

dos hasta entonces, como se ha ignorado siempre la cuadratura del círculo.

La primera parte del tratado, más se puede llamar de la mortalidad que de la inmortalidad; y si no estuviera yo bien convencido de la libertad filosófica que reinaba en la España del siglo xvi, motivo tendría para admirarme de que el Santo Oficio hubiera permitido la impresión, y el cardenal Siliceo admitido la dedicatoria de un libro en que se tienen por vanas y de poco momento, y se critican ásperamente, las razones todas en que la humanidad venía fundando una de sus más indestructibles creencias, para darla luego un fundamento más ó menos sólido, pero nacido de una opinión psicológica individual, que pugnaba con la generalmente admitida en las escuelas.

El primer documento que en esta cuestión de la inmortalidad se presenta, es el *Fedon* platónico, diálogo admirable que ha infundido en tantos el dulce deseo de la muerte. Pero Gómez Pereira permanece sordo á aquel encanto: todo aquello de la fértil *Fthia* que se lee en el *Criton*, le parece retórica pura: retórica el argumento fundado en la justicia de las penas y de las recompensas. *Rhetoricam plus quam Physicam sapiunt*. Las razones puramente filosóficas de Platón son muy débiles, por estar fundadas en el sistema de la transmigración y de la reminiscencia, que el autor de la *Margarita* rechaza con toda energía.

En representación de los platónicos cristianos viene San Agustín con su libro *De immortalitate*

animae, pero sus razonamientos (prosigue imperturbable el médico de Medina) son *nullius in verba*, y además están faltos de todo enlace lógico. El mismo Santo reconoció el poco orden y la obscuridad de aquel tratado, en sus *Retractions*. «Tiempo perdido será el que invertimos en destruir estas cavilaciones, porque no habrá nadie tan ignorante de la Dialéctica que no pueda desatarlas fácilmente; pero temo que algunos se dejen llevar de la autoridad y nombre del escritor, y no pesando las palabras, sino el autor, den crédito á sus discursos¹.» Y, en efecto, ¡qué cosa más fútil que este modo de razonar: toda ciencia es eterna, la ciencia está en el alma; luego el alma es eterna! Este argumento sólo servirá para probar la inmortalidad de la especie, el *intelecto uno*. No menos vano le parece este otro: «La razón es inmortal, y el alma no se puede separar de la razón; luego el alma es inmortal». Este argumento, sin embargo, aunque no expuesto con bastante precisión, es en la substancia idéntico á otro de Gómez Pereira y de Descartes, que veremos luego.

Después de haber tratado tan *cavalièrement* á San Agustín, la emprende con el Peripato. De Aristóteles dice poco, porque el Estagirita nunca

¹ «Nullum laborem nec tempus ego consumpturus in huiusmodi cavillis solvendis, quod credam paucos peritos Dialecticæ non eos facillime extricare posse, nisi vereretur auctoritate scriptoris aliquos adeo irretitos fuisse, ut non verba, sed auctorem pensando, jam omnimodam fidem illis rationibus ab eis tributam.»

trató de propósito esta cuestión, y anduvo obscuro en ella.

Pero ¿qué diremos (continúa) de Averroes, ese hombre rudo, *crassae et confusae Minervae*, bárbaro, y antes *caliginator* que expositor? Ni él ni los demás árabes sabían griego ni latín. Se dejaron guiar por intérpretes, asimismo indocitos, ciegos que guiaban á otros ciegos y les hacían caer en el hoyo. Gómez Pereira, tras estas inectivas, que estaban de moda entre los filósofos del Renacimiento, aconseja á sus lectores que no pierdan el tiempo ni la paciencia leyendo las paráfrasis de Averroes, impresas en 1552 por las Juntas, ni menos su libro de medicina intitulado *Colliget*.

Averroes es el padre del famoso argumento escolástico *Intellectus recipiens omnes formas materiales debet esse denudatus a substantia recepti*. Pero si el entendimiento ha de ser inmaterial porque recibe formas materiales, claro está que para recibir las *inmateriales* debe de ser material. El argumento es, pues, contraproducente. Fuera de esto, todas las razones de Averroes y de la escolástica se fundan en la doctrina de las especies inteligibles, del intelecto *agente* y del *posible*, fantasmas ya destruidos ó ahuyentados por Gómez Pereira. El cual aquí persigue y anonada á los partidarios del *intelecto uno*, con las razones generalmente usadas en la escuela contra el panteísmo, ó más bien *monopsiquismo* averroista, pero expuestas con mucha fuerza.

Los que quieren demostrar la inmortalidad del

alma, suponiéndola partícula de la esencia divina, yerran en los fundamentos teológicos. Los que acuden al *Lumen intellectus*, que transforma en inteligibles las especies sensibles, se apoyan en un sistema errado sobre los modos de conocer, y en la vana distinción de dos clases de entendimiento.

Antes de entrar en la exposición de sus inauditos argumentos, Gómez Pereira, que se repite á cada paso, vuelve á traer á cuento el *automatismo* de las bestias, y vuelve á emprenderla con San Agustín, que en su libro *De quantitate animae*, se mostró más teólogo que físico, *plus theologicis negotiis vacavit quam physicis*.

La razón primera y capital que Gómez Pereira aduce en pro de la inmortalidad del alma, es la que después adoptó Descartes, y que se conoce en las escuelas con el nombre de *prueba cartesiana*. Está fundada en el *dualismo humano* y en la independencia de las operaciones del alma, que tiene el cuerpo por instrumento. En estos términos desarrolla el médico español su argumento:

«El alma puede ejecutar sin el cuerpo sus principales operaciones (el entender): luego puede vivir sin el cuerpo, porque no depende de él, como depende el accidente de la substancia, en el ser, ni en el conservarse, ni necesita de las disposiciones del sujeto para reparar las partes perdidas, porque como es inmaterial, no tiene partes. El alma ejerce sin el cuerpo, no sólo la operación de entender, sino la de sentir, porque una y otra son operaciones inmanentes...

El alma no tiene instrumentos con que (*quibus*) hacer sus obras, sino por medio de los cuales (*per quae*) las haga, porque en el estado actual no puede prescindir de los sentidos ¹. El alma racional que informa el cuerpo es semejante á un hombre encerrado en una cárcel, puesto dentro de un enrejado y sumergido en profundo sopor, del cual sólo le despierta algún golpe en el enrejado ó algún objeto visible, odorífero, gustoso, etc., que por alguna de las ventanas se le ofrece. Entonces despierta sobresaltado, y siente los golpes en la red, ó percibe por una ventana los colores y las luces, por otra el sabor, etc.

» Los objetos exteriores que impresionan nuestros órganos no concurren á la sensación de otra manera que como el que despierta á un hombre dormido. ¿Podremos llamar á este hombre *causa* de nuestro conocimiento é intelección? *Causa eficiente* en ninguna manera: *ocasión* sí, porque sin él no se hubiera verificado aquella sensación. Pero sólo el hombre que dormía es el verdadero productor de sus actos de sentir y entender.

» Y si me preguntas de qué utilidad sirve el

¹ « Ut anima sine corpore potest praecipuas operationes exequi... sic sine eodem potest manere, quia non ab eo pendet in esse et conservari, ut accidentia, a subdita substantia, nec eget subjecti dispositionibus ut restituat partes amissas, quod anima rationalis, indivisibilis cum sit, nullas partes habet quas amittere possit.... Porro humana anima non tantum intelligendi operationes sine corpore efficit, verum et sentiendi... Instrumentis propriis non utente ut quibus opera fiant, sed per quae ut media exequantur. »

cuerpo al alma, puesto que no concurre á producir la sensación ni la intelección, te responderé que sirve para *despertarla y excitarla*, porque mientras anda unida á este cuerpo corruptible, no puede percibir nada sin que antes se verifique una alteración en cualquiera de los sentidos. Pero la *sensación* nace solamente del alma, y no debe confundirse con la *impresión* hecha por el objeto en el órgano ¹.

» De las operaciones del alma no puede aducirse otro testimonio que la experiencia interna. Ella nos dice que el alma no se conoce á sí misma, si antes no la impresiona algún objeto extrínseco.... Por eso en nosotros ha de preceder siempre alguna noción de cosa extrínseca al conocimiento del alma que se conoce á sí misma. Esta consecuencia es evidente. Y de aquí se se-

¹ « Fingenda quippe est rationalis anima informans corpus esse hominem inclusum in carcere quodam... qui homo semper sopore quodam correptus esset, nisi tum cum vel reticulum sensibiliter percutitur aut per fenestras... aliquid objectum visibile per unam, aut audibile per alteram, seu gustabile per aliam... neque exterioribus afficientibus objectis non aliter ad sensationem concurrentibus quam qui excitat hominem dormientem, dicitur cognitionis et intellectionis ejusdem causa, non quidem efficiens, sed sine qua sensatio illa facta non esset... solo homine qui dormiebat suorum actuum sentiendi et intelligendi vero productore. Cum enim quaeritur in quem usum deserviat corpus animae, si nec ad sensationem nec intellectionem producendam concurrat ipsum? Respondendum est ut... excitet eandem quae dum corpus hoc corruptibile informat, nullam rem extrinsecam neque intrinsecam percipere valeat, nisi prius tactus aut alter ex quatuor sensibus alteretur... Sensationem tantum gigni ab anima post affectionem ab objecto factam. »

guirá también que esa noción sólo puede servir de antecedente para que el alma saque después el consiguiente, procediendo así: «Conozco que yo conozco algo. Todo lo que conoce es; luego yo soy ¹».

Aquí tenemos el famoso *cogito* cartesiano, mal formulado en Gómez Pereira lo mismo que en Descartes, pero idéntico. Ni como silogismo ni como entimema (reducible como todos los entimemas á un silogismo) resiste el más leve ataque. ¿De dónde saca Gómez Pereira la proposición: *todo lo que conoce es*, si hasta ahora no ha conocido más que objetos sensibles? ¿Con qué derecho dice Descartes *luego*, sobreentendiendo la mayor de un silogismo, cuando ha empezado por dudar de todo? Ni uno ni otro prueban la proposición: *todo lo que conoce existe*. ¿Será ésta

¹ «Porro si memores estis eorum quae parum supra legistis, anima, dum corpus hoc corruptibile informat, nihil percipit, nisi ab extrinsecis objectis exterius vel a phantasmatis interioribus afficiatur ad affectionem organorum exteriorum aut interiorum, alias nempe semper sopitam et veluti somno oppressam esse eventus docet. Nullam nempe aliam probationem posse adduci in hujusmodi de anima negotiis nisi quam quivis de suis actibus experitur.... Si ergo res ita habet, ut a me assertum est, animam ipsam seipsam noscere non posse, nisi prius ab altero relatorum, scilicet objecto extrinseco vel phantasmate afficiatur, certum erit.... Unde nobis aliqua rei extrinsecae praecessura necessario erit cognitionem animae seipsam noscentis. Consequentia haec satis nota est. Hinc quae ulterius etiam sequetur, si haec praecessura est, non in alium usum deservire valebit quam ut sit quoddam antecedens cognitum ex quo anima post eliciat consequens, scilicet quod ipsa seipsam noscit, sic procedendo: Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum.»

una de las universales confusas, cuyo conocimiento precede, según Gómez Pereira, al de los singulares?

Evidentemente, el *cogito* cartesiano y pereirista sólo tiene fuerza incontrastable como hecho y afirmación de conciencia (*de qua quivis conscius est*, dice Gómez Pereira). Descartes lo reconoció muy bien en su réplica á las objeciones recogidas por el P. Mersenne: «Cuando conozco que soy una cosa que piensa, esta primera noción no está sacada de ningún silogismo; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy, no infiere del pensamiento la existencia como por medio de un silogismo, sino como cosa conocida en sí misma, por simple inspección del espíritu ¹». En tal sentido, el *cogito* es la base del psicologismo moderno.

Gómez Pereira, como salido de las filas del nominalismo, no podía extremar tanto sus conclusiones. Harto hacía con separar del todo las operaciones del espíritu de las de la materia, é identificar el pensamiento con la esencia del alma, y repetir que es tan evidente la experiencia que tenemos de nuestros actos internos, como la que adquirimos de las cosas extrínsecas ²; todo lo cual es cartesianismo puro y neto.

No conozco más que otros dos autores que antes de la publicación del discurso del Método formularan un razonamiento análogo al de Des-

¹ Descartes, *Ceuvres*, ed. Jules Simon, pág. 170.

² «Non enim minus evidentes sunt res quas de nostris actibus experimur quam illae quae de extrinsecis rebus habentur.»

cartes. El primero es San Agustín, en aquellas sabidas palabras contra los Académicos: *Nulla in his vero academicorum argumentorum formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum, nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor*; argumento que repite en el libro II *De libero arbitrio*, casi en idénticos términos.

El segundo es Fr. Bernardo Ochino, famoso hereje italiano, de peregrina historia, discípulo de nuestro Juan de Valdés. En su catecismo, impreso en Basilea en 1561 (que no he visto sino citado por Rosmini), uno de los interlocutores dice: «Me parece que existo, pero no estoy seguro. Quizá me engañe». Y replica el maestro: «Es imposible que lo que no existe crea que existe: tú crees que existes; luego existes.—Cierto es», dice el discípulo.

Ochino divulgó esto años después de la impresión de la *Antoniana*; pero en la manera de presentar el argumento hay poca semejanza, por lo cual no le tengo por plagario. Tampoco el argumento de San Agustín se parece mucho en la forma al de Descartes¹.

El segundo argumento de Gómez Pereira por la inmortalidad del alma dice así: «Toda forma² puede dejar el sujeto que informa y tomar

¹ Las condiciones que Gómez Pereira señala para el conocimiento interior son las siguientes: «Haec, puta, anima semper sibi praesens, non se semper noscit quia indiget ex naturae facto pro statu isto excitatore, et voluntatis imperio ut se noscat.»

² Recuérdese que la *forma* no tiene para Gómez Pereira el mismo sentido que para los escolásticos.

otro nuevo: puede abandonar uno y otro, y existir sola. De este género es el alma racional; luego podrá existir por sí y sin el cuerpo informado. Además, no habrá objeto que exteriormente la afecte, y como interiormente no tiene principio de corrupción, será eterna¹».

«En todo el curso de esta obra hemos mostrado que el alma es indivisible, no como un punto, sino como un ángel, ú otra de las substancias separadas; es decir, toda en todo el cuerpo, y toda en cada una de sus partes. Separada del cuerpo, no se llamará *forma*; pero tampoco permanecerá ociosa, antes ejercerá, con mayor pureza que cuando informaba al cuerpo, su obra principal, la de entender, puesto que ya he demostrado antes que la intelección nace del alma sola. Cuando deje el cuerpo, entenderá por otro modo más perfecto todos los entes, sin necesidad de ser excitada por los objetos exteriores. Más natural es que el espíritu entienda sin el cuerpo que no unido á él².»

La tercera prueba está fundada en la identidad

¹ «Quaecumque forma potest subjectum quod informat relinquere et alium novum acquirere, poterit utrumque deserere et sola esse: sed anima rationalis est hujusmodi, ergo ipsa per se et sine corpore durare potest, et ex exuto derelictoque, non est amplius qui eam extrinsece possit afficere, nec ullum intrinsecum principium habet quo corrumpatur: ergo aeterna erit.»

² «Per universum hoc opus ostendimus animam esse indivisibilem non ut punctus sed ut angelus vel alia de substantiis separatis, tota scilicet in toto et tota in qualibet parte.... Primitus enim forma corporis dicebatur, et sejuncta a corpore non talis dicitur», etc., etc.

del alma : « ¿Quién, á no ser un insano y un delirante, podrá negar que conoció en su infancia algunas cosas de que se acuerda en su vejez? Lo cual sería imposible si el alma no fué una é idéntica en todas las edades »¹.

Entran luego las razones que llama retóricas; es á saber : la justicia divina, la sed de lo absoluto, etc., y mezclado con ellas una especie de comentario á la égloga 4.^a de Virgilio. En el argumento del *consenso común*, cita la creencia de los indios en la inmortalidad, « según me lo han participado, dice, mi hermano y mi sobrino, que han vivido muchos años entre ellos (*ex fratre et nepote qui per multos annos apud Indos vixerunt*) ».

Finalmente, desata las razones que suelen alegarse contra la inmortalidad.

1.^a El entendimiento crece, se desarrolla y decae con la edad. Gómez Pereira contesta que lo que se altera no es el entendimiento, sino sus operaciones, á causa de la debilidad de los órganos ó instrumentos. Notoria inconsecuencia es esta después de haber afirmado que los actos intelectuales no se distinguen del entendimiento.

2.^a Inutilidad del alma después de la muerte por falta de órganos de los sentidos. A esto replica que el alma separada puede entender de más perfecto modo que unida, porque el cuerpo sólo le sirve de estorbo.

¹ « Quis enim nisi delirus et insanus negare poterit se aliqua in infantia cognovisse quorum in senectute recordatur », etc., etc.

Las demás objeciones eran fútiles, y Gómez Pereira las desata sin dificultad.

A nadie sorprendan el atrevido estilo y singular proceder de este tratado. Sobre las pruebas de *immortalitate* reinaba gran libertad en las escuelas. Scoto y Cayetano afirmaron que la inmortalidad era verdad de fe, y, como tal, indemostrable por razones naturales. Lo que en aquellos piadosos escolásticos nació de excesiva desconfianza en las luces de la razón, fué cómodo efugio en la escuela de Padua para cubrir impiedades. Pedro Pomponazzi dijo que el dogma de la inmortalidad era verdadero, según la fe; falso, según la razón¹.

Quizá no andaba muy distante de este sentir su comprofesor y amigo, el ilustre sevillano Juan Montes de Oca, autor de unas importantes y desconocidas lecciones sobre el libro III *De anima*². En ellas, después de refutar con crí-

¹ Sobre los libros de Pomponazzi y sus controversias con Agustín Nipho, Contarini, etc., véase el erudito libro de Fiorentino y la reciente publicación de los comentarios *De anima*, hecha por Luis Ferri. (Roma, en las Actas de la Academia de los Linceos.)

² He visto dos códices de ellas: el mejor y más antiguo pertenece á la Biblioteca de San Marcos, de Venecia; el otro á la Nacional, de Paris. Yo tengo un extenso extracto formado con presencia de ambos. En la Marciana vi, además, las lecciones de Montes de Oca sobre los libros I y IV *De coelo*, y sobre el I y II de la *Física* de Aristóteles, dadas respectivamente en los años 1522 y 1523. Montes de Oca comenzó á explicar en Padua en 1520, con el estipendio de 600 monedas de plata, sueldo que se le acrecentó al año siguiente. Murió en 1524, sucediéndole en la cátedra el averroísta Marco Antonio Zimara. (Vide Faciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, 1757, tomo II, página 274.)

tica aguda y sutil el famoso argumento *Omni recipiens debet esse denudatum a substantia recepta*, y las demás pruebas *averroistas*, *tomistas*, etc., hasta entonces presentadas, acaba diciendo: *quod nulla est ratio naturalis quae cogat intellectum ad assentiendum quod anima sit immortalis... Assentiendum est quod anima sit immortalis solo verbo Christi...* Verdad es que añade que tampoco las pruebas de la mortalidad concluyen, y procura escudarse, en cuanto á lo primero, con la autoridad de Escoto; pero al decir á sus discípulos: «Si tuvieseis razones naturales, crearíais en la inmortalidad más de lo que creéis», harto induce á sospechar que también á él le habían tocado los vientos de duda que corrían en la escuela paduana. Por lo menos, no se libra de temeridad notoria, enseñando y escribiendo tales opiniones en 1521, después del decreto del Concilio Lateranense de 19 de Diciembre de 1512. Quizá este mismo decreto le obligó á expresarse con menos claridad y más cautela, porque en otras muchas cosas va de acuerdo con Pomponazzi.

Desde Montes de Oca hasta Uriel de Acosta, no sé que ningún español dudase de la inmortalidad del alma. ¿Qué importaba que algunos de los argumentos alegados en pro de ella fuesen débiles, cuando la creencia en un destino superior tiene sus raíces en lo más hondo de la conciencia humana? Por sostener esta verdad lidiaron bizarramente Sebastián Fox Morcillo, con las armas del platonismo¹; Cardillo de Villalpando y Mar-

¹ Vide principalmente *In Platonis dialogum qui Phaedo seu*

tínez de Brea, con las del peripatetismo; D. Pedro de Navarra y otros, en concepto de moralistas. Pero ninguno mostró tanta novedad y atrevimiento como Gómez Pereira al fundar la inmortalidad de nuestro espíritu en la independencia de sus actos y en el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Sólo se le acerca méritos Juan de Mariana en su hermoso tratado *De morte et immortalitate*, no impreso hasta 1609, medio siglo después de la *Antoniana*¹. Pero el Jesuíta talaverano, que anduvo tan feliz al desarrollar el argumento platónico *anima se ipsam movet*, no vió toda la trascendencia y el alcance del *Animus a corpore non dependet*, y en su exposición se muestra harto débil.

Descartes no hacía otra cosa que repetir el razonamiento de Gómez Pereira cuando escribía: «Concebimos claramente el espíritu, es decir, una substancia que piensa, sin el cuerpo, es decir, sin una substancia extensa... Luego, á lo menos, por la omnipotencia de Dios, el espíritu puede existir sin el cuerpo, y el cuerpo sin el espíritu». El autor de la *Antoniana* no tuvo necesidad de hacer intervenir la *omnipotencia de Dios* en una prueba de filosofía natural. Nótese

de animorum immortalitate inscribitur, Sebastiani Foxii Morzilli Hispanensis Commentarii. Basileae, per Joannem Oporinum, 1556. (El ejemplar que poseo de esta edición, primera y única, está encuadernado con los comentarios del mismo Fox Morcillo al *Timeo* y á la *República*.)

¹ Vide *Joannis Mariana... Tractatus VII, Coloniae Agrippinae, sumptibus Antonii Hierati. El De morte et immortalitate* es el último de los tratados.

que él profesaba, más ó menos mitigado, el *sensualismo* de los nominalistas; con lo cual es más de admirar su clara comprensión de la naturaleza del espíritu.

He terminado el análisis del libro de Gómez Pereira, no más que en sus puntos y cuestiones esenciales¹. Para acabar de caracterizarle añadiré que su autor, como casi todos nuestros grandes pensadores, era hijo sumiso de la Iglesia y excelente católico. Quizá por esto, y á pesar de sus audacias de otra índole, no será acepto á los modernos impíos, que á tal extremo han traído á nuestra desdichada patria. En cuanto á mí, no puedo menos de mirar con admiración y simpatía al hombre que, independiente y desligado de toda autoridad científica, sólo dobló la frente ante la eterna verdad, escribiendo: *Quapropter nequis putet nos pertinaci cervice perstituros, in nonnullo errore, si forte ignari eum dictaverimus, confitemur, nos ipsos et nostra scripta subijci correctioni Summi Pontificis ac Ecclesiae Romanae.*

Con ser gentil, dijo ya nuestro Séneca, el más antiguo de los filósofos ibéricos: *Parere deo,*

¹ Entre las opiniones é ideas sueltas de Gómez Pereira, que omito porque no me he propuesto hacer un compendio de su obra, sino un análisis, está el principio *quae continuantur seipsis continuari*, confirmado por este otro: *corpora homogenea partibus ejusdem rationis unita sunt*, lo cual ilustra con ejemplos y observaciones curiosas.

Tampoco es despreciable esta cuestión, que no es la única de materia estética en la *Antoniana*: *An aliqua naturaliter sint pulchra, alia deformia, an sic ex usu vel Dei imperio talia sint.*

libertas. Pocos de sus sucesores han sido infieles á esta máxima.

Y ahora, ¿qué me falta para cumplir, aunque mal, mi propósito en esta carta? Lo primero advertir que la *Antoniana* tiene al fin una tabla de erratas, precedida de una advertencia al lector: *Cautio lectoribus observanda, antequam opus hoc legere aggrediantur*, y un índice de las cosas notables de la obra. (*Index sive tabula eorum quae in hoc opere reperiuntur.*)

Lo segundo, formar una especie de catálogo de los escritores que hasta ahora han hablado (casi todos de pasada) de la *Antoniana*, y notar sus aciertos ó errores. Pero ya esta carta *creciscit in immensum*, y me parece oportuno dar de mano á la tal lista, limitándome á citar algunos nombres que marcan ciertas alternativas en la manera de estimar y juzgar, por lo general de segunda mano, á Gómez Pereira.

Ya hablé de las cuestiones promovidas por el libro al tiempo de su aparición, y de lo que de él escribieron en el siglo xvii Huet, Bayle é Isaac Cardoso. Pero Huet, con ser tan erudito, no debió de leer entero el libro, puesto que no señala más analogías entre su doctrina y la de Descartes que el *automatismo*. Bayle sólo le conoció de oídas, como él mismo confiesa. Sólo Cardoso da muestras de tenerle estudiado y convertido en substancia propia.

En el siglo xviii le menciona Feijóo sin haberle visto, y más tarde Martín Martínez. Excitada la curiosidad de algunos, tuvo no sé quién la

feliz idea de reimprimirle en 1759 con esmero grande; pero su intento salió vano, porque á los pocos años, y como por virtud mágica, el libro volvió á ser tan raro como antes. Pero ya se conocía mejor la doctrina física y psicológica de Pereira, y muchos le citaban como *primer innovador filosófico*, sobre todo en lo relativo á las formas substanciales. En este sentido dijo el P. Isla en su novela famosa: «Dejo á un lado que el famoso Antonio Gómez Pereira no fué inglés, francés, italiano ni alemán, sino gallego, por la gracia de Dios, y del obispado de Tuy, como quieren unos, ó portugués, como desean otros; pero sea ésto ó a quélo (que yo no he visto su fe de bautismo), al cabo español fué, y no se llamó Jorge, como se le antojó á monsieur el *abad* (*sic*) Ladvocat, compendiador del Diccionario de Moreri, y no tuvo por bien de corregirlo su escrupuloso traductor, sin duda por no faltar á la fidelidad. Pues es de pública notoriedad en todos los estados de Minerva, que este insigne hombre, seis años antes que hubiese en el mundo Bacon de Verulamio, más de ochenta antes que naciese Descartes, treinta y ocho antes que Pedro Gassendo fuese bautizado en Chantersier, más de ciento antes que Isaac Newton hiciese los primeros puchericos, en Volstrope, de la provincia de Lincoln, los mismos con corta diferencia antes que Guillermo Godofredo, barón de Leibnitz, se dejase ver en Leipzig, envuelto en las secundinas...., ya había hecho el proceso al pobre Estagirita, y había llamado á juicio sus

principales máximas, principios y axiomas ¹».

En términos parecidos, aunque con manera más científica, juzgaron la importancia de la *Antoniana*, Piquer, Forner, Ulloa y otros, cuyos pareceres quedan ya referidos. El P. Castro, autor de una docta aunque indigesta *Apología por la teología escolástica*, particularizó más. «Es fácil » (dice) descubrir en la *Antoniana* algunos otros » principios de la nueva filosofía; v. gr., que no » se distinguen de la substancia del alma sus » conocimientos, que éstos no son otra cosa » que diversos modos de ser ó de saberse, que » no todas las que llaman cualidades sensibles » son accidentes entitativos de los cuerpos, y » otras cosas que, hasta que se demuestre lo » contrario, deben merecerle el distinguido honor » de ser el primer innovador en materia de filosofía, el ejemplar de imitación y la causa, si » quiera ocasional, de los nuevos sistemas ².»

El abate Lampillas escribió que «después de » Vives y antes de Bruno, abrió nueva senda á la » filosofía el español Gómez Pereira, el cual tuvo » valor de publicar.... nuevo sistema de física, » contrario al de Aristóteles, estableciendo nuevos principios opuestos á la materia y formas » substanciales de las escuelas». Los demás juicios del siglo XVIII están calcados en éste.

En el siglo XIX el nombre de Gómez Pereira ha tenido menos notoriedad, por el general abandono de nuestras gloriosas tradiciones. Los dos

¹ Fr. Gerundio de Campazas, pág. 116 (ed. Rivadeneyra).

² Citado por Laverde, *Ensayos críticos*, pág. 354.

historiadores de la medicina española, Sres. Morejón y Chinchilla, juzgaron bajo un parcial aspecto la *Antoniana*, é hicieron de ella justísimos elogios, y aún más del tratado *De las fiebres*. Chinchilla expuso con bastante fidelidad, pero muy en compendio, la opinión de Gómez Pereira sobre el alma de los brutos, dando claras muestras de no haber leído otra cosa alguna del libro.

En un erudito opúsculo sobre descubrimientos de los españoles atribuidos á los extranjeros, que dió á luz el escritor santanderino D. Ramón Ruíz de Eguílaz, hombre curioso y aficionado á estas investigaciones (sobre las cuales escribió un libro extenso, que no llegó á imprimirse), apareció por primera vez (que yo sepa) el silogismo de Gómez Pereira *Nosco me aliquid nosse...* como original del entimema cartesiano. Cundió esta especie, y reprodujola en su ingenioso discurso de entrada en la Academia Española el Sr. Campoamor. De allí la tomaron los Sres. Vidart, Salmerón y muchos otros. Hoy ha entrado en el general comercio científico, por lo menos en España.

Para las posteriores vicisitudes del nombre de Gómez Pereira, pueden verse mis *Polémicas*, así las coleccionadas como las que andan todavía sueltas, aunque con noticia de su dueño.

Aún tengo que añadir una noticia, y por cierto la más lastimosa. A fines del año pasado oí que varios miembros influyentes de la Sociedad de Bibliófilos trataban de reimprimir la *Margarita*,

y aun se me preguntó por tercera persona dónde habría algún ejemplar que pudiera servir de texto para la reproducción. Excuso decir á V. el júbilo que me causó la noticia. A los pocos meses, la Sociedad publica un libro. Mi gozo en un pozo: la obra reimpressa no era la *Antoniana*, sino el *Libro del potro y descendencia de los caballos Guzmanes*. Confieso que toqué el cielo con las manos, y que en mis adentros maldije de la bibliofilia y del primero que tuvo tal manía en el mundo. Cuatro ó cinco sociedades de bibliófilos tenemos en España: á ninguna se le ha ocurrido publicar un solo libro de filosofía. ¿Qué importa averiguar si hubo ó no un español que se anticipase á Descartes, á Gassendi y á Reid en la discusión de las formas substanciales ó de las especies inteligibles? Lo que importa es poner en claro los oficios del *mozo del bacín*¹ ó el modo de melesinar los halcones².

Si yo fuera capitalista, poco tardaría en hacer una copiosa y regia edición de la *Antoniana* y de otros muchos libros filosóficos españoles. Pero como no lo soy, ruego á V., con lágrimas en los ojos, que si conoce y trata á alguno de esos señores *filo-biblión*, que entienden en el gobierno y manejo de la dicha Sociedad, les pida por Dios y la Virgen Santísima que reimpriman la *Antoniana* (acompañada de las *Objecciones* y del *Endecálogo*), no ya por ser libro de importancia filosófica (consideración que no ha de hacerles

¹ Libro de la Cámara Real del príncipe D. Juan.

² Libro de las aves de caza.

mella), sino por ser rarísimo y muy difícil de adquirir á ningún precio. Dígales V. que, por lo menos, vale tanto y es tan digno de conservarse como el *Libro del potro*, y que hasta puede hombrar sin desdoro con las *Campañas de Carlos V*, de Cereceda, y con el *Henrique fi de Oliva*. Dígales V.....; pero no les diga nada, porque sería predicar en desierto.

A los sabios que no son bibliófilos y que desprecian la ciencia indígena, creyendo con simplicidad columbina que hoy empieza nuestro movimiento filosófico, gracias al trasiego de ideas vertidas á medio mascar en el Ateneo y en las Revistas, me limitaré á decirles, con palabras más autorizadas que las mías, como que son de uno de los más profundos á la vez que más modestos pensadores españoles de nuestro siglo, del inolvidable Dr. Llorens, profesor que fué de metafísica en la Universidad barcelonesa: «Cuando la civilización de un pueblo ha salido de sus corrientes primitivas; cuando la masa de sus ideas es más bien un agregado informe que un conjunto ordenado, y su energía natural se ha ido gastando en empresas poco meditadas ó en imitaciones serviles, no hay que esperar que la importación de una doctrina filosófica venga á llamar la vida á un cuerpo desfallecido y exhausto. Podrá acontecer en ocasiones que un sistema filosófico, que lisonjee la pasión ó se enlace con opiniones prácticas favoritas, se propague fácilmente y aun tome cierto aire que haga sospechar la existencia de un pensamiento

propio; mas, venidos al hecho, se desvanecerá esta apariencia cuando fijemos la vista en lo hondo de la sociedad donde esto aconteciere, que allí descubriremos, ó una degeneración de su constitución íntima, ó un antagonismo entre el elemento propio y el extraño; accidentes todos que no pueden menos de traer á mal término la vida nacional». «El pensamiento filosófico no es un nuevo elemento de la conciencia humana, sino una forma especial que el contenido de la conciencia va tomando: por manera, que la masa de ideas elaboradas por cada pueblo debe ser la materia sobre la cual se ejercite la actividad filosófica.» Y en otra parte añade: «El pensamiento filosófico viene naturalmente á formar parte de aquel organismo invisible que, existiendo en el seno de cada nación, determina su individualidad»¹.

Esto dijo Llorens en 1854, cuando el desorden de las ideas y el desprecio á la tradición no habían llegado al punto en que hoy los vemos. Lo mismo, aunque con menos gravedad y elocuencia, he procurado yo inculcar en más de una ocasión. Sigo creyendo y afirmando que en España llevamos, hace más de medio siglo, errado el camino en todo. El que seguimos, sólo puede conducirnos á la aniquilación y á la muerte de nuestra conciencia nacional. *Deus tale omen avertat*.

Aparte Dios tan mal agüero, mi respetable amigo, y déjenos ver de nuevo á esta pobre y

¹ Oración inaugural de la Universidad de Barcelona en 1854.

maltratada España, ya que no temida en Flandes ni respetada en Trento, á lo menos cristiana y española en la ciencia como en la vida. No pretendo yo (¿ni quién tal pretendiera?) restaurar la variada trama de ideas y opiniones, á veces opuestas y aun contradictorias, que desde Séneca hasta Balmes, y aun más acá, constituyen lo que llamamos filosofía española. Quiero sólo que renazca el espíritu nacional á que Llorens se refería, ese espíritu que vive y palpita en el fondo de todos nuestros sistemas, y les da cierto aire de parentesco, y traba y enlaza hasta á los más discordes y opuestos.

Adiós, mi Sr. D. Juan; harto he molestado á V. con las inauditas prolijidades de esta carta. Téngala por recuerdo de su apasionado amigo.



VI.

LA PATRIA DE RAIMUNDO SABUNDE.

Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde, par l'Abbé D. Reulet: Paris, V. Palmé; 1875, 324 pp.

I.

El mes ha en el *Polybiblion* (revista bibliográfica católica) un articulito ó *compte-rendu*, en que por incidencia, y cual de cosa sabida y notoria, se hablaba de la patria *provenzal* de R. Sabunde, con referencia á una monografía del abate Reulet, autor de este descubrimiento. Causóme no poco pesar la nueva; pues, admirando como admiro al autor del *Liber creaturarum*, no podía yo llevar con paciencia que se nos despojase de esta gloria filosófica, haciendo *tolosano* al que por *atalán* tuvieron y juzgaron todos los doctos, desde el abad Trithemio acá. Pero como tengo natural propensión á creer todas las malas no-