

está entendido en la significación material de *oráculo, voz ó palabra* de Dios (1); 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 (2), 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 fué educida ó 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 á las doctrinas de Alejandría más responsabilidad de la que realmente tuvieron en los últimos delirios de Servet. Servet, mucho antes de haber estudiado á Philón y á Proclo, y cuando no se inspiraba más que en el texto bíblico interpretado á su modo, y en los primeros escritores de la Reforma, enseñaba (3) ya,

(1) *Nam logos non philosophicam illam rem, sed oraculum, vocem, sermonem, eloquium Dei sonat.... Et multo magis est temerarium de sermone facere filium. (De Trinitatis erroribus, libri septem, fol. 47 vto.)*

(2) *Emanationis vocabulum quid philosophicum sapit, quod infra Dei naturam cadere non potest.*

(3) *Ipsemet Deus est spiritus noster. (Fol. 67.)*

Imo dico quod omnium rerum essentia est ipse Deus et omnia sunt in ipso. (Fol. 102.)

sin ambages, que «Dios es nuestro espíritu», que «Dios es la esencia universal y esencial», 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, condiscípulo 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 *crístocéntrico*, que acabó por arrastrar á su autor á 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

Cristus ipse Elohim erat essentia fons a quo omnes res mundi emanarunt. (Fol. 98.)

Deus in seipso nullam habet naturam.

esta última evolución del pensamiento servetiano. El mismo autor disipa toda duda con sus citas de Hermes Trismegistro, 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 ó 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 substancia de Dios, hay en su luz infinitos rayos que relucen de diversos modos. La Idea es luz que enlaza lo espiritual con lo corpóreo, 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 *philo-*

niana: pertenece á aquella escuela judaica de Alejandría que quiso llevar á término la unión de la filosofía griega y de la teología hebrea, y abrió los caminos del neoplatonismo. De Philón ha pasado íntegramente á Miguel Servet la distinción entre el *Logos* interno y externo (*λόγος ἐνδιαθετός, λόγος προφορικός*): y aun el mismo concepto del *Logos* como lugar de las ideas, de los ejemplares eternos y razones de las cosas, ó 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 Philón, 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, incomunicable é impersonal, que en rigor tampoco puede llamarse ente ni esencia, porque está sobre la esencia y el ente, y viene á confundirse con la nada ó con la mera posibilidad de ser. Pero como Miguel Servet se empeña en aparecer á 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*: 1.º, como cosa inimaginable é inaccesible en

sí; 2.º, como esencia omniforme, fondo y *substratum* de todos los seres. Bajo este aspecto, «Dios es la mente omniforme, el piélagos infinito de la substancia, que lo *esencia* todo, que da el ser á todo, y que sostiene las esencias de infinitos millares de naturalezas metafísicamente indivisas» (1). De Proclo acepta también Miguel Servet el proceso ó 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 á 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» (2),

(1) *Deus ipse essentia sua est mens omniformis..... Deus est substantiæ pelagus infinitus, omnia essentians, omnia esse faciens..... Ea ipsa Dei universalis et omniformis essentia homines et res alias omnes essentiat..... Habet itaque Deus infinitorum millium essentias, et infinitorum millium naturas, non metaphysice divisas.....*

(2) *Deus est id totum quod vides et id totum quod non vides. Deus est omnium rerum forma et anima et spiritus..... Ipse est pars nostra et pars spiritus nostri.*

y á pesar de fórmulas tan desoladas y tan crudas, su alma, naturalmente mística y enamorada de lo suprasensible, no puede resignarse ni á 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, á su modo, más que devoto, ebrio de Cristo, de un Cristo ideal y arquetipo, harto semejante al de la *Dogmática* de Schleiermacher; y á 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 substancial del cuerpo, del alma y del espíritu, y de su substancia espiritual emanó por espiración la substancia de los ángeles y de las almas.

La Cosmología y la Antropología de Miguel Servet son una mezcla confusa é incoherente de ideas materialistas y platónicas en que Leucipo y Demócrito se dan la mano con Anaxágoras, Philón y Clemente de Alejandría. 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. Á 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 ó 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 substancial de todo, ó el origen de todas las formas substanciales, 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 substancia 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* (1).

(1) *Lux est quæ cum corporalibus spiritualia connectit, omnia in se continens et palam exhibens. Imagines in anima sitæ sunt natura lucidæ, naturalem lucis cognationem habentes cum externis formis, cum externa luce et cum essentiali ipsa animæ luce. Quæ a luce sunt orta, in unum cum luce cœunt, cum luce ipsa quæ est mater formarum. Spiritus et lux sunt unum in Deo..... Usque ad divisionem animæ et spiritus penetrat lux illa. Ipsam angeli et animæ substantiam penetrat et implet lux Dei, sicut lux solis aërem penetrat et implet. Ipsam quoque lucem solis penetrat et sustinet lux illa Dei: omnes mundi formas penetrans et sustinens, est forma formarum.*

Parece que descansa el ánimo cuando de la atmósfera tormentosa en que míseramente se perdió el genio de Miguel Servet, se pasa á la atmósfera serena y lúcida en que vivió el más ilustre de los platónicos españoles del Renacimiento, Sebastián Fox Morcillo, á quien la severa disciplina de su espíritu, guiado á 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

(*Christianismi Restitutio*.... 1553. Me valgo de la reimpresión hecha en Nuremberg el año 1791, procurando remedar el papel y letra de la primitiva y rarísima, cuya fecha conserva. La más extensa y concienzuda exposición que conozco del sistema de Servet, es la obra de Tollin, en tres volúmenes, *Das Lehrsystem Michael Servet's genetlisch dargestellt* (Gütersloh, 1876-78).

Esta teoría, más poética que filosófica, del conocimiento por medio de la luz, reaparece en la *Esquisse d'une philosophie* de Lamennais (1843-46), obra esencialmente *gnóstica*, que no deja de tener profundas relaciones con el *Christianismi Restituito*.

En Lamennais, como en Miguel Servet, esa luz es luz física cuando nos revela y manifiesta el mundo real, particular, variable y limitado; pero es luz divina, refulgencia de la forma una é infinita, luz increada ó esencial, cuando nos pone en contacto con el mundo de lo inteligible, con el mundo de las leyes y de las causas. Esa luz divina es la que forma en el hombre la palabra interior, y le da, por último término del conocimiento intuitivo, la percepción de lo infinito, la visión de Dios en vista real.

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 á 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 á 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 á los ojos de Ficino y de Lorenzo el Magnífico encerraban una misma y sola filosofía. Era preciso aislar á Platón de sus discípulos y no confundir la Academia con el Museo, por la misma razón que no era lícito ya confundir á Aristóteles con Averroes ni

con la Escolástica. Aristóteles y Platón debían ser colocados frente á frente sin intermedios 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 substancialmente 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 á reducirse á 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 á separar el orden del conocimiento del orden de la existencia.

Pero sin pretensión de hacer decir á 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 (1), 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 diversos 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 ó 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

(1) Ed. Zeller, profesor de Filosofía en la Universidad de Berlín.

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* ó 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 á 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 á 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 substancia de estas cosas» (1).

(1) Lo mismo, aunque en otros términos, viene á decir el sutilísimo crítico Alfredo Fouillée en su estimada obra sobre *La Filosofía de Platón* (2.^a edic., 1889, tomo III, página 51): «Platón y Aristóteles nos presentan el espectáculo de una evolución que parece estar en la naturaleza del pensamiento humano. Si profundizáis la noción de lo individual, encontraréis en el fondo de ella la noción de lo universal, y recíprocamente. Del mismo modo, si pro-

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 é histórica, el problema capital de toda metafísica: concordar el mundo de las ideas con el mundo de los fenó-

fundizáis la noción de la substancia inmanente al ser, vendréis á encontrar en ella la noción del ente trascendental. Basta llevar los contrarios hasta lo absoluto, para concebir su unidad..... El entendimiento no la comprende, pero la razón concibe la necesidad de esa idea, inmanente y trascendental á la vez; interior á las cosas, y no obstante, separada de ellas. Es lo que Platón enseñó el primero en el *Parménides*, y su discípulo acaba por volver á la misma concepción de un principio interno y externo á la vez, causa universal de las diversas individualidades, individual, por otra parte, en sí mismo, síntesis de los opuestos, que es el uno y el otro sin ser ni el otro ni el uno (*ἀμρότερα καὶ ὀδότερα*). En esta cumbre del pensamiento, donde brilla la unidad fecunda del ser perfecto, toda contradicción desaparece, y la oposición entre Platón y Aristóteles no puede ya subsistir. Toda esta oposición procede de que el primero considera el principio interno del ser, el segundo su principio externo. Pero aun aquí, Platón y Aristóteles, después de haberse separado al principio, van á reconciliarse en una teoría menos exclusiva. Nuestro principio es externo á nosotros (decía Platón); pero Platón llega á comprender que este principio es al mismo tiempo interno. Nuestro principio es interno (dice Aristóteles); pero él mismo prueba que este principio está á un tiempo dentro y fuera de nosotros.»

menos. 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 naturæ philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione, libri quinque*, impresa por primera vez en 1554 (1). 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 plató-

(1) Me valgo de la edición de París, 1560, y de la de Witemberg, 1594.

Léanse, además, para apreciar totalmente el pensamiento filosófico de Fox Morcillo, su opúsculo *De ratione studii philosophici*, que sólo he visto en la reimpresión de Amberes de 1621, unido al libro *De Studio Philosophico* de Pedro Juan Núñez; los dos importantísimos tratados *De demonstratione ejusque necessitate ac vi*, y *De usu et exercitatione Dialecticæ* (Basilea, 1556); los comentarios al *Timeo*, al *Phedon* y á la *República*, impresos en Basilea, 1554 y 1556, y, finalmente, su *Ethica (Ethices philosophiæ compendium, 1553)*. No me dilato más en el juicio de este filósofo, á pesar de su grande importancia, porque creo difícil añadir nada al magistral estudio que le dedicó un amigo mío muy querido, á quien debo mi primera afición á estas investigaciones. (Véase el *Discurso inaugural de la Universidad de Santiago*, en el curso académico de 1884-85, por el Dr. D. Gumersindo Laverde y Ruiz.)

nica, ora esté adherido á la naturaleza corpórea, como la forma aristotélica. Pero lo mismo la idea que la forma son conceptos puros, aunque sean á 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 á los cuerpos como parte de su substancia. 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 á 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 á los principios elementales, hay que buscar

algo superior á la *materia* y á la *forma*, algo que preceda á toda composición, y sea por sí mismo realidad simplicísima. Y esta realidad sólo puede encontrarse en las ideas divinas (1).

Consecuente con la metafísica armonista de Fox Morcillo es su sistema ideológico. Admitiendo en la mente humana las ideas ó nociones innatas, rectifica en los mismos términos

(1) Véase especialmente el cap. VI del lib. I: «*Plato formam illam sive ideam quam affert, a rerum corporearum concretionem sejungit, et in Dei mente veluti exemplar cuiusque effectiois collocat. Aristoteles eam rebus conjungit, tanquam alteram corporeæ substantiæ partem. Itaque Plato in Timæo, Phedone, Parmenide, locisque altis..... Sed hoc tamen discrimen inter ejusmodi ideam menti divinæ insitam et cogitationem nostram ponit Plato quod illa divina, æterna, efficiendi vi prædita, corporeæque omnis cogitationis sit expers, atque adeo ipsamet Dei mens, hæc autem nostra corporea, nihilque per se efficere valens. Hanc porro ideam ille unam esse, infinitam, æternam ac singularum rerum. Ideas unitate quadam in se comprehendentem, in Parmenide inquit, itemque Plotinus in libro De Idæis et earum multitudine. Ab hac una Plato singularum rerum formas tanquam è sigillo exprimi ait. At vero Aristoteles..... formam rebus insitam principium constitutionis esse vult. Nihilominus in secundo Physicorum divinam quandam formam statuit, a qua cæteræ formæ omnes oriuntur, quas eadem ipsa complectitur. Qua in re mihi ille videtur cum Platone sentire aut in pugnantem sententiam pene inscius prolabi. Si enim formam aliquam primam ac divinam esse putat, ad quam veluti ad finem aliæ referantur omnes..... tanquam universale quiddam separatum ante re ipsa se-junctum faciat, necesse est.*»

que Leibnitz el antiguo aforismo peripatético (comúnmente atribuído á Straton de Lamp-saco): «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 Leibnitz, sino ideas innatas con verdadero y *real* y *actual* 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 (1).

(1) Véanse especialmente los capítulos III y IV del tratado *De Demonstratione ejusque necessitate et vi*: «*Debere autem aliquid esse in mente nostra certum ac firmum, quo tanquam instrumento et exemplo intelligentiæ ipsius multa sciuntur, id est, formas notionesque rerum à natura nobis impressas.... Quoniam enim ad omnia intelligenda ei agenda, veluti semina quædam habemus à natura, ut et si duo triaque nunquam viderimus, eadem si conjungantur, esse quinque fateamur, et si quid boni aut mali obiciatur, alterum sponte sequamur, alterum vitemus, et si quale sit alterutrum non judicetur, ut denique ad omnia capienda mens quasi apta et proclivis per se sit atque aliquid in se simile iis videat, quasi alias illa vidisset aut didicisset: necesse profecto est, aliquas mentibus nostris impressas esse a natura rerum formas putare, non facultate tantum, ut putat Aristoteles, sed actu.... eo modo ut nec sensus sine iisdem notionibus satis ad scientiam pariendam sint nec sine sensibus ipsæ notiones.*» Todavía es más importante el cap. V, en que explica el modo de la intelección.

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. Fué 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 á 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 á realizar entre la Metafísica y la Dialéctica, son, por su forma elegantísima, dignos del más atildado pensador del Renacimiento, á la vez que, por el fondo, se adelantan bastante á 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 á un tan ferviente y amoroso discípulo de Platón, 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 (1), ya de los dos siguientes. Por otra

(1) Por ejemplo, el cardenal García de Loaysa, en el brillante prefacio que puso al frente de los *Comentarios De Cælo et Mundo*, del peripatético clásico Martínez de Brea (Alcalá, 1561), presenta un verdadero plan de concordia, aunque menos extenso y desarrollado que el de Fox Morcillo, y no se harta de encarecer á la juventud de las escuelas que mire con la mayor reverencia las palabras de Platón y no le sacrifique á la autoridad de su discípulo, como era frecuente hacerlo: «*Hæc obiter á me dicta de Platone sint, ut juvenes interim admoncam magna cum reverentia de Platone ejusque conditione esse agendum, et quidquid Platonium incidere, altiori esse mente reputandum.*»

El cronista Ambrosio de Morales, en el segundo de los quince discursos que añadió á las *Obras* de su tío Hernán Pérez de Oliva (Córdoba, 1586), discurre sobre la *diferencia grande que hay entre Platón y Aristóteles en la manera de enseñar*: «Muchas de las cosas que ambos enseñan, son todas unas mismas, mas la manera de enseñarlas es tan diferente, que las hace parecer diversas.»

El importante y rarísimo libro del médico Luis de Lemos (*Paradoxorum Dialecticorum, libri duo*, Salamanca, 1558), puede considerarse como perteneciente á la escuela platónica mucho más que al ramismo. La tesis principal del autor es demostrar, contra Núñez y demás peripatéticos, que el nombre de *Dialéctica* debe reservarse para la

parte, este estudio no añadiría ningún dato nuevo á 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 ó quietismo budista de Miguel de Molinos (1), las singulares aplicaciones que del método matemático hizo Caramuel, la invasión del cartesianismo y del gassendismo en la *Philosophía Libera* de Isaac Cardoso, sino porque las ten-

Metafísica ó primera filosofía, y no aplicarse de ningún modo á la *Lógica formal* de los aristotélicos.

Es luliana, todavía más que platónica, la aspiración unitaria y sintética del arquitecto Juan de Herrera en su inédito *Discurso sobre la figura cúbica*: «Sabe cualquier entendimiento que nunca halla reposo hasta que topa con la armonía y orden sin falta ni sobra, en la cual armonía reposa, porque halló allí la verdad que buscaba con gran ansia.» Todo el razonamiento de Herrera está fundado en lo que él llama «la armonía de los socorros y comunicaciones de unas naturalezas con las otras y unos principios con otros».

(1) Sin duda por las relaciones íntimas que tiene con el pesimismo de Schopenhauer, hemos asistido en nuestros días á una singular resurrección de la doctrina de Molinos, especialmente en Inglaterra. El representante y corifeo de esta doctrina allí, es J. Henry Shorthouse, hombre de mucho talento literario. Véase su célebre novela *quietista* «*John Inglesant*» (ed. Tauchnitz, 1882), y su traducción abreviada de la *Guía espiritual* (*Golden thoughts from the Spiritual Guide of Miguel Molinos the quietist* Glasgow, 1883).

dencias 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 vida 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 á una Orden y á una Escuela; pero otros muchos se limitaron á conservar, buena ó malamente, el caudal adquirido, sin acrecentarle en cosa alguna, desentendiéndose, por sistema ó 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 á 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 ó Iriera, 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 ó 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* (1), y la metempsicosis 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 á los pensadores cristianos, no dejaremos de recordar que el platonismo 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 dió á la estampa en 1641

(1) En su *Spiraculum vitæ* (1652). Véanse además sus *Problemata xxx de creatione mundi* (1685).

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 *filográficas* 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 á una dama amante de la filosofía (1). Ya lo he dicho en otra parte: este discurso fué 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 substancia 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 unifor-

(1) «La Academia (decía Rebolledo) parece que tomó esta doctrina de la Escritura, para restituirla á San Hierotheo y á San Dionisio, pues la pone Platón en boca de la docta Diótima.»

midad por todas las partes de esta obra, respondiendo á 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. Á la larga todo se convierte en fórmula vacía, y llega á 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 ó desconocidos hasta entonces. Tal aconteció á 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, á quien refutaron sus amigos españoles.

Pero si el platonismo dogmático puede decirse que murió entre nosotros en el siglo XVII, el platonismo crítico, ó 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 (1) muy superior á 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 á banderas desplegadas en el campo del empirismo sensualista. La fácil y elegante crítica del P. Feijóo, vulgarizando los principios baconianos y el método experimental, había puesto de moda cierto injusto desdén sobre las especulaciones puramente metafísicas que repugnaban á quel espíritu más brillante que profundo. Para contestarle lanzó la escuela luliana, y á 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 á la obra luliana lugar eminente entre

(1) *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus. Opera Patri Valentis Zafrensis in Extrema Batica* (Amberes, 1596).

as más fecundas direcciones del renovado escolasticismo (1). Pero en el siglo XVIII las corrientes iban muy 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 á 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 á 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

(1) Puede mencionarse como curiosidad no ajena de nuestro asunto, el libro que otro luliano, el P. Luis de Flandes, publicó con el título de *El Académico Antiguo contra el Scéptico Moderno: Defensa de las Ciencias y especialmente de la Physica Pitagórica* (1742), exponiendo un plan de filosofía sincrética, en que entran como elementos, además del pitagorismo (que con extraordinaria sorpresa vemos renacer aquí), la lógica aristotélica, la metafísica platónica y el *arte luliano*, dando trabazón y enlace á todo ello el principio de que *las universales máximas abrazan las opuestas inferiores*.

de enciclopedistas y de apologistas, mucho más atentos á las consecuencias y aplicaciones que á los principios. La Metafísica propiamente dicha fué 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, á no ser por el libro leibnitziano de Pérez y López, *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), donde parece que á través de los tiempos vuelve á 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 á cada cual de ellos el galardón debido ó la justa censura. Hoy, y pronunciada desde este sitio, la alabanza parecería lisonja, la censura temeridad, irreverencia ó 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 á la literatura mucho más que á la filosofía: los helenistas son los que mejor le entienden é 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, á pesar de aparentes y superficiales semejanzas. Basta la posición del problema crítico, para aislar del mundo antiguo toda filosofía posterior á Kant. En realidad, hasta el dialecto filosófico ha cambiado: si duran los antiguos términos, es con distinto valor y sentido (1). 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 á 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

(1) Por ejemplo, en las escuelas antiguas se conocía con el nombre de *realismo* lo que ahora llamamos *idealismo*, y se decía *nominalismo* lo que hoy *empirismo* y *positivismo*. El *realismo* de algunas escuelas alemanas modernas es ciertamente antítesis del *idealismo*, pero no quiere ni debe confundirse con el *positivismo*.