceronianos, estaba lleno de ideas propias y personales, y vivía de toda la vida de su tiempo, tiene su estilo una virtud propia y eficaz que contrasta con el raquíptico artificio de las falsas oraciones y de las epístolas fingidas, que eran cebo insul-

so de los pedantes de entonces. No eran sólo causas y razones literarias las que le movían en su campaña anticiceroniana. Era la generosa ambición que él, hombre del Norte, representante del humanista germánico, más batallador y menos artístico que el de Italia, sentía de superar a los italianos en aquello mismo en que no toleraban competidores, y arrebatárles la palma de la elocuencia, poniendo enfrente de su forma de estilo ingeniosamente pueril y caduca, como todos los productos de imitación, una nueva manera de latinidad desenvuelta y briosa, capaz de decirlo todo y apta para las necesidades de los tiempos nuevos.

Por fácil transición, pasamos de los estudios del Sr. Bonilla sobre los erasmistas al libro capital y magnífico que ha dedicado a *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (1903). Esta obra, premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, es no sólo la más extensa, sólida y erudita de su autor,

sino la mejor monografía que tengamos hasta ahora sobre ningún filósofo español. Ojalá estos certámenes continúen hasta que todas las grandes figuras de nuestra tradición científica hayan recibido el mejor obsequio que puede tributárseles: el de una exposición imparcial y serena de su vida, de sus doctrinas y de su enseñanza.

Aunque escrita para un concurso filosófico, la Memoria del Sr. Bonilla, que llena un volumen de 800 páginas en cuarto, no es sólo el estudio de una doctrina metafísica, sino de la labor entera de un polígrafo, cuyos conatos de reforma se extendieron a todas las disciplinas conocidas en su tiempo, y cuya actividad pedagógica, aplicada al hombre y a la sociedad, adivinó, columbró o presintió, en forma a veces muy precisa, casi todos los rumbos del pensamiento moderno. Y abarca además la vida del filósofo, oscura y modesta en sí, demasiado corta, por desgracia, pero no tanto que le impidiese poner la última

piedra en el templo sencillo y severo que erigió a la razón humana; vida amargada por las torturas de la enfermedad, por lo precario de la fortuna, por las estrecheces domésticas, por el abandono de los protectores estultos, por la contradicción y las malas artes de los envidiosos, por la frialdad de los allegados y compañeros de letras que acaso no le entendieron del todo, sin excluir al propio Erasmo: vida de ardiente labor y de cosmopolitismo intelectual, rasgo común de los eruditos de entonces, que los hacía ciudadanos de una ideal república de las letras difundida por toda Europa. Así le vieron las escuelas de París lanzar su arrogante reto contra la barbarie de los pseudo-dialécticos; así admiraron sus lecciones Lovaina y Oxford; así probó en Inglaterra lo dulce y lo amargo del favor regio; así en la opulenta Brujas, centro de una colonia de mercaderes españoles, encontró su dulce y melancólico genio ambiente más adecuado que el del tumulto cortesano para las

graves y piadosas lucubraciones de sus últimos días.

Entre Erasmo y Luis Vives son evidentes las semejanzas, pero son todavía más evidentes las diferencias. Tuvo razón Lange para suponer que entre los dos amigos (que ya no estaban en relación de maestro y discípulo) no hubo completo acuerdo de pareceres en los años posteriores a 1526. Vives había emancipado su propio pensamiento filosófico y caminaba por arduos senderos; que a Erasmo, mezcla de teólogo y humanista, pensador muy agudo, pero no propiamente filósofo, si para serlo se requieren método y disciplina, le eran poco menos que indiferentes. Vives y Erasmo coincidían en la parte que podemos llamar crítica de los métodos de enseñanza, y combatían a un enemigo común; pero aun aquí puede notarse divergencia en los procedimientos. Lo que el humanista holandés quería curar con el cauterio de la sátira y con el frecuente recurso a

la piedad cristiana, mejor o peor entendida, lo impugnaba nuestro valenciano con las armas del razonamiento filosófico, aspirando a una nueva síntesis científica, a una total organización y construcción de las ciencias especulativas y de sus aplicaciones ético-políticas. Era Vives moralista más austero y rígido que Erasmo; era también un espíritu más piadoso y más atento a la contemplación de las cosas divinas. Erasmo vivió siempre en una atmósfera agitada y tempestuosa; sus polémicas son casi tantas como sus libros. Vives era de índole modesta, o por decir mejor, humilde, se complacía en la meditación silenciosa (*tacita cognitio*); aplicaba con calma los procedimientos de observación y análisis; cultivaba el difícilísimo *ars nesciendi*, que es por sí sólo un programa científico. Pasados los hervores de su juventud, la edad que podemos llamar de la irrupción y del asalto, no perdía el tiempo en disputar con sus contradictores, y aguardaba sereno, aunque fuese

para muy lejano porvenir, el triunfo de la razón y de la justicia. Porque además de filósofo, era un gran filántropo cristiano, que se pasaba la vida clamando paz y concordia, cuando todo el mundo ardía en guerras y sediciones.

Este hombre, benemérito de la universal cultura, en cuya mente encontró asilo la antigüedad entera para salir de allí con duplicados bríos, dio a su construcción filosófica un carácter de universalidad y trascendencia que no alcanza ninguna de las tentativas del Renacimiento: ni la de Pomponazzi, concentrada en un sólo problema, ni la de Pedro Ramus, que es una mera innovación dialéctica, ni el incoherente panteísmo de Miguel Servet, mezclado con sus extrañas doctrinas cristológicas, ni el escepticismo o agnosticismo de Francisco Sánchez, ni las vivas y geniales intuiciones de Filosofía de la Naturaleza, que en la turbia corriente de los escritos de Giordano Bruno alternan con en-

sueños pitagóricos, cabalísticos y Iulianos. Faltó a la mayor parte de los pensadores de aquella era dramática y turbulenta, moderación y equilibrio, que son precisamente las cualidades características de Luis Vives.

El sentido común en su más noble acepción, la filosofía modesta y sólida que ha hecho la gloria de Inglaterra y de Escocia, dictó por primera vez sus cánones en la ardiente y nerviosa latinidad de Vives, antes de dictarlos en el pomposo estilo de Bacon o en la lengua analítica y precisa de Reid y Hamilton. En las materias pedagógicas y en las de filosofía pura, que son la cima de su obra y abarcan un plan entero de restauración científica, son admirables el nervio, la energía y la grandilocuencia de Vives, cuando impugna sistemas erróneos o denuncia vicios de educación y extravíos de pensamiento. Y no lo es menos la serenidad y lucidez con que formula las verdaderas bases del método científico, y escribe en su inmortal tratado *De*

Anima et Vita, el primer manual psicológico de los tiempos modernos. Predecesor de Bacon, de Descartes, de la escuela escocesa, lo es también de Kant en la posición del problema crítico y en el postulado ético-teológico de la razón práctica.

Y no fue menor su influencia en la parte que podemos decir *popular* de sus escritos, en las obras de moral práctica y de economía social, en que discurre sobre la educación de la mujer, sobre los deberes del marido, sobre el alivio y socorro de los pobres, sobre la paz y la guerra, y en su elocuente invectiva contra el comunismo de los anabaptistas (*De communione rerum*). Su acción, no por latente menos positiva, alcanza por un lado a la pedagogía de los jesuitas, y por otro a la de Comenio, Neander, Sturm y casi todos los educadores que precedieron a Locke y Rousseau. No han sido en corto número los biógrafos de tan extraordinario varón, ni los que han procurado ilustrar puntos particulares

de su doctrina. Entre estos estudios merece alta prez la copiosa y puntual Vida latina de nuestro filósofo, que con mano no entorpecida por el hielo de los años trazó don Gregorio Mayans, coronando con este monumento una vida entera de loables esfuerzos por la restauración de la cultura patria. Pero ni este trabajo, que continúa siendo de primer orden, ni la elegante *Vindicación* de don Ricardo González Múzquiz (1839), ni las eruditas Memorias de los belgas Namèche y Vandenburghe, ni el importantísimo artículo de Lange en la Enciclopedia pedagógica de Schmid, ni la tesis de G. Hoppe sobre la psicología de Vives, ni otras que pudieran citarse, son más que antecedentes de la obra magna del Dr. Bonilla, en que todos los datos aparecen recopilados, todas las opiniones discutidas, expuesta y sistematizada la doctrina del gran polígrafo, sin prevención adversa ni favorable, y aun con cierta nota severa en ocasiones; y puesta en relación con la

historia general de la Filosofía, y, especialmente, con las opiniones análogas o contrarias de otros pensadores españoles. Y para que nada falte a la excelencia de tan hermoso libro, que no está aderezado sólo para el paladar de los eruditos y de los filósofos, también convida a todo lector amante de la historia y del arte con el cuadro magnífico de los esplendores del Renacimiento. Con razón pudo decir su autor que, al terminarlo, le pareció «salir como de un sueño, durante el cual había departido amistosamente con las inmortales figuras literarias y artísticas que vivieron en los gloriosos días de León X, de Francisco I y de Carlos V».

Con Luis Vives había penetrado el Sr. Bonilla en las entrañas de nuestra Filosofía durante el período en que mostró mayor pujanza, y en que su voz fue más oída en el mundo. La enciclopedia *vivista* le había llevado al examen de muchas otras manifestaciones de nuestra antigua ciencia. Natural era

que surgiese en su ánimo la idea de escribir por completo la *Historia de la Filosofía Española*, empresa que consideraban inasequible muchos, y para la cual sólo existían breves ensayos e indicaciones. No le arredraron los obstáculos de la rareza de los libros, y de la variedad de lenguas que necesita dominar el que quiere conocer nuestro tesoro filosófico. Internase con valor por el áspero sendero de mil lecturas diversas e intrincadas, y fruto de ello es el primer volumen publicado en 1908, que comprende desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII, pero sin abarcar aún todas las manifestaciones de este largo período, puesto que la hebrea y la arábica darán materia para dos tomos sucesivos, uno de los cuales está ya en prensa. Son, pues, materia del primero, además de lo que puede saberse o conjeturarse de las doctrinas metafísico-religiosas de los más antiguos pobladores históricos de la Península ibérica, la filosofía de la época romana, y la de los primeros si-

glos cristianos, continuada en el reino visigótico y en las escuelas de los mozárabes; y, finalmente, aquel asombroso despertar del pensamiento occidental aleccionado por el Oriente, en el colegio de traductores de Toledo, y bajo los auspicios del Arzobispo don Raimundo. Acaso hubiera convenido, para mayor claridad de la exposición y aun por ley de orden interno, que la historia de los orígenes de esta filosofía toledana, que es nuestra particular contribución a la Escolástica, precediese a la exposición de su desarrollo, puesto que la metafísica de Domingo Gundisalvo, principal representante de esta escuela, no se comprende sin la de Avempace y Aben Gabirol, en quien principalmente estriban las doctrinas del *Liber de unitate* y del *De processione Mundi*. Pero esta leve infracción de método es fácil de subsanar en ediciones posteriores, y nada perjudica a las excelentes páginas en que el Sr. Bonilla resume con la mayor brillantez y acrecienta con

el fruto de su erudición propia los resultados obtenidos, no sólo en las obras ya antiguas de A. Jourdain, Wüstenfeld y el doctor Leclerc, sino en el libro capital de Steinschneider sobre las traducciones hebreas de la Edad Media y sobre los judíos considerados como intérpretes (1898), en el de Guttmann sobre la Escolástica del siglo XIII en sus relaciones con la literatura judía (1902), y en las numerosas monografías que sobre los escritos filosóficos del arcediano Gundisalvo o Gundisalino, han compuesto Hauréau (1879), Alberto Loewenthal (1890), J. A. Endres (1890), Pablo Correns (1891), Jorge Bulow (1897), C. Baeumker (1898), Luis Baur (1903) y otros colaboradores de la sabia publicación que aparece en Münster con el título de *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, a la cual debemos, entre otros grandes servicios, el texto íntegro del *Fons Vitae*, de Avicibrón. Cuando en 1880 publiqué el *Liber de processione*, apenas sonaba en la historia de la

Filosofía el nombre de Gundisalvo, que hoy resulta autor del famoso *Liber de unitate*, uno de los que más influyeron en la gran crisis escolástica del siglo XIII.

Menos interés de novedad podían ofrecer los capítulos dedicados a la Filosofía hispano-romana y a la de los Padres de nuestra Iglesia. Pero aun en este campo tan trillado acierta el Sr. Bonilla a tratar de Séneca con criterio español, mostrando en la cadena de nuestros moralistas, en el sentido ético de nuestro pueblo, en las valientes manifestaciones de nuestra poesía didáctica y sentenciosa, el reflejo de la trágica y fiera doctrina estoica tal como la formuló el filósofo cordobés, su arrogante afirmación de la voluntad, indómita de todo yugo, y cierto varonil y austero pesimismo que apenas se disimula bajo la resignación cristiana de sus intérpretes, o se combina hábilmente con ella.

Si en Séneca importa mucho más el moralista que el metafísico, no sucede lo mismo

con otro filósofo español del primer siglo de nuestra era, el pitagórico Moderato de Cádiz, cuyos fragmentos, tan importantes en la evolución neoplatónica de Alejandría, nos han conservado, si bien en escaso número, Stobeo y Simplicio. La traducción y el comentario muy sagaz y perspicuo de estas oscuras reliquias de un idealista armónico, cuyos conceptos reaparecen más de una vez y con extrañas notas de semejanza en la corriente del pensar ibérico, es uno de los más loables servicios que debe nuestra erudición filosófica al compañero que hoy penetra en esta casa con un título de los más dignos de envidia y que nadie puede disputarle: el de primer historiador de la Filosofía nacional.

A ese lauro aspiré en mi juventud, alentado por el sabio y benévolo consejo de un varón de dulce memoria y modesta fama, recto en el pensar, elegante en el decir, alma suave y cándida, llena de virtud y de patriotismo, purificada en el yunque del dolor has-

ta llegar a la perfección ascética. Llamábase este profesor don Gumersindo Laverde; escribió poco, pero muy selecto, y su nombre va unido a todos los conatos de historia de la ciencia española, y muy especialmente a los míos, que acaso sin su estímulo y dirección no se hubiesen realizado. Recordar hoy su nombre es un deber de justicia. ¡Con qué júbilo hubiera visto penetrar triunfante, en este clarísimo senado de la historia patria, la enseña que él tremoló el primero y que de sus manos recibieron las mías para transmitírsela a discípulos mejores que yo, y cuya obra está destinada a sustituir a la mía por ley indeclinable del progreso científico! ¡Y con qué efusión he de saludarla, yo que en los libros del Dr. Bonilla veo prolongarse algo de mi ser espiritual, así como en los de otro eminente alumno mío contemplo el admirable desarrollo de las ideas sobre la Edad Media y la epopeya castellana, que recogí de los labios del venerable y austero Milá y Fon-

tanals! Perdonadme si algo hay de inmodestia en la afirmación de este parentesco que a todos nos liga en nuestra función universitaria; pero cuando recuerdo que por mi cátedra han pasado don Ramón Menéndez Pidal y don Adolfo Bonilla, empiezo a creer que no ha sido inútil mi tránsito por este mundo, y me atrevo a decir, como el Bermudo del romance, que «si no vencí reyes moros, engendré quien los venciera».