

pués del Evangelio (1), no era hacer obra de escepticismo, aunque en sus términos literales lo pareciese, sino obra de durísima reacción contra el mundo antiguo y contra los excesos de la ciencia carnal, que hincha y no edifica. Pero tal reacción, por su misma violencia, tenía que ser poco duradera; el mismo Tertuliano se veía obligado á invocar el testimonio del alma *naturaliter christiana*, y entre los Padres griegos, aun los más antiguos, predominó siempre aquella hermosa doctrina de San Justino (Apol. II, c. 8-10), sobre el λόγος σπέρματικός que derramó la Sabiduría Eterna en todos los espíritus, para que pudieran elevarse, aun por las solas fuerzas naturales, á una intuición ó conocimiento parcial del Verbo diseminado en el mundo. «Todos los que han vivido conforme al Verbo (decía San Justino), pueden llamarse cristianos, aunque hayan sido tenidos por ateos, como lo fueron Sócrates y Heráclito entre los griegos. Pero ninguno de ellos conoció el Verbo sino en parte; la completa comunicación y manifestación del Verbo por obra de Gracia; sólo se cumple mediante la revelación de Cristo.» De esta doctrina se acordaba todavía San Jerónimo cuando enér-

(1) *Cogitationes omnium philosophorum stultas esse. — Falsam et inanem esse philosophiam. — Philosophis patriarchis haereticorum. — Nobis curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post Evangelium.*

gicamente exclamaba (1): «Nadie nace sin Cristo, ni deja de tener en sí propio semillas de sabiduría y de justicia.»

Después que tal sentido se hizo universal en los apologistas de Oriente y de Occidente, la filosofía espiritualista de la antigüedad, ya platónica, ya aristotélica, comenzó á transformarse bajo la influencia cristiana, y haciendo estrecha alianza con la disciplina teológica, formó con ella un maravilloso organismo, cuya última y más completa manifestación fué la Escolástica del siglo XIII. Los cuadros de la enciclopedia aristotélica fueron los mismos de la nueva filosofía, pero en su parte metafísica entraron importantísimos conceptos platónicos, y aun algunas ideas alejandrinas, derivadas principalmente del pseudo-Areopagita. Imposible es encontrar en tal organismo, esencialmente dogmático, resquicio alguno para la tesis escéptica. Los escolásticos, lo mismo que sus maestros de la antigüedad, dan por resuelto el problema crítico, y se abrazan, unos, al realismo de Platón; otros, los más, al conceptualismo peripatético. Afirman ó niegan los universales; son idealistas ó son nominalistas; se inclinan al mundo de las ideas ó al mundo de las formas; pero sobre el hecho mismo de la certeza del conocimiento no ma-

(1) *Comm. in Epist. ad Galatas*, lib. I, cap. V, v. 15.

nifiestan duda ni vacilación alguna. Por los libros de San Agustín sabíase obscuramente de la existencia en otro tiempo de ciertos filósofos escépticos, llamados *académicos*, contra los cuales el Santo había defendido vigorosamente el testimonio de conciencia, con argumentos psicológicos bastante análogos al entimema de Descartes (1). En esta demostración descansaban los espíritus más audaces, aun los abiertamente heterodoxos, los Erígenas, Roscelinos y Abelardos, no menos que los grandes metafísicos de la Iglesia católica, los Anselmos, Tomases y Buenaventuras. Mal podían dudar del entendimiento humano quienes tenían tan alta idea de él, que le llamaban participación de la lumbre increada y espejo de las razones eternas. Si uno de vuestros más ilustres compañeros ha creído notar en los caprichosos giros de la dialéctica de Duns Scoto alguna remota analogía con las sutilezas de la crítica kantiana, esta observación, ingeniosa sin duda como de quien es (aunque no haya pasado sin protesta de los hermanos de hábito del *Doctor Sutil*), ha de entenderse tan sólo en cuanto á

(1) *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est.—Non enim Academicorum argumentum formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum, nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor.—Si dubitat, cogitat: si dubitat, scit se nescire.*

cierta semejanza de fisonomía, derivada del predominio del espíritu crítico en ambos filósofos, pues por lo demás, ni Scoto, ocupado en criticar menudamente la filosofía de Santo Tomás, emprendió nunca una crítica de la facultad de conocer; ni tal crítica era posible en las condiciones de la filosofía de su tiempo; ni su doctrina sobre la certeza parece diferir en cosa alguna de la que corría en las escuelas, por más que se aparte de la generalidad de los escolásticos en declarar verdades de fe algunas que ellos tenían por verdades científicas y demostrables; lo cual más bien induce á tenerle por místico que por escéptico, si bien en algunos pensadores católicos ambas tendencias han solido darse la mano más de lo que conviniera ni á la religión ni á la filosofía. El mismo nominalismo de Occam, que fué el verdadero disolvente de la Escolástica y la grande antinomia que surgió de su seno para devorarla, no implicaba en rigor una tesis escéptica, sino más bien una tesis sensualista, ó si se quiere positivista, pero de todos modos afirmativa y dogmática, como lo indica la famosa fórmula *scientia est de rebus singularibus*.

Hay que desistir, por consiguiente, del empeño de buscar antecedentes del criticismo y del escepticismo, desde Sexto Empírico hasta la época del Renacimiento. Á lo sumo podrían encontrarse en algún libro árabe, como el

Tehafot ó *Destrucción de la Filosofía*, compuesto por el persa Algazel ó Algazalí, que, sin saber de Enesidemo ni siquiera la existencia, coincidió con él en la crítica de la noción de causalidad, si bien con argumentos que, más que los de Enesidemo, recuerdan los de David Hume (1). Pero el escepticismo de Algazel, que llega hasta declarar imposible toda demostración, no es más que un tránsito á cierto misticismo ó iluminismo fanático, que nada tiene de común con la filosofía crítica. Otro tanto ha de decirse de los juicios, á veces extraordinariamente duros, que sobre la filosofía griega, y aun sobre toda ciencia natural y no revelada, contienen los libros de algunos piadosos rabinos, especialmente el *Kuzari* de nuestro admirable y glorioso poeta toledano Judá Leví. Tales extremosidades nacen de un exceso de piedad y de celo religioso, y recuerdan algunos pasajes de Bonald, Lamennais, Donoso y otros famosos escritores tradicionalistas de la primera mitad de nuestro siglo.

El verdadero escepticismo no podía volver á levantar la cabeza sino en un período de transición y de crisis filosófica, como lo fué el del Renacimiento, época la más brillante, animada y pintoresca del mundo moderno. Pudo

(1) Vid. Schmoelders. *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, 1842.

aquella edad realizar totalmente su ideal de perfección y hermosura, y lograr su definitiva fórmula estética, superior en algunos casos á la de la antigüedad, y rival de lo antiguo otras veces, en las obras de artistas tales como Rafael, Leonardo de Vinci, Miguel Ángel y el Tiziano, como el Ariosto, Shakespeare y Cervantes, como Fr. Luis de León y Spenser; pero en filosofía no alcanzó tanta fortuna, no por culpa de aquella vigorosa generación, capaz de encontrar nuevos mundos, sino por culpa de los tiempos, que todavía no estaban maduros para una nueva y completa determinación especulativa, como tampoco lo estaban para una nueva síntesis científica. Fueron, en general, los filósofos del Renacimiento, especialmente los italianos y los españoles, en fecundidad de invención, en el arranque genial, en la intuición luminosa y prestísima, en lo vasto y explanado de los horizontes que recorrieron, en el calor y efervescencia continua de espíritu que en ellos provocaba el fermento de la contradicción y de la lucha, superiores sin disputa á la mayor parte de los pensadores del siglo xvii, en especial á la pobre, pero muy reglamentada escuela cartesiana, que fué la verdaderamente dominadora, á pesar del ejemplo de los dos grandes metafísicos, Espinosa y Leibnitz, los cuales mucho conservaron todavía del aliento bizarro y de la intemperante especula-

ción propia de la edad anterior. Pero la ventaja que el siglo XVI, filosóficamente considerado, lleva al XVII en fertilidad de ideas y en abundancia de conceptos renovadores, se convierte en desventaja cuando se le mira bajo el aspecto de la continuidad y disciplina, tan convenientes en todo trabajo humano, tan necesarias para llevar á buen punto la elaboración, y sobre todo la transmisión de la ciencia. Más que movimiento ordenado y dialéctico, semeja el movimiento de la filosofía del siglo XVI una insurrección formidable, en que, mezclándose abigarradamente los varios colores de las banderas, producen á un tiempo halago en los ojos y cierta confusión en el espíritu.

Por eso la historia de la filosofía del Renacimiento no está escrita aún, y tardará en estarlo, por ser tantos, tan varios y tan dispersos sus materiales, tan excéntricas y tan individuales las direcciones, tan complejos los sincretismos. El entendimiento humano, aunque abrumado por la ingente carga de la tradición antigua, parecía haber vuelto á aquel período de espontaneidad en que floreció la especulación pre-socrática. Junto al idealismo de Elea renacían la física jónica ó los números de Pitágoras; enfrente de las explicaciones místicas y teosóficas del mundo, se ensayaba la explicación naturalista. Roto el cetro de la autoridad, y triun-

fante la crítica de los humanistas aplicada á la interpretación de los textos, unos seguían al Platón del *Parménides*, otros al Platón del *Timeo*, otros al Platón de los Alejandrinos, cuáles al Aristóteles de Averroes, cuáles al Aristóteles de Alejandro de Afrodisia. Á deshora se levantaban del sepulcro los átomos de Leucipo y de Demócrito, la moral de Zenón y de Crisipo, las teorías astronómicas de Arquitas y de Philolao. Del choque y conflicto de tanta variedad de opiniones, avivado por las luchas religiosas de la Reforma, debía nacer en algunos espíritus el cansancio, la desconfianza, y, finalmente, la duda, que solía manifestarse en paradojas más ó menos impertinentes contra el valor y utilidad de la ciencia; así como en otros espíritus más reflexivos, graves y severos, tenía que engendrarse, no esta manera superficial de escepticismo, sino una verdadera tendencia crítica que, empezando por llamar á juicio la ciencia actual, é interrogarla sobre sus títulos de suficiencia, había de acabar lógicamente por hacer el proceso del entendimiento mismo, procurando descubrir en él los gérmenes de la metafísica futura. Á la primera tendencia superficial y empírica, responde, entre otros, el libro famoso de Henrico Cornelio Agripa, *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia Verbi Dei declamatio*, compuesto, según parece, en 1526, é

impreso en 1530. Á los que juzgan de los libros por sus títulos, les ha bastado el de este famoso volumen para dar á Agripa un puesto muy señalado entre los escépticos del Renacimiento. Pero á los ojos de quien estudia más atentamente esta singular compilación, que sólo en el método recuerda algo la de Sexto Empírico, no aparece Agripa como verdadero filósofo, sino como un impostor y charlatán de filosofía, como un aventurero científico sin pudor y sin conciencia; tal, en suma, como nos le muestran todos los actos de su novelesca vida, explotando la rica vena de la credulidad de los poderosos con el cebo de las ciencias ocultas, y gustando de titularse á boca llena profesor de *magia natural*, de *magia celestial* y de *magia ceremonial*. Es posible, y aun verosímil, que Agripa se riera de sí mismo y de los demás cuando llamaba á la teurgia «*hæc perfectissima summaque scientia, hæc altior sanctiorque philosophia, hæc denique totius nobilissimæ philosophiæ absoluta consummatio*»; pero aunque el escepticismo y la superstición se den á veces la mano harto más de lo que pudiera imaginarse, yo me inclino á creer que Agripa, en el fondo de su pensamiento, tenía mucho más de supersticioso que de escéptico. Se puede descartar la parte de histrionismo, que fué grandísima en todos los actos de su vida, no menos que en la de Paracelso; pero para mí el Agripa

legítimo es el autor de los libros *De occulta philosophia*, el comentador de Hermes Trimegisto, el cabalista, el alquimista, el pseudo-luliano, el autor del tratado *De Geomantia*, el que se daba á sí propio los pomposos títulos de *segundo Fausto*, *fuelle de la nigromancia*, *quirromántico*, *astrólogo* y *mag*, y que parece haber sido jefe de una sociedad secreta esparcida por varias partes de Europa, y dedicada á perseguir las quimeras de la panacea y de la piedra filosofal. El ejercicio de las ciencias misteriosas y de las artes imaginarias no excluye cierta ironía trascendental, y aun es muy compatible con el menosprecio de la ciencia positiva; pero si puede ser escuela de libertinaje científico, nunca ha podido dar al espíritu la libertad racional, la emancipación viril que el problema crítico exige. Y en verdad que Agripa no llegó ni á sospecharle; no hay en su libro una sola página en que le presenta. Parece que los mismos escépticos de la antigüedad no le eran familiares, puesto que, á pesar de los formidables argumentos de Carneades y de Enesidemo, ni siquiera se le ocurre poner en tela de juicio que las cosas sean tales como se nos aparecen. Lo que hace Agripa es declamar sin freno, más que contra las ciencias mismas, contra el vicioso método de enseñarlas, y más especialmente contra la Escolástica, contra la Iglesia y contra los frailes, manifestando

extraordinaria inclinación á las doctrinas que comenzaban á divulgar los luteranos. Quizá esta fuera la principal, si bien oculta, intención de su libro, siendo la paradoja extravagante y ruidosa al medio que adoptó para hacerse leer, y para que, á la sombra de ella, pasasen sin grave censura las insinuaciones heréticas que cautelosamente iba sembrando por todo el discurso de la obra. ¿Quién iba á tomar por lo serio un libro de filosofía que terminaba haciendo pomposamente el elogio del asno, y recordando entre sus títulos de gloria que el fundador de la escuela de Alejandría, Ammonio Sacas, había tenido un asno entre sus oyentes? Pero todas estas bufonadas no estaban allí puestas sino para encubrir el verdadero propósito del libro, que no es, como vulgarmente se ha creído, un ataque contra la razón ni contra el principio de certidumbre, sino una sátira anti-teológica y anti-monacal, análoga á las *Epistolæ obscurorum virorum*, á los diálogos de Ulrico de Hutten, y aun á los *Coloquios* y al *Elogio de la locura*, de Erasmo (1).

Los pensadores del siglo XVI que formal y

(1) Hay dos recientes y muy copiosas y esmeradas biografías de Cornelio Agripa, la de H. Morley, *The life of H. C. Agrippa von Nettesheim* (Londres, 1856, 2 volúmenes), y la de A. Prost, con el título un poco ambicioso de *Les Sciences et les Arts occultes au XVI^e siècle; Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres* (París, Champion, 1881-82).

científicamente representan la dirección crítica, son principalmente tres españoles: Juan Luis Vives, Francisco Sánchez y Pedro de Valencia. El primero y el último son propiamente filósofos críticos y *académicos*, descendientes de Arcesilao y precursores de Kant. El segundo da un paso más. Escéptico en cuanto á la ciencia de su tiempo, inicia, como los discípulos de Enesidemo, una dirección positivista y neo-kantiana.

Sería vano y temerario empeño querer encerrar en el breve marco de este discurso la gigantesca figura del gran polígrafo de Valencia. Dos ó tres nombres hay que compiten con el suyo en la historia de la ciencia española: no hay ninguno que le supere. Es el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas. Él dió el último y definitivo asalto á la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona: en él comienza la escuela moderna. Él restableció el alto concepto de la enciclopedia filosófica, perdido y casi olvidado entre las cavilaciones sofisticadas del nominalismo decadente. Él reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico. En una época abierta á todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobrie-

dad y parsimonia científica, el *ars nesciendi*. Su admirable estilo filosófico, bruñido, castamente adornado, varonil y recio unas veces, otras suave y persuasivo, libre de empalagosas amplificaciones, suelto en su andar y en su estructura (muy al revés de la enfadosa afectación de los ciceronianos de Italia) fué espejo diáfano de aquel pensamiento suyo tan poderoso en su moderación, tan equilibrado en sus mayores audacias, tan luminoso é insinuante. Rodeado de eruditos que filosofaban sin grande originalidad y confundían sus reminiscencias clásicas con cierto vago espíritu de innovación, creyéndose emancipados con sustituir la autoridad de Plotino á la de Aristóteles, invocó el testimonio de la razón y no el de los antiguos, y formuló por primera vez los cánones de la ciencia experimental (1). Precursor de

(1) *Nos tamen interea dum hanc vitam degimus, sive quis eam peregrinationem sive exilium nominet, quædam annotationibus huic itineri conducentia: earum causas inquirere et utile est in præsens, et quia utile est in præsens, et quia nobis utile, ideo se hoc nobis natura magis indulgentem præbet quæ paratiora semper tribuit quæ prosunt. Ex singulis enim aut quæ viderunt oculi, vel audierunt aures, et alii sensus in sua quisque functione cognoverunt, mens nostra præcepta efficit universalis, postquam illa inter se contulisset, nec quicquam simile observaret in contrarium: incerta quidem hæc sæpe, nam res et temporibus mutantur et locis, et falsa deprehenduntur quæ erant inter eruditos longo tempore receptissima, sed qualiacumque e re hominum fuit con-*

Bacon se le ha llamado, y lo es sin ninguna duda, así en lo que toca á la reforma de los métodos, como en la importancia que concedió al de inducción, «*animadverso, quantum possit, naturæ artificio, et ad experimenta adjuncto pro norma*». Pero lo es, sin el exclusivismo de Bacon, sin odio ni desdén hacia la Metafísica, y con tanto amor y respeto á la observación interna como á la externa. Por eso ha dicho con razón Lange, en su eruditísima *Historia del*

signari et tradi per manus, nam satius est rara negligi quam non annotari et tradi frequentia: multi in unum contulerunt quisque sua, et simul præsentis, ne in colligendo falleremur, ne fieret universalis non ex uno aut altero experimento, et quia tempus res mutabat, vetustatem consulimus, cui prospexerunt maiores prodendis iis quæ ipsi usu suo observassent: tum ne locorum variis naturis falleremur, quod operis quoque loco natura exerceret et quasi miraculum ostenderet, sumus scrutati. (De Prima Philosophia, sive de intimo naturæ officio, lib. I, t. III de la edición de Valencia, pág. 192.)

El mismo sentido baconiano predomina en muchos pasajes de la grande obra *De Causis Corruptarum Artium*, hasta decir que los agricultores y los artesanos conocen la naturaleza mejor que los filósofos escolásticos: «*Sunt enim earum rerum inexperti proorsus, et hujus naturæ, quam melius agricolæ et fabri norunt quam ipsi tanti philosophi, qui naturæ huic, quam ignorarent, irati, aliam sibi confinxerunt, nempe subtilitatum nugas de iis rebus quas Deus nunquam condidisset, nempe formalitates, hecitate, realitates, relationes, Platonis idéas*», et monstra, quæ nec illi quidem capiant ipsi qui pepererunt, quæ quando aliud non possunt, certe dignitate cohonestant nominis, metaphysicam

Materialismo (I), que Luis Vives, «el mayor reformador de la filosofía de su época», debe ser mirado á un tiempo como precursor de Bacon y como precursor de Descartes, puesto que si por un lado, en lo tocante al estudio de las ciencias físicas, aconseja á los verdaderos discípulos de Aristóteles que salgan de entre el polvo de los libros y consulten á la naturaleza en sí misma, como hacían los antiguos, sin farse de una tradición ciega ni de hipótesis sutiles, sino estudiándola directamente por vía de experimentación; encarece también, con no menos brío y con estricta lógica harto olvidada por los puros experimentalistas, la aplicación del mismo método de observación y de experiencia á los fenómenos del mundo interno: *Consideratio autem mentis opes scrutatur et mentem quasi in se ipsam reflectit ut recognoscat quid contineat, quale, quantumque sit.*

appellantes, et si quis ingenium habet naturæ hujus imperitum aut ab eo abhorrens, ad commenta, ad somnia quædam insanissima propensum, hunc dicunt habere ingenium metaphysicum, ut de Scoto, in quo fortassis a callidis et acutis hominibus antiquitate nominis deludimur ut ingenium esse metaphysicum sentiant, quasi extra hanc naturam, in alia quadam nova et inusitata. (De Causis, lib. V, cap. II, t. VI, página 190.)

Unde nata est incredibilis in hominum pectoribus socordia atque inertia, quæ latissime diffusa, pro dulcissimo habuit alienis oculis omnia intueri, aliena fide omnia credere, nihil ipsam quærere, nihil scrutari (pág. 188).

(I) Tomo I, pág. 211.

Esta dualidad de tendencias, psicológica la una y empírica la otra, ó (para llamarlas con sus nombres posteriores), cartesiana y baconiana, que en la filosofía de Luis Vives advirtió Lange, y cuantos han llegado á conocerla, ha introducido cierta confusión en los juicios formulados acerca de su doctrina é influencia filosófica, contribuyendo á aumentarla ciertas frases de sabor aparentemente platónico, y otras evidentemente escépticas. La clave de todo ello sólo puede encontrarse en la teoría del conocimiento que el filósofo valenciano profesaba, y á la cual vienen á parar como á su centro lo mismo su doctrina de la experimentación, que sus ideas acerca de la «*tacita cognitio*» ó «*experientia cujuslibet intra se ipsum*». Ahora bien: leídas, concordadas y meditadas sus obras filosóficas, creo haber llegado á una conclusión clara y decisiva en este punto. Luis Vives admite y recomienda la observación externa y la observación interna, mas en todo lo que se levanta sobre los límites de la observación es un *probabilista* semejante á Arcesilao y á Carneades, ó digámoslo más claro, es un kantiano en profecía. Pero aunque todas las tendencias de su espíritu le lleven á conclusiones análogas á las de la *Crítica de la Razón Pura*, otros impulsos no menos enérgicos en aquel espíritu tan bien equilibrado y tan enemigo de toda exageración: su fe religiosa, que

era no sólo acendrada, sino ardentísima, y su respeto á las creencias universales del género humano, le hacen salvar el abismo crítico mediante una teoría de la conciencia, análoga á la profesada por la escuela escocesa. En suma, Luis Vives es un kantiano mitigado, una especie de William Hamilton, el filósofo más parecido á él entre todos los modernos.

Facilísima es la prueba de estas proposiciones que en España parecen tan inauditas, pero que yo ciertamente no tengo el mérito de haber inventado, puesto que algo y aun mucho de ellas ya ha corrido por Alemania en tesis doctorales. Veamos, pues, cómo entiende Luis Vives la que él llama (1) *veritatis examinandæ facultas*, á la cual consulta anheloso para ver si sus oráculos pueden disipar la densa obscuridad que nuestro entendimiento comunica á las cosas mismas (*obscuritatem hanc a nobis in res ipsas traducimus*). Para esto, Luis Vives, partiendo de una clasificación de las funciones del alma ideada por Juan Philopono, pero dando á los términos un valor distinto del que les asignaba aquel antiguo comentador de Aristóteles, establece una distinción esencialmente kantiana entre el entendimiento que llama *mens*, y la Razón Pura que designa con el nombre de *dianoia* ó *cogitatio*. El oficio de esta

(1) En el libro *De Disputatione*.

facultad superior es racionar ó especular sobre los datos que le suministran el entendimiento y los sentidos. ¿Y cómo es posible el ejercicio de la Razón? Mediante ciertas formas sintéticas ó *à priori*, que Luis Vives llama *naturales informationes in omnium animis impressas, insculptasque notiones* (1). Estas *informationes naturales* no son ideas platónicas innatas, como algunos han creído, sin hacerse cargo de que era imposible que las admitiese quien profesaba, como Luis Vives, una teoría esencialmente sensualista sobre el origen de las ideas (2). Las *informationes naturales* en la doctrina vivista (y bien claro lo determina el maestro en su libro *De Instrumento Probabilitatis*), no son ideas, sino formas de pensar, meras *anticipaciones* ó *catalepses*, que no están en acto, sino en potencia, y que, por tanto, no son conocimientos, sino semillas de conocimiento (3).

Es distinción esencial en la crítica kantiana la del elemento *material* y el elemento *formal* del conocimiento. Pues bien: Luis Vives esta-

(1) *De Disputatione, liber unus.*

(2) *Prima ergo cognitio est illa sensuum simplicissima, hinc reliquæ nascuntur omnes, aliæ ex aliis, et crescunt, augenturque.*

(3) *Mens humana..... naturalem quandam habet cognationem atque amicitiam cum veris illis primis et tanquam seminibus unde reliqua vera nascuntur, quæ «anticipationes» atque «informationes» nominantur, a Græcis «catalepses».*

blece la misma distinción en su libro *De explanatione cujusque essentia*, y casi con los mismos nombres. El conocimiento resulta de una *effectio* ó *forma* que el espíritu aplica como *fermentum massæ* á la *materia* de sus representaciones (1). Y para que la semejanza sea más completa, Vives compara estas formas de pensar con las cápsulas ó con las redomas en que un farmacópola va encerrando sus medicamentos.

Pero el símil no es del todo exacto, puesto que el espíritu humano sólo puede responder del continente y no del contenido, no de lo material, sino de lo formal. Es consecuencia que Luis Vives no rechaza, antes enseña que el modo del conocimiento depende de nuestras facultades, no de las cosas (*modus cognitionis lucisque in assequenda veritate, nostrarum est mentium, non rerum*) (2), y con más claridad en otro pasaje (3) que por su singular importancia me habéis de permitir que os presente

(1) *Ex hac materia per universum diffusa sumit semper natura velut ex silva, et addit suum artificium, quasi massæ fermentum, nam fermentum, illud est pro «effectione» aut «forma». Quemadmodum pharmacopola et unguentarii dispositas domi habent capsulas et narthecia, ita natura omnia in suas velut pixides distribuit, et cuique adscripsit nomen, illis quæ containerentur commune (De explanatione cujusque essentia).*

(2) *De Anima et Vita*, lib. II, cap. IX.

(3) *De Prima Philosophia*.

traducido á la letra, pues indica, entre otras cosas, que ya nuestro filósofo recelaba que su doctrina pudiera ser confundida con el escepticismo de los antiguos sofistas, y procuró prevenir la confusión: «Cuando decimos que una cosa es ó no es, que es de esta manera ó de la otra, que tiene tales ó cuales propiedades, juzgamos según la sentencia y parecer de nuestro ánimo, *no según las cosas mismas, porque nuestro entendimiento es para nosotros la única medida de las cosas*; cuando decimos que son buenas ó malas, útiles ó inútiles, *no las juzgamos según son en sí, sino según se nos muestran ó aparecen*, aunque á veces el testimonio de los sentidos resulte contrario al de la razón. *Juzgamos, pues, de las cosas, no según su propia naturaleza, sino según nuestra representación y juicio*, pero no por eso convenimos con la sentencia de Protágoras Abderita, que afirmaba que las cosas eran tales como á cada uno le parecían (1), *puesto que sería grave con-*

(1) *Ergo nos quæ dicimus esse aut non esse, hæc aut illa, talia non talia, ex sententia animi nostri censemus, non ex rebus ipsis, illæ enim non sunt nobis sui mensura sed mens nostra: nam quum dicimus bona, mala, utilia, inutilia, non re dicimus sed nobis, et sensus interdum adeo sequimur duces ut quomodo illis videantur, ita etiam pronuntiemus vulgo, quamlibet mens contrarium statuatur, quocirca censendæ sunt nobis res non sua ipsarum nota, sed nostra æstimatione ac iudicio, nec protinus sententiæ accedimus Protagoræ Abderitæ, qui talia esse dicebat qualia a quoque iudicarentur, de*

tradición que quisiéramos trasladar á nuestro propio juicio la verdad que no afirmamos de las cosas mismas.»

Obsérvese que Luis Vives rechaza la tesis de Protágoras, no como escéptica, sino al revés, como dogmática, por afirmar temerariamente que á cada fenómeno de sensación responde un *noumeno*, de valor puramente individual, es cierto, pero que para el sujeto se convierte en norma de verdad absoluta. Esta anarquía y atomismo del mundo intelectual, que en Protágoras nacía de no haberse deslindado aún el concepto de lo subjetivo, pugna con el principio mismo de la filosofía crítica, que versa exclusivamente sobre la facultad de conocer, nunca sobre su objeto. Kant dice en términos casi idénticos á los de Vives, que no tenemos ningún derecho de imponer nuestros conceptos á la naturaleza.

Hay también en Luis Vives una distinción semejante á la del *fenómeno* y del *noumeno*. Al primero le denomina *sensile*, al segundo

quo a Platone et Aristotele juste reprehenditur, neque enim qui dicimus ex iudicio nos nostro de rebus statuere, eadem et veritatem rerum ad nostrum iudicium detorqueamus: nos ergo cognitionem seu iudicium habemus sensuum, phantasie, mentis. (De Prima Philosophia, lib. I.) En otra parte del mismo tratado leemos: *Qui in obscuris versantur locis, non quid sit res audent dicere et affirmare, sed quid ipsis videantur; utilis est hæc annotatio ad cognoscendi exercitationem.*

sensatum. Otras veces le llama *quiddam intimum*, ó bien *vis intus latens*. Le concibe como una fuerza que se manifiesta por acciones ú operaciones; como algo íntimo que es preciso suponer que reside *in penetralibus cujusque rei* (1), pero del cual no nos responde ni la intuición empírica (*sensus nostri hebetes*), ni el entendimiento (*mens*), ni la razón pura (*dianoia*). Quizá sea lo que llaman *esencia*, nombre que, según Luis Vives, no expresa otra cosa que el término del progreso de las cosas, ora se verifique en la naturaleza, ora en nuestro espíritu (*sive naturæ, sive nostrum*) (2). Un paso más, y de ese kantismo en potencia saldría, por evolución natural, una especie de idealismo hegeliano. Porque Luis Vives, lo que viene á decir en suma es: ¿Quién sabe si el proceso de las cosas no será más que el proceso de los conceptos de nuestro entendimiento? ¿Y cómo esquivar esta consecuencia cuando

(1) *Id quod sensili est tectum et quasi convestitum, quod appellemus sane sensatum, tum quiddam intimum esse necesse est quod nec oculis nec ulli sensui est pervium a quo manant actiones et opera..... Neque enim vim aut facultatem aut potentiam ipsam cernimus, nec sensu ullo usurpamus, quæ in penetralibus sita est cujusque rei quo non penetrant sensus nostri hebetes. (De Prima Philosophia, lib. I.)*

(2) *Quæcumque res semel est ad terminum illum essentia sive naturæ, sive nostrum, est illud quod, quod nascitur ex essentia nomen.*

tanto se insiste en la doctrina de que no hay más medida de las cosas que el ánimo que las mide? *Omnis porro mensura rei non est sea metientis animi.*

Á la luz de estos principios se comprende perfectamente la excepcional importancia que tienen en la filosofía de Luis Vives la teoría de la causa y la de la probabilidad. Fué, según creemos, el primero que en la filosofía moderna resucitó estas cuestiones, olvidadas desde la antigüedad, y que en los tiempos actuales conmueven, más que ningunas otras, el edificio de la metafísica tradicional. Luis Vives no era escéptico como Enesidemo, pero sí *probabilista* como Arcesílaos. No negó el carácter necesario de la relación causal, pero la analizó de un modo que recuerda las sutiles disecciones de los lógicos ingleses, quienes por boca de Hamilton no han dejado de tributarle el merecido homenaje. Distinguió entre causas ciertas y causas inciertas (1), y dijo en términos expresos que sólo por la experiencia de los sentidos llegábamos al conocimiento de las causas (2). Por donde se ve que el pensamiento de Luis Vives, en aquellas horas en que más

(1) Véase el lib. II *De Prima Philosophia*.

(2) *Nos vero quoniam experimentis sensuum omnia colligimus, experimenta vero sunt effectus et actiones, fit ut sic ad causas pervenerimus.* (*De Prima Philosophia*, lib. II.)

se parece al pensamiento de Bacon, no habría retrocedido ni siquiera ante las últimas consecuencias de la lógica inductiva, tal como Stuart Mill la presenta.

El estudio de la *probabilidad* fué una de las grandes novedades de Luis Vives en Lógica, como Barthélemy Saint-Hilaire reconoce. Su sentido de la probabilidad era el de los antiguos académicos, combinado con la teoría de la *epagoge* ó inducción socrática, que él amplió hasta convertirla en la inducción moderna. De esos procedimientos modestos y desdeñados; de las verosimilitudes, conjeturas é hipótesis; de aquellos razonamientos que, sin aspirar á la certeza ni á la evidencia, se contentan con ser más verosímiles que los argumentos contrarios (1), esperaba el filósofo valenciano el futuro progreso de las ciencias, mucho más que de la esgrima escolástica ni del ejercicio de la disputa. La *disputatio* que él recomendaba, y sobre la cual compuso un tratado entero, es aquella *tacita et vera cujusque secum disputatio*, el soliloquio callado y sincero, en el cual la verdad suele dejarse oír mucho más clara-

(1) *Probabile est quod cuique videtur ita esse, non certa et evidenti ratione sed verosimiliore quam sit contraria. Inductio socratica argumentatio est conformis naturæ: quum in aliis ita sit quæ sunt similia, ita debere esse in hoc.* (*De Disputatione, liber unus.*)

mente que en el conflicto externo, en que el ánimo, perturbado por contrarios afectos, difícilmente presta atención desinteresada á las realidades que van pasando ante sus ojos (1). «Todas las ciencias se inventaron por medio de la *epagoge* ó *inducción* (dice en otra parte), y sus leyes se formularon aplicando *el arteificio de la mente* (las anticipaciones ó *catalepses*) á los experimentos singulares que nos mostraban los sentidos (2), ó á los resultados experimentales de nuestra propia conciencia.»

¿Cómo, después de tales afirmaciones, capitales todas dentro del criticismo subjetivo y fenomenalista, pudo hacer Luis Vives tales concesiones á la metafísica tradicional, al dogmatismo aristotélico, no ya sólo en sus libros de moral y de teodicea, sino aun en los mismos *De Prima Philosophia*, donde tanto abundan las adivinaciones kantianas? No por otro

(1) *Tacita et vera cujusque secum disputatio, nam in commissa illa et comparata quæ est duorum, non perinde potest verum cerni ac excudi, ut in illa interiore, conflictu enim externo mentis acies turbatur, vel affectionibus suscitatis vel attentione ad ea quæ sunt foris.... Melius fit per res quæ omnia liquidius ante te oculos statuunt ac apertius. (De Disputatione, liber unus.)*

(2) *Tum artes omnes sic inventæ, ex singularibus experimentis quæ sensus ostenderunt, collecta artis regula, mentis arteificio, etsi non raro etiam illa ad solum animum pertinent. (De Censura Veri in Enuntiatione, liber secundus.)*

impulso que el que movió á Kant á construir la *Crítica de la Razón Práctica*, después de la *Crítica de la Razón Pura*. Luis Vives había formulado la misma distinción en su tratado *De Anima et Vita*, separando la *ratio speculativa*, cuyo fin es la verdad, de la *ratio practica*, cuyo fin es el bien. La primera termina en sí misma; la segunda pasa y trasciende á la voluntad. Y la *ratio speculativa* tampoco es simple, sino doble: hay una *ratio speculativa inferior* que se ejercita sobre los datos aportados por los sentidos y elaborados por la fantasía y el juicio; y hay otra *ratio superior*, que es la verdadera razón pura, la única que es capaz de las intuiciones trascendentales (*altiores seu magis abditas*) (1). Tanto la *razón práctica* como la *razón especulativa inferior* (que equivale al *entendimiento* más bien que al *juicio* en la doctrina kantiana), y sobre todo la *razón especulativa superior*, contienen, según el gran filósofo valenciano, *cánones* ó *fórmulas* anticipadas y previas, sin las cuales

(1) *Unde duplex existit discursus, «ratio speculativa» cujus finis est veritas, et «ratio practica» cujus finis est bonum: prior sistit, altera transit ad voluntatem. Et speculatrix non est simplex, nam est vel in veritatibus quæ sensu aut phantasia aut ex iis collectis rationibus licet consequi, quæ vocatur inferior, vel in iis quæ sunt altiora seu magis abditæ, quæ superior. (De Anima et Vita, lib. II, cap. IV.)*

no es posible el *specimen* de ninguna ciencia (1).

Pero además de su reconocimiento de los fueros de la razón práctica, hay otra doctrina suya que salva á Luis Vivas del escepticismo y da al conjunto de su filosofía un sello más escocés que kantiano. Me refiero á su teoría del *juicio natural* y espontáneo, á su fe inquebrantable en el testimonio inmediato de conciencia, que es para los discípulos de Hamilton la forma fundamental, la condición genérica de todos los modos de nuestra actividad mental, en suma, la condición universal de su existencia. Luis Vives no emplea los términos *conciencia* ni *conocimiento inmediato*, que no eran de la lengua filosófica de su tiempo, pero des-

(1) *Anticipationes et informationes quas non didicimus a magistris vel usu, sed hausimus et accepimus a natura.... Verum non habet mens nostra ante corpus eruditionem, sed quum conderetur, accepit propensiones ad vera potius quam ad falsa, et ex propensione ac congruentia, «canones» sive «formulas», quas si disciplinarum omnium semina libeat nuncupare, nihil equidem repugno, nam quemadmodum in ipsa terra semina sunt a Deo indita stirpium omnium, quos ipsa ultro quidem proferat, solertia tamen diligentiaque hominum excoluntur, reddunturque ad usum aptiora, sic in mente uniuscujusque semina sunt, initia, origines artium, prudentiæ, scientiarum omnium, quo fit ut ad omnia nascamur idonei, nec ulla est ars aut disciplina cujus non specimen aliquod mens nostra possit edere, rude quidem et malignum, sed aliquid tamen. (Ib.)*

cribe largamente el *juicio natural* y afirma su carácter infalible, base de toda certidumbre. Y para que todavía parezca mayor su semejanza con los últimos filósofos de la escuela de Edimburgo, observemos que pone en el número de los *juicios naturales* (no de las ideas innatas, que jamás admitió) el de la existencia del Ente Absoluto, principio de toda realidad. El acto de conciencia es original, necesario: no se le puede invalidar sin contradicción. Esos juicios primitivos y espontáneos que Hamilton llama *conocimientos de primera mano, hechos, creencias, sentimientos fundamentales*, son para él, como para Vives, elementos esenciales de nuestra constitución mental: «suponerlos falsos valdría tanto como suponer que hemos sido creados capaces de inteligencia para que el error nos arrastrase siempre; que Dios es un engañador, y el fondo de nuestra naturaleza una monstruosa mentira» (1). Hay aquí, á lo menos en

(1) Vid. en las *Dissertations on Reid*, la primera, que versa sobre la filosofía del sentido común, y obsérvese la extraña analogía que presenta con el siguiente pasaje del libro I *De Prima Philosophia: Et humana quidem judicicia sunt quædam naturalia, sunt alia sive «artificialia» sive «arbitraria», libeat appellare, sive etiam «consulta». Naturaliter dicuntur judicari quæ ab omnibus eodem modo et semper, ut quæ usurpantur a sensibus: item quæ a parte maxima, et ab iis quorum ingenium integrum est ac rectum, id est plane humanum, non depravatam vel stupore vel educatione*