

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE OVIEDO



Año 1945



SUMARIO

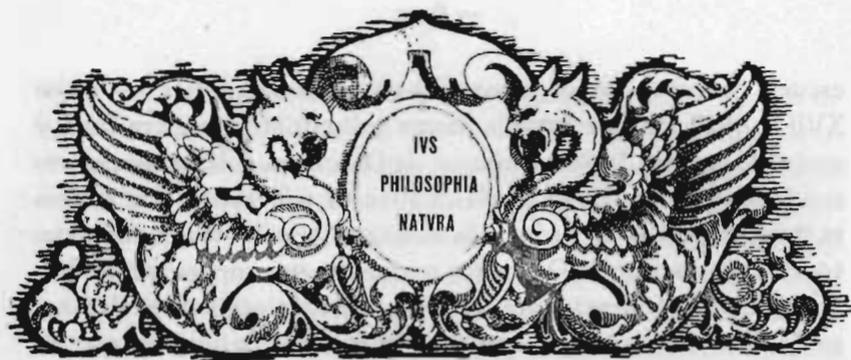
Páginas

Cartesianismo en España , por Ramón Ceñal S. I	5
De lo humano a lo divino (del paisaje de Garcilaso al de San Juan de la Cruz) , por Emilio Orozco Díaz, Catedrático de la Universidad de Granada.	99
Recogiendo del aire una voz... , por J. M. ^a A. Fernández-Cañedo.	125
Nuestros días españoles ante Miguel de Cervantes, (fichas para un posible estudio) , por José M. ^a Martínez Cachero.	131
Notas bibliográficas , por José M. ^a Martínez Cachero y José Domínguez Navamuel.	137
Crónica de la Facultad.	141



DESCARTES

(Según el retrato de Franz Hals del Museo de Louvre)



CARTESIANISMO EN ESPAÑA

NOTAS PARA SU HISTORIA (1650-1750) (*)

POR

RAMON CEÑAL S. I.



INTRODUCCION

La gran amplitud del tema, que nos hemos propuesto desarrollar, nos debiera eximir de todo exordio y consideración preliminar. Pero son inexcusables algunos prenotandos.

Ante todo conviene recordar la muy distinta representación y valor históricos de la obra filosófica personal de Descartes y de la

(*) Texto ampliado de la conferencia pronunciada en la Universidad de Oviedo el 5 de mayo de 1944. El subtítulo indica el carácter fragmentario de este trabajo, anticipación de un estudio más acabado sobre la filosofía española en los siglos XVII y XVIII.

escuela cartesiana en los siglos de mayor pujanza de ésta, los siglos XVII y XVIII. Porque entre la fuerza indiscutiblemente creadora y genial de aquélla, la obra personal de Descartes, y la mediocre potencia de esta escuela no es difícil advertir diferencias, que importa mucho precisar en orden a la exacta valoración del período histórico que reseñamos. Descartes representa una superación de formidable transcendencia para el futuro filosófico occidental. Es innegable. Esta afirmación, sin embargo, bien se puede suponer que no tiene en nuestros labios valor de incondicional alabanza; la transcendencia de aquella superación operada por Descartes expresa precisamente la radical evolución que va a producir en el pensar europeo, evolución, cuyos amargos frutos ahora con más libertad que nunca podemos deplorar. Ahora, cuando no hace más que siete años el tercer centenario del «*Discours de la méthode*» dió carta blanca a insignes representantes del pensamiento contemporáneo para expresar con franqueza y claridad las funestas consecuencias de la obra del filósofo francés. Recordemos el libro de Alois Böhm, cuyo título es todo un cartel de desafío, tal vez anuncio de la más cruel guerra, que no tardaría en llegar, «*Anti-Cartesianismus, deutsche Philosophie im Widerstand*» (1938). Recordemos la más ponderada crítica del filósofo de la existencia Karl Jaspers en su «*Descartes*» (1), que tan de manifiesto pone la infecundidad del «cogito», sin aberturas posibles al verdadero existir. Pero, no obstante estas taras indiscutibles, la obra de Descartes se impone como momento decisivo, de estupenda virtualidad en la evolución de la filosofía moderna. Con Descartes se opera, como es sabido, esa transposición del centro de gravedad del pensar filosófico, de la exterioridad transcendente—objetividad,—a la interioridad e inmanencia—subjetividad. Con todas sus consecuencias, que Descartes mismo no

(1) Karl Jaspers, «*Descartes et la Philosophie*», traduit de l'allemand par H. Pollnov (Paris, Alcan, 1937); trabajo publicado primeramente en la *Revue de Philosophie*; texto alemán, «*Descartes und die Philosophie*» (Berlín, Walter de Gruyter, 1937).

dudará en sacar, mantener y organizar sistemáticamente a partir de aquella transposición original; consecuencias, que podemos reducir al principio fundamental de toda la filosofía cartesiana: aprioridad de lo pensado, como base única para el conocimiento y construcción de lo real. Olgiati ha denominado felizmente esta posición de Descartes «fenomenismo racionalista» (1); porque, en efecto, su gran descubrimiento quiere ser el valor inmediatamente ontológico de la idea, como identidad perfecta de realidad y verdad, es decir, de ser y patencia, o con otras palabras, como síntesis irresoluble de lo racional fenoménico. No es necesario ponderar la gravedad e importancia de este punto de partida cartesiano. La ruptura con el antiguo pensar, con la concepción aristotélico-escolástica de la realidad, es manifiesta. Me interesa advertirlo. No es rara en nuestros días la afirmación de que Descartes representa un último y lógico término de evolución del pensamiento medieval, y esto nos parece muy lamentable error (2). Verdad es que Descartes discute antiguos problemas y los plantea inicialmente según los presupuestos y con el tecnicismo del realismo antiguo. Esta continuidad problemática y pervivencia de los términos ha llevado a pensar en una perfecta y coherente continuidad de espíritu y de fondo. Pero nada más remoto de la verdadera transcendencia histórica de la filosofía cartesiana. Bajo aquella vieja problemática late una nueva *forma mentis*, un pensar radicalmente nuevo, en franca rebeldía con aquellos moldes; aquella vieja terminología encubre ahora sentidos diametralmente opuestos a los de la filosofía tradicional. «El verdadero Descartes— escribe el ya citado Olgiati,— no es un anillo de unión entre lo viejo y lo nuevo, una yuxtaposición de tesis realistas e idealistas, un hombre que tiene un pié en el mundo medieval y el otro en el mundo moderno. Muy al contrario. Es un hombre, no con dos almas (no hubiera sido entonces un

(1) «*La filosofia di Descartes*» (Milán, 1937) pp. 26 ss.

(2) Tal es la posición de Lazzeroni (Virgilio), «*La formazione del pensiero cartesiano e la Scolastica*» (Padova, Cedam, 1940).

gran filósofo), sino con un alma sola,—la del fenomenismo racionalista, que trata, con tenacidad y constancia infatigables, de infundir en todos los problemas de la filosofía antigua» (1):

Con esto dicho se está, quiénes sean los legítimos y auténticos herederos del pensamiento de Descartes; serán indudablemente aquellos pensadores que recogen ese espíritu nuevo y lo fecundan con su propio genio, para llevar hasta sus últimas consecuencias aquella original exaltación de la idea, de lo pensado. Sus nombres están en la mente de todos; son Malebranche, Espinosa, Leibniz, Wolff, por la vertiente racionalista de la idea-realidad cartesiana; son Locke, Berkeley, Hume, por la otra vertiente, la fenoménica; en complejo proceso de reacciones y coincidencias, que de todo encontramos por ambos lados; hasta llegar al punto de convergencia de ambas corrientes, culminación y crisis de todo el período, Kant: Kant, que representa a la vez la máxima posibilidad del racionalismo cartesiano y por lo mismo la más radical y extrema resolución de su fenomenismo; es decir, la más rotunda declaración de su impotencia en orden a toda metafísica futura.

En esta actitud original y en esta herencia se ha de buscar la verdadera grandeza y el infortunio del filósofo francés.

Pero el cartesianismo, que podríamos llamar oficial, el de la escuela que del nombre de Descartes y de su doctrina hace blasón y bandera, marca muy distinta senda en el campo de la historia. Representa, no la continuidad de esa evolución, fecunda a su manera, que acabamos de recordar, la pervivencia de ese espíritu afanoso por encontrar en las realidades del puro pensar la fuente y condición de toda otra realidad; no, el cartesianismo representa tan sólo la permanencia de una temática, cartesiana es cierto por su contenido y por el espíritu original que le dió el ser, pero que en la mayor parte de los casos es propugnada por la grey cartesiana con ese fanatismo de secta, que es cerrazón total a toda evolución y progreso, que es por lo mismo lo más extraño y adverso a la

(1) o. c., p. 34.

gran amplitud de alma del maestro, que en el avance y conquista cifró todas las ilusiones de la empresa filosófica. Nadie tal vez podrá ganar a Leibniz en admiración y encomios del genio y de la obra de Descartes: «Si a Galileo abeas,—escribe,—neminem nostro saeculo reperies qui Cartesio comparari possit, et ingenio in coniectandis rerum causis, et iudicio in sensis animi lucide explicandis, et eloquentia facili in animis hominum elegantiorum capiendis»... (1). Pero el sectarismo de la escuela cartesiana, su ciego aferrarse a las opiniones del maestro es para Leibniz objeto de las más acres censuras: «... cet attachement n'appartient qu'à ceux, qui n'ont pas la force ou le loisir de mediter d'eux memes, ou qui ne s'en veuillent pas donner la peine... Aussi ay je reconnu par experience, que ceux qui sont tout à fait Cartesiens, ne sont gueres propres à inventer: il ne font que le mestier d'intérpretes ou commentateurs de leur maistre comme les philosophes de l'école faisoient sur Aristote, et de tan belles decouvertes qu'on a faites depuis de Cartes, il n'y en a pas une que je scache qui vienne d'un Cartesien véritable...» (2). Podrían multiplicarse los testimonios en este sentido y bien merecería ser escuchada voz tan autorizada antes de emprender la historia del cartesianismo español. Porque somos fáciles por desgracia en pensar que lo español por ser tal es malo o mediocre; Leibniz nos previene frente a tal pesimismo; lo cartesiano de allende nuestras fronteras no es digno de mayor estima.

Pero antes de abordar nuestro asunto, nos interesa todavía hacer una última precisión. Hemos dicho que la escuela cartesiana, no tanto representa la continuidad del espíritu de su maestro, cuanto la permanencia de una temática. Conviene afinar más lo dicho, aun a costa de su parcial rectificación. La personalidad de Descartes es amplia y rica: filósofo, matemático, científico, naturalista. Insistimos en afirmar que dentro de esta pluralidad de face-

(1) *Samtl. Schr. und Briefe, Akad.-Ausg., II R., I Bd.* pp. 379-380.

(2) *ibid.* p. 499.

tas de su genio, el núcleo organizador lo constituye la filosofía y dentro de su filosofía el fenomenismo racionalista a que antes hemos aludido. Pero esa variedad y riqueza del pensamiento de Descartes producirá muy consecuentemente una fácil y en cierto sentido natural escisión entre ese núcleo central, la actitud metafísica y los otros campos a que ésta se aplica; en el pensamiento del maestro será esto una bien justificada razón de organización y sistema; en los discípulos será una cómoda actitud de elección de lo más fácil, que es siempre recoger los frutos, sin preocuparse de la savia y raíces que les hicieron nacer. En nuestro caso, lo más fácil y halagüeño para el espíritu de la época será todo aquello que lleva a una real o aparente riqueza de saber científico, a un mayor dominio del mundo de la experiencia. Y así la legión de los cartesianos se entusiasmará sobre todo con el Descartes científico, con el Descartes matemático, sin llegar a penetrar muchas veces en la honda raigambre filosófica que ciencia y matemática tienen en el pensamiento original del maestro. Por esto, donde veremos propugnadas con especial fervor las doctrinas cartesianas será en los círculos sabios de matemáticos, de naturalistas, de médicos, de físicos. Claro está que la ciencia por estos hombres cultivada no es la pura ciencia, que nada quiere saber del inquirir filosófico; sino al contrario, ciencia con las mayores exigencias de filosófica validez. Que no es Descartes precisamente quien va a provocar la total ruptura entre filosofía y ciencia, como de ordinario se piensa; al contrario, nadie como Descartes y su escuela han contribuído a la ilegítima y por ende funesta confusión de ciencia y filosofía. Precisamente una de las invenciones que más gloria pretende dar al nombre de Descartes es la del pensar matemático, como única fórmula posible para penetrar en el reino de la naturaleza; pero la matemática para Descartes y su escuela no será puramente un recurso generador de ciencia; la mentalidad geométrica es una derivación perfectamente justificable de la idea realidad cartesiana, del fenomenismo racionalista, que aplicado al mundo de las cosas, no puede encontrar sino lo extenso, como único elemento esencial, y

así la cuantificación de la realidad empírica, el saber matemático aplicado al vasto campo de la ciencia natural, tiene ya por sí mismo plena vigencia filosófica, como explicación exhaustiva de esa misma realidad. Y con esto queda hecha la precisión que buscábamos; la temática favorita del cartesianismo de escuela será sobre todo la que como ciencia y filosofía natural, todo a un tiempo, les brinda abundantemente la obra de Descartes.

El carácter secundario, epigónico, de la escuela cartesiana se podrá fácilmente colegir de lo dicho. Pero no debe hacer desestimar el movimiento cartesiano, como anécdota sin transcendencia en la historia del pensamiento moderno. El cartesianismo representa en la vida culta de la Europa de la segunda mitad del setecientos y durante todo el siglo siguiente, uno de sus centros vitales de mayor actividad y pujanza. Actividad complejísima en la realidad histórica, trama de interferencias múltiples, que recubre zona muy rica y varia de la gran obra literaria de la época. No es menester usar de grandes ponderaciones para expresar lo que ese movimiento significa sobre todo en Francia y en los Países Bajos; me remito a la obra clásica de Bouillier (1) y al magnífico estudio de Monchamp (2). Italia tiene también sus focos de adhesión a la escuela cartesiana, bien estudiados por Berthé de Besaucèle (3). Especialísimo interés despiertan en el historiador las influencias y adhesiones que la escuela cartesiana obtiene en el seno de la escolástica y de manera particular en el magisterio de las órdenes religiosas más consagradas a la tarea docente y científica. Recordemos los nombres de los benedictinos D. Robert Desgabets, de los jesuitas Vattier, Mesland, André (4). La orden de los Mínimos se ligará de una manera más íntima a la nueva filosofía ya desde Mersenne, el gran

(1) «*Histoire de la Philosophie Cartésienne*», (3.^a ed. París (1868).

(2) «*Histoire du Cartesianisme en Belgique*» (Bruxelles 1887).

(3) «*Les Cartesiens d'Italie, Recherches sur l'influence de la Philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVII et XVIII siècles*» (París 1920).

(4) Cf. Gaston Sortais, «*Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII et au XVIII siècles*», Arch. de Phil. IV, pp. 253-261.

confidente y corresponsal de Descartes; más tarde con el P. Manuel Maignan, figura de máximo relieve en nuestra historia, tanto, que, como veremos, el cartesianismo español en buen número de sus más significados representantes con más rigor debiera llamarse maignanismo; pero dejamos para más adelante la referencia más cumplida de la doctrina de Maignan, para entrar ya en el tema propio de este estudio.

§ I. PRIMEROS CONTACTOS CON EL CARTESIANISMO.
CARAMUEL, CARDOSO, RODRIGUEZ DE PEDROSA
Y OTROS

El nombre de Descartes y la noticia de algunas de sus novedades doctrinales no tardan en llegar a las aulas españolas: Ya en 1655, cinco años después de la muerte del filósofo, el jesuíta Gabriel Henao (1611-1704), un tiempo maestro en el Colegio de la Compañía en Oviedo, escribe en su obra *De Eucharistiae Sacramento*: «Secundo colligitur contra Renatum Des Cartes id, quod peracta consecratione deprehenditur sensibus in hostia, et in calice, esse sensibilia quaedam accidentia, seu entitates, quae cum antea naturaliter afficerent substantias panis et vini, eis que inessent ut subiectis, postea eis, quorum extra primum conceptum censebantur, destructis, conservantur sine ipsis sicque nostros incurrunt sensus» (1). Henao, sin embargo, no conoce directamente la obra de Descartes; es el P. Tomás Compton Carleton, también jesuíta, su fuente principal, que en su *Physica* «eruditam, elegantem acremque pugnam cum Renato init...», como Henao mismo añade en el pasaje citado. Así a través de Compton, Bona Spes y otros autores extranjeros los escolásticos españoles de la segunda mitad del siglo XVII entran pronto en conocimiento de la filosofía cartesiana. Un conocimiento fragmentario, reducido casi siempre a esos puntos de la doctrina de Descartes, que más inmediata reacción produjeron entre los teólogos católicos, como es el ya aludido sobre el valor real de las especies eucarísticas. Un conocimiento más penetrante

(1) *De Eucharistiae Sacramento*, disp. VII, s. l. n. 3 (Lugduni 1655) p. 62.



de esa filosofía y sobre todo del nuevo espíritu que la anima, es del todo inútil buscarlo en esos autores.

No faltan sin embargo por ese tiempo pensadores aislados interesados por el nuevo movimiento, al cual no dudan en prestar atención creciente y algunos de ellos con cordial afecto en temas doctrinales de no pequeña transcendencia sistemática. De singular interés es la decidida afición que el P. Sebastián Izquierdo siente por el «mos geometricus» en el desarrollo y exposición de su filosofía, su afán por aplicar a ésta el rigor y exactitud de la ciencia matemática, la preocupación por el descubrimiento de un método nuevo, un «novum organum», clave de todo saber y de toda ciencia: preocupación, afán y afición del más auténtico tono cartesiano. La obra de Izquierdo, el «*Pharus scientiarum*» representa, a mi juicio, en este sentido uno de los monumentos más notables de la filosofía española del siglo XVII (1).

Isaac Cardoso por su parte,—que aunque portugués, a la filosofía española pertenece, pues en Salamanca se doctora y en Valladolid y Madrid ejerce su profesión de médico hasta que vuelto al judaísmo vese obligado a emigrar a Venecia,—conoce bien las nuevas doctrinas. Quiere ser, como lo proclama en el prólogo de su *Philosophia libera* (1673) «ciudadano libre de la república de las letras». Y en obsequio de esta absoluta libertad se propone elegir lo mejor de cada uno de los filósofos, sin compromiso alguno de escuela. En la cuestión básica de la filosofía natural, «de principiis rerum naturalium», Cardoso profesa el más entusiasta atomismo, con soberano desprecio para el hilemorfismo tradicional. «¡Cuánto no se hubieran reído Demócrito, Platón y Empédocles si hubieran oído que la privación es principio de las cosas y que hay una materia prima, ruda e inerte, de cuyo vientre como del caballo troiano, proceden todas las formas, que sin embargo, están sólo en potencia, produciéndose por consiguiente de la nada todos los seres naturales! El mismo Heráclito lloraría al oír tan monstruosa en-

(1) Cf. Revista de Filosofía, I (1942) pp. 126-154.

señanza. Si la privación es nada, ¿por qué se la cuenta entre los principios? Y, ¿qué es la materia prima? ¿Será un punto o un cuerpo? No puede ser cuerpo, porque no tiene forma ni cantidad. Si es punto, dependerá de otro sujeto en quien persista y por tanto no será principio. Si es cuerpo, no será ya pura potencia, sino que tendrá cantidad, porque todo cuerpo es cuanto. Vacío no será, porque los escolásticos no querrán conceder que se dé vacío en la naturaleza. ¿Dónde está, pues, ese cuerpo insensible, sin cualidad ni cantidad? ¿Dónde ese fantasma o vana sombra? Ni en los elementos, ni en el cielo, ni en los mixtos, ni en parte alguna, a no ser en nuestro pensamiento. ¿Y cómo ha de crear nuestro pensamiento entes naturales? Los principios de toda composición natural no son lógicos, ni gramaticales, sino reales, naturales, físicos y sensibles» (1). En vez de la materia prima Cardoso sostiene, como hemos dicho, el atomismo: «la doctrina de los átomos,— escribe,— aunque suene mal a los filósofos vulgares [es decir, a los escolásticos], es estimada muy verdadera por los que ya gozan de la libertad de filosofar, juzgándola la más antigua, la que mejor descubre las causas y las pasiones de las cosas. Y esta necesidad de los átomos se funda en que, no produciéndose en la naturaleza cosa alguna de la nada, ni cosa alguna pudiendo aniquilarse, es menester lle-

(1) Cf. Menéndez Pelayo, *Hist. de los Het. Esp.* (edic. Artigas) t. V, pp. 292 ss. En el proemio de su obra escribe Cardoso: «Duo vero sunt impedimenta, quae veritatis inquisitionem prorsus ablegant, et obtenebrant, alicui sectae se submittere, et vanas ac inutiles quaestiones tractare... Quae libertas est per Thomistarum, Scotistarum, et Nominalium placita discurrere, si in Aristoteles ergastulis detinentur, similes illis qui utcumque discurrere per carceres possint, jactant sese libérrimos, semperque Aristóteles illos continet sub ferula, et ut aves cavea inclusas saltitare quidem per virgultas patitur, at libero tamen coelo alas explicare non concedit?...»; líneas después, declarando el segundo impedimento, contrario a la adquisición de la verdad, añade: «Quaestiones de possibili quot inaniter immiscent, an materia per absolutam Dei potentiam valeat sine forma existere, an forma sine materia; relationibus, subsistentiis, formalitatibus, modis, haecceitatibus, entibus rationis universam philosophiam [scholastici] deturparunt» (cito la 1.^a edición, Venecia de 1673).

gar a unas partículas mínimas o átomos, para no tener que proceder hasta el infinito, los cuales átomos, siendo ingenerados e incorruptibles, son principios permanentes de las cosas de la naturaleza...» (1). Los átomos están dotados generalmente de la figura circular, más perfecta y rotunda en los del fuego, más irregular en los de los otros elementos; son de diversa especie en correspondencia con la diversidad específica de los cuatro elementos, que Cardoso sostiene contra el trío, sal, azufre y mercurio, propugnado por los químicos y espargíricos.

Como pronto veremos, será esta cuestión de la composición sustancial de los cuerpos, caballo de batalla del cartesianismo español. Nos confirma en lo que ya hemos advertido: el cartesianismo como escuela es permanencia de una temática de contenido no siempre primario en el cuerpo de doctrina original de Descartes. Tal es el problema de la composición de los cuerpos, no obstante su importancia fundamental dentro de la natural filosofía; pero en el cosmos organizado de la filosofía cartesiana es ciertamente tema periférico. Mas ya se habrá podido notar que en la cuestión de la composición de los cuerpos Cardoso no es estrictamente cartesiano. Coincide con Descartes en negar la composición de materia prima y forma sustancial, pero se opone a él al sostener el atomismo, que Descartes impugnó. Cardoso, en efecto, no se profesa discípulo de Descartes en este punto; sus patronos son, además de los fundadores griegos de la escuela, el valenciano Pedro Dolese, y más inmediatamente Basso, Beligard y Magnenus y sobre todo el caudillo de los atomistas modernos, Gassendi. Mas esto no nos impide el incluir a Cardoso en nuestra historia del cartesianismo español. Quisiéramos dar a este término una mayor amplitud de la

(1) «Ista atomorum necessitas ex eo stabilitur, quod cum natura nihil faciat ex nihilo, neque redigat in nihilum, necessarium deveniendum est ad illas minimas particulas seu atomos, ne deveniamus in infinitum, quae cum sint ingenerabiles, et incorruptibiles semper manent rerum naturalia principia» (*Phil. lib.*, lib. I. q., 4, p. 9).

que pudiera tener entendido como etiqueta de una rigurosa observancia de las doctrinas profesadas por Descartes. Este cartesianismo riguroso y estricto poco nos daría que decir en España. Como tampoco en otras naciones una continuidad pura de la doctrina cartesiana, sólo en raros casos se podrá encontrar; lo frecuente es la combinación de la física cartesiana con las posturas afines de los neotéricos gassendistas, o en general, corpusculares. En España esto será lo ordinario; y más adelante, cuando a fines del siglo XVII veamos organizarse en nuestro suelo el movimiento cartesiano, podremos observar esa constante interferencia de doctrinas. Fenómeno constante en la literatura de la época será cubrir con el título de cartesiano a todo filósofo partidario de la nueva filosofía natural de los corpusculares, con protesta, como veremos, por parte de los más conspicuos representantes de esta escuela. En términos precisos: cartesianismo en España es dictado común a toda actitud anti-escolástica y de adhesión más o menos amplia a las nuevas filosofías transpirenaicas.

Antes de llegar a la escuela cartesiana española en sentido más estricto, hemos de recordar dos personajes de singularísimo interés en nuestro asunto: Juan Caramuel y Luis Rodríguez de Pedrosa. Caramuel bien merecería un estudio aparte. Menéndez y Pelayo dice ser «uno de esos portentos de sabiduría y de fecundidad que abruma y confunden el pobre entendimiento humano» (1). Feijóo en su *Theatro* tratando de demostrar que el estudio no obsta a la vida larga, escribe: «Confírmase ésto con los exemplares de los hombres más estudiosos, que hubo en estos tiempos. Por tales cuento... al famoso Caramuel, que de sí mismo dice en el prólogo de la *Theología fundamental*, que daba diariamente catorce horas al trabajo literario» (2). Caramuel nació en Madrid el 23 de

(1) *La Cienc. Esp.* (ed. Artigas, 1933), p. 346.

(2) *Theatro Critico*, I, disc. 7, n. 6. En otra parte (t. IV, disc. 14) Feijóo hace este elogio de Caramuel: «hombre verdaderamente divino cuya universal y eminente erudición está inconcusamente acreditada con los innumerables volúme-

marzo de 1606, hijo de D. Lorenzo Caramuel y Lobkowitz, ingeniero natural de Bohemia, que ejercía en España su profesión y de doña Catalina de Frisia, natural de Flandes. Su abuelo, luxemburgués, estuvo en Madrid al servicio del Emperador Carlos V. Desde muy niño demostró extraordinarias actitudes para el estudio de las ciencias matemáticas. En Alcalá de Henares cursó filosofía bajo el magisterio de Benito Sánchez. Ingresó más tarde en la orden del Cister, tomando el hábito, según Nicerón (1), en el convento de La Espina de Palencia, según Sánchez Pérez, en el Monasterio de Monte de Rama (*sic*) de Galicia. En Salamanca estudia Teología con Angel Manriquez. Ya en estos tiempos de juventud comienza su fecunda labor literaria. El bibliógrafo de la orden cisterciense, Carlos de Visch, afirma que por este tiempo compuso «Tabulas motuum coelestium et ephemerides» y un libro titulado «Mundus idem, non idem», en el cual demuestra que si la tierra y los demás planetas permanecieran en reposo, no se daría mudanza alguna en los fenómenos y medidas astronómicas. Después de explicar teología en los colegios de su orden de Alcalá y Palazuelos, se trasladó a Portugal y después a Bélgica. En 1638 se doctora en teología en la Universidad de Lovaina. Nunca,—dice Paquot en sus *Memoires* (2),—un doctorado fué celebrado con más concurso de oyen-

nes, que dió a luz y admira el mundo, en todo género de letras. Aun sus mismos enemigos, como lo fué el autor del *Anti-Caramuel*, le confiesan ingenio como ocho, esto es en el supremo grado; y un autor citado en el Diccionario Histórico no dudó en asegurar que si Dios dejase perecer las ciencias todas en todas las Universidades del mundo, como Caramuel se conservase, él sólo bastaría para restablecerlas en el ser que hoy tienen. Pero el más sólido blasón de Caramuel es haber convertido con la fuerza y sutileza de sus argumentos 36.000 herejes a la religión católica.» Alude en estas últimas líneas Feijóo a los trabajos apostólicos de Caramuel en Bohemia siendo vicario general del arzobispado de Praga.

(1) Nicerón, *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 29 (Paris, 1734) p. 259. José A. Sánchez Pérez, en «*Estudios sobre la ciencia española en el siglo XVII* (Madrid, 1935) pp. 620 ss.

(2) J. N. Paquot, *Memoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays Bas*, (Louvain, 1768) t. VIII. p. 253.

tes; tan grande era la idea que discípulos y maestros se habían formado de la capacidad del candidato. Cuando dos años más tarde hizo su aparición el *Augustinus* de Jansenio, Caramuel se declara francamente adverso a la nueva doctrina. La obra literaria de Caramuel ya es para entonces abundante. Y no descansará en este trabajo hasta el final de su vida, no obstante las dignidades y oficios con que se ve ocupado años adelante. En los 76 que duró su existencia publicó sesenta y seis obras, la mayor parte in-folio, de ellas buen número en varios volúmenes. A su muerte se encontraron cuatro cofres repletos de obras inéditas. Conocido es el episodio de la visita de Fernando III a su celda; dicese que después de haber hojeado durante toda una tarde los 260 códices en folio, manuscritos, que Caramuel conservaba en su cuarto de trabajo, el Príncipe exclamó: Yo no quiero juzgar si los manuscritos que he visto son buenos o malos; júzguenlos los lectores que los compran a precio muy subido y los impresores que tantas veces los estampan. Sólo digo que a no haberlo visto, no me fuera nunca creíble que una sola mano y una sola pluma hayan escrito tantas cosas y tan diferentes.

Las alabanzas del genio de Caramuel no pueden ser más subidas. Visch lo compara a Alano de Insulis. Pero actividad tan desbordante tenía que redundar necesariamente en menoscabo de la acribía y fundamentación seria y profunda de la doctrina. Caramuel padece la obsesión de la originalidad, que degenerará no pocas veces en las más audaces extravagancias. De él se ha dicho que tenía talento como ocho, elocuencia como cinco, juicio como dos. Sus doctrinas morales le han merecido el nada envidiable título de «princeps laxistarum», aunque en fama tan desfavorable no poco ha contribuído el juicio un tanto parcial de Pascal en sus *Cartas Provinciales*. Muy justo nos parece el juicio de Brucker, el clásico fundador de la Historia crítica de la filosofía: «Non defuit Caramueli ingenium excellens et multa veri cognitio, qua plus praesti-

tisset, si obruere multitudine rerum et novaturientis animi luxuria iudicii aciem noluisset» (1).

En su primera obra filosófica, «*Rationalis et realis philosophia*», aparecida en 1642, pero cuya redacción ya estaba casi terminada en 1639, no hay muestra alguna de contacto directo con Descartes. Pero ya aquí nos descubre Caramuel una gran afinidad con el filósofo francés. Caramuel se profesa francamente libre de toda traba de escuela, adversario decidido del aristotelismo y animado de no disimulada simpatía hacia sus contemporáneos reformadores: «*Instituo novam Academiam contra Peripateticam...*» escribe en la dedicatoria a Virgilio Malvezzi. Y en el prólogo no duda en afirmar: «*Theología aristotelica, quia in peccato originali concipitur, actualibus carere non potest... Desipiunt igitur juniores, cum in verba Aristótelis iurantes cogunt Christianam Theologiam Ethnicis somniis ancillari. Assertiones igitur qua Aristotelicae admittendae non sunt, qua Aristotelicae non negandae; sed concedendae sunt, si verae; et negandae, si falsae...*» Hace suyas las palabras de Campanella (*De Instauratione scientiarum*, art. II): «*in aliquibus necessarium esse necessitate praecepti ac salutis evertere Aristotelismum; in aliquibus vere esse utile eidem contradicere; in multis vero licitum*». A tono con renacentistas y reformadores Caramuel prefiere Platón a Aristóteles, inculpando a éste del más irreligioso ateísmo. Ya en esta obra de 1642, aunque no hay alusión alguna a Descartes, si encontramos citado el nombre de su gran confiden-

(1) *Historia Critica Philosophiae*, t. IV (Lipsiae 1766) p. 135. Sobre Caramuel, cf. I. A. Tardesi, *Memorie pella vita di Mons. Giovanni Caramuel di Lobkowitz*, Venezia 1769; Fernández Diéguez (David) «*Juan Caramuel, matemático español del siglo XVIII*» (trabajo publicado en la Rev. Matemática Hispano-americana) Madrid, 1919; A. Pérez Goyena, «*Defendió Caramuel la falibilidad del Papa hablando ex Cathedra?*» (Est. Ecles., 3 [1924] 435-438). De las audaces extravagancias de Caramuel tenía buena noticia Leibniz; a Jacobo Spener escribe el 10 de enero de 1671: «*De Caramueli Lobkovitio non miror quidquid etiam audacium effatorum ab eo proponi audio, postquam aliqua vidi*» (*Sämtl. Schr. Akad.-Ausg. I R., I Bd. (1923) p. 113*).

te, «Maximus Mersennus Ordinis Minimorum, vir variae eruditionis gloria illustris» (1).

Pero Caramuel entra muy pronto en comunicación directa con los Novadores. Sorbière, en carta de mayo de 1644 a Gassendi, felicita a éste por estar en correspondencia con Caramuel, a cuya «*Mathesis audax*», que acaba de publicarse, Sorbière alude en términos de favor y aprecio. Esta obra da ya ocasión a Caramuel para apelar a la ciencia de Descartes. En la *Mathesis audax*, en efecto, pretende hacer de la matemática el argumento de universal aplicación a todas las cuestiones filosóficas y teológicas. Para esto le es necesario establecer algunos hechos particulares de la física matemática, entre otros que en la visión la imagen del objeto se pinta en el fondo de la cavidad ocular (en la retina), y a este propósito escribe: «Huic adsertioni consonat Anonymus ut audio, Cartezius, qui Discursum de Methodo edidit Lugduni Batavorum, apud Ioannem Maire, anno 1637» (2). El mismo año de la publicación de la *Mathesis audax*, Gassendi había hecho editar en Amsterdam una segunda crítica de las *Meditationes* de Descartes; Caramuel, de viaje por Alemania, la compró en Frankfort; leída aquella crítica, escribe a Gassendi felicitándole por el acierto de sus impugnaciones. Por su parte aprovecha Caramuel esta ocasión para dar también su opinión sobre el filósofo francés. Le ofende su estilo desdeñoso y soberbio. Sabido es que muy molesto Descartes por los ataques de Gassendi en sus primeras objeciones a las *Meditationes*, Descartes respondióle con mal disimulada amargura y al interpelarle aquél con las palabras «O mens!», Descartes respondió con rabia mal reprimida «¡O caro!»; Caramuel aludiendo a estos mutuos ataques, escribe: «Cum nec purae mentes, nec, purae carnis simus, plus carnis quam mentis nos habere convincimur, cum evomimus quae mens civilis et urbana concoqueret» (3). Caramuel encuen-

(1) *Rationalis et realis Philosophia* (Lovanii 1642) p. 293, n. 1.110.

(2) *Mathesis audax* (Lovanii 1644) p. 146; citado por Moncham, o. c., p. 162.

(3) Cf., Monchamp., *ibid.*

tra débiles los argumentos de Descartes y muchas de sus opiniones necesitadas de corrección. Pero en el fondo es un admirador de Descartes; sin conocerle personalmente, se siente cautivado por la vivacidad y agudeza de su ingenio: «Rem fateor: non cognosco Cartesium; amo tamen propter vivacitamen ingenii». El reformador tiene razón al arremeter contra la filosofía peripatética, que Caramuel tacha de «quernea et rustica». Suscribe muchas de las opiniones de Descartes; algunas, según él, denotan un espíritu sublime: «Prodibo et ego: multasque Cartesii speculationes prosequar, multas prosequar; habet enim nonnullas quae sunt mentis sublimis indices; alias quae insinuant Authorem debere exerceri, ut, ursae similis, abortiva acumina reformet et perficiat». Piensa que, además de un poco más de urbanidad y de moderación en el estilo, lo que le falta a Descartes es la disciplina universitaria, el contacto con otros filósofos, con contradictores ingeniosos, que le fuercen a hacerse inatacable: «Sed quod absit ab Universitate viro magno condoleo: acutae enim mentis cos deficit et exercitium academicum menti magnae esset coti» (1). Caramuel anuncia en esta misma carta a Gassendi su propósito de escribir una obra sobre las doctrinas cartesianas. La realización de este proyecto la da como probable Bornius en carta a Gassendi 16/26 de junio de 1645: «Fama est Lobkowitz aliquid etiam contra Cartesii metaphysicam edidisse, sed quid praestiterit nondum licuit examinare» (2). Estas palabras parecen indicar que se trata de un libro ya impreso. De él no hay noticia en el largo catálogo de las obras del polígrafo madrileño; tal vez se refiera Bornius al libro que por entonces dió a luz Caramuel con el título «*Cursus metaphysicus ubi multa asserta chimaerica, quae videbantur in scholis obtinuisse, proscripta; multa, quae sub verbo Aristotelis huc usque admissa, examinata et falsa reperta*» (3). Baillet afirma en su biografía de Descartes que éste recibió de Caramuel

(1) Cf. Baillet, *Vie de Descartes*, t. II, p. 209.

(2) Gassendi, *Opera*, t. VI, p. 489.

(3) Cf. Paquot. o. c., t. VIII, p. 272.

una carta llena de cortesía, para prevenirle y rogarle tuviera a bien aceptar las objeciones, que le enviaba, antes de hacerlas públicas, añadiendo que, si él se dignara honrarle con sus respuestas, haría imprimir todo junto con su consentimiento. El tono de la carta agradó tanto a Descartes que, a pesar de su resolución de no contestar más a las objeciones que así se le enviaban, se dispuso a recibir las de Caramuel y a darles satisfactoria respuesta; Descartes sin embargo no parece que llegara a recibir nada del autor español (1).

Lo cierto es que, no obstante las discrepancias, Caramuel no dejó de alabar y mostrar su respeto al filósofo en toda ocasión oportuna. En su *Grammática audax*, publicada en Franckfort en 1651, defiende la teoría cartesiana sobre las cualidades de los cuerpos y modos de la extensión. Poco antes, en 1649, todavía Descartes en vida, en el catálogo que el mismo Caramuel publica de sus obras hace breve mención de las diversas sentencias de los sabios en filosofía natural con especial alusión a la «schola localis»: «Hodie est valde communis, et apud viros magnos in pretio, statuitque omnia corpora permanentia ubicatione et situatione mera, et successiva omnia distingui mero motu locali». Palabras que dan idea de la rapidez con que se iban propagando las doctrinas de la nueva física corpuscular. Y pocas líneas después, pasando revista a los más celebrados representantes de la ciencia filosófica a través de los tiempos, en serie con Demócrito, Empédocles, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Escoto, Ramón Lull, Ramus, Paracelso, Campanella... coloca ya a Descartes, del cual da esta breve, pero elogiosa noticia: «Cartesius, Hollandis ipse et etiam Anglis placet, Parco naturae genio studet. Localem philosophiam scriptis subtilissimis dilucidavit. Habet discipulos doctos, et editis voluminibus claros, et, ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeterae irrepunt et erunt aliquando communes» (2). El vaticinio

(1) Baillet. o. c., II, p. 210.

(2) Cf. Visch, *Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis*, (2.^a ed. Coloniae Aggrip. 1656) pp. 178 ss.

de Caramuel lo confirma la historia abundantemente, testimonio bien elocuente de que el filósofo español, no obstante sus extravagantes audacias, tenía visión larga y profunda para apreciar el gran alcance de aquella revolución ideológica, que con Descartes se iniciaba. Terminemos con un último pasaje de Caramuel, tomado de su *Theologia intentionalis* (1664):

«Hic obiter monere volo Renatum Cartesium benigne legendum et interpretandum esse. Habuit ingenium felicissimum et tamen dixit saepe Deum esse a se positive. Exclamaverunt nonnulli; sed ipse suam mentem exposuit, dicens se his verbis non intelligere esse a seipso positive productum; sed totam suam entitatem positivam (essentiam, attributa, relationes) esse a se, hoc est, non habere causam efficientem. Proficiebat hic non legendo, sed meditando, et ideo verba non saepe accipit [modo] quo schola solet. Utinam vir magnus voluisset, aut in aliqua celebri Universitate habitare, aut unum cursum philosophicum legere, melius suas meditationes promovere potuisset: at nihilominus multum meditando profecit, et suas edendo meditationes multum profuit. Haec notare vclui ad optimi mei amici laudem, cuius Epistolis honoratus, ut a cunctis etiamnum mortuus ametur et laudetur desidero».

Caramuel insiste aquí, como vemos, en que lo que le falta a Descartes para el logro pleno de sus dotes de ingenio es la disciplina y el ejercicio universitario; no de menor interés es la advertencia que la terminología cartesiana, por lo mismo que es fruto de meditación personal, no de un estudio dirigido por el magisterio oficial de las escuelas tradicionales, no debe ser interpretada en el sentido así mismo tradicional,—advertencia esta, que pone bien de manifiesto que Caramuel se da perfecta cuenta de la novedad de filosofía cartesiana y de la completa ruptura que representa con el saber antiguo

Los Novadores españoles harán gran caudal de la ciencia y autoridad de Caramuel. Baste por ahora un testimonio: Diego Mateo Zapata, caudillo, como veremos, de la primera escuela cartesiana española, le apellida «el non plus ultra de los ingenios y erudición» (1); y tratando del automatismo de las bestias, que Zapa-

(1) *Censura de los Diálogos* de D. Alejandro de Aveniadaño (pseudónimo de Nájera, como probaremos más adelante) p. 30.

ta defiende, escribe: «corone y afiance todo lo dicho a favor del systema cartesiano, cerrando con llave dorada, la siempre gran y remarcable autoridad, ciencia, ingenio y singular erudición del Ilustrissimo señor don Juan Caramuel en el tomo, que intitula *Metalogica*, lib. 10 de severa argumentandi methodo, part. 3, contra animarum numerum, numero 1572, fol. 208, donde hablando de la vida locomotiva, dice: «Animam sensitivam Cartesius, Regius, et alii ad localia accidentia reducunt; sed non sine labore se expediunt... Ego in quadam disputatione Lovanii volui experiri quid posset contra sequentem doctrinam obiicit, ut doctior redditus possem illam temperare aut corrigere...» (1) Y a continuación cita Zapata la conclusión de Caramuel: «praeter animam rationalem, posse omnes alias non solum substantiales animas, sed etiam substantiales formas libere et secure negari», palabras éstas, que ilustran una vez más la feroz enemiga de Caramuel a las tesis clásicas de la filosofía natural peripatética.

Junto a Caramuel justo es recordar a Luis Rodríguez de Pedrosa, personaje menos conocido, pero de indiscutibles méritos como hombre de ciencia. Es portugués de origen, como Cardoso; nació en Lisboa, en 1599, más a los veinte años ya lo encontramos en Salamanca, doctor y regente de una cátedra de medicina; más adelante obtiene sucesivamente las cátedras de pronósticos, de método, y por último la de filosofía natural; más tarde es ascendido a la cátedra de Prima. Jubilado a los sesenta años, según lo previsto en los estatutos universitarios salmantinos, el Consejo de Castilla le encarga no obstante su edad avanzada de una nueva cátedra de medicina de reciente creación; ¡tal era la fama de su erudición y vastos conocimientos! Sus escritos se hicieron célebres por España y el extranjero. Chinchilla, en su *Historia de la medicina española* (2) dice de Rodríguez de Pedrosa que fué el catedrático

(1) Ibid. p. 32.

(2) T. 2, p. 431. Cf. Fernández Morejón, *Historia Bio-bibliográfica de la Medicina Española*, t. VI (Madrid 1850) p. 34.

que pudo gloriarse de haber tenido más discípulos de alta jerarquía, pues a sus lecciones asistían diariamente catedráticos de otras asignaturas, magistrados, canónigos, y no raras veces el mismo Obispo. De los diez tomos que tenía preparados para la estampa sólo uno pudo dar a luz; su título es: «*Selectarum Philosophiae et Medicinae Difficultatum, quae a Philosophis vel omittuntur, vel negligentius examinantur, tomus primus*» (Salmanticae 1666). Es sin duda el fruto más expresivo de su labor docente en la cátedra de filosofía, donde, como dice en el prólogo al lector, «*multa Philosophiae satis difficultia, vel communiter omissa, vel negligentius examinata non sine indefesso labore dictavi*». Fray Gaspar de los Reyes, durante cuarenta años maestro primario de teología en la Universidad salmantina, decía: «*quidquid singularis, et non tritae Naturalis Philosophiae novi, ab hoc uno mutuis alloquiis et dissertationibus didici alumno meo Roderico*». Las materias tratadas en su libro por Rodríguez de Pedrosa no forman un cuerpo sistemático; son temas diversos, sin inmediata relación entre sí, pero que dan claramente a entender la preocupación del autor por los problemas más acuciantes de la filosofía natural de su época; trata del impulso, de las causas del movimiento de los cuerpos para impedir el vacío, de las cualidades primarias y secundarias, de la esencia del fuego, de la composición de los cuerpos, del movimiento como causa del calor. Imposible nos es seguir al autor en su discurso por tan varios asuntos, Rodríguez de Pedrosa conoce la nueva física de los neotomistas; no cita a Descartes, pero sí a sus impugnadores Bonaspes, Compton Carleton, Formondus (Froidmond) y Gassendi. Tratando de la gravedad y ligereza de los cuerpos, que él admite como realidades realmente distintas de las formas substanciales, se pregunta, si esas cualidades se distinguen a su vez entre sí específicamente, y después de aducir los argumentos por la parte afirmativa, escribe:

«*Coeterum si Gassendi consilium insequi liceret, qui in suis exercitationibus paradoxicis philosophum discurrentem acriter adhortatur, ut libere dicat, quod sentiat, nullis adstrictis antiquorum principiis: ego sane semel admittens poten-*

tias realiter distinctas a substantia creata, facile defendi posse mihi persuaderem, unicam tantum potentiam motivam in specie in omnibus quatuor elementis concedi debere: quam ego gravitatem potius, quam levitatem appellarem» (1).

Pero donde Rodríguez de Pedrosa sigue decididamente el partido de los Novadores es en la cuestión de la constitución de los cuerpos. Su afirmación es categórica: «omnia quatuor elementa esse corpora simplicia nullo modo composita ex materia, et forma substantiali». Sus demostraciones son prolijas; sería demasiado enojoso reproducirlas aquí. Más nos interesa la historia que él mismo nos hace de su propia opinión; nos dice que nunca se atrevió a defenderla en las públicas disputas universitarias, «magis vociferantium voces, quam argumentorum vires extimescens»; pero que, habiéndola mostrado a varones doctos, le animaron a que la diera a la estampa; así Fray Domingo de Santa Teresa, carmelita descalzo, docto y fervoroso tomista, dice Pedrosa que sólo pudo objetarle: «si no obstare la autoridad de Aristóteles, Santo Tomás y Escoto y de todos los filósofos y teólogos que opinaban lo contrario, es decir, en favor del hilemorfismo, su sentencia había de ser sostenida necesariamente. El maestro Diego de Silva en sus manuscritos alaba también encomiásticamente la opinión de Rodríguez de Pedrosa. Este nos trasmite esta curiosa noticia: «Hanc etiam meam sententiam iam video publice defendi a plurimis viris doctis, praecipue ex Societate Iesu, qui aperte fatentur positam a me sententiam rationi magis consentaneam, et inter ipsos Pater Gaspar de Cruzat in suo cursu manuscripto» (2). Rodríguez de Pedrosa, como se deduce de estas palabras, tiene conciencia del nuevo camino que abre en la filosofía natural; su nombre es por lo mismo bien elocuente testimonio de la actitud nada cobarde y retardataria de la filosofía española de aquel siglo.

Pero hemos de acelerar el ritmo de nuestra historia. Conforme avanza el siglo XVII, si bien en las aulas de filosofía no se da mu-

(1) *Selectarum*, p. 80.

(2) *Ibid.* p. 121.

cha importancia a las nuevas doctrinas de Descartes y atomistas, el prestigio del filósofo francés y de su ciencia matemática y astronómica gana de día en día entre los cultivadores españoles de estas disciplinas. En estos campos del saber cuenta la España de entonces con insignes maestros, Zaragoza, Petrei, Cañas, Kresa, Powel (1) y sobre todo con el más celebrado y original Antonio Hugo de Omerique. Pero en este terreno ajeno a nuestro estudio, vamos a limitarnos a brevísimas referencias, que pensamos serán del gusto del lector.

Entre los manuscritos del Padre Petrei, jesuíta francés, maestro de matemáticas en el Colegio Imperial de Madrid, son curiosas las páginas donde extracta el fruto de sus lecturas en Descartes y otros autores modernos. En uno de esos manuscritos, conservados en la Real Academia de la Historia, tuve la dicha de encontrar unas cartas, de un corresponsal de Petrei, un tal José Pérez, según todos los indicios maestro de astronomía en la Universidad de Salamanca. Son esas cartas interesantísimo documental de las preocupaciones de los estudiosos de la época. En 15 de septiembre de 1682 escribe José Pérez a Petrei: «Por más que me ingenio, y valgo de quantos medios el P. Dechales, Descartes y otros dan p^a observar las manchas del sol, no puedo descubrirlas. Estimaré q. V. Rma. me avise si es porque no las ay o por defecto del tu-

(1) Sobre el P. José de Zaragoza (1627-1679) cf. Armando Catarelo. «*El Padre José Zaragoza y la Astronomía de su tiempo*», en «*Estudios sobre la Ciencia Española del siglo XVII*» (Madrid, 1935) pp. 66 ss. El P. Juan Fco. Petrey nació en Besancon, en 1641; enseñó durante muchos años matemáticas en el Colegio Imperial de Madrid; murió en Escalona, el 20 de septiembre de 1695; en la Academia de la Historia se conservan numerosos manuscritos suyos y muy interesante epistolario. Los PP. José Cañas (1646-1735), Jacobo Kresa (1645-1715) y Powel fueron los censores del libro de Hugo de Omerique; se muestran en su censura bien enterados de los trabajos de Vieta, Descartes y Schooten. Merece mención también aquí Vicente Montano, autor de un «*Discurso Astronómico... sobre el cometa aparecido en el mes de diciembre de este presente año de 1680*» (Barcelona, 1690), donde expone prolijamente las opiniones de Descartes y Gassendi acerca de los cometas.

bo» (1). No menos interés despiertan en nosotros las impresiones que el maestro salmantino comunica a su corresponsal de Madrid el 28 de julio de 1683: «He hallado un libro q. tiene raras novedades en Geometría. Su author es Thomas Hobbes inglés, Philoso-pho no vulgar, y mathematico insigne. Trae algunas demostraciones brevísimas de la quadratura del círculo, duplación del cubo, trisección del ángulo, y mueve un escrúpulo sobre la calculación de las Tablas de tangentes, secantes y senos... lo que hé leído más despacio es la quadratura del círculo. Hasta ahora no descubro paralelismo. Holgárame saber que siente V. Rma. si acaso ha visto este author, o si dicen algo las Ephemerides desto, pues el author es noble, y las mat [erías] dignísimas de la nota de varones eruditos. Si acaso V. Rma. no huviere hallado por allá noticia (que las obras deste author son raras, y acá en España prohibidas, y yo las uso por especial indulto el Sr. Inqor Gl), si pues, como digo, V. Rma. no huviere visto tal author, o sus demostraciones, aprobadas o reprobadas en otro, se las comunicaré poco a poco, para que me diga su sentir, que es de mucha monta para mí...» Petrei le debió responder que no conocía las obras de Hobbes, y José Pérez le anuncia en 26 de marzo del año siguiente que le envía el libro de láminas de Hobbes, y poco después, el 30 de agosto, el tomo *De corpore*: «V. Rma. le vea y lea muy a su gusto, que juzgo le ha de parecer muy bien, que si yo no me engaño es obra no vulgar y de singular estimación». Como se ve, los científicos españoles de aquellos siglos, no son hombres de estrecho criterio; buscan con avidez todo progreso, sin que las trabas inquisitoriales sean obstáculo a sus legítimas ansias de mayor saber. En postdata

(1) R. Academia de la Historia, Mss. Col. Cortes, 12-12-4, núm. 597; códice en pergamino, en 8.^o; comienza con un «Tratado sobre la esfera armilar»; a continuación fragmentos en castellano, latín y francés sobre diversos temas de astronomías; intercaladas, en la segunda mitad, se encuentran tres cartas de Fr. José Pérez al P. Juan Francisco Petrey, de donde tomamos los pasajes citados en el texto. De un Fr. José Pérez, benedictino, profesor de astrología hace mención Esperabe, *Historia de la Universidad de Salamanca*, t. II, p. 586.



a su carta del 26 de marzo de 1684, José Pérez escribe a Petrei: «Muy mala obra nos hazen estas guerras con Francia, pues nos impiden el passo a los libros que de allá podíamos participar. Si V. Rma. sabe por las Ephemerides de alguna obra muy singularmente nueva dada al público, de Philosophia, o mathematicas, estimaré se sirva participarme la noticia, por ver si ay camino por donde pueda conducirse acá». Estas líneas del erudito salmantino son buen argumento contra ese obscurantismo tan injustamente atribuído a la ciencia española: los estudiosos españoles del siglo XVII miraban a Europa con sincero afán por dar a las letras patrias la mayor brillantéz y decoro ante la cultura y ciencia de los otros países.

§ 2.—LA ESCUELA CARTESIANA ESPAÑOLA.—DIEGO MATEO DE ZAPATA Y LA REGIA SOCIEDAD DE MEDICINA Y CIENCIAS DE SEVILLA

Omitiendo otros datos interesantes, llegamos ya a los últimos decenios del siglo XVII. Cartesianismo y atomismo son objeto de extraña afición en los círculos aristocráticos. Transcribo de Zapata estas interesantes noticias: «Puedo asegurar que desde el año de 87 [1687] que entré en la corte, avía en ella las públicas célebres tertulias, que ilustraban, y adornaban los hombres de más dignidad, representación y letras que se conocían, como eran el Excelentissimo señor Marqués de Mondejar; el señor don Juan Lucas Cortés, del Consejo Real de Castilla; el señor don Nicolás Antonio, cuya sabiduría, erudición e inteligencia, parece que llegó más allá de lo posible, como lo acredita su grande Bibliotheca Hispana; el doctor don Antonio de Ron; el Abad don Francisco Barbará; el doctissimo y nobilissimo don Francisco Ansaldo, Caballero Sardo; los cuales, como de todas las ciencias, trataban de la Philosophia moderna. Siguiose a ésta la que quotidianamente se tenía en casa del Excelentissimo y eruditissimo señor duque de Montellano, Grande de España, Presidente vigilantissimo de Casti-

lla, del Gavinete, y Consejo de Estado de su Majestad, en cuya presencia se conferían los systemas Philosophicos de Cartesio, y Maignan, en que todos los doctos que assistían, discurrían, puesta siempre la indispensable atención en la pureza de nuestra fe. Pero siendo españoles, y tales, ¿cómo sin temeridad se podía sospechar otra cosa...?» (1). Zapata, de quien hemos recogido este testimonio, va a ser el primero en dar a estos primeros conatos de escuela nueva filosófica categoría de academia, a tono con las ya existentes en otras capitales de Europa. Y va a ser Sevilla la sede del primer conventículo cartesiano y atomista, que ha existido en España. Pero digamos antes algo de la vida y andanzas de su fundador, D. Diego Mateo de Zapata, o bien, López de Zapata, como escriben otros.

Fernández Morejón, en su *Historia Biobibliográfica de la Medicina Española* dice de Diego Mateo de Zapata: «Uno de los grandes hombres que florecieron en el siglo XVII fué D. Diego Mateo López de Zapata; la historia de su vida revela el espíritu intolerante y fanático de aquella época, así como sus padecimientos y azares realizaron la sentencia de Galeno que decía que la envidia y la persecución van siempre conforme a la fama» (2). Zapata nació en Murcia por los años de 1671. Estudió medicina en Alcalá, bajo el magisterio de Henríquez de Villacorta (3). Zapata se forma según los principios de la tradicional medicina galénica. A la edad de 23 años publicó su primera obra: *Verdadera apología en defensa de la medicina racional filosófica, y debida respuesta a los entusiasmos médicos que publicó en esta Corte D. José Gazzola Veronense, archisoplón de las estrellas* (Madrid 1690). De esta obra dirá su autor años más tarde:

(1) *Censura de los Diálogos de Avendaño*, p. 18.

(2) T. IV, p. 167.

(3) Espinosa, prohibida la primera edición de su «*Tractatus Theologico-Politicus*», publicó en 1673, en Amsterdam nueva edición con esta portada: «*Fr. Henríquez de Villacorta M. Doc. a cubilo Philippi IV, Caroli II archiatri opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentissimi Hispaniae Regts*». Cf. *Oeuvres de Spinoza* traduites par Em. Saisset, t. II [París, 1861] p. LVII).

«aunque fué mía la ejecución, el impulso fué de los grandes maestros de nuestra Universidad Complutense, y dignísimos médicos del Señor Rey Carlos segundo... que me persuadieron a ello en vista del desprecio con que les trató un médico extranjero sin más motivos que ser galenistas» (1). Don Bartolomé Ponce de León, cronista general del Rey, en el informe sobre la *Apología* de Zapata, escribe: «La apología que en defensa de la medicina racional, que escribió don Diego Mateo Zapata, he leído por mandato de V. A. y visto con toda atención y cuidado, aunque siempre me prometo del Autor ventajosos empleos de filosofía y medicina, no me persuadía la limitada edad a creer hiciera tan valerosa defensa de su profesión, que abstrayendo de toda exageración hiperbólica, puede competir con cuantas se han hecho después de la de Tertuliano...» (2). Con esta obra el prestigio del Maestro Zapata está asegurado. Los nobles le llaman a su cabecera; el Duque de Medinaceli y otros magnates le hacen su médico de cámara; el conde de Lemus le llamaba públicamente el Príncipe Eugenio de la Medicina; sus colegas solían apellidarle el Avicena de su siglo. Pero los entusiasmos galénicos de Zapata van poco a poco enfriándose y cediendo a las sugerencias de la nueva química. A este partido le conquistan muy pronto los médicos sevillanos de la naciente Regia Sociedad.

La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla es el primer centro organizado, donde en España se hace pública y colegial profesión de filosofía moderna, o más en concreto, de física corpuscular. Los orígenes de esta Sociedad merecen ser recordados. En el *Libro Primitivo* de dicha Sociedad, que se conserva en la

(1) *Ocaso de las Formas Aristotélicas*, p. 353.

(2) Citado por Chinchilla, *Anales... Historia de la Medicina Española*, t. II (Valencia 1845) p. 476 ss. La impugnación escrita por Zapata del libro de Gazzola no fué tan eficaz, como presumen los biógrafos de aquél: Feijóo hace todavía en 1730, cuando publica el t. IV de su *Teatro* gran caudal del «excelente librito» del médico veronés, en su discurso «*El médico de sí mismo. Sobre las ventajas del curarse a sí mismo por la propia ciencia*».

actual Academia de Medicina de Sevilla, se lee: «por los años de 1697 se hallaron en esta ciudad de Sevilla los Doctores don Miguel Melero Ximénez, don Salvador Leonardo de Flores, don Miguel Boix, y el licenciado don Julio Ordóñez, que concurriendo a la casa del Doctor don Julio Muñoz Peralta (adonde también asistía el licenciado don Gabriel Delgado y don Alfonso de los Reyes) pretendían adelantarse en la Philosophia experimental, procurando para este fin los más escogidos autores que les pudo franquear la diligencia personal por medio de muchos aficionados extranjeros...» (1). La tertulia prosperó pronto y mucho: «atrajo a sí la correspondencia con los primeros hombres en la Facultad de la Corte y en esta Ciudad [de Sevilla] el ingenio de don Lucas de Jáuregui, médico revalidado de ella...» Los Doctores galénicos atacan la incipiente sociedad y la denuncian al Fiscal del Rey; más, contra todas las esperanzas y pese a las grandes influencias de los acusadores, ven éstos con asombro que la Corte de Madrid mira con simpatía el movimiento de los físicos sevillanos y el 25 de mayo de 1700, previa consulta del Proto-Medicato y a propuesta del Consejo de Castilla, Carlos II firma la Real Cédula por la cual queda constituida la Sociedad Regia de Medicina y Ciencias de Sevilla. El hecho es importante, como nota muy bien don Francisco de las Barras de Aragón: «una Sociedad que tenía un franco carácter progresivo y que era de hecho revolucionario en lo tocante a los estudios y prácticas de la medicina y de las ciencias, encontraba el apoyo de los más altos poderes del Estado» (2). La intolerancia y el fanatismo de aquella época no son tan agudos, como presumía Hernández Morejón en el pasaje citado.

Nuestro Diego Mateo de Zapata se asocia muy pronto a la naciente Academia; su nombramiento como miembro de ella está fe-

(1) Cf. Fco. de las Barras de Aragón, «*La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla y el Doctor Cerví*». (Trabajo publicado en el Boletín de la Universidad de Madrid, número IX. julio 1930).

(2) O. c., p. 4.

chado el 7 de junio del mismo año 1700. Su autoridad pronto se impone entre los socios y el 26 de abril de 1702 es elegido por unanimidad presidente de la Sociedad Sevillana. La oposición de las escuelas tradicionales es grande; el escándalo de aristotélicos y galenistas, al ver defendidas tan públicamente aquellas doctrinas extrañas y nuevas, crece de día en día. Testimonio de esta oposición y escándalo es la carta que envía el Rector de la Universidad de Sevilla, el 8 de junio de 1700, es decir, a las dos semanas de la constitución legal de la nueva Sociedad de Medicina, al Rector de la Universidad de Osuna. Documento que bien merece ser conocido íntegramente, pues da muy cumplida idea del estado de la filosofía española en aquel alborar del siglo XVIII. A él ya hacen referencia La Fuente, en su *Historia de las Universidades*, y Bonilla San Martín en su discurso sobre el mismo tema. Merri y Colón, en un curioso opúsculo acerca «*Del origen, fundación, privilegios y excelencias de la Universidad de Osuna.—Noticia de sus esclarecidos hijos: catálogo de sus Rectores y otros datos de interés.—Apuntes para la historia de tan insigne y extinguida escuela* (Madrid 1869), reproduce por entero tan curioso escrito. Dice así:

«Al Ilmo. Sr. Rector de Osuna. Prescrita esta Universidad dar cuenta a V. S. I. del intruso que le obliga a hacer esta representación, considerando, que con sólo lo grande de sus influencias coadyuvará al exterminio de una sociedad o tertulia, que novísimamente se ha introducido en esta ciudad, intentando persuadir doctrinas modernas, cartesianas, parafísicas y de otros holandeses e ingleses, cuyo fin parece ser pervertir la célebre de Aristóteles, tan recibida en las Escuelas católico-romanas, despreciando consiguientemente las de Hipócrates y Galeno, admitidas en todas las Universidades y habiéndose escrito algunos papeles contra esta filosofía y medicina, nuestro claustro médico los ha impugnado tanto por escrito cuanto verbalmente; por cuya causa y algunos disturbios que sobre ésto se han ofrecido, la Real Audiencia de esta Ciudad hizo sumaria y representación dándole noticia al Real Consejo de Castilla de los desaciertos efectuados en esta Ciudad con estas doctrinas químicas y filosóficas, que llaman experimentales; no obstante tan superior informe, mandó el Real Consejo al Protomedicato, que informase sobre este punto y parece haber rerpondido no tenía inconveniente dicha tertulia formando conferencias de semejantes doctrinas. Y habiendo ellos recurrido (no se sabe con qué informe) al Real Consejo, se les despachó sin noticia nuestra para que no se les estorbasen dichas juntas, atendiendo esta Universidad al grave perjuicio que no solo se sigue a ella, sino a todas las de Castilla, pues en

cada lugar se va suscitando dicha Sociedad, como nos consta de la experiencia de haber éstos unido a sí otros socios de la ciudad de Córdoba, Madrid y otras partes, tienen correspondencia solo con el fin de unirse más para abandonar las doctrinas aristotélicas, galénicas, las Universidades de España y sus grados. Y siendo estas doctrinas de la asignatura de sus Cátedras, ha resuelto esta Universidad representar a S. M. y a los de su Real Consejo los graves daños que se siguen al común y Universidades, especialmente en el punto de religión católica romana, para cuyo efecto necesitamos que V. S. I. nos ayude informando a S. M. y a su Real Consejo estos gravísimos daños que amenazan introduciéndose tales doctrinas practicadas sólo por herejes y siendo ellas tan antiguas y las más condenadas las vuelven hoy a suscitar con el velo de nueva filosofía y medicina. Por todo esto suplicamos a V. S. I. favorezca esta nuestra pretensión. Y por su informe le insinué a S. M. las razones (que nos asisten) para que se extinga esta Sociedad tan perjudicial. Esperamos de la grandeza de V. S. Illma. que solicitamos, pidiendo a Dios N. S. guarde felices siglos en su mayor grandeza a ese Real Claustro. Universidad de Sevilla, junio 8 de 1700. Dr. Alonso Moreno Tamayo, Rector, Dr. Miguel Fuixano de Ochoa, Dr. Juan Fernández, Dr. Moñi López Cornejo, Dr. Cristóbal Ruíz de Pedrosa, Ldo., Pedro Bustamante, secretario (1).

No sé qué respondiera la Universidad de Osuna ni las otras Universidades, a las cuales sin duda la de Sevilla envió parecido memorial y denuncia. Lo cierto es que la Regia Sociedad Sevillana sigue adelante en su empeño de fomentar la nueva filosofía natural y las doctrinas de la nueva química espargírica. Felipe V confirma sus estatutos en Real Cédula, firmada en Barcelona el 1.º de octubre de 1701, y más tarde, de paso por Sevilla, en vista de los progresos y labor científica de la nueva academia, por Real Cédula firmada en el Puerto de Santa María, el 27 de agosto de 1729, le concede la gracia de cien toneladas de sal anuales y de trescientas para una sola vez, para con su producto poder atender a los gastos de impresión de sus trabajos y de biblioteca; gracia confirmada por Fernando VI el 31 de agosto de 1731 y por Carlos III el 7 de junio de 1763.

Zapata se siente orgulloso de lo mucho que a su interés y colaboración debe la Regia Sociedad de Sevilla, de lo que ésta realiza y está llamada en lo futuro a realizar en favor del progreso de

(1) Merri y Colón, o. c., pp. 18,19.

la ciencia española. Contra los desprecios e invectivas del doctor complutense Martín de Lessaca, uno de los más furibundos enemigos de la filosofía atomista en España, Zapata responde lleno de fervoroso entusiasmo por su obra: «Es innegable que el útil, honesto, loable trato y comercio de las letras, es el único arbitrio, o medio para enriquecer los entendimientos en la libre escala franca de las Regias Academias y Sociedades... Evidencian este hecho la Regia Sociedad Anglicana, la Academia Parisiense de las Ciencias, la Germánica, la Florentina y los eruditos de Lipsia... [] ... La erección en España de mi Regia Sociedad Philosophica, Medica, etcétera, a imitación de las demás naciones, que no son bárbaras, ha sido, es y será la obra más plausible, útil, y memorable, de mayor lustre y octava maravilla para el aprecio, y estimación de los sabios» (1). Con ella, añade Zapata, cae por tierra la afirmación de Malpighi, el célebre biólogo, que uniendo en un mismo desprecio a moscovitas, lusitanos y españoles, decía que entre todos los pueblos de Europa sólo éstos eran incapaces de fomentar y mantener aquellas academias de sabios. Y ante la oposición de sus adversarios Zapata se enardece: «¿No tiene mi Regia Sociedad aprobadas sus constituciones por la Suprema autoridad del Consejo Real de Castilla? ¿No es su soberano protector el Rey Nuestro Señor don Felipe Quinto (que Dios guarde)? ¿No son los sobresalientes sutiles ingenios españoles, si no más que todas las naciones, tan capaces como ellas? ¿Es más apreciable el estar tenidos por bárbaros, o ser la irrisión de las Naciones, que el aver solicitado este doctísimo Congreso? ¿Es mejor estar en una continua indigna ociosidad, sin despertar del profundo letargo, que les fija el espíritu a expensas del torpe veleño de las infructuosas escolásticas opiniones, que emplearse en la averiguación de la Naturaleza por medio de la Philosophia sensata, y experimentos phisicos, médicos, químicos, anatómicos y mecánicos? ¿Es posible que lo que ha sido

(1) *Ocaso*, p. 150.

bien visto, loable, y deseado de todas las racionales aplicadas Naciones, ha de servir de horror, de envidia, y desafección de los Españoles preocupados, y servilmente adheridos a la vulgar Philosophia Aristotélica? Salió ya nuestra Nación española del baxo ignominioso concepto, en que la tenían las demás Naciones con la gustosa, quanto aplaudida noticia de averse erigido Sociedad en España, aviéndola comunicado a toda Europa las Memorias de Trebu [Trevoux], donde en su propio idioma francés traduxeron nuestra Crisis médica sobre el Antinomio...» (1). La cita, a pesar de su barroquismo y el mal gusto literario, que denota,—vicios de la época,—merece alguna consideración: representa a nuestro modesto juicio un momento importante de la ciencia española: el de su difícil y trabajosa incorporación al movimiento iluminista europeo, con todos sus pujos de novedad y progreso, con todas sus rebeldías contra todo lo viejo y tradicional. Rebeldías, conviene esto notarlas bien, que no significan, al menos en estos primeros decenios del ochocientos, la actitud anti-católica y secularizante, que es nota dominante de ese progresismo en las otras naciones. Esos pensamientos de Zapata preludian bien claramente la crítica

(1) Ibid. p. 152. Alude en estas últimas palabras a su obra. «*Crisis médica sobre el antinomio y carta responsoria a la Regia Sociedad de Sevilla* (Sevilla, 1701). Zapata escribió también una «*Disertación médico-teológica consagrada a la princesa del Brasil*» (Madrid, 1753); discute aquí estas dos cuestiones: 1.º, si es lícito procurar la esterilidad a las mujeres que conste haber tenido partos muy dificultosos, en que han estado a punto de perder la vida; 2.º, si es lícito matar a la criatura para salvar a la madre, y si es lícita la operación cesarea; Zapata contesta negativamente a la primera cuestión y a la primera parte de la segunda; la operación cesarea la permite en determinados casos. Contra Zapata escribió Francisco Perena, «*Conclusiones breves y claras teológico-medicales*» (1733); pero la fama de la obra de Zapata fué tal que el Dr. Camper dijo en Londres a don Juan de Navas que se había dedicado a estudiar el castellano sólo por poder leer y entender la peregrina y erudita disertación de nuestro médico; cf. José Pío Tejera, *Biblioteca del Murciano*, t. I (Madrid 1924) pp. 824 ss. Con el pseudónimo de don Félix Palacios Zapata escribió también contra el «*Hipócrates defendido-Farmacopea triunfante*» del Doctor Boix Moliner, uno de los fundadores de la Regia Sociedad de Sevilla (Cf. Gimeno, *Escritores Valencianos*, t. II, p. 192).

feijoniana, donde se habrá de buscar la expresión culminante, más vigorosa, de lo que es el iluminismo español.

§ 3.—EL MAIGNANISMO. SUS PRIMEROS REPRESENTANTES EN LA REGIA SOCIEDAD DE SEVILLA, GABRIEL ALVAREZ DE TOLEDO

Antes de pasar adelante en nuestra historia, nos es preciso recordar un nombre, santo y seña de los médicos filósofos de la Regia Sociedad de Sevilla. Porque no es Descartes precisamente, a quien proclaman por su jefe y caudillo, aunque sus adversarios, no muy documentados ciertamente en la multiplicidad de corrientes y matices, que ofrece la nueva filosofía importada de Francia, los acusarán reiteradamente de cartesianos. Más en todo rigor, no obstante la gran autoridad de Descartes, el supremo maestro y pontífice de los Doctores sevillanos es el P. Manuel Maignan, religioso mínimo francés, hermano, por consiguiente de religión y de patria de aquel Mersenne, el íntimo confidente y corresponsal de Renato Descartes.

En la filosofía española del siglo XVIII las doctrinas del P. Maignan desempeñan un importante papel. Se las eleva a la categoría de credo de escuela, digna de alternar con cartesianismo y gassendismo. El maignanismo es en España un caso entre muchos de ese fenómeno tan frecuente en la historia de nuestra cultura, desde que, obra de vigor y genio propios, vive a remolque de la ciencia extranjera; y es el de la influencia preeminente de segundones y epígonos sobre la autoridad de los jefes de escuela y mayorazgos de la sabiduría europea. Tal es, en efecto, Maignan, estrella muy de secundaria magnitud en el cielo de la filosofía europea del seiscientos, nombre oscuro y de influencia relativamente efímera.

Maignan nació en Toulouse el 17 de julio de 1601. Por línea materna es ibérica la sangre que corre por sus venas; su madre es Gaudiosa Alvarez, hija de Manuel Alvarez, portugués, profesor de medicina en la Universidad tolosana. Estudió humanidades en el

Colegio de la Compañía de su ciudad natal. A los diez y ocho años ingresó en la orden de los Mínimos. Estudió después filosofía; Nicerón nos dice que no obstante el acendrado aristotelismo de su primer maestro, ya desde los comienzos de sus estudios filosóficos mostró gran reserva e independencia en sus juicios, especialmente en materia de filosofía natural. Para dominar más a fondo estas cuestiones, Maignan mostró muy pronto gran solicitud por el cultivo de las matemáticas. En 1636 fué llamado a Roma por el General de su orden para enseñar a los jóvenes religiosos del convento Trinità dei Monti. Gran fama conquistó muy pronto por sus invenciones matemáticas y por su libro «De perspectiva horaria» (1648). Permaneció 14 años en la Ciudad Eterna. De vuelta en Toulouse en 1650, y no obstante las ocupaciones del oficio de Provincial, que se ve obligado a ejercer, se entrega con ardor al estudio, sólo interrumpido por algunos viajes. Así en 1657 va a París y es admitido a las conferencias filosóficas que se tenían en casa de Mr. Mommor. Luis XIV, de paso por Toulouse, al contemplar las máquinas y curiosas invenciones de Maignan, quiso llevarlo consigo a París. Mazarino, por medio de Mr. de Fieubet, primer Presidente de Toulouse, comunicó al religioso las intenciones de su regio señor. Toda instancia fué inútil. Maignan se opuso tenazmente a su traslado a la corte. Hasta su última hora pudo dedicarse tranquilo a sus trabajos científicos. En la ciudad que le vio nacer, el 29 de octubre de 1676, terminó sus días (1).

La primera obra filosófica de Maignan, su *Cursus Philosophicus*, apareció por vez primera en 1652. Una segunda edición publicada en 1673 fué aumentada por el autor con un amplio apéndice sobre la teoría de los «tourbillons» de Descartes y una disertación sobre la trompeta parlante de Morland. Su otra obra filosófica lleva el título de «*Sacra Philosophia sive Entis tum supernaturalis, tum increati*». El primer volumen vió la luz pública en 1661. Las objeciones formu-

(1) Cf. Nicerón, *Memoires*, t. 31 (París 1735) pp. 346-353.

ladas contra su doctrina por varios autores retardaron hasta el año 1672 la publicación del segundo volumen. En sendos apéndices de éste contesta Maignan en primer término al P. Antonio La Loucere, jesuíta del Colegio de Tolosa, que en su opúsculo «De Cycloide» (1660) pretende que Maignan ha errado en sus afirmaciones acerca de la gravedad de los cuerpos, aceleración del movimiento, igualdad de los ángulos de incidencia y reflexión. Maignan trata de demostrar que los argumentos del jesuíta están plagados de paralogismos. En un segundo apéndice insiste en su refutación de La Louvere; propone aquí curiosas observaciones acerca de la propagación de la luz, centelleo de las estrellas fijas y lágrima batávica. En el tercer apéndice responde Maignan a una disertación de Mr. Ducasse, en la que éste le impugnaba las razones aducidas para explicar por qué la lágrima batávica se pulveriza al más pequeño golpe. En el cuarto apéndice vuelve otra vez el autor a la controversia con La Louvere, representado ahora por el jesuíta, P. Juan Courboulez. En el quinto y último responde Maignan a las objeciones de Teófilo Raynaud, jesuíta también, y de los dominicos Vicente Barón y Nicolás Arnu, contra su doctrina sobre los accidentes eucarísticos. Este elenco de cuestiones y problemas dará buena idea del vasto campo de preocupaciones científicas del sabio tolosano.

En el prólogo de su Curso Filosófico trata Maignan de prevenir al lector contra la posible extrañeza que le van a causar algunas de sus tesis. Hace ante todo sincera profesión de obediencia a la autoridad de la Iglesia: «Certe vero quidquid balbutire potui subdo lubens, ut par est, visibili eius, eidemque infallibili oráculo; sanctae, inquam, Romanae Ecclesiae iudicio». La novedad, advierte Maignan, no debe asustar al lector desapasionado, si va fundada en la verdad; ni debe extrañarle que el autor no se preocupe de autorizar su doctrina con el sufragio de los doctores antiguos: «ubi res ex vi rationis naturalis agitur, non est sane quod sis admodum sollicitus de conquirendo humanae simplicis auctoritatis multum ambiguo, et parum firmo praesidio». Maignan, como cla-

ramente se desprende de todo este prólogo, tiene plena conciencia de que su doctrina filosófica se desvía en puntos fundamentales del común sentir de los filósofos escolásticos de su tiempo.

La filosofía de Maignan es poco conocida, especialmente en su punto más original, su doctrina acerca de las especies eucarísticas. El autor del artículo a él dedicado en el *Dictionnaire de la Theologie Catholique* echa de menos un estudio profundo de su doctrina. (1) Sus obras son ya raras en nuestro tiempo. Jansen, que estudia ex professo la filosofía eucarística de Maignan, lo hace, a falta de fuentes originales, a través de la crítica de sus adversarios. (2) Grabmann, más recientemente, hace el mismo estudio apoyándose tan sólo en el *Cursus Philosophicus*. (3) En un estudio, como el nuestro, cuyo inmediato y principal objeto es el cartesianismo en España, no puede tener cabida la amplia y exhaustiva crítica de la filosofía de Maignan. Sólo en orden a nuestro fin peculiar, y siendo, como ya hemos dicho y veremos muy pronto, muy grande y preponderante la influencia de Maignan en los primeros círculos cartesianos de nuestra patria, trataré de exponer en síntesis lo más breve posible los puntos más característicos de su sistema.

(1) Dict. Theol. Cath., voz: *Maignan, Emmanuel*, t. IX, 2.^a p. (París 1927), E. Amann escribe: «Il aurait intérêt pour l'histoire de la théologie au XVII^e siècle à étudier de près les explications scientifiques proposées par lui de divers points de dogma et particulièrement de la transsubstantiation» (col. 1654).

(2) Dict. Theol. Cath. t. V (París 1913), voz: *Eucharistiques (accidents)* col. 1431. «Nous n' avons pu consulter les ouvrages originaux de Maignan, devenus fort rares». Sin embargo a nosotros nos ha sido posible encontrar las obras de Maignan en más de una biblioteca española.

(3) M. Grabmann, «*Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistielehre des Emmanuel Maignan O. Min.*» (Riv. di Fil. Neo-scol., suppl. al vol. XIX (julio 1937) dedicado a «Cartesio, nel terzo centenario del Discorso del Metodo», pp. 425-436, Grabmann presenta el voto del consultor de la S. Congregación del Índice, jesuita P. Pablo Antonio Appiano, sobre la sentencia de Maignan acerca de las especies eucarísticas: «De philosophia Maignani Scholastica per Johannem Saguens coordinata ad Sacram Ccongregationem relatio ac Iudicium Theologicum» (Roma, Biblioteca Vallicelliana, Mss. Cod. P. 53, fol. 160 r - 172 r); Appiano se inclina a que sean condenadas las doctrinas de Maignan y Saguens.



Es en la filosofía natural, donde Maignan levanta abiertamente bandera contra la tradición escolástica. Nuestro autor comienza por exigir que la física se trate físicamente, sin ingerencias metafísicas que son la fuente de tantos errores: «Hic magnus est cardo philosophiae naturalis, ut studeat puritati sui; hoc est, ut inter physica reponat quae physica sunt; aliena vero secernat; nec pro physicis ea sumat, quae non nisi metaphysica sunt aut logica». (1) El grave yerro de la física tradicional ha sido precisamente ese: haber tomado al pie de la letra en el orden físico, lo que Aristóteles dijo solamente en un sentido puramente lógico y metafísico. Maignan proclama una inmediata y directa inquisición de los hechos de la naturaleza, contra toda presunción de construcción racional, *a priori*: «Profuit... mihi, quod quamdiu Aristoteli aliisve philosophiae magistris operam dedi, simul etiam operam dedi, ut non eorum placitis Naturam, sed ipsos potius (quemadmodum decet) juberem servire legibus ac documentis Naturae, nusquam quoad naturalia iurans in verba magistri». (2) Maignan, en franca oposición a toda teoría hilomórfica, distingue en el compuesto natural materia y forma, más no como dos principios esenciales realmente distintos entre sí, sino como dos partes, principal y menos principal, del compuesto ya constituido, es decir, como elemento especificado y factor especificante respectivamente. (3) Y entrando ya de lleno en la ardua cuestión de la constitución de los cuerpos, Maignan rechaza enérgicamente toda manera de educción de la forma a partir de la materia prima; es decir, niega toda forma sustancial aristotélica, como constitutivo esencial de los cuerpos; «censeo nullam talem esse in rerum natura materialem formam substantialem, qualem inducunt... Peripatetici ab agentibus naturalibus factam ex aliqua ipsius materia; et ita factam vere ac proprie per generationem; et tamen factam ex nihilo sui, adeoque distinctam realiter secun-

(1) *Cursus* (ed. 1673) p. 135.

(2) *Ibid.* Praefatio Philosophiae Naturae.

(3) *Ibid.* p. 132.

dum propriam entitatem physicam a quacumque sui materia». (1) Sus argumentos los veremos repetidos insistentemente en sus discípulos españoles. En cuanto a la generación de los compuestos o mixtos, Maignan afirma que no puede consistir sino en la combinación, varía en cada caso, de los elementos. (2) «Nec enim peripateticam illam recipio materiam, quae dicitur pura potentia... satis patet eam esse merum figmentum in physicis, et solum posse ad summum logice aut metaphysice agendo usurpari; cuiuscumque porro figmentum fuerit, sive Aristotelis, sive ut alii volunt Aegyptiorum, puto Aristotelem non ea esse usum nisi agendo suo more subtiliter ac metaphysice, adeo acroamaticae...» (3) La materia, que Maignan admite en los compuestos naturales, no es homogénea, es decir, de una misma y única especie en todos los cuerpos, sino que es diversa o heterogénea; es decir, la materia son los elementos diversos, de cuya varia combinación resultan los mixtos o compuestos: «Elementa, sunt ea prima ex quibus inexistantibus componitur corpus unum diversae speciei ab ipsis componentibus: vel, ea ultima in quae dividitur corpus quod diversae speciei ab ipsis residuis». (4) Los elementos admitidos por nuestro autor son los cuatro tradicionales: fuego, aire, agua, y tierra. (5)

Para Maignan, pues, la única forma o causa formal, de que se puede hablar al tratar de la constitución física de los cuerpos es la pura razón formal de especificación del cuerpo mismo; término éste, por otra parte, que sólo tiene plinitud de sentido en los compuestos en cuanto expresa la forma *total*, indistinta realmente de las partes componentes, pues no es otra cosa que la razón de proporción y conveniencia de dichas partes esenciales, «per modum unius et simul sumptarum» (6). Y en la reducción de las mismas

(1) Ibid. p. 141.

(2) Ibid. p. 142.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p. 327.

(5) Ibid. p. 336.

(6) Ibid. p. 142.

partes a determinada proporción y conveniencia consiste, según el Mínimo francés, la educción de la forma. Maignan sabe muy bien que esta doctrina va a producir disgusto, y aun escándalo entre los doctores escolásticos. Ya entre ellos ha sonado la voz de Juan Guilleminot para denunciar las novedades del maestro de Tolosa. Le ofenden sobre todo estas palabras de Maignan: «Philosophiam naturalem apud Peripatéticos totam fere in simplicem et coecam credulitatem desiisse, quod sensum Aristótelis vel non assequantur, vel si is est, quem putant, nimis facile, etsi non conformem rei, admittant» (1). Guilleminot impugna especialmente la indistinción de materia y forma sostenida por Maignan. Su principal argumento en favor de la distinción real es el tradicional de las mutaciones sustanciales; éstas, si no se quiere incurrir en el error de admitir la creación *ex nihilo* de la nueva forma, presuponen necesariamente una materia preyacente, la materia prima, común a los dos extremos de la mutación sustancial y realmente distinta de la vieja forma destruída y de la producida de nuevo. Maignan insiste, al disolver este argumento, en el que es el Aquiles del atomismo; toda producción «*ex quo subiecti*» es necesariamente creación de la nada; el concepto de educción es contradictorio; por una parte dice continencia actual de la forma en la materia, por otra continencia potencial, que es mera posibilidad. Con otras palabras: para Maignan la fundamental distinción de acto y potencia es jerga totalmente inútil: «*nihil tam frequentius—escribe—quam ut occurrente insolubili difficultate dicatur, distingo, actu vel potentia; quae sunt mera verba, et voces sine re*» (2). Rechazada esa distinción consagrada queda naturalmente sin base ninguna el sistema hilemórfico. Maignan no podía extrañarse sinceramente de la irreconciliable actitud de los filósofos y teólogos fieles a la tradición escolástica.

Pero donde la oposición de los maestros de la Escuela tenía que

(1) *Ibib.* p. 193.

(2) *Ibib.* p. 195.

ser más radical y enérgica era en la cuestión de las especies eucarísticas. Es este el tema en que los cartesianos y atomistas católicos han de poner todo su esfuerzo, para no incurrir en la para ellos más odiosa y temida de todas las censuras: la heterodoxia, Descartes, al reducir la esencia de los cuerpos a la pura extensión, vese obligado en consecuencia a negar todos los accidentes realmente distintos de la substancia corpórea. La realidad de los accidentes eucarísticos es puesta con ello en grave contingencia. No es este lugar de referir los sucesivos tanteos de Descartes para conciliar su doctrina con el dogma eucarístico. Y ante la irrefragable evidencia de los sentidos, que testifican en el Sacramento la presencia de un color, de un sabor, de un olor, de unas cualidades en suma propias del pan y del vino, y ante la imposibilidad que le dicta su sistema de atribuir a esas cualidades sensibles valor de realidades accidentales separadas de toda propia substancia, para Descartes sólo quedan dos salidas: o afirmar la permanencia de la substancia del pan y del vino, tratando de hacer compatible esta permanencia con el misterio de la transsubstanciación; o bien negar a aquellas apariencias sensibles todo valor de realidad física, reduciéndolas a pura fenomenalidad. Descartes, después de mucho vacilar, se decidió por el primer camino. Pero a los cartesianos les pareció demasiado dura esta solución y prefieren la segunda, es decir, proclamar el valor puramente fenoménico de las especies sacramentales. Maignan es uno de los campeones de esta sentencia. Las especies eucarísticas no son accidentes separados; son especies puramente intencionales, es decir, meras apariencias, modificaciones subjetivas producidas en nuestros sentidos por la acción milagrosa de Dios y más inmediatamente del cuerpo de Cristo presente en el Sacramento. No es menester que nos detengamos en una más amplia exposición de esta doctrina. Los discípulos españoles de Maignan nos la recordarán continuamente. Ni es menester tampoco que nos ocupemos en hacer su crítica. Para nosotros es teológicamente cierto que las especies eucarísticas tienen realidad objetiva.

Baste este breve esbozo de la filosofía de Maignan, para introducirnos ya en la filosofía de los Doctores sevillanos. De los fundadores de la Regia Sociedad es Antonio de Ron el primero en dar a la pública estampa el testimonio de las nuevas tendencias. Ya en 1682, en larga aprobación de la obra de Aldrete «La verdad acrisolada», Ron hace profesión de espargírico y atomista. El médico admirable, dice, es el que puede conocer las enfermedades, los medicamentos y la naturaleza, investigando y penetrando las fuentes de las acciones y operaciones: «Éstas ninguno las podrá alcanzar, o conseguir, si no es por medio y beneficio de la Arte Chymica, que pasa más allá de las quintas esencias y llega casi a los orígenes y principios de las cosas; pero no aquél que no pasa del conocimiento de las primeras calidades que llaman; juzgando que no ay más que investigar o inquirir en la naturaleza ni con la operación de las separaciones, que son usuales de los Boticarios...» Y más adelante añade: «Asentado, pues, o como cierto, o como más inteligible que la materia prima sea una congerie, o muchedumbre de átomos, no infinita; porque ningún número lo puede ser; es preciso assentar assimismo, que la naturaleza simple, y esencia dellos no fué una misma, sino diversa; porque si su naturaleza, su inclinación, su virtud, o su capacidad fuera una misma, de la junta o unión dellos no pudieran resultar compuestos diferentes» (1). Antonio de Ron, como vemos, es atomista; pero contra Gasendi y en favor de Maignan proclama la distinción específica de los átomos.

Influencia más clara e inmediata de las doctrinas maignanistas la encontramos en la obra de otro de los fundadores de la Regia Sociedad Sevillana, el Dr. Miguel Jiménez Melero, *Tractatus de generatione et corruptione* (Sevilla 1706) (2). La obra está dedicada a don

(1) Citado por Foch Andreu, en «Estudios sobre la Ciencia Esp. en el siglo XVII», pp. 337 ss.

(2) Jiménez Melero escribió también «*De entitatibus manifestis*», que impugnaron Pedrosa y Luque; Melero contestó a estos ataques con su «*Examen pacífico de la alegación apologético-médica contra uuas dudas de D. Cristóbal Ruiz de Pedrosa*» (Córdoba, 1699). Cf. Foch Andreu, I c.

Diego Mateo Zapata, que ya en la fecha de la publicación de este Tratado, 1706, ha cesado en su cargo de Presidente de aquella Regia Sociedad. En la dedicatoria las alabanzas a Zapata y a su mejor obra, la Regia Sociedad, son para Jiménez Melero obligado tributo de gratitud y admiración. El autor se queja al mismo tiempo amargamente de la cruel persecución de que ha sido objeto la iniciativa gloriosa de Zapata y sus colegas hispalenses. Más por fortuna la iracundia de los enemigos va cediendo y las nuevas doctrinas obtienen cada día mayor favor y respeto. Interesante es en este respecto, como prueba del estado de ánimo provocado por la nueva Academia, la censura que hace del libro de Jiménez Melero el franciscano Juan de Castro; reconoce que el autor sigue una vía «asperam quidem et inusitatam..., trito Scholarum itinere reiecto», desentendiéndose del debido respeto al Estagirita: «Hinc jurgia Hispali; hinc exortae lites inter Galeni sequaces, et Cartesii Physico-médicos recentes». La animosidad y exacerbación de estas luchas son para el censor franciscano un hecho doloroso y lamentable; Fr. Juan de Castro, no obstante su fervoroso aristotelismo, pide tolerancia y sereno juicio para las nuevas doctrinas, sobre todo por lo que se refiere a las cuestiones de filosofía natural. El Dr. Salvador Flores, fundador también de la Regia Sociedad sevillana, en su carta gratulatoria a Jiménez Melero, que éste publica al comienzo de su obra, se queja igualmente de las acres censuras de los maestros escolásticos, que llegan en su manía persecutoria de la filosofía moderna a condenar de herejía toda opinión que se oponga a la letra o al pensamiento del fundador del Peripato. Flores se indigna ante el proceder de esos aristotélicos, que tan fácilmente se atreven a mezclar las cosas santas con las profanas: «Indigne quidem loquuntur, qui rebus sacris prophana miscent, nam Philosophi naturales de rebus physicis solum certamen agunt, de illarumque causis, et effectibus ingenio certant: nec in res divinas sacraque mysteria, quae theologis, ut sui iuris relinquuntur, falcem suam mittunt...»

El prólogo Jiménez Melero abunda en estas mismas ideas de



sus censores y amigos. Lamenta las luchas y divisiones que la propagación de las nuevas doctrinas produce en las escuelas españolas. Pero esto no debe arredrar a los paladines de la moderna filosofía: «*Doctrina nostra propugnatores in Europa habet, aliquos Hispania vidit; et ad rationis tribunal excitando adversarios, illorum vociferationes contemnimus*». Reconoce sin embargo Melero que la culpa de esas luchas no es toda de la intransigencia de los escolásticos viejos; y más, Melero concede a los adversarios que en el punto de la realidad distinta de los accidentes la sentencia negativa de los modernos provoca muy justamente las iras de los doctores peripatéticos. Porque en la defensa de esa opinión los novadores sevillanos no han sabido observar la debida prudencia: Melero nos habla de un tal Juan de Peralta, que fué causa de muy estuendosos incidentes en las aulas sevillanas por su obstinado empeño en defender la sentencia cartesiana, que Melero se promete refutar de manera contundente en lugar oportuno. Esto dará idea de la actitud conciliadora y ecuánime del Doctor sevillano. No es un partidario incondicional de las doctrinas, ni del método, ni de la táctica agresiva de los nuevos filósofos. En muchas cuestiones Melero no duda en seguir la opinión corriente de la escuela tomista. Mas en el tema fundamental de la constitución de los cuerpos Melero se opone radical y decididamente a la teoría hilemórfica. En favor de la negación de las generaciones sustanciales su principal patrono entre los modernos es el P. Manuel Maignan: «... *recentioribus illam invicte propugnat acutissimus D. Emmanuel Maignan [sic!], in Universitate Tolosana laureatus; cuius doctrina per Europam lucet, et ardet; Sacrae Minimorum Religionis singularis honor; antiquae, et verae Philosophiae restaurator insignis, in sua Philosophia naturali sententiam istam communem esse inter modernos, testatur experientia, cum omnes pene scriptores Recentes, sive Philosophi, sive Medici, extra Hispaniam unanimiter defendant...*» (1) Y cita después, en confirmación de esa unanimidad, los

(1) o. c., p. 61.

nombres de Descartes, Juanin, Duhamel, Etmuller, Gassendi y San Romain. Los argumentos de Jiménez Melero son los corrientes de su partido, apoyados todos en la razón fundamental de todos los antihilemorfistas, que la educción es verdadera creación y por consiguiente superior a las posibilidades de la causa segunda. Su atomismo es claro y terminante: «Materia prima non est aliud quam athomi substantiales, simplices, et indivisibiles, ex quibus aliqui de qualitate caloris; alii de frigiditate; isti de humiditate, de siccitate illi participando, compositionem dicunt, et veniunt in accidentalem compositionem... Cum huiusmodi materiae sint aetherogeneae inter se, si aliqui praedicti Elementi cum aliis athomis disymbilibus, aetherogeneis uniantur: v. g., materia aquae cum materia terrae, etc., tunc imperfecta mixta constituunt.» (1) Esto supuesto, la generación sustancial «consistit in eo, quod sit adquisitio, vel unio formae cum materia a generante communicante suam naturam, non per hoc quod producat formam, aut entitatem absolutam, sed tantum ex eo, quod noviter uniat formam, et partes aetherogeneae.» (2)

Las ideas atomistas, o más exactamente maignanistas, gozan cada día de mayor favor en los medios cultos. Muestra bien patente de esa creciente divulgación de las nuevas doctrinas es la obra del poeta Gabriel Alvarez de Toledo, *Historia de la Iglesia y del mundo, que contiene sus sucesos desde su creación hasta el diluvio*, impresa en Madrid el año 1713. El autor explica así los principios del mundo corporeo:

«La materia del mundo sensible, era en el principio una masa confusa de imperceptibles cuerpecillos, que fueron término primitivo de la acción creativa, de la substancia material. Eran éstos diferentes en sus figuras, y por ellas, mediante el movimiento, capaces de formar los mixtos, que havian de componer esta fábrica, tan varía como hermosa. Correspondía a cada uno su lugar propio, y assí eran extensos, sin que por esso fuessen sujetos a la división; porque como el principio de estas simples substancias fué la creación, sería aniquilarlas el dividir las. Nuestros entendimientos sequaces de nuestros sentidos, y acostumbrados a ex-

(1) Ibid. p. 109.

(2) Ibid. p. 110.

perimentar una perenne división de los cuerpos que nos rodean, aprehenden que donde quiera que se da cuerpo se darán partes distintas, y que como tales serían divisibles; pero no hacemos reflexión a que lo limitado de nuestro entender haze, que un solo Ente le miremos a varios visos, y formamos de esta suerte tantas cosas reales, quantos son los conceptos con que percibimos cada cosa» (1).

Alvarez de Toledo se extiende prolijamente después de demostrar que el término de la acción creativa no puede ser en ningún modo lo compuesto de partes sino lo indivisible:

«La razón es clara, porque el término de la acción creativa ha de ser cosa determinada, y por consecuencia cada parte de la materia terminó la creación independiente de las otras, siendo por esto individua en sí, y distinta de las demás. Y no se desvanece esta razón diciendo que pudo Dios criar los compuestos, así como las partes de estos constan; porque aunque confessamos que esto es así, dezimos, que no se sigue de ello que el término primitivo de la creación no sean las partes; porque el criar los compuestos no es más que criar las partes juntas, con que siempre queda invariable el concepto de creación; pues para ella, ni quita, ni añade que las partes estén separadas o unidas; y en cualquier caso será formalmente criado, lo que fuere verdaderamente anterior, como lo son las partes, respecto del compuesto, en la antecendencia de la naturaleza, aunque no fuessen en la de tiempo». (2)

«Que estas imperceptibles substancias, —prosigue ulteriormente el poeta filósofo,—fuesen figuradas, no será muy difícil de percibir, haziendonos cargo de que la magnitud de cada una, como no era inmensa, antes sí minutíssima, havia de tener término, y la figura es el término de la magnitud. Que las figuras sean diferentes, se infiere con bastante probabilidad de la variedad de figuras que observamos en los compuestos, y con más fundamento se confirma con la existencia de los mixtos; pues no lo pudiera haver, si no se dieran varios elementos, ni estos pudieran enlazarse, sino por la variedad de sus figuras...» (3)

La inspiración cartesiana es bien patente; y más clara se hace, cuando vemos que líneas después Alvarez de Toledo apela a Cordemoy, discípulo fiel de Descartes, para explicarnos la razón de tanta obscuridad como dificulta la inteligencia exacta de esta cuestión, que es en último término la repugnancia de la imaginación a concebir un cuerpo indivisible y extenso, como tienen que ser las últimas partes de la materia en la sentencia de nuestro filósofo. La

(1) O. c., p. 12.

(2) *Ibid.* p. 13 ss.

(3) *Ib.*

imaginación, en efecto, «no puede dexar de percibir partes diferentes donde hay superficies distintas; pero el entendimiento es al que toca ceñirla a su esfera, que no es otra, que la de lo sensible; y pensando él más adelante conocerá, que sólo es propiamente criado lo que es simple y subsistente; y que no pudiera haver extensión en el compuesto, si no la huviesse en los principios de que se compone; y por decirlo en una palabra, que no hay una parte y en el todo, que es simplemente uno...» «La imaginación,— escribe páginas adelante nuestro poeta,— tiene una esfera limitada y no puede sin injusticia ceñir a sus estrechos términos al Entendimiento, quando el tiene principios racionales para salir de ellos». Y añade, con vuelos de antropología metafísica, en que parece atisbar la insospechada altura del moderno existencialismo: «El infinito y la nada son los dos abismos, en que se pierde el discurso, quando insiste en los principios de lo sensible. El hombre es un medio entre estos dos extremos, como philosopha un sutil ingenio de Francia» (1). La alusión a Pascal no puede ser más clara. Y es curioso descubrir en nuestro autor interferencia tan digna de meditarse, como es ésta del racionalismo más riguroso por una parte y por otra del vitalismo pascaliano con todas sus pretensiones de hondura humana.

§ 4.—CARTESIANISMO Y MAIGNANISMO EN LOS FILOSOFOS VALENCIANOS

La filosofía moderna no es ya para estas fechas, primeros decenios del siglo XVIII, patrimonio exclusivo de los médicos sevillanos y de los círculos eruditos de la corte. También en la capital levan-

(1) Ibid. p. 27. Zapata en su *Censura* hace cumplido elogio de la obra de Alvarez de Toledo, «en la cual está brillando la moderna filosofía, y en particular la de Maignan» (p. 18). No le resultaron tan gratos a Feijóo estos adornos de nuevas opiniones filosóficas de la Historia de nuestro poeta, «aliños tan forasteros a aquel asunto como el de su impropio y afectado estilo» (Teatro, I. disc. XIII).

tina, en Valencia, las nuevas doctrinas van cada día ganando terreno. También allí la nueva ciencia es objeto favorito del estudio de los sabios. Valencia cuenta con ilustres matemáticos, Felix Falcó de Belaochaga, el insigne doctor Baltasar Iñigo, Juan Bautista Corachán y sobre todos ellos, por la mayor excelencia de sus obras literarias, el catedrático P. Juan Vicente Tosca. El marqués de Villatorcas, don José Castelví Coloma Alagón y Borja, es el mecenas generoso de este movimiento científico. A su biblioteca, que atesoraba más de siete mil volúmenes entre libros impresos y ricos manuscritos, solían concurrir en erudita tertulia Tosca, el celebrado deán de Alicante, don Manuel Martí, Corachán, Fr. Manuel Miñana y Baltasar Iñigo. En su afán de poner la ciencia de sus paisanos a tono con la erudición de las otras naciones, el marqués de Villatorcas frecuentó las más célebres academias literarias de su tiempo, y entre los manuscritos que dejó a su muerte preparados para la imprenta uno era la «Traducción de francés en castellano de las conferencias que se tienen en la Academia de París».

De las aficiones literarias de aquellos hombres pueden dar idea los *Avisos de Parnaso* de Juan Bautista Corachán, compuestos el año 1690. Se trata de fantasías literarias, en prosa, en las que el autor finge asistir a asambleas celebradas en el monte Parnaso, en el palacio del dios Apolo, con intervención de los hombres de mayor renombre entre los eruditos de entonces. En el barrio de los físicos el autor encuentra reunidos en interesante disputa a Descartes, al P. Casimiro de Tolosa, a Demócrito y a Empédocles: «Con admiración de todos hace el Padre Mario Grimaldo algunas experiencias con que intenta probar que la luz no es una calidad... sino substancia, o efluencia de tenues corpúsculos del cuerpo luminoso» (1) intervienen después el jesuíta P. Honorato Fabri, Roberto Boyle, Clavio, Kircher, es decir, las figuras más conspicuas

(1) *Avisos de Parnaso*... Los publica a expensas de la Academia Valenciana don Gregorio Mayans y Siscar (Valencia 1747), p. 42. Sobre la teoría de la luz del P. Grimaldi, cf. Bloch, *La Philosophie de Newton* (pp. 565 ss.).

de la física y matemática del siglo. Más adelante Corachán nos dice: «Entre los muchos y grandes filósofos, que concurren en Parnaso, es uno Renato Des-Cartes, de quien Apolo hace mucha estimación, así por su grande juicio, i profundo modo de discurrir en lo natural y moral, como por las muchas verdades, que sacó a luz, de quien se dijo con verdad

Primus inaccessum qui per tot saecula verum
eruit e tetrís longae caliginis umbris».

Y a continuación cediendo la palabra a Descartes, éste comienza a exponer su método «No ai cosa, eruditos Filósofos, que con mayor igualdad esté repartida entre los hombres, que un buen juicio, del qual piensa cada uno estar tan dotado, que aun aquellos a quien en ninguna otra cosa satisfizo la naturaleza, no dessean tener mejor entendimiento que el que poseen. En lo qual no es creíble, que todos se engañen; sino que la virtud y facilidad de juzgar bien, i discernir lo verdadero de lo falso a todos es igualmente conatural. Y así la diversidad de nuestras opiniones no nace de que uno tenga mayor juicio que otro; sino de que se dirigen los pensamientos por diferentes caminos. Porque no basta tener excelente ingenio, sino usar bien dél; i más adelante quien camina, aunque sea mui de espacio, por una senda derecha, que quien emprendiendo muchos i diferentes caminos, camina velozmente...» (1). No es menester seguir. Nos encontramos, como habrá el lector advertido enseguida, ante el primer conato de traducción al castellano del *Discours de la méthode*, conato, digo, porque Corachán llega tan sólo a traducir las dos primeras páginas o poco más de la obra de Descartes.

De valor también para darnos una idea de las preocupaciones científicas de aquel grupo de eruditos valencianos es una carta inédita hasta ahora del mismo Corachán al profesor de matemáticas del Colegio Imperial de Madrid, el ya citado P. Petrey. Aquél,

(1) *Ibid.* p. 99 ss.

le habla de sus muchas ocupaciones, «pues dexando la theología y tareas particulares, enseñó a tres títulos de esta ciudad, trabajo un curso Phylosophico con idea algo extraña para el hijo del Conde de Parsent, assisto a un Sr. Inquisidor, que emplea útilmente sus ratos de ocio en cultivar las matemáticas, acudo a una Academia, que se formó estos meses passados casi de todo género de ciencias, asta agora concurren Theólogos, Médicos, y Mathemáticos, pónese una questión de una Academia para otra, y cada uno la resuelve conforme sus principios y experiencias; y a mi me ha cabido el proponer las questiones, y después escribir lo que se ha discurrido en ella; pensamos formar en ella un remedo de las Academias de las Naciones» (1). Bien se ve que el ejemplo de los Galenos, — o más exactamente Anti-Galenos, — sevillanos iba cundiendo por las otras ciudades (2).

El curso de filosofía «con idea algo extraña», de cuyo proyecto nos habla Corachán en la citada carta, sospecho que lo encontramos realizado, aunque sólo en mínima parte, en los *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía mui fácil de aprender, comenzada por el Dotor Juan Bautista Corachán*, editados por don Gregorio Mayans en 1747. Lo publicado por Mayans abarca tan solo la dialéctica. Corachán hace profesión del más riguroso eclecticismo: «Procuro... seguir las opiniones más comunes, no inclinándome más a la sententia tomística, que a la suarística, para que todos igualmente, sin preocuparse el entendimiento de la pasión, que suele originarse de seguir con sobrado ardor algunas destas opiniones, perciban

(1) R. Acad. de la Hist. Mss. Col. Cortés, 12-13-6, n.º 669, cod. fol. men. menbranceo, que contiene apuntes de «Mathesis varia» del P. Petrey.

(2) La Academia Valenciana se organizará años adelante bajo la sabia dirección del erudito don Gregorio Mayans, Feijóo transcribe esta posdata de una carta de su adversario, el P. Luis de Flandes: «Aquí [en Valencia] se ha forjado una nueva Academia, que ha de ser Real. Son cincuenta sujetos, entran a diez pesos, y cada mes dos para gastos. Escribirán desde luego las glorias de España, el origen de la ciencia en ella; su censor principal, y autor, el Doctor Mayans, tiene que imprimir para ocho años» (*Cartas eruditas*, t. III. carta IV).

el fruto de la Filosofía, sin tantas controversias, como ai en estas i otras sentencias» (1). Más en cuanto al método Corachán sigue decididamente el partido de los cartesianos: «Procuro guardar el estilo Geométrico, no nombrando término, que no esté ya explicado, o se explique inmediatamente, menos aquéllos, que por sí mismos son tan manifiestos, que se suelen confundir más, quanto más se explican». Y así, según el esquema ya consagrado por la *Ética* de Espinosa, Corachán comienza su filosofía con unas «noticias proemiales» o definiciones. En la del acto evidente, no puede ser más clara la inspiración cartesiana: «Acto evidente es el mismo acto cierto; pero viendo o penetrando el ogeto, esto es, conociéndole clara y distintamente» (2). Dada esta definición de la evidencia, no podrá extrañar que más adelante el autor dé la mayor importancia a la división de las ideas en claras y distintas, porque «quando las Ideas son claras, i distintas se conocen evidentemente las cosas, i no puede errar el entendimiento sino por precipitación, voluntaria afectación, u otro accidente...; porque quando la cosa se conoce clara, i distintamente se advierten todas las circunstancias sin faltar alguna; así se conoce todo quanto ai que conocer en la dicha cosa; luego el entendimiento no puede engañarse atribuyendo a la cosa lo que no tiene, o negando lo que tiene...» (3). Y analizando después la diferencia entre el conocimiento claro y distinto, añade: «digo que entonces es claro el conocimiento, quando con solo atender al ogeto le percibe, al modo que la vista con solo mirar ve su ogeto patentemente; i entonces es distinto, quando con atención, ánimo sosegado, y de espacio considera su ogeto, no solamente por lo general, sino por lo particular, i propio del tal ogeto, examinando, i atendiendo en todas sus circunstancias, i propiedades, no en montón, sino cada una de por

(1) *Avisos de Parnaso*, p. 136.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.* p. 152.

sí» (1). No es lo menos digno de atención en la obra de Corachán su afán de divulgación de la filosofía, de popularizarla entre la gente estudiosa, librándola de la clausura y encierro de las aulas escolásticas: afán característico de todos los filósofos del iluminismo.

Entre los filósofos valencianos, que prestan cordial adhesión a las nuevas doctrinas, merece mención especial el presbítero, don Jaime Servera (†1722). Estudió y se doctoró en artes en la Universidad levantina, donde más tarde leyó dos cursos de filosofía. Su *Metaphysicologica, seu Disputationes in Logicam et Metaphysicam iuxta Methodum Valentinam distributas*, acabada de imprimir en Valencia el año 1693, es un magnífico exponente de las corrientes filosóficas, que por entonces más fervor y entusiasmo despiertan en las aulas de aquella Universidad. Servera se profesa celoso partidario de la escuela jesuítica, representada sobre todo por Suárez y Vázquez, «duo jesuitici firmamenti luminaria magna», en continua pugna contra los «Thomistae neoterici nostrae Universitatis», si bien, conservando siempre plena libertad de opinar, disiente a las veces de algunos «antithomistas nostrae Universitatis».

Más en cuestión tan fundamental como es la del constitutivo esencial de la substancia, Servera adopta una posición francamente adversa a la tradición de todas las Escuelas. Sostiene que es imposible determinar ese constitutivo esencial en la suposición común a todos los doctores escolásticos de que se dan en la naturaleza formas substanciales materiales. Servera niega rotundamente la existencia de tales formas. Reconoce que esta es opinión nueva en España, pero cada día prevalece más y más entre los doctos. Negadas tales formas, Servera juzga resuelto el problema de la definición de la substancia en contraposición al accidente; porque eliminado aquel término medio de las formas materiales substanciales, dependientes *in essendo* de la materia, no habrá dificultad en definir la substancia como «ens per se, quia est independens a

(1) Ibid. p. 155.

subjecto; accidens vero vero... ens in alio, quia a subjecto est dependens; dependere autem a subjecto est non posse naturaliter sine illo existere» (1). La actitud de Servera es de gran interés en la historia de la evolución del pensamiento escolástico. La influencia de la mentalidad geométrica cartesiana, que concibe toda realidad en bloque, sin posible diferenciación substancial, provoca dentro del aristotelismo claras afinidades de pensamiento.

En otro punto la influencia de los modernos en el Doctor valentino se hace aún más patente. Servera niega que la cantidad sea accidente realmente distinto de la substancia material. Cita en su favor, entre otros autores, a Maignan, Le Grand, Juan Vincentius, Casimiro de Tolosa. A las dificultades, que a su sentencia se pudieran oponer de parte del dogma de la Eucaristía, Servera responde:

«Si aliqua daretur necessitas ad dicendum in Eucharistia remanere quantitatem panis, esset, quia in Eucharistia experimur effectum proprium quantitatis, nempe resistantiam penetrationis localis. Sed haec ratio est nulla... [quia] sicut in Eucharistia experimur effectum proprium quantitatis, nempe resistantiam penetrationis localis, ita etiam experimur effectus proprios formae panis, nempe, odorem, saporem, etc., at non obstante non admittit communis sententia in Eucharistia remanere formam panis, pereunte substantia». (2)

Y la razón última es que «cum Eucharistia sit Sacramentum absconditum, decrevit Deus, ut in ea manerent accidentia, quoad sensum, eodem modo, quo ante consecrationem» (3). Es decir, Servera sostiene sin ambages con la escuela maignanista el valor puramente intencional y subjetivo de las especies eucarísticas.

Pero el «luminare maius» de la filosofía valenciana en el oratorio Tomás Vicente Tosca (1651-1723). Mayans y Siscar en la

(1) O. c., p. 340. Antes, p. 328, escribe: «supponunt Peripatetici dari formas materiales, quae licet in subjecto recipiantur, ab ipsoque in esse, fieri, conservari dependeant, nihilominus substantiae sint; hoc autem supposito, substantiae et accidentis constitutum, et distinctivum assignare; non solum difficile, sed impossibile prorsus iudico».

(2) Ibid., p. 364.

(3) Ibid. p. 370.

Carta-dedicatoria a don José Patiño de sus *Cartas morales, militares...* (Madrid, 1734) (1) escribe: «no puedo negar a mis paisanos (que se precian de dialécticos) una gran gloria, y es, que hasta ahora tres agudísimos valencianos han puesto la pluma en la lógica tan dichosamente, que en este género de escritos no ha salido en España cosa mejor». Mayans alude a Vives, Pedro Juan Núñez y al Padre Doctor Tomás Vicente Tosca. Hablando después del curso filosófico de este último, añade el crítico valenciano:

«en el estado presente no hay que esperar que se publique en España otra mejor filosofía, como no sea copiando algún curso filosófico o mejorando el estilo. Porque esta es una ciencia que pide larga contemplación y experiencia, libertad en profesarla y genio modesto, que sepa contenerse donde convenga, sin dejarse llevar ni de las preocupaciones de la antigüedad, ni mucho menos de los halagos de las novedades modernas; partes que tenía el P. Tosca, además de una santa sencillez, a todas luces admirable, y un amor a la verdad indecible. De suerte que preguntándole yo una vez a quien seguía en su compendio filosófico, que estaba entonces trabajando, abrió el tomo primero de las obras de Juan Bautista Duhamel, donde había una estampa de la libertad filosófica; y enseñándome la Verdad a la cual el Juicio estaba señalando, me respondió con gracia: A esta sigo. Con que me dió a entender que era amigo de elegir de cada secta filosófica lo que le parecía mejor. Aunque de esto no quita que haya tomado de una más que de otras...»

La última cláusula del elogio de Mayans es oportuna restricción al eclecticismo de Tosca. De una secta filosófica, en efecto, ha tomado más que de otras, y es del atomismo, que Tosca profesa fervorosamente. Referir las innumerables concesiones que hace a la filosofía moderna en su *Compendium Philosophiae* (Valencia, 1721), nos es del todo imposible. Sería en verdad estudio fructuosísimo, que nos daría muy exacta impresión de la evolución de la filosofía española en los comienzos del siglo XVIII. Tosca, buen matemático y dialéctico sutil, está muy lejos de esa estrechura de espíritu, que con presunción muy arbitraria y gratuita se atribuye universalmente a los escolásticos españoles. Porque conviene notar que Tosca es escolástico, no obstante sus muchas divergencias respec-

(1) *Bibliot. Aut. Esp. Rivadeneira, Epist. Español, t. II, p. 156.*

to de la tradición más observante de las escuelas: escolástico por el método, escolástico en la solución de cuestiones muy fundamentales; pero con gran anchura de alma para emanciparse sin escrúpulos del viejo magisterio, cuando su propia razón o la autoridad de los nuevos sabios le dictan un opinar distinto.

Por obra del P. Tosca—dirá más tarde el autor del *Fray Gerundio*,—en los reinos de Valencia y Aragón se perdió del todo el miedo al nombre de Aristóteles; se examinaron sus razones sin respetar su autoridad; se conservaron aquellas opiniones suyas que se hallaron estar bien establecidas, o por lo menos no concluyentemente impugnadas, y al mismo tiempo se abrazaron otras de los modernos que parecieron estar puestas en razón: de manera que en las Universidades de aquellos dos reinos se tiene noticia de lo que han dicho los novísimos terapeutas de la naturaleza, como se puede tener en la mismísima Berlín; y hay filósofos que pueden hablar con tanta inteligencia en estas materias a las barbas de la misma Academia de las Ciencias de París, como los Regis y los Regaults [Regnault] en su mesmedad...» (1)

La novedad un tanto revolucionaria no se oculta a los censores del Compendio de Tosca. El franciscano Luis de Flandes, aristotélico, más tarde acérrimo adversario de Feijóo, no obstante su reverencia al Estagirita aprueba el afán de progreso que anima al filósofo valenciano y se felicita por los efectos renovadores que producirá su obra en los medios escolásticos.

Recordemos siquiera en rápido sumario aquellas opiniones y doctrinas en las cuales más se manifiesta el espíritu nuevo, de cordial adhesión a las nuevas filosofías, en la obra del P. Tosca. Defiende nuestro autor los puntos indivisibles y extensos, como últimos resolutivos de la materia corpórea; y por lo mismo, en fuerza de este su atomismo físico y real, niega que se pueda reducir una entidad real y física a un punto matemático y afirma a su vez que la actual indivisibilidad no repugna a la divisibilidad potencial o extensión. En la física encontraremos una más amplia declaración de esta doctrina. Física, que Tosca aspira a levantar de la postración en que la han colocado los escolásticos con sus disquisiciones metafísicas, a su juicio enteramente estériles. No niega sin em-

(1) Bibl. Aut. Esp. t. 15, p. 119.

bargo todo valor a la consideración metafísica; pero dentro de sus límites bien precisos, con tal de que no se pretenda explicar las cosas de la naturaleza por medio de sus abstractísimos conceptos. Tosca descubre la causa de la decadencia y esterilidad de la filosofía natural escolástica en la total negligencia de la observación y experiencia y al mismo tiempo en la tenaz adhesión a la autoridad de un particular maestro. Tosca exige, para un estudio fecundo de a filosofía natural, una preparación no mediocre de ciencia matemática: «Lectorem exopto mediocriter saltim in rebus geometricis versatum, ut dignos in scientia naturali progressus efficiat... nullumque hucusque incrementum Philosophiam naturalem suscepisse, nisi ab his qui in mathematicis rebus, praecipue geometricis, fuere non modicum versati» (1). De lo que Tosca siente de la física tradicional escolástica, bien puede dar idea este pasaje del proemio de la suya:

«Neque enim nodum, ut aiunt, per machinam dissolvam, neque unquam ad virtutes, et qualitates occultas, quae nihil sunt praeter ignorantiae asyllum, recurrere; neque ad Antiperistasim, quam nullam agnosco; neque ad eas attractiones, similesve notiones, a certa quadam, et ignota virtute, corporibus inanimis innata, provenientes, quae ut sic nihil explicant; neque tandem ad antipathiam, et sympathiam confugiam, quae, ni amplius exponantur. sunt mirifice voces, praeterea quae nihil». (2)

Tosca sostiene que en filosofía natural la experiencia tiene valor tan decisivo como la razón: «experimenta in Physica scientia vim habent principiorum» (3) por el contrario la razón abstracta, tomada por sí sola como guía, puede conducir y ha conducido de hecho a la filosofía al más arbitrario y extraviado apriorismo:

«Velle autem ea, quae metaphysica tantum sunt, et quae abstracte solum de materia concipiuntur, sub illa tantum abstractione, nulloque ulterius addito, realiter, et physice in rebus corporeis existere, nihil aliud esse videtur, quam ideas illas, quae Platoni tribui solent, advocare, et quasi quid reale, et existens rebus inducere». (4)

(1) *Compendium*, t. II, p. 8.

(2) *Ibid.* p. 9.

(3) *Ibid.* p. 14.

(4) *Ibid.* p. 58.

Como ya queda dicho, Tosca es atomista, apelando en favor de esta doctrina a Gassendi, Honorato Fabri, Casimiro de Tolosa, Maignan y Saguens, y en esto advierte que sigue también el parecer de muchos escolásticos que defienden que el continuo se compone de puntos indivisibles. Más contra Maignan y Duhamel, Tosca propugna con los atomistas antiguos y el príncipe de los modernos, Gassendi, la identidad substancial y específica de los átomos: «*atomos inter se differre solum penes maiorem, aut minorem, extensionem, penes figuram, et motum*» (1). No hay ninguna necesidad de atribuir a los átomos una diversidad substancial, arguye Tosca, pues sin ella se pueden explicar todos los fenómenos; para explicar la variedad, que descubrimos en las diversas substancias, basta la diversidad de las figuras de los átomos que respectivamente las componen, la desigualdad en sus magnitudes, la diversidad de los movimientos de que están dotados. Y urge su argumentación, tratando de hacer ver a sus adversarios atomistas que ellos mismos, reduciendo también toda substancia corpórea a lo puramente extenso o cuantitativo, nada pueden introducir en ella que produzca una diversidad cualitativa o específica. En realidad Tosca niega rotundamente toda diversidad substancial o esencial en el mundo corpóreo; la homogeneidad es perfecta; las diferencias son puramente modales o accidentales. La forma del compuesto natural, fácil es de adivinar en qué pueda consistir en este sistema; es la disposición, conveniencia, proporción o armonía, en que los átomos se ligan o combinan entre sí. Las formas substanciales materiales aristotélicas, como entidades absolutas realmente distintas de la materia, son para Tosca completamente innecesarias, y destituídas de todo fundamento experimental y racional. Más aún; cree que admitir tales formas como entidades absolutas y al mismo tiempo dependientes de la materia en su existir, es grave dificultad contra la espiritualidad e inmortalidad del alma ra-

(1) *Ibid.* p. 64.

cional. Esdrúpulo éste muy frecuente en cartesianos y atomistas; es preciso a toda costa salvar el valor absoluto del alma humana, como entidad formal y, para ello, negar tal valor a toda otra forma. Tosca reconoce que esta doctrina, que niega todas las formas absolutas, excepción hecha del alma humana, no puede explicar en que consista el principio sensitivo de los brutos; en este punto Tosca se inclina a la sentencia mecanicista; el alma de los brutos, afirma, es una cierta substancia sùtil y actuosa, de naturaleza parecida al fuego elemental; la sensación puro movimiento local inmanente. Es decir, Tosca en este punto no duda en aceptar las crasas consecuencias materialistas del dualismo cartesiano.

En cuanto a las formas accidentales, ya puede suponerse qué le dicta a nuestro autor su riguroso atomismo; no son necesarias tales formas, al menos en el sentido en que la escolástica tradicional las propugna, para la explicación de ningún fenómeno de la naturaleza. Ni tampoco es necesario admitir tales formas, como entidades realmente distintas de la substancia, para la inteligencia de la realidad de las especies eucarísticas. Tosca distingue color *in actu primo*, e *in actu secundo*: *in actu primo* es una determinada disposición de la superficie del cuerpo,—del pan o del vino,—que produce una cierta y particular reflexión de la luz; disposición que no se distingue de la substancia, y por lo tanto en el caso de la Eucaristía, una vez que desaparece la substancia del pan, desaparece también ese color *in actu primo* (1). Pero *in actu secundo* el color es la luz

(1) «...asserò consistere colorem in ipso lumine, quòd ab objecto corpore, cui incidit, modificatur, et ad potentiam visivam eadem illa modificatione, sive per reflexionem, sive per refractionem, sive per utramque simul, remittitur... Hinc vides ad colorem plura concurrere, lumen nempe, quòd substantia est subtilissima, seu subtilissimorum corpusculorum motus; resistantia corporis opaci illud reflectentis; et diversa eiusdam opaci in partibus superficiei dispositio, a qua diversa motus luminis modificatio procedit. Hinc dupliciter considerari potest color, nempe in actu primo, et in actu secundo. Color in actu primo est illa corporis peculiaris secabrities, et dispositio, qua necesse est, ut adveniente lumine, hoc, aut illo peculiari motu reflectatur, ac modificetur. Color vero in actu secundo, qui proprie quidem color est, est lumen ipsum ab objecto modificatum, et refle-

misma en cuanto modificada según esa particular reflexión de sus rayos; reflexión ésta producida, como queda dicho, por la superficie de la substancia, cuando ésta está presente, por la acción directa y milagrosa de Dios, cuando, como en la Hostia consagrada, la substancia, en cuya superficie se reflejaba de esa particular manera la luz, desaparece, permaneciendo sin embargo esos sus efectos aparentes. Esta acción de Dios la llama Tosca con Maignan y Saguens, *acción objetiva*, en cuanto que produce los mismos efectos de objetividad, que se darían, si la substancia estuviera presente. Parecidas distinciones y argumentos propone nuestro autor para explicar la presencia en el Sacramento de las otras especies sensibles. En este punto, como vemos, Tosca quiere ser discípulo fiel de Maignan y de su principal intérprete Saguens.

Más, como ya hemos indicado, Tosca no se siente ligado a los modernos por ningún compromiso de escuela. Contra Gassendi sostiene la definición y explicación del *ubi* dada por Aristóteles y Santo Tomás. Contra Descartes defiende con prolijidad de razones y experiencias la posibilidad del vacío, y aun propugna la necesidad de admitir el vacío diseminado para explicar ciertos fenómenos de la naturaleza, como la rarefacción y condensación, opinión común a los físicos más progresivos de la época.

Pero tal vez donde más se descubre la entonación moderna de la filosofía natural de Tosca es en su tratado del movimiento local, a cuyo estudio dedica atención y amplitud no usada en los manuales escolásticos (1). Precisamente lamenta la negligencia de es-

xum. Hinc vides colorem in actu primo modum esse ipsius objecti, ab eo solum modaliter distinctum; colorem vero in actu secundo esse in se entitative substantiam, corpuscula scilicet luminis, ab objecto, modo praefato, remissam» (ib. p. 118).

(1) «Mirandum tamen omnino est, cum praedictus Philosophus [Aristóteles] tanti fecisset motus notitiam, tam negligenter ab his, que Peripatum profitentur, investigari; quaedam enim in Scholis praevaluit consuetudo, ut non nisi sub aliquibus praecissionibus metaphysicis de motus constitutione et natura pertractetur, admirandis eius phaenomenis oblitis, quibus ignoratis, omnem fere Physiologiam latere necesse est». (Ib. p. 319).

tos autores en este punto. Por fortuna, sin embargo, ve ya que sus contemporáneos consagran al estudio del movimiento y de sus leyes muy buena parte de sus afanes científicos. Tosca recuerda aquí los nombres de Galileo, Gassendi, Descartes, Borellus, Fabri, Maignan, Saguens y Lana Terzi, jesuíta este último, celebrado autor del *Naturae et artis magisterium*, obra muy estimada de Leibniz. En la enunciación de las leyes del movimiento local Tosca, siguiendo el ejemplo de Descartes y del jesuíta P. Pardies, procede analíticamente. El estudio comparativo de las leyes establecidas por nuestro filósofo valenciano, nos llevaría muy lejos. Pero es ésto, como he dicho, uno de los aspectos de su obra, que la coloca más de lleno en el ambiente de la ciencia de la época.

Omitiendo otras cuestiones, quiero recordar finalmente lo que Tosca nos dice acerca del argumento ontológico para probar la existencia de Dios, tema este tan favorito del racionalismo del siglo XVII. Nuestro filósofo da por válido ese argumento. Insiste en que la existencia compete a la esencia divina, no hipotéticamente, sino absolutamente; y así propone esta nueva fórmula de dicho argumento:

«Id de cuius essentia est habere aliquam perfectionem hypothetice, nunquam potest non habere illam hypothetice: ergo id de cuius essentia est existere absolute, nunquam poterit non existere absolute». (1)

Tosca parece tener ya noticia de la crítica leibniziana del argumento ontológico en su forma cartesiana, y así previene la dificultad tomada de la imposibilidad de la idea del Ser sumamente perfecto, afirmando que el conocimiento de esa idea es claro y distinto, por consiguiente es conocimiento de una cosa posible. Además, si en esa idea expresara una ficción de nuestra mente, destituida de toda posibilidad interna, podríamos distinguir y separar en esa idea diversas partes, pues toda idea ficticia, es fabricación de la mente

(1). T, V. p. 425.

por combinación arbitraria de diversos elementos; más en la idea de Dios es imposible separar elemento alguno, sin destruir esa misma esencia divina; luego es la idea de un ente realísimo (1)

§ 5.—REACCION ESCOLASTICA: EL P. PALANCO Y CONTROVERSA QUE PROVOCA SU DEFENSA DEL ARISTOTELISMO

Volvamos otra vez nuestra atención a los atomistas sevillanos. Ya vimos la oposición creciente que suscitaron sus doctrinas en los medios escolásticos. Sin embargo la reacción de éstos es en España poco estrepitosa hasta el segundo decenio del siglo XVIII. En los autores de fines del setecientos,—recordemos a Arcayna, Peinado, Peñafiel, Llamazares, Godoy, Díaz de Llanos, Parra, Eliseo García,—en todos estos autores se dedica escasa atención en general a la nueva filosofía; se alude a ellos al tratar de la constitución de los cuerpos, pero sin dar gran importancia a sus opiniones, que

(1) «Divinitas nullam involvit contradictionem: ex positione namque entis summe perfecti, et quo nihil malius potest cogitari, nihil sequitur nisi perfectio; adeoque non sequitur, nisi esse, et existere» (ib. p. 423). «Cognitio entis summe perfecti est clara et distincta cognitio: ergo est cognitio rei possibilis, quod enim impossibile est aut contradictionem involvit, ut triangulus sine angulis; aut mons sine valle, non nisi obscure, et confuse percipitur. Praeterea idea entis summe perfecti, et necessarii existentiam in suo conceptu includit; absurdum enim est concipere ens necessarium, quod non existat; sed nulla res impossibilis in sui cognitione existentiam complectitur: ergo idea entis summe perfecti, et necessarii non est ficticia, sed rei possibilis. Tandem ideam rei ficticiae possumus in partes secare, aut illi aliquid adjicere: sed huic ideae entis summe perfecti nihil possumus detrahere, neque adjicere, quin ipsa idea destruat[ur] si quid enim detrahatur, ut existentia, aut sapientia, jam non erit ens summe perfectum... Ex dictis aperte colligitur, notionem illam entis summe perfecti, et necessarii non esse chimaericam, sed rei possibilis; sed si ens necessarium sit possibile, necesse est ut fateamur illud existere; si enim non existit, est omnino impossibile, ergo ens summe perfectum, et necessarium necessario existit».

(ib. p. 425). Discípulo fiel de Tosca es Juan Bautista Berni (1705-1738), que escribió «*Filosofía Racional, Natural, Metafísica y Moral*». Valencia, 1736). Hace su elogio el *Diario de los Literatos*, t. I, p. I.

les son conocidas de ordinario a través de Compton y otros escolásticos extranjeros. Muy otra es la situación, como ya he insinuado, al llegar al segundo decenio del siglo XVIII; los atomistas ganan cada día en prestigio y adeptos. La protesta autorizada y enérgica por parte de los Doctores de la Escuela no podía hacerse esperar.

Al mínimo, madrileño de origen, P. Francisco Palanco (1657-1720), tocó el honor de alzar la voz el primero en nombre del aristotelismo tradicional con impugnación cumplida y minuciosa de las doctrinas de Descartes y de los otros Novadores. En 1714 aparecía en Madrid su *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomistas*. (1) Pero Palanco, no obstante este título, dirige sobre todo su obra a la refutación del sistema cartesiano. Hasta qué punto tiene de éste una noticia directa, bebida en las fuentes originales de los escritos del filósofo francés, no es fácil determinar; Palanco afirma haber leído sus obras; sería injusto negárselo sin fundadas razones; sin embargo, la cita frecuente de Antonio Le Grand, Teodoro Craanen y Francisco Bayle, nos induce a creer que de ellos ha tomado muy buena parte de sus noticias de la filosofía cartesiana. Interesante es lo que nos dice de las razones que le han movido a escribir este libro:

«Ratio autem quae me movit ad opusculum hoc elaborandum, ea fuit, quod illius Philosophiae recentis fama paulatim percrebrescens, etiam in Hispaniorum animos, et Academiis, unde novitatum monstra exulant frequenter, aditum sibi, quibus agentibus nescio, sollicitabat; iamque aliquos Physicos et Politicos ita sibi devinxerat, ut in illius plausum et immodicas laudes non semel audierim nonnullos prorumpentes, qui tamen, ut probe novi, quid mali contra Ecclesiastica Dogmata in ea lateret ignorabant...»

Notemos estas razones de orden apologético que invoca Palanco para justificar su oposición a las nuevas doctrinas; la pureza de la doctrina católica, el celo de la verdadera religión, serán siempre el móvil principal de sus protestas. Será a su vez precisamente es-

(1) Ya en su *Cursus Philosophicus*, 2.^a p. (Matriti 1696) pp. 40 ss., Palanco se ocupó de la refutación de las doctrinas de Maignan.

ta actitud de recelo, esta pretensión de hacer sospechosa su ortodoxia, lo que más irritará a los neotéricos españoles, que a toda costa tratarán de hacer ver a todos que la profesión de la filosofía atomística en nada puede afectar a la integridad de la fé en los dogmas de la Iglesia. El método que Palanco se propone seguir es el mismo de Descartes; comenzará el examen de la propia razón, para terminar con el estudio de los primeros principios del mundo corpóreo; orden, que Palanco desde luego no acepta, pues a su tiempo demostrará que en el orden de nuestra ciencia lo primeramente conocido es el ser corpóreo, no el propio pensar (1).

No nos es posible detenernos en la referencia por menudo de la argumentación de Palanco contra cartesianos y atomistas. Menéndez Pelayo la ha juzgado de poco vigor y fuerza. No me parece muy justa esta apreciación. Verdad es que la dialéctica de Palanco no puede tener una gran amplitud de movimientos, caminando como camina por el estrecho carril del más observante tomismo. Pero ésto, si de alguna manera impide al controversista una apreciación más profunda y exacta de la transcendencia histórica del cartesianismo, no debe sin embargo llevarnos a desestimar su esfuerzo. En su parte más substancial la argumentación de Palanco, como fundada en los principios de la filosofía perenne, es y será siempre de indiscutible validez.

(1) «*Methodum inversam, morens gerens Cartesio, sequor, ab hominis mentisque ipsius examine inchoando tractatum, ipsumque terminando* Dialogis de materia prima, primisque mundi corporei principiis; cum tamen rectus posceret ordo, ut prius de mundo corporeo... ultimo de homine ut intellectivo... tractaremus, ut in Physica nostra observavimus; cum ordine naturae, ut sotendam infra, primum cognitum nostri intellectus, non anima... sed ens corporeum sit» (Praefatio). Palanco escribió también «*Opera theologica ad mentem S. Thomae*» (10 vols. in fol.); es fervoroso predeterminista y probabiliorista; contra él escribió F. Perea, «*Lidius lapis recentis antiprobabilismi*». Fr. Pablo José Perruca O. Min. escribió «*Appendix vel quaestiones additae ad opera Illmi Palanci*» (Madrid, 1762). Palanco con Peinado y Bayona merece esta alusión de Torres Villarroel: «ya conozco que sabe más filosofía, que todo el curso de Peinado, Palanco y Bayona, cualquier cocinero, o cualquier barbero, u hortelano» (Obras, Salamanca 1752, y t. I, p. 18).



Lo cierto es que la obra de Palanco debió causar sensación y no pequeña entre las huestes del atomismo español. Zapata nos cuenta que él mismo se encargó de enviar un ejemplar inmediatamente al P. Saguens, mínimo francés, discípulo predilecto de Maignan, que a la sazón enseñaba filosofía en Tolosa. Y no debía ser tan despreciable y valadí la crítica de Palanco, cuando su hermano en religión se dignó responderle inmediatamente con toda una obra titulada «*Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis Rev. P. Francisci Palanco*» (Tolosa, 1715). La obra lleva una pomposa dedicatoria al ex-Presidente de la Regia Sociedad de Sevilla, don Diego Mateo Zapata, que, como se ve, gozaba ya de fama no pequeña allende el Pirineo. La obra de Saguens animó a la lucha a los maignanistas españoles. (1) En 1716 se publicaban en Madrid unos «*Diálogos Philosophicos en defensa del atomismo, y respuesta a las Impugnaciones aristotélicas det R. P. M. Fr. Francisco Palanco*». Su autor D. Alexandro de Avendaño, Maestro en Artes, y Profesor Theólogo». La obra va precedida de interesantes preliminares, que me interesa referir aquí. El primero es una prolija *Censura* del Dr. Zapata, que analizaré en seguida; después va una carta comendaticia de don Antonio Dongo, bibliotecario de S. M.; y académico de la Real Academia de la Lengua Española, dirigida al doctor Pedro José Miranda Elizalde y Ursua, catedrático que fué de filosofía y a la sazón de teología en la Universidad de Alcalá; sigue la respuesta de Elizalde a Dongo; publica a continuación el autor

(1) Saguens publicó en 1700 «*Accidentia profligata, species instauratae, sive de speciebus panis et vini post consecrationem eucharisticam dumtaxat manentibus Opus philosophico-theologicum*», en 1703 «*Philosophia Maignani scholastica, sive in formam concinniore et acutiorem scholasticam digesta et coordinata*», contra el dominico Nicolás Gennaro, que había impugnado a Maignan en su «*Adversus átomos redivivas*,» (Messina 1704), «*Systema eucharisticum Maignani vindicatum... adversus átomos redivivas. Quare hic certatur pro atomis redivivis, quales Maignanus ex Platone hausit, adversus formas semineces aristotélicas intuitionem praedicti veri systematis eucharistici*». Leibniz alude a la primera de estas obras, *Accidentia profligata*, en sus *Essais de Théodicée*, número 392; también Feijóo, *Teatro*, t. III, disc. I, número 35, nota; t. III, prólogo.

de los diálogos una carta de un tal don Francisco de Paz al P. Palanco, fechada en Málaga, el 14 de agosto de 1714, y la respuesta de Palanco, desde Madrid a 30 de septiembre del mismo año. Curioso es el elogio del citado don Antonio Dongo:

«diré a V. M. [se dirige al Dr. Elizalde] que me parece que el Autor de los Diálogos, haze las diligencias de saber por un camino más breve, y menos escabroso, que el de Aristóteles, que si tal, o qual verdad physica puede averiguarse, o tocarse de algún modo, sería por el de Renato Descartes, Maignan y los que philosopharen por él, y que caminando por la doctrina perypatetica, jamás se entenderán a sí mismos, ni se darán a entender sus sectarios, y bien lexos de averiguar cosa alguna de la naturaleza, tanto más se desviarán de su conocimiento quanto más siguieren aquel camino. Y porque les diré, y digo siempre a boca lo mismo, y conozco, que desprecian esta opinión, he pedídoles, que me hagan entender alguna cosa de las que afirman con Aristóteles, y siempre les pediré lo mismo, y lo que he hallado y hallaré siempre, es, que responden con Lógica, y que este idioma solo significa para los que se han comprometido en quedarse ignorantes voluntarios, al arbitrio de los oráculos enigmáticos de aquel arte que se inventó para ilusión de los entendimientos, contentándose con la gloria vana de no ser cogidos en palabras, como luchadores bien untados, muy satisfechos de que es robusted la lubricidad, que es dote de cualquier anguila, pero no gloria de un philosopho, que debe mantener su opinión a poder de razones vigorosas, y no en virtud de voces escurridizas».

Avendaño — diremos en seguida a quien encubre este nombre,— defiende la doctrina de Maignan contra los argumentos de Palanco, primero su atomismo, después su explicación de las formas materiales, como disposiciones de los átomos solo modalmente distintas de la materia; más adelante deshace los argumentos de los contrarios en favor de la educción y del continuo. El autor no vacila en reducir la sensibilidad de los brutos a puro mecanismo:

«no sé cómo probarán los contrarios que las operaciones de la vida material son sobre la esfera de la materia, y elementos, especialmente si por elementos entienden los diversos corpúsculos, que los modernos entendemos, distintos substancialmente en especie, y actividades; pues siendo fáciles de reducir estas operaciones de la vida natural a un puro mecanismo, como quieren excelentes philosophos; más fácil será explicarlas por la actividad compuesta de las actividades de los elementos». (1)

Y añade poco después:

(1) o. c., p. 20.

«ningún inconveniente hay en admitir partículas incorruptibles, e inmortales, pues aun los Aristotélicos, dan este privilegio a su materia; y siendo muy propio llamarlos espíritus por la sutileza, ya tenemos espíritus inmortales e incorruptibles, fuera de los Angeles y de las almas racionales... [La vida sensitiva] consiste en la armonía y textura de estas partículas sutiles supuesta la orgánica disposición suficiente». (1)

Tal vez se piense que tan atrevido filósofo, que oculta su nombre bajo el de don Alejandro de Avendaño, será alguno de aquellos médicos sevillanos, amigos de toda audacia en este terreno no ciertamente de su mayor competencia. No es así: don Alejandro Palanco es religioso mínimo como Palanco; la prueba no puede ser más clara: el mínimo P. Juan de Nájera escribe en sus *Desengaños Philosophicos*, obra de la que nos ocuparemos más adelante, estas palabras: «Puntos mathematicos, líneas y superficies no son entidades, sino formalidades; más de ésto véase lo que escribí en los Diálogos, que dí a el público con el nombre de don Alexandro de Avendaño». (2) No ofrece, pues, ninguna duda que el tal Avendaño y el P. Nájera, no obstante aparecer como personajes distintos en los elencos bibliográficos del siglo XVIII, son en realidad una misma persona. (3) Y el P. Nájera sospechamos que es también ese don Francisco Paz, cuya carta al P. Palanco aparece también en las hojas preliminares de estos Diálogos. El P. Nájera no tardará en salir a la palestra dando paladinamente su nombre: en 1720 dará a la luz pública un grueso volumen en 8.^o intitulado «*Maignanus redivivus, sive de Vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, Juxta novantiquam Maignani doctrinam, Dissertatio Physico-Theologica, in tres*

(1) ib. p. 21.

(2) Juan de Nájera, «*Desengaños Philosophicos*» (Sevilla 1737) p. 110. En los *Diálogos*, de que hablamos ahora, Nájera escribe: «El continuo se puede componer matemáticamente de puntos, líneas, y superficies; pero esta composición matemática debe excluirse de la física. Y la razón es, porque líneas, superficies y puntos, son indiferentes para ser entes reales positivos o privativos. Y caso de hallarse en el ente real positivo, no son realidades, sino formalidades». (36)

(3) Menéndez y Pelayo en su *Inventario Bibliográfico* también presenta a Avendaño y a Nájera como dos personajes distintos; cf. *La Ciencia Española*, t. II (Ed. Artigas, Madrid 1933) p. 220.

partes divisa». Es una defensa larga y contenciosa, como se decía entonces, de la teoría de las especies objetivas propugnadas por Maignan. Nájera escribía más tarde una carta anónima, que circuló con título: «*Copia de una carta que un religioso mínimo sevillano escribió con algunas observaciones sobre el segundo tomo del Theatro Crítico al Rvdo. P. Fray Manuel Ramírez de Arellano*». En el prólogo del tomo III del *Theatro Crítico* Feijóo contesta a esta carta con cortesía, que no suele usar con otros adversarios. (1)

Pero sin género de duda nos atrevemos a afirmar que lo que más vale en los *Diálogos* de Nájera es la *Censura* del médico Zapata. El docto murciano se indigna contra Palanco que da a los atomistas el tan injurioso nombre de Novadores, que en España siempre indica sospechoso en materia de fé. Tampoco tiene razón Palanco al llamar a los atomistas españoles cartesianos; Zapata protesta: «no soy Cartesiano, sino maignanista». Pero esto no le impide defender a Descartes de los ataques de Palanco. Para Zapata el filósofo francés fué modelo acabado de toda virtud y perfección cristiana: «Fué Descartes en su humildad, modestia, ardentissimo zelo por la pureza de la fe, obediencia a la Santa Sede, oración, observancia de los divinos preceptos, y frecuencia de los Sacramentos, de una casi inculpable vida; pareciendo su habitación una Aula de virtud, oración u doctrina christiana [más] que de Philosophia». (2) Y su admiración y entusiasmo por la santidad de vida de Descartes lleva a Zapata a hacer una extensa apología de sus doctrinas. Defiende en particular su sentencia acerca del automatismo de los brutos, de la «insensibilidad bestial», como escribe Zapata. Es falso, añade, como afirma Palanco, que sean raros los teólogos que se han adherido a Descartes y Maignan:

(1) La carta de Nájera la publica J. Ortíz Barroso, en «*Reflexiones Physico-cu-
riosas, sobre algunas cláusulas estampadas en el segundo tomo del Teatro Crítico Universal,
y en la carta de el Mínimo Sevillano*» (Sevilla 1729). El magno problema sobre que
versa la carta de Nájera es la creencia de que el basilisco se engendra de un hue-
vo de gallo!!

(2) *Diálogos*, p. 7.

«Díganlo en nuestra España los generosos sutiles ingeniosos Andaluces, con la experiencia de nuestro héroe, e incomparable socio el M. R. P. Juan de Náxera-espblendor de la excelsa familia de los Mínimos, honor, gloria, y escudo incontrastable de nuestra Regia Sociedad Médica de Sevilla, que con su prudente, sabia, y acertada conducta, prevalecerá siempre, quanto más combatida, y emulada se vea. De la misma doctrina fué (como también de nuestra Regia Sociedad) el Doctor Don Antonio de Ron, que citaré después. En Valencia reside con general aplauso y estimación el escrutador de la natural moderna Philosophia: insignissis mo mathematico, como lo acreditan sus apreciables y recomendables obras, egregio Theologo el Doctor Tomás Vicente Tosca, del exemplarissimo Oratorio...» (1)

Zapata nos cuenta sus disputas con el P. Palanco en los salones de la corte:

«Acuérdome que una tarde en casa del Conde de Villavkina [?] en presencia de los Doctores Bargas y Ximenez, se ofreció hablar algo de las formas materiales substanciales, (que se tienen por raíz de todas las operaciones y propiedades), sobre un remedio mercurial, con el ingeniosissimo Maestro Palanco: Y proponiéndole yo contra la Phylosophia Peripatética los efectos, y Phenomenos, que de las varias operaciones del Azogue, Mercurio vulgar, sin perder la forma substancial que llaman los Aristotélicos (pues no hay cosa tan fácil como volverlo a revivir y unir) se experimentan; le hice argumento en los polvos de Juanes (llamados así vulgarmente en memoria de su autor) viendo sus grandes activas, y cáusticas virtudes, que no tiene el azogue por sí. Y pretendiendo este insigne Philosopho responder a esta dificultad recurrió al influxo de los astros...» (2)

En otra ocasión nos dice Zapata haber discutido con Palanco acerca de la definición aristotélica de substancia, «ens per se subsistens»:

«Es a mi parecer, tan imposible esta opinión con los principios del Peripato, que en presencia de los Doctores Grandibal y Porras, le propuse esta gran dificultad al ingeniosissimo P. Palanco una tarde, en casa del Excelentissimo señor Conde de Salvatierra; y no habiendo dado más solución, que es la de la Lógica del Colegio de Sto. Thomas de Alcalá, o el incomparable ingenio, ciencia y profundidad del siempre recomendable Maestro Bayona, de donde la tomé, y trasladó a su Lógica el Rmo. Palanco...» (3)

Zapata concluye con ufania y desdén: «Sigan, aplaudan, y defiendan muy enhorabuena a Aristóteles sus vulgares parciales, y di-

(1) *ibid.* p. 38.

(2) *ib.* p. 57.

(3) *Ib.* p. 62.

gan con el otro obstinado ciego Paripatético: *malle se errare cum Aristotele, quam bene sentire cum aliis*. Que a mí, ni a ningún racional, le ha pasado tal error por la idea. Solo buscamos la verdad libre, y desapasionadamente en el Philosopho que la encontraremos, y lo contrario es cosa senil, e indigna de un Philosopho...» (1).

Los ataques de Zapata y los suyos debieron de llenar de amargura al P. Palanco. No sabemos que volviera a la lid en defensa del aristotelismo. Será un doctor complutense, catedrático de vísperas en aquella Universidad, quien presentará ahora batalla a los Hipócrates sevillanos. El año 1717 publicaba en Madrid don Juan Martín de Lessaca su opúsculo intitulado «*Formas ilustradas a la luz de la razón, con que responde a los Diálogos de don Alexandro de Avendaño, y a la Censura del Doctor D. Diego Matheo Zapata...*» Quizás lo más interesante que contiene esta apología de la filosofía peripatética, harto floja y trivial, sea lo que en defensa de Palanco dice acerca de la circulación de la sangre. Es cosa que entonces preocupa mucho a nuestros anatómicos. Palanco en su *Dialogos* había puesto en duda que la sangre circulara según todas sus partes, grandes y pequeñas, y continuamente, sin intermisión alguna. Aquí se siente fuerte su defensor, el Doctor Martínez de Lessaca; porque siendo tantos los que niegan la circulación de la sangre, no es de extrañar que un teólogo dude de ella, «y más que quando esta doctrina, no sólo es apoyada por muchos de los antiguos, sino por uno de los más célebres modernos atomistas que tiene Europa»; y añade Lessaca triunfante: «Y si quieres saber quién es, te prevengo, Lector amigo, no te asustes, porque es el Señor Doctor Don Diego Matheo Zapata» (2). En efecto, Zapata, en su *Apología* contra el veronés Gazzola, había impugnado la circulación de la sangre. Curioso es también lo que responde Lessaca a la queja de Zapata porque Palanco ha compuesto su apología de la escolástica en latín: «[Los atomistas]—escribe—ni en los puros romancistas

(1) Ib. p. 127.

(2) O. c., p. 12.



han de tener el aplauso que se sueñan, sino que les ha de estar peor; porque los españoles no gustan de disputar de las cosas que tocan a nuestra Santa Fe, y sus mysterios, ni de interpretaciones, ni de voces poco usadas» (1).

Zapata no podía callar y aprestó de nuevo su pluma para la defensa de su caro atomismo. Pero la respuesta del médico murciano tuvo extraña fortuna. Hasta 1745 no verá la luz pública, muerto ya el autor, la obra con que Zapata pretendía dar muerte y sepultura perpetua a las formas aristotélicas, es decir, su «*Ocaso de las formas Aristotélicas, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el Doctor D. Juan Martínez de Lesaca*». El editor del libro, en el prólogo, alude a «varios incidentes, muy extraños del assumpto de este empeño», que impidieron al Doctor Zapata llevar a feliz término su polémica con Martín de Lessaca. «En efecto,—añade el editor,—ya tenía su réplica, y aun impresso el primer tomo, quando determinó sepultar su trabajo en un olvido perpetuo. Como no se pudo ignorar que el Doctor Zapata había empezado a imprimir, pudieron los curiosos adquirir algunos exemplares de este tomo; y habiendo llegado a manos del Doctor Lessaca, tomó la pluma, y dexándose llevar de su escribacidad, y confiado por otra parte, en que el libro que impugnaba era raro, y que su autor no le había de responder, disparó un grueso volumen con el título de «*Colirio Philosophico Aristotélico*», que sólo sirvió para hazer que fuessen más los ojos que mirasen el «*Ocaso de sus formas ilustradas*», pues excitó el deseo de verle los que tenían noticia de tal obra». De esa primera y tan rara edición de la obra de Zapata no he logrado descubrir ningún ejemplar. Las causas que pudieron motivar a nuestro médico para retirar de la circulación su obra y a rehuir él mismo todo público debate, podemos quizás entreverlas a la luz de un

(1) Ib., p. 23. Martín de Lessaca escribió también «*Apología escolástica, en defensa de las Universidades de España, contra la Medicina escéptica del Dr. Martínez*». El último capítulo va dirigido contra Feijóo, que contesta en su *Teatro*, t. IV (730) disc. 4.

curioso documento conservado en la Biblioteca Nacional; es un manuscrito procedente del Tribunal de la Inquisición de Cuenca, titulado «Causa que se le hizo a Diego Matheo López de Zapata, judío, médico de Madrid en el año 1725... de edad de 59 años, natural de la Ciudad de Murcia, y vezino de la villa de Madrid» (1). Se le acusó de judaizante; estando para serle aplicado el tormento, «confesó que había aprendido de su madre las prácticas de la religión judaica»; que más tarde, «instruido en Philosophia, pasó a la ciudad de Valencia a estudiar Medicina...; que concluyendo el estudio de la Medicina pasó a la Corte, y Villa de Madrid, asistiendo en el Hospital General... y aquí trabó amistad con otros médicos también judíos». Fué condenado, además de otras penitencias, a 10 años de destierro de Madrid, Cuenca y Murcia. Tejera da por cierto ser el condenado por la Inquisición de Cuenca nuestro célebre médico filósofo. Se apoya en las «*Disertaciones sobre el orden, que los médicos deben observar en las Juntas*» de Acuña. Este llega a la Corte en 1745 y escribe: «a pocos días que residía en la Corte, se divulgó por ella la novedad de muerte de don Diego Matheo López Zapata, médico de cámara del Excelentísimo señor Duque de Medinaceli» (2). La distinguida clientela de Zapata la recoge el Doctor Manuel de Robles, catedrático de Salamanca y graduado por la Capilla de Santa Bárbara; con estos títulos pretendía Robles la precedencia en dar su parecer antes que sus colegas en las consultas. Acuña trata de apagar estos humos del catedrático salmantino, recordándole el triste linaje de su predecesor: «para que no ignore que su antecesor [Zapata] descendía de tan perniciosa, e infame gente, que son los judíos, le pongo presente que en el año de mil setecientos y veinte y cinco, a catorce de enero, en la Inquisición de Cuenca, salió en Auto, que se cele-

(1) Bibl. Nac. Madrid, Más, 10.938, fol. 173 ss.

(2) O. c., p. 2.

bró público, con abjuración de vehementi» (1). Pero si este doloroso incidente del auto inquisitorial apartó de las lides literarias al Doctor Zapata, sus émulos sin embargo no pudieron cantar completa victoria: «Zapata,—prosigue Acuña—presentose con mucha tranquilidad en la Corte, y tan gallardo como si hubiese triunfado de sus enemigos». Hasta qué punto influyó en esta persecución y pasajera desgracia del médico murciano su actitud hostil respecto de la filosofía tradicional, es cosa que no nos atrevemos a precisar; tanto menos, cuanto que en todo este negocio pudieron muy bien jugar importante papel otra clase de intrigas y competencias muy ajenas a la posición doctrinal del infortunado Doctor.

Bien quisiéramos dar a nuestros lectores cumplida noticia del «Ocaso de las Formas Aristotélicas» del Doctor Zapata, pues, pese a su barroquismo indigerible, es documento de indudable valor como exponente de las ideas de aquel círculo erudito que su autor representa. Zapata pondera la dificultad de su empresa, «siendo en España Aristotélicos todos... Logra Aristóteles una tal veneración en España, que pierde toda la razón y juicio, el que se aparta de las máximas y sentencias de este oráculo». En el «Ocaso» Zapata repite buena parte de los argumentos y asuntos ya expuestos en su censura de los *Diálogos* del P. Nájera. Dedicó especial atención a refutar al dominico Fr. Tomás Reluz, censor de las «Formas ilustradas» de Martín de Lessaca. También al doctor don Pedro Aquenza, censor a su vez de esta misma obra, dirige sus tiros el académico sevillano; aquél había escrito: «que empezando a picar (como empieza) una epidemia de escribientes, quizás irá en aumento,

(1) *Ib.*, p. 51. La identificación del Dr. Diego Zapata, fundador de la iglesia de San Nicolás de Murcia, con el médico condenado por la Inquisición de Cuenca, no es tan evidente y clara, como parece admitir Pío Tejera, o. c., pp. 824 ss.; la fecha del óbito del médico murciano enterrado en dicha iglesia es, como reza la lápida sepulcral, el año 1738; según el testimonio de Acuña, el don Diego Mateo López de Zapata, murió en 1745. Nótese también que el *Ocaso de las Formas aristotélicas*, se publicó como obra póstuma el mismo año 1745, y el editor no da a entender que el autor halla fallecido recientemente.

será muy del servicio de Dios, y del Rey y del público, permitir que salga a luz este libro [las «*Formas ilustradas*» quanto antes»; Zapata responde negando la necesidad de tal servicio: «no será—escribe, del servicio del Rey nuestro Señor, D. Phelipe Quinto (que Dios guarde), porque la Philosophia, que estudió, y sabe muy bien su Magestad es la de Renato Des-Cartes, contraria a la materia, y Formas Aristotélicas».

No hay que decir la prodigalidad con que Zapata reparte censuras y vituperios de la filosofía tradicional por todo su libro; su física es, nos viene a decir, una pura ficción poética sin valor alguno: «Esta es la razón—escribe,—porque todos los grandes Philosophos libres sienten mal de la Escholástica vulgar Aristotélica Philosophia; pues además de la suma necesidad que tiene de experiencias, como prueba la Philosophia vulgar refutada, la mayor parte de ella se compone de questiones fútiles, ridículas, y que solo sirven de vocear, dexando a la Physica sólo con el nombre, por ser toda una pura Metaphysica; y así están persuadidos los Aristotélicos, a que en estas inútiles Metaphysicas disputas consiste el ser ingeniosos y sutiles; y los que despreciándolas se han dedicado a construir el gran volumen de la Naturaleza, donde se descubren las verdades physicas, y se les da el más propio sentido, son rudos y torpes...» (1). Contra tales ataduras de escuela Zapata propugna la más completa libertad filosófica: «¿Ignora el doctor Lessaca que toda autoridad humana es falible?... ¿qué importa que una opinión philosophica tenga muchos santos que la protexan, para que se examine con respetuosa libertad, y se abandone sin temor, siempre que se encuentre razón que nos impela a ello?» Y esta es la diferencia que Zapata descubre entre los discípulos de los modernos y los de Aristóteles: aquéllos no son, como éstos, serviles seguidores de las opiniones de sus maestros: «Apenas hay Cartesiano que siga a Renato en hacer al mundo indefinido, en hacer cuerpo a todo espacio. En una palabra, apenas hay Cartesiano que

(1) *Ocaso*, p. 168.

no se aparte de su jefe en innumerables puntos; y yo no sé que se pueda decir otro tanto de los Peripatéticos»., «Si me preguntan,—concluye Zapata,—por qué sigo a Maignan, o a Descartes, diré que solo los sigo en los puntos en que su razón me convence» (1).

§ 6.—OTROS DEFENSORES DE LA FILOSOFIA TRADICIONAL.—ECLECTICOS.—FEIJOO

Dejemos al entusiasta fundador de la Regia Soniedad de Sevilla, para dirigir de nuevo nuestra atención a las aulas escolásticas.

Lo haremos en rápida revista, fieles a nuestro primer propósito, que no era presentar ya aquí la completa crónica del cartesianismo español, sino ofrecer tan sólo algunas *Notas para su historia*.

Por parte del escolasticismo la reacción ante al avance de las doctrinas cartesianas y de la nueva física, queda en muchos casos reducida a la repulsa cerrada de las nuevas doctrinas sin someterlas a más concienzudo examen. No faltan sin embargo quienes siguiendo el ejemplo del P. Palanco hacen crítica más detenida y ponderada de las novedades importadas de Francia (2). Entre todos descuella el jesuíta P. Luis de Lossada, ingenio sutilísimo y de bien probada fecundidad. A la segunda parte de su *Cursus Philo-*

(1) *Ibid.*, p. 369,376. Del segundo tomo del *Ocaso* no tenemos noticia. Al final de este primer tomo Zapata nos ofrece un «*Discurso physico, médico, y anatómico*», su fin es «demostrar que la sangre circula según todas sus partículas, caracterizadas de varias figuras, a proporción de los meatos, y poros de las partes, y partículas sólidas, para los usos y funciones de la Economía animal, que es la doctrina de los Atomistas, Cartesianos; y que estableció nuestra censura» (p. 213). Zapata hace minuciosa historia del tema de la circulación de la sangre; se muestra muy enterado de la controversia entre Plempio y Descartes; interesantes, son sus consideraciones acerca del aristotelismo de Descartes en este punto, anticipándose a los estudios de Et. Gilson, «*Descartes. Harvey et la Scolastique*», en «*Etudes de Philosophie médiévale*» (1921) pp. 191-246; cf. también Monchamp, «*Histoire du Cartésianisme en Belgique*».

(2) Gran atención a las doctrinas cartesianas y gassendistas dedica también el jesuíta madrileño Juan de Ulloa en su «*Physicaspeculativa*» (Roma 1713).

sophicus Regalis Collegii Salmanticensis publicada en 1730, hace preceder una «Praeliminaris ad Physicam Dissertatio de nova, vel innovata Philosophia, quae Cartesiana, Corpuscularis, et Atomística vocitatur». La impresión que en los españoles hace la filosofía cartesiana y corpuscular nos la pinta Lossada con estas gráficas palabras:

«Hispani, quibus nihil religione charius, Cartesianam Philosophiam communiter aversantur: eam quoque vicissim irrident ut mechanicam, et nonnunquam appellant 'Philosophiam laicam, Philosophiam illiteratorum et faeminarum', vulgo 'Philosophía lega, Philosophía de capa y espada, Philosophía de estrados',...»

De la gran estimación alcanzada por la obra del P. Lossada en los medios más adictos a la tradición escolástica pueden dar idea estas palabras del P. Isla en su *Fray Gerundio*:

«... más ha de treinta años se publicó en España el *Curso Filosófico* del sabio Padre Luis de Lossada, cuya admirable física comienza por un largo y docto discurso preliminar en que se exponen, se examinan y se baten en brecha casi todos los sistemas filosóficos que se llaman modernos por mal nombre, representándolos todos con sus pelos y señales. Aunque esta impugnación, como imparcial y tan verdaderamente sabia, no es tan en cerro ni tan a destajo, que en el discurso de la obra no se abracen algunas opiniones de los filósofos experimentales, desamparando la de los aristotélicos, a cuyo jefe, por lo demás se sigue con juicio y sin empeño» (1).

Estas últimas palabras del P. Isla nos dan también a entender la amplitud del criterio del filósofo jesuíta, que sabe con juicio ecuanime dar la razón a los filósofos modernos, allí donde sus argumentos y experiencias le parecen de valor decisivo contra la opinión común de las escuelas. Feijóo, en un apéndice a su *Discurso sobre «Lo que sobra y falta en la Física»* nos comunica también sus impresiones de la lectura del *Curso* del P. Lossada, notando precisamente la comprensión y buen sentido de éste al hacer examen de las novedades venidas de fuera. Transcribo íntegro este pasaje, pues en él nos ofrece Feijóo un muy completo catálogo de aquellos puntos en los cuales Lossada, apartándose de la opinión esco-

(1) Bibl. Aut. Esp. Rivadeneira, t. 15, p. 119.

lástica, acepta las soluciones de la nueva física experimental:

«Habiéndome quejado del desprecio, con que en España se miran las novedades filosóficas de los Extranjeros, debo a la justicia advertir, que el Curso del P. Lossada no está comprendido en esta nota, pues aunque impugna vigorosísimamente todos los sistemas de los Corpusculistas, sobre ejecutar esto muy ajeno de aquellos insultantes dicerios, que por acá estilan los filósofos pedantes, antes mezclando con la impugnación de las doctrinas el elogio de sus ingeniosos autores, al mismo tiempo con generosa mano abre la puerta de la Aula española al mérito de la Experimental Filosofía... En el Prólogo de la Física recomienda a los estudiosos que no nieguen su asenso a lo que los extramjeros han probado con firmes experimentos. Hace muy probable la existencia de la materia sutil; reconoce al aire su peso; derriba al fuego del alto trono, que le colocaban vecino a la luna; establece la fluidez del cielo planetario; concede la razón de fuego formal al sol; asiente a los firmes fundamentos con que se prueba que hay generaciones y corrupciones en los cuerpos celestes; duda de la vulgar distribución de las cuatro primeras cualidades entre los cuatro elementos; tiene por probable el vacuo diseminado; rechaza las definiciones escolásticas de la raridad y densidad, y explica una y otra según el sentir de los modernos; niega la Antiperístasis propiamente tal, no quiere atribuir el ascenso de la llama al conato nativo de buscar lugar más elevado, ni el del agua en la bomba al miedo del vacío, sino uno, y otro al peso del aire. Concede en fin la producción de todas las semillas, no solo de las plantas, más aun de todos los animales ovíparos, en el principio del mundo, y desde entonces de lineada en ellas la organización de las plantas y animales...» (1).

Para mayor abundancia de estas notas para la historia del cartesianismo español y puesto que hablamos del P. Lossada, quiero recordar aquí, junto al testimonio tan laudatorio de Feijóo la acerada crítica que del mismo Curso de Lossada hicieron años más tarde los contertulios del Conde de Peñafiorida, más conocidos

(1) *Teatro*, t. 7, disc. 13, apéndice. Sobre la antiperístasis es interesante lo que escribe Feijóo al P. Agustín Abad, S. I., maestro de filosofía en Calatayud, a 8 de noviembre de 1758: «Temo que en la prueba que se toma de el termómetro florentino para la antiperístasis se haya padecido alguna equivocación, atribuyendo a esta causa lo que es efecto de otra mui diferente, como en efecto el P. Lossada se equivocó en la prueba que tomó para lo mismo de la experiencia de la caverna de Besancon» (Acad. de la Hist., Mss. Jesuitas [legajos] 11-11-2/62). Precioso elogio del P. Lossada nos dejó también su contemporáneo el P. Manuel de Larramendi; cf. F. Fita, *Galería de Jesuitas Ilustres* (Madrid 1880) pp. 253-262; M. Solana, *El Padre Luis de Lossada*, Rev. de Fil. 1 (1942) 345-369.

por el sobrenombre de los Caballeritos de Azcoitia. El año 1758, poco después de la aparición de la primera parte del *Fray Gerundio* salía a luz un anónimo intitulado «*Los aldeanos críticos o cartas críticas sobre lo que se verá, dadas a luz por Don Roque Antonio de Cogollor, quien las dedica al príncipe de los Peripatéticos Don Aristóteles de Estagira*» del tono e intención de este escrito se podrá juzgar por esta macarrónica dedicatoria:

«Al vetustísimo, calvísimo, arrugadísimo, tremulísimo, carcuesísimo, carriquí-simo, gangosísimo, y evaporadísimo señor, el señor don Aristóteles de Estagira, príncipe de los Peripatos, margrave de Antiperístasis, duque de las Formas Substanciales, conde de Antipatías, marqués de Accidentes, barón de las Algarabías, vizconde de los plenistas, señor de los lugares de Tembleque, Potrilea y Villavieja, capitán general de los flatulentos ejércitos de las cualidades ocultas, y alcalde mayor perpetuo de su pre-adamítico mundo» (1).

Se llegó a atribuir este opúsculo al P. Isla. Pero basta leer muy pocas líneas para descubrir su calidad de feroz diatriba contra el autor del *Fray Gerundio*, en especial, contra las ideas que pone en boca del beneficiado para defensa de la filosofía tradicional. Los verdaderos autores del pamphlet antigерundiano los descubrió muy pronto el mismo P. Isla; eran el Conde de Peñafiorida y sus dos contertulios don Joaquín Eguía y don Manuel Altuna (2). Estos Caballeritos azcoitianos eran apasionados sectarios de la filosofía moderna. Su obra es una sátira mordaz y cruel contra la pedante pretensión de tanto pobre clérigo, como por entonces corría por

(1) Bibl. Aut. Esp. t. 15, p. 367.

(2) El 24 de marzo de 1759 escribía Isla desde Villagarcía: «Tengo por falsa la voz de que se ha impreso en Evora la segunda parte [del *Fray Gerundio*]. Será como lo que se dijo seis u ocho meses ha que se avia hecho en Aragón. El original rubricado por el Secret.^o del Cons.^o no ha salido de poder de Medina, ni del mío la copia con que me quedé de letra de Lobón: con que si huviere otra 2.^a parte, será uno de tantos embustes, o acaso uno de tantos artificios para mortificarnos, como lleva el tiempo. Quizá también lo avrán equivocado con un Papel intitulado *Los Aldeanos Críticos o Cartas Críticas*, que escribió la Tertulia de Azcoitia en defensa de la Philosophia moderna, contra lo que se dice en el Fr. Gerundio acerca de esto, y dice estar impreso en Evora...» (R. Academia de la Hist., Mss. Jesuítas [legajos] 11-11-2 / 53 [222]).

España, creído que con leer los discursos de Feijóo tenía ciencia sobrada para enjuiciar y condenar toda novedad científica. La refutación que el mismo P. Lossada hace de la filosofía de Descartes, les parece muy poco eficaz y convincente:

«Empeñándose en impugnar a Descartes, se divierte en defender formas, accidentes, y no toca ni aun de mil leguas a los tourbillones, que es el fuerte de Descartes, inaccesible sin duda al gran jesuita, por la falta de geometría y astronomía, ciencias que no se aprenden en estrados, ni andando por ahí con capa y espada; sino quemándose las cejas en el rincón del gabinete, y oyendo maestros que saben aclarar sus oscuridades. Lo mismo inferirá de toda su admirable física, donde prescindiendo de tal cual especie, que apenas merece el nombre de física, sin que le preceda el *meta*, todo lo que trata su reverendísima es jerigonza; es metafísica llena de *utrum...*» (1).

Por los fueros de la escolástica salió también el P. Clemente Langa, religioso jerónimo, que preparó la tercera edición del «*Artium Cursus*» de su hermano en religión el P. Buenaventura de San Agustín, y a quien sin duda se debe también el apéndice del tercer tomo, «*Contra novam Cartesii, et Atomistarum doctrinam*» (2). Langa

(1) I. c., p. 378. Ibid. p. 386: «Contentémonos pues con llorar la suerte de nuestra nación, que con tener las llaves de las ciencias depositadas en manos de estos obstinados partidarios de la antigüedad, que cierran a todo lo que huele novedad, se ve privada del conocimiento de la verdadera física y de la gloria que se adquiriera en la república de las letras, si tuviese proporción de hacer en ella los progresos y adelantamientos que ha hecho siempre en todo género de ciencias y artes a que se ha aplicado»; y concluyen su pesimista juicio del estado de la cultura española con estas palabras: «una de dos, o toda Europa es necia, y tantos celeberrimos frances, italianos y alemanes son tontos; o nosotros somos descuidados y tercios». Menéndez Pelayo juzga severamente al *Triunvirato de Azcoitia* (*Hist. de los Heter. Esp.* t. VI [ed. Artigas, Madrid 1930] pp. 266 ss.); corrige este juicio Julio de Urquijo e Ibarra, *Un juicio sujeto a revisión, Menéndez Pelayo y los Caballeritos de Azcoitia* (San Sebastián 1925); cf. C. Eguía Ruíz, *De Investigación histórico-literaria, tres monografías interesantes*. Razón y Fé t. 74 [1926] 106-115.

(2) *Artium Cursus* tomus III. *Libros de generatione, coelo, mundo et anima, appendixque contra atomistas comprehendens. Juxta miram Angelici Praeceptoris et illius Scholae doctrinam...* Tertia editio de novo aucta per R. P. M. Fr. Clementem Langa. (Caesar-Augustae, 1739). El apéndice lleva paginación distinta y nueva portada: «*Liber unicus. Appendix ad totam RR. P. N. M. Bonaventurae a Sancto Augustino Philosophiam. Contra novam Cartesii, et Atomistarum doctrinam.*»

se propone seguir las huellas de Palanco, Lossada y Martín de Lessaca. La filosofía atomística, arguye Langa, todo lo quiere explicar con estas fórmulas: «proportio, combinatio, textura», que no significan otra cosa sino que los átomos promordiales están combinados «sic vel sic, taliter»—que es no decir nada (1). Nuestro autor impugna el método cartesiano de la duda y su punto de partida, el «cogito». Contra Le-Grand, que pretende que la doctrina escolástica introduce dos almas en el hombre, (sensitiva y racional), propugna vigorosamente la definición clásica del hombre, «animal rationale». Prueba la sensibilidad de los brutos y niega que su alma, como quiere Tosca, pueda reducirse a una materia sutil, que fluya por los nervios. Examina y refuta ampliamente la opinión de Teodoro Craanen acerca de la unión del alma y del cuerpo; Craanen la explicaba diciendo: «consistere in privilegio, quod generali decreto fecit Deus, obsequendi voluntatibus mentis circa motus sui ergastuli, quando actiones recte fiunt»; Langa rechaza este ocasionalismo por quimérico e ineficaz para justificar la legítima atribución al alma de todas las operaciones del compuesto humano. Niega que el pensamiento actual sea la esencia del hombre y también que lo primero conocido o pensado por el pensamiento sea «ipsa cogitatio»; «ego cogito», por consiguiente, no puede ser un primer conocimiento: «Implicat iudicium, aut cognitio creata, quae sit mensura, et regula suae propriae veritatis, alias enim esset per essentiam sua veritas; sed si esset sui ipsius objectum, ipsa esset mensura suae propriae veritatis, cum objectum affirmatum sit mensura veritatis in iudicio affirmativo...» (2). El autor sin embargo no ve dificultad en admitir que se dé en el mismo instante un pensamiento directo y otro reflejo sobre el mismo acto; aunque tampoco le parece improbable que el «cogito» signifique una cogitación sucesiva, inmediata al acto de pensar que ex-

(1) o. c., p. 4.

(2) ib., p. 53.

presa. Langa hace también una cumplida crítica del innatismo cartesiano; al argumento de Descartes: la mente concibe el dolor en el dedo, pero no como está en el dedo, pues en ésto solo se dá una cierta agitación y movimiento de partículas, — responde: también se siente el dolor en dedo herido. Tratando de las formas substanciales, Langa da cuenta de los argumentos de Guzmán (1) y Zapata, que disuelve con las razones y distinciones de la filosofía tradicional. Prueba la existencia de los accidentes reales, fijando principalmente su atención en las especies eucarísticas; rechaza la solución de Saguens, que afirmaba permanecer en el Sacramento los accidentes platónicos, no los aristotélicos. También impugna las acciones objetivas de Tosca; según esta sentencia no se daría, sacramento, «*signum sensibile*», durante la noche, o dentro del sagrario:

«Ibi non est color panis, nec in actu primo, ut concedit Tosca, nec in actu secundo, cum nullum tunc detur lumen ibi appulsum, quod actionibus objectivis modificetur. Nec est ulla figura panis, nec eadem numero, ut supponit, nec eadem specie, cum absit lumen, et retinae fundum. Nullusque est odor, nec sapor, cum nec adsint effluvia corpuscolorum panis, et vini, vel eorum salis, ut catholice supponit, nec aeris corpuscula palatum ullum, aut nares tunc afficiant. Denique si Deus circumstantia corpora anihilaret, non ideo sacramentum evanesceret, et tamen tunc nec daretur gravitas, quam assignat, nec impenetrabilitas, aut durities prout a P. Tosca exponitur; ergo nihil vere sensibile ibi manet». (2)

Langa examina a continuación los argumentos de Guzmán para probar que el calor no es cualidad, no es entidad distinta de los átomos igneos en movimiento. Refuta después con prolija argumentación el atomismo. Maignan había dicho que el átomo, para que sea cuanto, basta que sea divisible matemáticamente, aunque natural y físicamente no lo sea. Nuestro autor responde que la di-

(1) Zapata (*Ocaso*, p. 101) entre los discípulos españoles de Maignan, después de nombrar a Nájera y Tosca, cita al «Doctor Theologo D. Eugenio Nicolás de Guzmán, Cura de la Iglesia Mayor de la Ciudad de Arcos, y brillante astro de nuestra recomendable Sociedad». No hemos podido encontrar ningún ejemplar de la obra de Guzmán, «*Diamantino Escudo Atomistico*».

(2) o. c., p. 153.

visión matemática es real, porque de ella trata la misma matemática que es ciencia real, no de entes de razón; si la división matemática fuera pura ficción, entonces se podría dividir cualquier cosa, aunque fuera inextensa, como el espíritu. Langa se ocupa finalmente de la concepción cartesiana del mundo como espacio indefinido. Termina su trabajo con el examen de las leyes del movimiento establecidas por Descartes; todas para él son erróneas y fabulosas, como nacidas de su confusión de la filosofía con la matemática.

De la eficacia de estas impugnaciones del atomismo es buen testimonio la obra del ya citado P. Juan de Nájera, *«Desengaños Philosophicos»* (Sevilla, 1737) (1), con los cuales el en otro tiempo fervoroso maignanista quiere dar pública fe de su conversión al aristotelismo. Es interesante lo que uno de los censores de esta obra, el mercedario, Juan de Espinosa nos dice:

«Es de esperar, que con los convincentes Desengaños de esta obra, los hombres vuelvan en su acuerdo; y dexándose de inventar y seguir systemas Philosophicos por vanidad, y por capricho, apliquen sus talentos, sus luces y trabajo a profundizar en la Physica, que ha sido venerada por tantos siglos, y seguida de hombres doctos e ilustrados... Algunos citan, y les parece que quedan muy seguros, a Cartesio, u otro de la misma harina. Miren qué Propheta citan, qué san Agustín, qué Santo Thomas! La lástima es que se ha hecho moda despreciar lo seguido, antiguo y seguro, y aspirar sólo a ganar por caminos no usados la reputación de agudos... Cierto, que la libertad en discurrir, y opinar en la Philosophia, ha llegado hoy a ser tan temeraria, que sin respecto a Sanctos Padres, y a Doctores antiguos, y famosos, cada uno, o inventa un nuevo Systema, o desentierra el que se le antoja; de modo que esa ciencia se ha hecho un confuso Babel, en que cada uno habla su lengua, y unos a otros no se entienden lo que hablan... ¿Qué es sino cieno hediondo, lo que se suele hallar en estos Modernos, picados

(1) *«Desengaños Philosophicos: Primero, en que se demuestra, que las razones seminales de San Agustín, admitidas y explicadas por los Doctores solemnes, no son los Compendios Cartesianos. Segundo, en que se reducen los nuevos Systemas Philosophicos, excepto el Cartesiano, a el Aristotélico de las Escuelas, por la Clave de la famosa distinción de Potencia y Acto. Tercero, en que se concluye que la Philosophia de las Escuelas obtiene de justicia la primacia, que posee sobre las Modernas, por autoridad, por experiencia y por razón. Escribiólos el M. R. P. Fr. Juan de Naxera... Sácalos a luz D. Juan Vázquez de Cortes, Médico de la Ciudad de Sevilla.»*

de sùtiles, y apasionados desordenadamente a novedades, quando se atreven a motejar la Escolastica con el dicitario de obtener el grado infimo después de la ignorancia? ¿Quién no ve, que este es un dictamen con relevante sabor de Heregía?... Es cosa de razón, que se junten a las sutilezas de la Escuela algunas ingeniosidades y experimentos; pero que abandonados tantos Doctores solemnés, Sanctos y doctos, se esté al voto de quatro extravagantes, es una audacia intolérable, y una agua que apestará a quien la bebiere...»

En su primer desengaño, como anuncia en el título, Nájera trata de probar que los *Compendios* cartesianos nada tienen que ver con las razones seminales de San Agustín. Hace historia de la teoría de las razones seminales a partir de Pedro Lombardo; estudia lo que en este punto han sentido Egidio Romano, San Buenaventura, Escoto, Durando y otros escolásticos; insiste en que las razones seminales, tal como las explican estos diversos autores, no son los *Compendios* cartesianos, «criados como dibujos y rodantes en los elementos, hasta encontrar con las genituras que los nutran» (1). Admite la opinión conciliadora del P. Lossada, que concede puedan darse aquellos *Compendios* en las generaciones de los ovíparos, pero no en las de los vivíparos. Concluye, contra Roberto Boyle, «que ni las razones seminales aristotélico-agustinianas, ni los *Compendios* cartesianos se pueden admitir... para la generación del hombre; aunque sí para la generación del cuerpo del hombre (aunque se proscriban los criados en los elementos, y se trate sólo de los contenidos en las genituras).»

En el segundo *Desengaño* Nájera pretende hacernos ver cómo todos los sistemas modernos, excepto el Cartesiano, pueden reducirse al Aristotélico, y ésto por obra y gracia de la distinción de acto y potencia. Pero la filosofía a que trata de reducir Nájera las nuevas doctrinas, es, como él mismo dice, la «Aristotélica reformada». Muy dudoso es que el Estagirita aceptara la reforma que el Mínimo sevillano propone; lo que en realidad propugna éste es un atomismo camuflado con un hilemorfismo puramente verbal,

(1) O. c., p. 7.

que debió con vencer a muy pocos ya en su tiempo; júzguese por estas palabras suyas:

«Los átomos divididos elementares son la materia aristotélica, son ente metaphysico real, pero no sensible. Existen metaphysicamente, tienen especie metaphysica, tienen actividad insensible, no tienen especie sensible, ni actividad sensible, ni de potencia absoluta pueden tener existencia physica, y sensible, sin la forma sensible y physica, que no es *quod*, sino *quo*, o modo metaphysico intencional de la línea sensible, accidente metaphysico, o modo expresivo, respecto de la línea substancial real metaphysica, forma constitutiva substancial de la línea physica, y sensible; es ingenerable, e incorruptible el átomo, y solo crible; pero los átomos unidos ya dicen forma sensible, y materia sensibilizada, o forma y materia ofisial realmente distintas; pero una y otra de las compartes incluyen esencialmente el concepto de este material absoluto, que es el fundamento de lo activo, y passivo respectivo. En suma, la confusión de la metaphysica Real con la Physica, y de la metaphysica intencional, que trasciende a entrambas, con la Real metaphysica, o Real physica, ha causado todas estas interminables disensiones.» (1)

Nájera nos dice más adelante: «Assí como Aristóteles absolvió la Physica con estas voces, acto y potencia, assí también la Metaphysica la enredó con las mismas; y de aquí salió la gran cuestión de la distinción de esencia y existencia, tan llena de equivocaciones, como la de la materia y la forma» (2). La distinción de acto y potencia no es, como dice Aristóteles, «real simpliciter» sino «distinción modal, y los modos no son los que han puesto desde el tiempo del Padre Suárez, sino los antiguos, o expresivos...» (3). Curioso es lo que Nájera escribe de Newton y Leibniz:

«Omito de propósito tratar de los famosos systemas de Neuton y Leibnysio. El primero, desechando todos los systemas nuevos y viejos, sólo admite unos po-

(1) *Ib.*, p. 45.

(2) *Ib.*, p. 71; líneas después añade Nájera: «La materia prima o átomo es en lo absoluto un ente verdaderamente metafísico participial, extra causas; pero en lo physico es una potencia subjetiva de la forma, y la forma un modo expresivo; y una y otra son formalidades constitutivas de el ente secundum quid, que es lo sensible; y véis aquí la raíz de las equivocaciones: Consideró Aristóteles esto respectivo de potencia y acto, y omitió de cuidado lo insensible absoluto, pues de aquí se originó que la formalidad respectiva, constitutiva del ente secundum quid, pasase de ser *quo* a ser *quod*, y ente absoluto» (p. 72).

(3) *Ib.*, p. 79.



cos principios mathematicos, por los cuales casi nada se percibe, ni probabilter, de los efectos naturales; y el otro con sus monades, o monadas, siembra todo de infinitas, invisibles animillas; y yo me acuerdo haber leído estas monades y otros delirios en un hereje antiguo condenadas; pero pues dicen que él, desengañado, que por entretener el tiempo y por risa, había escrito estas cosas, basta de ellas...» (1).

Nájera se lamenta del tiempo empleado en el estudio de Descartes: «He gastado mucho tiempo en estos desatinos, y los he dexado; porque a Cartesio no he podido componerle con la Religión, y assí, le abomino» (2).

En otra parte escribe: «Yo no tendré a menos valer la ingenua confesión de que habien gastado muchas horas en Cartesio, y Malebran, cada día los he entendido menos, y estoy consolado de que al célebre Gassendo le sucedió lo mismo. Cartesio pide, para la penetración de sus Meditaciones, unos hombres todo espíritu, unos hombres desasidos de la máquina; porque la pobre ánima atada a la glándula pineal, no está capaz para tanta sutileza. Aquel secreto de los polvos separatorios no lo comunicó Cartesio; y assí, no hay otro remedio, que dejarnos de sus Meditaciones, que siendo pure passivas, e impresas por Dios así en el espíritu como las modificaciones de la materia, son una inacción Molinística, quanto envuelven...» (3).

En su tercer *Desengaño* Nájera concluye que la filosofía de las Escuelas obtiene la primacía sobre las modernas, por autoridad, por experiencia y por razón. Concede sin embargo que las Escuelas necesitan de reforma «en lo nimio de sutilezas metafísicas» (4).

(1) Ib., p. 58.

(2) Ib., p. 100.

(3) Ib., p. 108. «No menos—escribe poco después—se perjuicia la física con la nimia sutileza metafísica, que con la nimia abstracción matemática. Aquel error Cartesiano del vacío imposible y el espacio increado, se originó de esto, por cuyo portillo introdujo Espinosa el ateísmo» (p. 109).

(4) Ib., p. 93. Nájera rcpite insistentemente que más vale mantenerse en el *andamio* de la escolástica: «Muchos son los modernos, especialmente de los Jesuítas, que se han aplicado a baxar del andamio. Bien lo conozco. Pero ¿qué aprecio práctico hace la Compañía de esto?... Yo he visto sujetos ingeniosos, que les ha tenido mala cuenta esta conducta» (p. 97).

Su programa coincide en muchos puntos con los ya reseñados del Curso de Lossada, en los cuales este autor abandona la opinión común para aceptar la de la nueva física. Y resumiendo sus planes reformadores escribe: «Lo que hay quitar, en lo que se lee en las escuelas, es alguna nimiedad de Sómulas, Lógica y Metafísica, y aun de Física experimentalmente tratada. Lo que hay que añadir son unos pocos experimentos; lo que enmendar, es, no admitir cosa alguna sistemática, que sea contra Aristóteles explicado por las tres Escuelas en lo antiguo...» (1). Por lo que a España se refiere, Nájera eatima que el fervor por las novedades filosóficas va ya de vencida; es preferible no darles importancia ni preocuparse mucho en su impugnación: «El genio de cuatro inconstantes, que del cambio de letras hace letras de cambio, que hoy están con Maignan, ayer con Cartesio, y mañana con Neuton y los matemáticos, se arruinará presto» (2). Este juicio de Nájera sobre el poco próspero suceso de las nuevas tendencias en España nos lo confirma la censura, por cierto nada favorable, que de su libro hicieron los redactores del «*Diario de los Literatos*», precisamente en el poco medro logrado en nuestra Patria por las doctrinas cartesianas fundan éstos su crítica del propósito de Nájera, que más bien parece dar a entender con su libro que entre nosotros esa moderna filosofía es grave amenaza de la tradicional de las escuelas. Merece ser conocido este juicio de los *Diaristas*, testigos muy autorizados del ambiente literario de la época:

«... no puede ocultarse un terror pánico, que reina en casi todo este escrito; ocasionado de imaginar, que en España hay quien pueda propagar el Cartesianismo, y los demás *Systemas* modernos; porque sino creemos este imaginario terror, ¿a qué fin predicar la importancia de la filosofía peripatética, estando tan arraigada en las Escuelas de España? Supongamos que haya alguno que esté per-

(1) *Ib.*, p. 103.

(2) *Ib.*, p. 106. La influencia de Feijóo y Losada en estos planes reformadores de Nájera es notoria y confesada: «Sigamos el consejo [de Feijóo, en su *Teatro*] y entregándonos a los Aristoléllicos, en triunfo, imitemos, o sigamos al erudito Jesuíta Losada» (p. 119).

fectamente instruído en los Systemas modernos, por ésto no hemos de creer a Cartesio introducido en las Cátedras de España. Los más bien instruidos en la erudición filosófica moderna saben que la Aristolética no puede negarse a las Escuelas, por el vínculo que tiene con la teología escolástica... No hay, pues, que dudar que en España no se necesita de impugnar a Cartesio, ni a otros sistemáticos; porque no se hallarán dos Literatos que hayan leído todas las obras del Cartesio; y si algunos más hubieren que hablen de la filosofía cartesiana, es de los que encuentran impugnado uno u otro lugar en los nuevos Cursos de filosofía peripatética, o se han instruído por Le-Grand, a quien un juicioso extranjero llamó el Cartesio enervado... Estos «Desengaños» llegan tarde a los Extranjeros, y a los Patricios sin más necesidad que la de prepararse para quando se hable en España de nuevas filosofías; aunque nuestro autor ya cree o teme extendido el Cartesianismo en toda España...» (1).

Nuestro aprecio del testimonio de los redactores del *Diario de los Literatos* no nos puede impedir descubrir en él su pesimismo sin duda extremoso respecto del valor de la cultura y ciencia de sus contemporáneos. Lo cierto es que en las mismas aulas escolásticas se va dando cada día mayor importancia a la exposición de las nuevas doctrinas; los maestros de filosofía natural dedican a ellas tratados cada vez más extensos, indicio claro del creciente interés que esas novedades despiertan. Podríamos probar este hecho con rico documental inédito que poseemos de las aulas jesuíticas. Pero no nos es posible detenernos en su referencia, so pena de hacer estas *notas*, ya tan desmesuradamente prolijas, interminables. Baste recordar los nombres de Ferrusola, Abad, Idiáquez, Aymerich, Cerdá, Manente, Pou; en sus cursos manuscritos y en sus obras impresas se nos ofrecería datos muy dignos de atención acerca de ese progresivo interés con que se enseñan y discuten en las facultades de filosofía de su tiempo los nuevos sistemas (2).

(1) *Diario de los Literatos de España*, t. VI, (Madrid 1740) p. 76.

(2) Las repercusiones que la nueva física corpuscular produce en los jesuítas de Cervera (en Aymerich y Cerdá, sobre todo) mucho nos darían que decir; a mitad del siglo XVIII, no dudamos en afirmar que el círculo filosófico jesuítico de Cervera, representa uno de los más valiosos conatos de restauración de la ciencia española en la edad moderna; cf. Casanovas, *Finestres, Epistolari*, t. I, *Estudis biograficos*, pp. 195 ss. Buen testimonio también del creciente interés, que despiertan en España las nuevas doctrinas, es el hecho de que el P. Manuel Ing. de

De las posiciones eclesiásticas permítasenos dar brevísima noticia. Un eclecticismo, en efecto, de perfil harto impreciso es en realidad lo que propugna el Dr. Martín Martínez en su «*Philosophia Escéptica*» (Madrid, 1730), aunque mal disimula su mayor afición a lo moderno y su aversión a lo antiguo (1). También de

la Reguera, en materia tan ajena a la filosofía corpuscular como es la teología mística encuentra oportunidad para exponer y rebatir ampliamente las doctrinas cartesianas; y concluye: «*Praeferenda ergo novae Philosophia vetus, ut magis conducens adhuc in sensu doctrinali mentis, ad mysticam nostram Theologiam*» (*Praxis Theologiae Mysticae...* auctore P. Michaelae Godinez... plenis commentariis... illustratum, t. I (Romae 1745) p. 633), También queremos recordar aquí al ya citado P. Larramendi; en la Acad. de la Hist. (Mss, Jesuítas-Legajos, 11-11-2/62) se conserva una larga crítica que hace de las doctrinas modernas expuestas y defendidas en el anónimo «*Resurrección del Diario de Madrid o Nuevo Cordón Crítico General de España...*» El verdadero autor de este escrito es Bernardo Ibáñez de Echávarri, expulso de la Compañía de Jesús; cf. Torres Villaroel, Obras, t. II, p. 85. Entrando ya en la segunda mitad del s. XVIII merecen siquiera una mención el trinitario calzado Manuel Bernardo de Ribera y el dominico Juan Briz; el primero proyectó unas «*Institutiones Philosophicae*» que habían de comprender 12 volúmenes; solo publicó los dos primeros (Salamanca, 1754); a este curso alude Isla en *Fray Gerundio*: «ahora... se acaba de imprimir en Salamanca el primer tomo de un curso filosófico, que ha de constar no menos que de doce volúmenes, en el cual, según promete el autor, quando llegue al tercero, todo él le ha de emplear en llamar a juicio todas las sectas... y el cuarto en examinar los recobecos de la naturaleza al gusto de los modernos» (Bibl. Aut. Esp., t. 15, p. 119); Ribera es también autor de un «*Dictamen, que da la Universidad de Salamanca al Real Consejo de Castilla, sobre la Academia Universal en ciencias i artes, cuya erección con el título de el Bues Gusto, pretenden varios particulares de la Ciudad de Zaragoza*» (Salamanca 1760); el P. Briz escribió «*Mundus peripateticus restitutus, a Nuperis eius Impugnatoribus vináicatus*» (Madrid 1758). Digna también de acuerdo es la aparición de la traducción española del «*Viaje del mundo de Descartes*» del P. Gabriel Daniel; el traductor es Juan Gregorio Araujo (Salamanca 1742).

(1) La obra del Dr. Martínez bien merecía una mención más amplia; sus «*Diálogos entre un Aristotélico Cartesiano, Gassendista y Sceptico, para instrucción de la Curiosidad española*» son un óptimo exponente de las preocupaciones científicas de aquel tiempo. Contra el Dr. Martínez, como queda dicho, escribió Martín de Lessaca; Feijóo, gran amigo y admirador de aquél, no obstante algunas discrepancias en materias médicas, le defendió de los ataques del maestro complutense. El Dr. Martínez escribió también «*Medicina spectica*» (Madrid 1725), que fue

eclecticismo podría calificarse la actitud del Doctor Torres Villaroel; baste la mención de su nombre, pues su doctrina, si alguna tuvo aquel aventurero extravagante y locuaz, merece muy poco de tener nuestra atención.

Terminemos este largo discurso con el nombre, que por sí solo es cifra y síntesis de todo este período de la ciencia española: Benito Jerónimo Feijóo. Fuera está de nuestro propósito hacer la semblanza del egregio benedictino, gloria indiscutible, pese a sus taras y mácula, de nuestra cultura del ochocientos. Nos limitaremos a trazar con rápidos rasgos su personalidad como filósofo, dando a esta palabra el sentido amplio propio del iluminismo, que a Feijóo cuadra perfectamente como al más eximio representante de lo que en España fué ese mismo movimiento de cultura. Más en particular trataremos de lo que a nuestro asunto toca más de cerca; es decir, de la actitud de Feijóo ante las nuevas doctrinas cartesianas, gassendistas y maignanistas. Ya en el primer tomo del *Theatro Crítico* Feijóo se ocupa largamente de exponer muy por menudo el sistema cartesiano, cuyas tesis principales rechaza. Tampoco le convence Gassendi; sin embargo, «si he de decir lo que siento,—escribe,—yo hallo mucho más defensible el sistema de Gassendo, que el de Descartes, especialmente después que el famoso Maignan le quitó algunas espinas, que tenía hacia los dogmas teológicos» (1). Bien claro expresan estas últimas palabras su respeto y estima de las doctrinas del mínimo francés. Le disgusta la manera como se ataca en España a estos filósofos: «tratar de rudos a Descartes, Gassendo y Maignan, es hacerles gravísima injus-

impugnada por López de Araujo(Bernardo) en su *«Centinela médico-aristotélica contra scépticos, en la cual se declara ser más segura y firme la doctrina que se enseña en las Universidades Españolas, y los graves inconvenientes que se siguen de la secta séptica o pirrónica»* (Madrid 1725) y Francisco Solís y Herrera con su *«Destierro de fantasías y caritativas advertencias que al Doetor don Martín Martínez da por mano del licenciado Geringonza y Cassanneces. fiscal de atrevidos y protestor de papeles entrevesados»* (Salamanca 1727).

(1) *Teatro*, I, disc. 13.

ticia; Gassendo fué dotado de nobilísimo y clarísimo entendimiento... Maignan está reputado en todas las naciones, y en todas las escuelas por varón de muy singular agudeza. Y Descartes (de cuyas opiniones estoy muy distante) fué de ingenio exquisitamente desambarazado y sutil; ventaja que no le niegan los que mejor penetraron e impugnaron su doctrina» (1). En otra parte nos hace Feijóo esta pintura del padre de la filosofía moderna:

«Fué Descartes dotado de un genio sublime, de prodigiosa inectiva, de resolución magnánima, de extraordinaria sutileza. Como fué soldado y filósofo, a las especulaciones de filósofo juntó las osadías de soldado. Pero en él lo animoso degeneró en temerario. Formó proyectos demasíadamente vastos. Sus incursiones sobre las doctrinas recibidas no se detenían en algunas márgenes. De aquí procedieron algunas opiniones suyas, que mira con extrañeza la filosofía, y con desconfianza la religión. Sus Turbillones son de una fábrica extremadamente magnífica, más no igualmente sólida. Así los mismos que los admiten, unos por una parte, otros por otra han andado quitando, y poniendo piezas para que se sostengan. Su sentencia de la inanimación de los brutos, por más que suden la defensa sus sectarios, siempre será tratada de extravagante paradoja por el sentido común. La idea que dió de la esencia de la materia, y del espacio tiene su encuentro por consecuencias mediatas con lo que nos enseña la fe de creación del mundo. Del mismo vicio adolece la extensión del mundo indefinida. Finalmente no acertó a componer con su modo de filosofar el misterio de transubstanciación. Con todo, aunque Descartes en algunas cosas discurrió mal, enseñó a innumerables filósofos a discurrir bien. Abrió senda legítima al discurso; es verdad que dejando algunos tropiezos en ella; pero tropiezos que se pueden evitar o remover. Con menos ingenio que Descartes se hacen mejores filósofos que Descartes; con menos ingenio sí; pero con más circunspección. Es fácil aprovecharse de sus luces, evitando sus arrojios. Introdujo el discurrir por el mecanismo, y le aplicó felizmente en muchas cosas; no así en otras. Pero ya se ha hallado que con el mecanismo se puede componer todo el mundo material, sin vulnerar en punto alguno la religión. Prueba clara hacen de esta verdad innumerables sabios de varias religiones en los demás reinos, celosísimos por la fe católica, que han desterrado de la filosofía toda forma material. Entiéndase lo dicho sólo a fin de mostrar cuán injusto es el desprecio que hacen de Descartes algunos escolásticos nuestros...» (2).

Acusar a Descartes del ateísmo de Espinosa, lo reputa Feijóo injusto y calumnioso; la irreligión de éste la atribuye a su decepción

(1) *Ib.*, II, disc. 1, n.º 11.

(2) *Cartas eruditas*, II, carta 16.

ante las insolubles dificultades de su primera fé, el judaismo, y más tarde a las enseñanzas del médico apostata Franz van den Ende (1). En el tema de las especies eucarísticas nuestro autor no oculta sus complacencias por la sentencia maignanista; le parece que la impugnación de Palanco ha perdido toda su fuerza después de la respuesta dada por Saguens (2). Feijóo hace saber a los aristotélicos españoles tan celosos de toda ortodoxia que «de todos los escritos de los Padres Maignan y Saguens, no se borró hasta ahora ni una tilde, ni en Roma, ni en España. El doctísimo Maignan leyó en Roma toda su filosofía con general aplauso. Lo que me pareció advertir aquí por aquellos rígidos sectarios de Aristóteles, que... sólo al oír nombrar átomos, o corpúsculos se llenan de horror, y a toda la filosofía corpuscular quieren arrojar al fuego como herética, o por lo menos sospechosa de herejía» (3). Feijóo no puede conformarse con esta intransigencia cerrada a toda novedad y progreso: «Doy que se sea un remedio precautorio contra el error nocivo cerrar la puerta a toda doctrina nueva. Pero es un remedio, sobre no necesario, muy violento. Es poner el alma en una durísima esclavitud. Es atar la razón humana con una cadena muy corta. Es poner en estrecha cárcel un entendimiento inocente, solo por evitar una contingencia remota de que cometa algunas travesuras en adelante» (4). Pero Feijóo quiere mantenerse lejos de toda temeraria aventura en la aceptación de lo nuevo. Esto no se ha de abrazar sin las debidas cautelas; y mientras éstas no se den y muy seguras, «debe mantenerse en posesión la doctrina antigua»

(1) Teatro II, disc. 1, n.º 22.

(2) Ib. Feijóo opina que la misma doctrina que Saguens «deben sostener los aristotélicos que sostienen ser algunos accidentes indistintos de la substancia, cuyas apariencias sin embargo permanecen en el Sacramento; así Poncio acerca de la raridad y densidad, Oviedo acerca de la figura; Arriega acerca de la gravedad y humedad; muchos aristotélicos modernos constituyen el olor, no en calidad superadita, sino en la acción de los efluvios substanciales sobre el olfato».

(3) Ib., n.º 34.

(4) *Cartas*, II, carta 16.

(1). Y en obsequio de esta seguridad y prudencia no duda en escribir:

«Yo estoy pronto a seguir cualquier nuevo sistema, como le halle establecido sobre buenos fundamentos, y desembarazado de graves dificultades. Pero en todos los que hasta ahora se han propuesto encuentro tales tropiezos, que tengo por mucho mejor prescindir de todo sistema físico, creer a Aristóteles lo que funda bien, sea física, o metafísica, y abandonarle siempre que me lo persuadan la razón o la experiencia... Mientras no se descubre rumbo libre de grandes olas de dificultades para engolfarse dentro de la naturaleza, dicta la razón mantenerse en la playa sobre la arena seca de la metafísica» (2).

Estas últimas palabras de aquel típico ejemplar del ensayismo setecentista nos dan idea de lo que es en realidad su escepticismo filosófico. No es de ninguna manera, como pudiera pensarse, negación de toda metafísica; es profesión del valor relativo de la ciencia basada en la experiencia y observación, expresado ese valor tal vez con fórmula demasiado pesimista, efecto a su vez de una imprecisa delimitación de ciencia natural y filosofía de la naturaleza y de los campos de su respectiva competencia. Feijóo en todo caso quisiera ver cultivada con mayor entusiasmo la pura ciencia por los mismos filósofos; ésto facilitaría el tratado e inteligencia con los modernos, que Feijóo reputa motivo de gran eficacia para el progreso y vitalidad de la tradicional filosofía.

A nuestro juicio en la evolución del pensamiento filosófico feijoniano es del mayor interés precisar la creciente influencia de la filosofía de Leibniz. En el tomo cuarto de su *Teatro* había propugnado Feijóo con abundancia de argumentos el continuo, entendido éste como *actual* infinidad de partes: «es evidentísimo que si las partes del continuo (llámense como se quisieren) no fuesen actualmente infinitas, necesariamente llegaría en algún tiempo el ángel a su última división, y aun en el momento le podría dividir cuanto es divisible, pues sería finita su divisibilidad en ese caso» (3). En el

(1) Teatro, II, disc. 1, n.º 51.

(2) Ib. IV, disc. 7, n.º 42.

(3) Ib., disc. 6.

último tomo de sus *Cartas Eruditas*, publicado en 1760, es decir, poco antes de su muerte, Feijóo se opone resueltamente a la divisibilidad *in infinitum* de la materia. Propugna los indivisibles físicos como últimos elementos constitutivos del material. Contra la objeción, que a partir de los indivisibles no se puede explicar la extensión cuantitativa de los cuerpos, porque «*indivisibile additum indivisibili non facit maius et extensum*», Feijóo responde que tratándose de indivisibles su unión no implica la compenetración, no obstante el mutuo contacto «*secundum se totum*», pues este contacto mutuo puede darse en virtud de la intermediación de los espacios ocupados por los indivisibles y la intermediación especial excluye la compenetración. Pero, sea lo que fuere de estos argumentos, lo que nos interesaba era notar aquí la influencia de la monadología leibniziana; Feijóo afirma ser sus indivisibles la mejor interpretación de las mónadas del filósofo alemán: «la opinión del famoso Leibnitz—escribe—no es otra, que la que he expuesto como mía. Todas las señas concuerdan. En la sentencia de Leibnitz las Monades son los elementos de la materia. Tales son en la mía los indivisibles físicos. Según Leibniz, las mónades son inextensas, no obstante lo cual constituyen la extensión. Esto mismo se verifica de los indivisibles, que siendo inextenso cada uno, en la colección de ellos consiste la extensión. Finalmente, no se encuentra en la naturaleza ente alguno, a quien sean adaptables estas propiedades de las mónades, sino los indivisibles, de que componemos la materia, los que le negamos la infinita divisibilidad...» (1).

(1) *Cartas*, V, carta 7, n.º 4. La influencia de Leibniz es, a nuestro juicio, notoria también en el t. V de las *Cartas*, en la «Persuasión al amor de Dios, fundada en un principio de la más sublime metafísica...»; Feijóo rechaza aquí expresamente el optimismo leibniziano; pero por otra parte admite la *ley de continuidad*, tan importante en la filosofía de aquél; dentro de cada clase, orden, o género de entes puede crecer la perfección indefinidamente, sin que los entes colocados en un orden inferior salgan o asciendan de él al superior... Y aunque concedamos, que en ese incremento interminable de perfección de los entes de un orden inferior éstos se irán acercando siempre más y más a la perfección de los entes de orden superior, no por eso se infiere que llegue jamás el caso de igualarlos, o co-

Si el lector ha tenido la paciencia de seguirnos hasta el fin de nuestro estudio, prestará sin duda fácilmente su adhesión a este juicio final que aquí formulamos. Habrá podido apreciar por sí mismo la mezquina gloria que alcanza el pensamiento español, cuando renunciando a las tradiciones patrias, busca en la imitación de lo de fuera la satisfacción de las inquietudes de su ingenio despierto y vivaz. Los frutos de estas aventuras en el campo de la filosofía quedan ya expuestos; el cartesianismo español es buena muestra de la infecundidad de nuestros mimetismos.

Pero el hondo problema de la suerte histórica de nuestra filosofía en la edad moderna no se resuelve con la lamentación ni con el pesimismo. La lección de los siglos XVII y XVIII tiene para nosotros enorme valor y vigencia de plenísima actualidad. El inventario exacto y minucioso de esa decadencia no debe asustarnos. No faltaron, como hemos visto, en aquellos siglos conatos de evolución y progreso. Lo triste fué, a nuestro modesto parecer, que no brotaron de donde con más legítimos títulos debía surgir la voluntad y el ímpetu del perenne avanzar, que es la ambición del genio; de aquella filosofía tradicional, que como expresión de una verdad perenne, nunca debió perder la conciencia de su actualidad siempre viva en todas las lides y coyunturas de la vida de la ciencia y del espíritu. Por desgracia no fué así; en la mayor parte de los casos la filosofía tradicional se encerró en la torre de marfil de sus viejas verdades, olvidando que es en la lucha como conservan su temple y su brillo los mejores aceros. Este es el secreto de aquella decadencia; y éste a su vez es el secreto de la gran ventura y esplendor que ambicionamos para la filosofía española en estos tiempos. En pocas palabras: que el siglo XVIII nos enseñe cómo no se debe vivir.

locarse dentro de su esfera»; y la prueba que da Feijóo es enteramente leibniziana. Para lo cual nos presentan los matemáticos un similitud, de insigne analogía con el caso de nuestro asunto en aquellas líneas geométricas, que llaman asíntotas, las cuales prolongándose cuanto se quiera, sucesivamente se van acercando más y más una a otra, sin que por eso puedan jamás llegar al caso de tocarse».

DE LO HUMANO A LO DIVINO

(DEL PAISAJE DE GARCILASO AL DE SAN JUAN DE LA CRUZ)

POR

EMILIO OROZCO DIAZ

CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Es cosa sabida de todos cómo en la temática del arte y de la poesía la plena incorporación del paisaje es cosa que se produce en el Renacimiento. Desde lo humano, tema inicial y central, el arte va incorporando progresivamente a su campo todos los elementos del mundo viviente hasta terminar en lo inanimado y artificial. El Renacimiento incorpora la visión de la Naturaleza; el Barroco, en una actitud de aproximación hacia la realidad toda, hará aparecer, además, no sólo los temas del árbol, las flores y los pájaros, sino también el bodegón.

No son motivos puramente estéticos sino vitales e intelectuales los que determinan esta aparición del paisaje en la poesía renacentista. A la general aspiración del humanismo a un orden mejor, apoyada en la sobrevaloración de la cultura y el raciocinio, se une la fatal añoranza de la vida pastoril que trae una época de hiper-cultura. Ello, fundido al ideal neoplatónico de exaltación de lo natural, explica cómo surge esta visión de paisaje apoyada como

creación en lo intelectual y literario, pero construída con elementos naturales. Es la visión amplia de Naturaleza libre y tranquila, convencional, sí, pero sin el recargamiento y artificio que representa la visión del Barroco y, en un lugar más secundario, también preferida por la poesía del siglo XV. Porque, aunque sin valorar con sentido de tema o realidad aparte la visión de paisaje, como alusión circunstancial fondo o ambiente ha aparecido en lo medioeval. Y aquí, en un plano secundario, podemos descubrir un esquema de evolución análogo; desde lo amplio, sencillo y natural hasta lo limitado, recargado y artificioso.

Siempre que el crítico se enfrenta con la obra poética de Garcilaso ha de plantearse, fatalmente, la interrogante de la sinceridad o insinceridad de su sentir. Lo real y vivido se confunde con lo ficticio y literario. Pero las múltiples influencias de poetas latinos e italianos que se acusan en sus versos llevan equivocadamente muchas veces a ver en primer término insinceridad y pura belleza literaria. Se olvida, no sólo la actitud renacentista que busca con sentido vital más que erudito la imitación de los clásicos, sino además el hecho de que cabe incluso en la traducción infundir un propio sentir. Pensemos en cómo Fray Luis da expresión honda y vibrante a su dolor traduciendo el Salmo XXVI. De la misma manera la suprema aspiración y goce de su alma mística la expresará en gran parte San Juan de la Cruz con las imágenes, símbolo y alegorías del Cantar de los Cantares. Es cierto que, sobre todo en el segundo caso, el poeta llega a la imitación como un recurso inevitable; pero ello no es obstáculo para que su sentir y su voz sea no sólo algo distinto y único, sino también de una elevación inigualada.

A Garcilaso es un doble impulso lo que le lleva a la imitación de los clásicos; de una parte su concepto de la poesía, propio del hombre del Renacimiento, que hace gala de inspirarse en los antiguos; de otra, el encontrar en ellos su ideal de vida: un paisaje todo paz, serenidad y calma.

Aunque, en general, todo el Renacimiento suponga esta vuelta

a la Naturaleza, en visión amplia y natural, y todos los poetas encuentren el modelo en la poesía clásica, Garcilaso tiende al paisaje virgiliano por una íntima necesidad que se apoya a su vez en una cierta afinidad temperamental. La idealidad y ternura virgiliana es, pues, en parte producto de un común sentir. El poeta de Toledo buscaba este paisaje sereno, de líneas tranquilas, de sombras, verduras y humedad. Lo violento y desmesurado—en esto sí es puro clásico—es cosa opuesta a su sentir; lo mismo que todo gesto o actitud descompuesta.

Así la igualdad y limitación de elementos de su paisaje, coincidente además con el recuerdo del poeta latino y, para mayor contraste, descrito y cantado por un hombre entregado a la vida de las armas, puede llevar fácilmente a explicar esta visión de Naturaleza plácida y serena como algo insincero, puramente literario. Pero precisamente ese mismo apartamiento de la vida tranquila del campo es lo que, paradójicamente, puede explicarnos su íntima y profunda emoción. Garcilaso es el caballero entregado a las armas, pero su espíritu no es de guerrero. Acepta la espada y la misión política como un deber, como una necesidad ineludible; pero su ilusión, su ideal de vida, están en otra parte.

En este consorcio de armas y letras nos ofrece la contraposición violenta al tipo de guerrero poeta que representa Jorge Manrique. Éste lo encontrará todo en la vida de las armas. Su poesía se invade de imágenes y símiles que le proporciona su vida guerrera; entre todo ello no falta el obsesionante pensar en la muerte. Pero él se entrega por entero, con fé ciega, a este camino de las armas que a ella le lleva, porque sabe que en su final encuentra la suprema aspiración de creyente y de guerrero: la vida eterna y la vida de la fama.

El vivir que es perdurable
no se gana con estados
mundanales

ni con vida deleitable
en que moran los pecados
infernales;
más los buenos religiosos
gánanlo con oraciones
y con lloros;
los caballeros famosos,
con trabajo y aficciones
contra moros.

Garcilaso, en cambio, no sólo considera a las armas como algo a lo que se debe sólo con su cuerpo, sino que, además, reniega de ellas y hasta duda de su poder. Cuando habla del fiero Marte pierde su tono de mesura, la adjetivación se recarga y hasta tiende a lo violento, apartándose de las suaves sensaciones medias características suyas:

¡Oh crudo, oh riguroso, oh fiero Marte,
de túnica cubierto de diamante,
y endurecido siempre en toda parte!

El poeta que por *su mal* se encuentra ejercitando su oficio, cansado de guerra, con escepticismo y angustia se pregunta por la finalidad del esfuerzo:

¿A quién ya de nosotros el eceso,
de guerras, de peligros y destierro
no toca, y no ha cansado el gran proceso?
¿Quién no vió desparcir su sangre al hierro
del enemigo? ¿Quién no vió su vida
perder mil veces y escapar por yerro?

.....

¿Qué se saca de aquesto? ¿Alguna gloria?
¿Algunos premios o agradecimientos?
Sabrálo quien leyere nuestra historia.

Por esto caído en desgracia con el Emperador, y mientras mi-

ra correr las aguas del Danubio, se lamenta de que en *un bora* haya sido deshecho *todo aquello* «en que toda su vida fué gastada». Pero nos afirmará rotundamente esa íntima independencia de su sentir, su verdadera vida, la de su espíritu; aunque la anime sólo la ilusión y la nostalgia:

Y sé yo bien que muero
por sólo aquello que morir espero.

Así Garcilaso, a la general nostalgia de la época por la vida de la Naturaleza, funde esta íntima y profunda necesidad suya de paz y reposo. De igual manera en la atmósfera de idealidad amorosa que crea el petrarquismo, él infunde la emoción temblorosa de un amor real, imposible e insatisfecho. Esta doble ansia de lo apenas gustado viene así, por la fuerza de la añoranza, a penetrar estos dos temas centrales de su poesía, con la suprema intensidad de vida de lo que es a la vez recuerdo e ilusión. En la poesía bucólica, el género poético en el que el renacimiento concretó su aspiración de edad dorada, Garcilaso, con íntimo y lógico sentido, enlaza así sus dos imposibles amores. De este fondo nostálgico de lo terreno y humano arranca la penetrante y general melancolía gercilasiana.

Así crea Garcilaso su paisaje; en su primer impulso halla la visión ideal de un modelo virgiliano. Recordemos cómo repite el cuadro de atardecer pintado por Virgilio:

Recoge tu ganado, que cayendo
ya de los altos montes las mayores
sombras, con ligereza van corriendo.

Mira en torno, y verás por los alcores
salir el humo de las cacerías,
de aquestos comarcanos labradores.

Pero a este paisaje convencional y literario el poeta superpone el recuerdo concreto de lo real y vivido: del lugar de paz que fué ocasión de felicidad y goce. Son los recuerdos distantes, depurados ya en su lejanía, en los que ha quedado sólo lo poético esen-

cial: la esencialidad de lo visual y de la emoción experimentada. La *espesura de verdes sauces* de las orillas del Tajo; la suave frescura de *eterna primavera*, de las márgenes del Danubio, y la verde vega, *grande y espaciosa*, de las riberas del Tormes.

Esta visión de Naturaleza, tanto en lo real como en lo literario, está centrada en lo humano. No hay en ella el menor asomo de un sentido cósmico trascendente. No es una realidad aparte que actúe sólo con su dulce halago sensorial. Tiene su vida; pero esa vida es esencialmente comunicación de lo humano. Así, todos los elementos que constituyen su convencional cuadro de paisaje, participan íntimamente de las secretas inquietudes del poeta. Serán, no sólo testigos de sus íntimos secretos:

Los árboles presento
entre las duras peñas
por testigo de cuanto os he encubierto,

sino que incluso toda la Naturaleza hará suyo el dolor del poeta:

Con mi llorar las piedras enternecen
su natural dureza y la quebrantan;
los árboles parece que se inclinan;
las aves que me escuchan, cuando cantan,
con diferente voz se condolecen,
y mi morir cantando me adivinan.

Por esto continuamente les dirigirá la palabra, aunque con una preferencia; las aguas de las fuentes y ríos serán sus íntimos confidentes. Las primeras quejas de Nemoroso serán para las «corrientes aguas, puras, cristalinas». Albano en la égloga segunda, hablará también a las *claras ondas* de la fuente en que se mirará su pastora y de una manera especial, en su despedida, tras las *montañas y verdes prados*, se dirige a los *corrientes ríos, espumosos*. No olvidemos cómo el poeta, en la soledad de su destierro, dialoga y confía sus razones a las *claras ondas* del Danubio en cuyas aguas dejará morir su canción.

Es claro que conforme a esta proyección del sentir del poeta

sobre el paisaje, el goce de sus encantos se elevará con la alegría y se anulará con la tristeza; sus sentidos se agudizarán hasta el extremo para percibir la emoción del paisaje de soledad, umbroso, fresco y florido, cuando se siente correspondido en su amor:

Por tí el silencio de la selva umbrosa,
por tí la esquividad y apartamiento
del solitario monte me agradaba;
por tí la verde hierba, el fresco viento,
el blanco lirio y colorada rosa
y dulce primavera deseada.

Y aunque también ante la Naturaleza quiere el poeta declarar la independencia de su dolorido sentir, a pesar de su obstinación ante las seducciones del paisaje, le penetrará lo suficiente como para que le parezca estar en *lugar escogido* o rodeado de *bienes*.

Apesar de esta comunicación de la Naturaleza con el sentir del poeta, nunca este paisaje tiende a espiritualizarse; es sólo el goce sensorial refinado y matizado. Ni en el paisaje real y concreto recuerdo del contemplado, ni en el ideal y literario que crea su añoranza de paz y serenidad, se rebasan nunca los límites de lo terreno, y decimos de lo terreno en el doble sentido de la palabra. El poeta mira casi siempre hacia abajo; la verdura del valle, las flores, las peñas, la corriente del río, y cuando levanta los ojos su vista se detiene en las copas de los árboles y en los perfiles de los montes. Rara vez se fija en las nubes y cuando es así son las nubes bajas y corpóreas del atardecer. Si su pastor Albanio en la Egloga segunda queda tras la huída de la pastora *tendido boca arriba, una gran pieza*, «fijos los ojos en el alto cielo», ni le lleva a reflexionar ni le produce la menor alteración. Es indudable que no se detienen sus ojos en el cielo con esa fijeza que le vemos mirar la suave corriente de las aguas del Tajo. Ni el sol, ni las estrellas ni la luna cuentan como elementos activos de su paisaje. Será los efectos del sol, la luz, el calor, pero no el astro como una realidad aislada; y aún así, en general será lo preferido el sitio umbroso, sombrío, el pa-

rage como aquel de la Egloga tercera en el que los árboles entrelazados por la hiedra impiden que el sol halle paso por entre la verdura. Por esto no es de extrañar que al hacer el recuento de sus adjetivos de color sólo una vez aparezca el azul.

Si por el sentimiento ese se ha podido afirmar que la poesía de Garcilaso es sencillamente humana, su visión de la Naturaleza conduce a la misma conclusión. Su paisaje es esencialmente un paisaje terreno y terrestre. Podríamos decir, empleando el término en su significado más concreto y matemático, que no existe en él lo supraterráneo. De la misma manera su concepción del mundo sobrenatural tiende a concretarse en los perfiles y colores de su paisaje idílico terrenal. Cuando su voz avivada por la doble e imposible nostalgia de amor y de paz, se dirige a la amada muerta pidiendo le libre de la esclavitud del vivir, no puede soñar otro fondo de Naturaleza en que contemplarla eternamente que este paisaje apacible, florido y sombrío:

Busquemos otro llano;
busquemos otros montes y otros ríos,
otros valles floridos y sombríos
donde descanse y siempre pueda verte
ante los ojos míos
sin miedo y sobresalto de perderte.

Como vemos, hasta su visión de lo sobrenatural se concreta en el terreno y terrestre; una mansión que se *pisa* y se *mide* por los pies de su Elisa.

• • •

El general proceso de espiritualización de las formas y motivos de la poesía renacentista que supone el paso del primero al segundo Renacimiento se cumple igualmente en el tema del paisaje. La gradación de este sentido ascendente nos la marcan los nombres de Herrera, Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. La

misma espiritualidad de sus temas e incluso sus distintos estados en religión vienen a acentuar claramente este proceso de superación de lo puramente humano que representa Garcilaso. Del caballero cortesano pasamos a Herrera, modesto beneficiado de una iglesia sevillana que vive independiente, consagrado a las letras, pero encadenado a lo terreno con su platónico amor; tras de él Luis de León, fraile agustino que aunque ha tenido que luchar más consigo mismo que con el mundo, le impulsa sólo la añoranza del más allá; por último, San Juan de la Cruz, religioso en una orden contemplativa, que trascendiendo la noche de los sentidos y del entendimiento alcanza el supremo goce de unión con la Divinidad.

Aunque el paisaje en la poesía de Herrera no sea tema central como en la de Garcilaso, sin embargo, cuenta de una manera decisiva en su mundo espiritual. Porque en él, como es general en su poesía, lo visual y lo ideológico, a veces se superponen y confunden. Su concepto y visión de la Naturaleza deriva claramente de lo renacentista, muchas veces con el recuerdo intencionado y sentido de Garcilaso. En lo externo, como en tantos otros aspectos de su poesía, nos ofrece el claro paso a lo barroco. Es un paisaje más recargado de elementos, más artificioso, enriquecido en su parte ornamental y deslumbrante por su luminosidad y color, y con la luz cegadora de Andalucía. Su descripción del Betis, en la Canción al Santo Rey Don Fernando— el trozo tan admirado por Lope—es equiparable, por su sentido decorativo y colorista, a cualquier descripción de pleno barroquismo; indiscutiblemente lo más cercano al estilizado y brillante paisaje de Pedro de Espinosa.

Pero nos interesa aquí, más que el precisar la transformación de los motivos renacentistas en barrocos, señalar los nuevos elementos de la Naturaleza que incorpora a su paisaje, y, más aún, la actitud ante él. Componen su cuadro—como en lo renacentista garcilasiano—montes, valles, bosques, prados, ríos, árboles, peñas y flores; pero, aunque en general todo sea construcción literaria y convencional, reelaborada por un supremo artífice del verso, hay

como en Garcilaso, si bien más oculto, la superposición de la visión real y concreta del paisaje sevillano, en particular el Betis y «el alto monte verde» del pueblecito de Gelves.

Pero la vista de Herrera no se detiene en lo terreno; el cielo y los astros cuentan por primera vez en su paisaje y no por simple alusión, sino como elementos activos y cambiantes que acompañan al poeta en su sentir. Es clara esta actitud contemplativa del mundo celeste; pues los efectos cambiantes del cielo que nos ofrece sus versos, aunque, fundamentalmente, sean variaciones debidas a la proyección del íntimo sentir del poeta sobre la Naturaleza que le rodea, es indiscutible, por otra parte, que esas imágenes corresponden inicialmente a una observación de la realidad. Así, cuando lo ilumina su estrella verá el cielo *purpúreo y abierto*, lo observará otra vez, mientras escucha el ruiseñor, *sereno y limpio*, pero en un momento de angustia y soledad sentirá que le cubre como un *manto frío*, imagen en la que le hará insistir su continua tristeza:

El cielo, antes quieto y sosegado
turbar veo, y trocarse en hielo frío.

Al contemplar las bellezas del firmamento no puede olvidar aquélla cuyo esplendor eclipsa a todo astro. El querría situarla en su centro:

Yo entretejer quisiera
su nombre esclarecido
entre la blanca luna y sol rosado.

Así, la verá sobre todo como el Lucero, la Estrella, cuya luz no sólo ilumina y caldea su alma, sino todo lo creado: la tierra y el cielo. Se lo dirá a ese venturoso rincón de Gelves, venturoso por «que de las bellas plantas fué tocado»:

Siempre tendréis perpetua primavera,
y del Elisio campo tiernas flores,
si os viere el resplandor de la luz mía.

Igualmente se lo dirá al sol y a la luna invitándoles a que recojan fuego y luz de su Estrella:

Rojo sol, que el dorado
cerco de tu corona
sacas del hondo piélago, mirando
el Ganges derramado,

.....

si tú llegares cuando
esta serena Estrella
alza al rosado cielo,
dándole alegría al suelo,
los ojos, do está Venus casta y bella,
de aquellos rayos ciego,
arderás, en tus llamas hecho fuego,
Luna, que resplandeces,
sola, fría, argentada
en el callado velo tenebroso

.....

si el Lucero hermoso,
do el puro Amor se alienta,
mirares, encendida
en llama esclarecida,
que a limpias almas en vigor sustenta,
correrás por la cumbre
con grande y siempre eterna y clara lumbre.



Su Estrella es el *Sagrado Lucero, del sol guía*, cuyos rayos «abre ufano al puro cielo, al día y cielo y suelo dando gloria». El poeta insistirá una y otra vez en esta idea de hacer a la amada el centro de todo:

Será, si esparce mi luciente Estrella
su esplendor y su fuerza al frío suelo,
más dichosa la tierra y siempre bella
más hermoso el purpúreo abierto cielo.

Consecuentemente esa íntima comunicación con el aire y los astros hará que al dolor de la amada todo le acompañe:

A la armonía y llanto atento estaba
el aire, suspendido el alto cielo.

Como vemos el poeta termina confundiendo lo terreno y terrestre con lo aéreo y sobrenatural. En su mirar hacia arriba arrastra su terrena pasión, y su luz su Estrella, se confunde en el firmamento. Será preciso en esta confusión que en sus versos la letra mayúscula lo distinga. Y fijémonos cómo en esta unión de suelo y cielo el poeta gusta de buscar el enlace de la rima y la asociación o contraposición de ambas visiones y conceptos. Lo hemos visto en los dos trozos últimos y más completo aún, aunque con motivo distinto, en su canción cuarta:

¡Oh glorioso cielo en nuestro suelo!
¡Oh suelo glorioso con tal cielo!

Por otra parte la actitud garcilasiana de comunicación con la Naturaleza se amplía en lo que respecta al poeta con el mismo sentido. Han aumentado los testigos y confidentes que atienden o participan de su dolor y de su alegría. A Garcilaso le acompañaban en su llanto los montes, los ríos, las piedras, los árboles, las aves y hasta las fieras; pero a Herrera de ese mundo inanimado le acompañan además el sol, la noche y la aurora:

Gime conmigo el sol, conmigo llora
el Héspero, y la noche se lamenta
y conmigo te quejas, roja Aurora.

Con gesto pre-romántico necesita saber que los astros le escuchan y le acompañan en su gemir. Así en la soledad de la noche, a la orilla de su Guadalquivir, que llora con él, se lo pregunta angustioso a la luna:

Cándida luna, que con luz serena,
oyes atentamente el llanto mío,
¿has visto en otro amante otra igual pena?
Mírame en este sólo y hondo río
lamentando mi mal con su ruido,
y me cubre del cielo el manto frío.

Y es que, como venimos viendo, de todo lo creado el poeta llega a una más íntima comunicación precisamente con los astros. Se confía y se consuela con ellos, preguntándoles, en su constante dialogar, por sus más íntimas inquietudes:

Rojo sol, que con hacha luminosa,
cobras el purpúreo y alto cielo
¿hallaste tal belleza en todo el suelo,
que iguale a mi serena luz dichosa?

.....
Luna, honor de la noche, ilustre coro
de las errantes lumbres y fijadas
¿consideraste tales dos estrellas?
sol puro, áurea, luna, llamas de oro
Oíste vos mis penas nunca usadas?
Vistes Luz más ingrata a mis querellas.

Y consecuente con esta visión de lo celeste, centrada e iluminada por el rostro de la Condesa, el sol servirá hasta de mensajero para llevarle «la triste voz doliente» del abandonado poeta:

Cuando el hondoso claustro de occidente
entrases, donde reina alegre flora,
si la Luz que este ausente amante adora
vieres, lleva esta triste voz doliente:

Es indiscutible, tras lo dicho, que el paisaje herreriano—dejando aparte la transformación hacia lo barroco que representa en lo descriptivo—supone una visión no más íntima, pero sí más espiritualizada que la de Garcilaso. El poeta, en su amorosa contemplación de la Naturaleza, ha levantado su vista hacia el cielo. En su paisaje ha entrado lo aéreo y celeste; pero el centro de esta visión, a pesar de su elevación platónica, lo constituye algo humano y terreno: el rostro, todo blancura y resplandor, de la Condesa de Gelves.

El proceso de espiritualización del paisaje se acentúa decisivamente en Fray Luis de León. Se trata del sabio que mira la Naturaleza con los ojos aún cansados del estudio. Ello le da, de una parte un conocimiento científico que le permite un más profundo gozo, y de otra le sirve de descanso y ocasión para que se desborde su lirismo. Porque Fray Luis antes de reflexionar canta. Así nos lo ha declarado él mismo en sus diálogos «De los Nombres de Cristo»: «Algunos hay a quien la vista del campo los enmudece, y debe ser condición de espíritus de entendimiento profundo; mas yo, como los pájaros, en viendo lo verde, deseo, o cantar o hablar.»

Este gozar de las bellezas de la Creación supone en él un más profundo y completo amor. En gran parte es cierto, como dice Bell, que Fray Luis «trajo a la poesía española una nota personal subjetiva, y más íntimo amor a la Naturaleza». El bienestar físico y sensorial que le proporciona es algo que bien lo declaran sus anteriores palabras; pero, además, se siente atraído por un doble impulso: la curiosidad y ansia de saber y la emoción trascendente religiosa de ver el reflejo de la belleza y perfección del Creador. Porque él sabe bien que «en todas partes está Dios, y todo lo bueno y hermoso que se nos ofrece a los ojos en el Cielo y en la tierra y en todas las demás criaturas, es un resplandor de su Divinidad». Así a Fray Luis le atrae la Naturaleza toda, porque en todas partes se encuentra un orden y concordancia sorprendentes puesto por el Creador, una *música acordada*, llena de maravilla. Su mirada se fija, pues, en todo lo creado en busca de la huella de la Divinidad, conocedor de que no sólo resplandece su imagen «en aquellas esclarecidas y eternas partes de la Naturaleza, el Cielo y los brillantes globos de las estrellas, más también en aquellas especies de la Naturaleza que se tienen por ínfimas y despreciables».

Así en sus descripciones, vamos a encontrar la visión amplia, de conjunto y lejanías, junto a la visión próxima detallada; ambas animadas por la doble atracción del gozar y del saber: del artista y del sabio.

Es innegable, apesar de lo que se puede explicar por influencias literarias, cómo el poeta ha observado todo, a las aves, a los árboles, a las flores y, hasta, como él dice, a las hierbas y las piedras, en los más distintos momentos, estacioses y horas. Bien expresiva es su descripción del manzano; cómo se detiene en señalarmos el color y la «forma muy elegante» de sus hojas y el bello aspecto de sus «blancos y dotados frutos con veladuras rojas». Ahora bien, en esa visión próxima y analítica, no se detiene nunca nuestro poeta tan morosa y amorosamente como lo hace Fray Luis de Granada. El sabio agustino, apesar de sus dotes y práctica de pintor, no podía acercarse a esa visión realista y detallada—de sentido de bodegón barroco y a veces casi de miniaturista—que resplandece en las descripciones del escritor dominico; su espíritu clasicista siempre orientado hacia la visión de lo esencial se lo impedía. Tampoco su pensamiento puesto en el más allá que, como vemos, se lo recuerda siempre la *celestes esfera*, le permite detenerse en las cosas.

Junto a esta visión próxima vemos a Fray Luis cómo goza de la visión amplia y de términos lejanos. Cuando nos habla de los montes vemos cómo el poeta ha gustado de seguir con su vista la línea movida del horizonte sintiendo ya la emoción de lo espacial: «Hay unos montes que suben seguidos hasta lo alto y en lo alto hacen una punta sólo redonda y otros que hacen muchas puntas y que estén como compuestos de muchos cersos». Precisamente mirando esa *sierra altísima que va al cielo*—de que nos habla en su oda «Al Apartamiento»—sentirá el poeta la envidia del sosiego de la altura.

En general, Fray Luis tenderá en lo descriptivo a lo equilibrado, a lo armonioso, a la descripción ordenada dentro de la amplitud de términos de una visión de Naturaleza, anotando las sensaciones de acuerdo con su paisaje preferido que nos describe en el amanecer de «La perfecta casada», en el que todos los sentidos se gozan igual: «la vista se deleita con el nascer de la luz, y con la figura del aire, y con el variar de las nubes; a los oídos las aves ha-

cen agradable armonía; para el oler, el olor que en aquella sazón el campo y las hierbas despiden de sí, es olor suavísimo; pues el frescor del aire de entonces tiembla con grande deleite».

Como vemos—y aunque en esta sencillez descriptiva haya más de reflexión que de espontaneidad—, el poeta ha sabido darnos las varias sensaciones que actúan sobre los distintos sentidos dejándonos la visión equilibrada y sugeridora. Y es que su paisaje, como toda su poesía, tiene siempre el sentido de la sencillez y de la esencialidad. Recordemos una vez más la completa y evocadora visión del otoño que nos da con sólo una estrofa en su oda a Juan de Grial:

Recoge ya en el seno
el campo su hermosura, el cielo aoja
con luz triste el ameno
verdor, y hoja a hoja
las cimas de los árboles despoja.

Fijémonos en que, apesar de su intención y sentido de lo equilibrado, la visión tiende a centrarse en la contemplación de lo aéreo y celeste. He aquí el centro para él de todo lo creado: el Firmamento. Su contemplación del cielo llega a lo obsesionante; en todos los tiempos y a todas horas el poeta gusta de ello. Observará los cambios de luz y color en las varias estaciones: la *luz triste* del otoño; el cielo «nublado de invierno, sosegado e igual»; el «del estío súbito y tempestuoso y oscuro». Contemplará el cielo todos los días, hasta en las horas de pleno sol, cuando éste—como dice el poeta—parece «caminar sólo, porque oscurece con su luz lo que le pudiera ser compañía». Desde la ladera de su monte ha visto avanzar la tarde y retirarse la luz; «cuando las sombras que al medio día estaban sin moverse al declinar del sol crecen con tan sensible movimiento que parecen que huyen». Con más emoción aún nos describe el iluminarse del cielo en la hora del amanecer, ese momento de que tanto debió gustar; «cuando amanece la parte del cielo que se viste de luz, se colora

con arboles y parece así, y se descubre una veta de luz extendida y enarcada y bermeja». Pero su hora preferida será la de la noche, cuando la belleza del cielo se exalta. Fray Luis será, sobre todo, el cantor de la noche serena. Es el momento en que llega a la más íntima comunicación con lo creado; cuando percibe su secreta armonía que penetra en su interior como una *música callada*: «en una cierta manera se oye su concierto y armonía admirable, y no sé en que modo suenan los secretos del corazón su concierto que le compone y sosiega». Insistirá siempre en el espectáculo de la noche serena; no sólo en la sublimidad de sus versos, sino también en su elegante prosa castellana y latina, reveladora de la misma emoción. Nos habla del plenilunio; de «la clara noche, cuando se camina a la luz de la luna, acompañado de su amistoso silencio». «La luna llena — nos dice en «La perfecta casada» — en las noches serenas se goza, rodeada y como acompañada de clarísimas lumbres; las cuales todas parece que avivan sus luces en ella y que la remiran y reverencian.» Consecuentemente de todo lo que percibe su espíritu es la noche estrellada lo que más le mueve a alabar a Dios: «Nadie alza los ojos en una noche serena y vé el cielo estrellado que no alabe luego a Dios con la boca o dentro de sí con el espíritu.»

El fundamento de esta actitud contemplativa de lo celeste está en su más íntima inquietud espiritual. Fray Luis vive en una continua y angustiosa añoranza del más allá, y, precisamente, del mundo visible son los astros los que se le ofrecen como lo más estable, lo menos cambiante y, en consecuencia, lo más próximo y vivo como reflejo de lo sobrenatural. De aquí que esa añoranza de lo eterno se la mantenga y avive la contemplación del cielo que se le ofrece como el *gran trasunto* de la mansión eterna celestial. Por esto, apesar de su amor por todo lo creado, prefiere la noche, cuando todas las bellezas y atractivos de la Naturaleza se ocultan y anulan. Nos lo dice en su «Exposición del Libro de Job», con palabras que hasta nos hacen pensar en la *noche oscura* de San Juan de la Cruz: «El suelo y sus cuidados impiden menos entonces.

Que como las tinieblas le encubren a los ojos, así las cosas de é embarazan menos el corazón y el silencio de todos pone sosiego y paz en el pensamiento. Y como no hay quien llame a la puerta de los sentidos, sosiega el alma retirada de sí misma.» En sus mismas ansias de saber que aumentan con su añoranza de lo eterno, contará en primer término el ver «los movimientos celestiales»:

Quién rige las estrellas
veré y quién las enciende con hermosas
y eficaces centellas;
porqué están las dos Osas
de bañarse en la mar siempre medrosas.
Veré este fuego eterno;
fuente de vida y luz do se mantiene;
y porqué en el invierno
tan presuroso viene,
quién en las noches largas le detiene.

Cuando insiste en esta contemplación el alma del poeta, que, en dura lucha consigo mismo, ha conseguido la serenidad, termina por descomponerse, atada en esta cárcel de lo terreno, y llorar, «los ojos hechos fuente», el destierro de esa *morada de grandeza*, de ese *templo de claridad y hermosura*.

De una parte la contemplación del cielo le proporciona consuelo y lección, pero de otra inquietud, desasosiego: «Quienes, con el ánimo libre de cuidados, cuando miren al cielo y de allí vuelvan los ojos a la tierra y repasen todas las cosas de su alrededor, miren y empapen sus sentidos de lo que son los hombres, perciben tal placer en su alma que jamás de él saciarse pueden.» Mas en el momento en que el alma ansía liberarse de la prisión de lo terreno, la consideración de «el gran concierto de aquestos resplandores eternos», le lleve a su dolorosa contraposición:

¿Quién es el que esto mira,
y precia la bajeza de la tierra,
y no gime y suspira,
y rompe lo que encierra
el alma y destes bienes la destierra?

Supone, pues, esta visión del paisaje de Fray Luis una íntegra espiritualización. De una parte se ha incorporado y hecho centro la visión de lo celeste; de otra, lo terreno, aunque profundamente gozado como halago de los sentidos, lo ama y canta el poeta por lo que tiene de testimonio y reflejo de la grandeza y sabiduría divina: —«Todo lo bueno y hermoso que se nos ofrece a los ojos en el cielo y en la tierra... es un resplandor de su Divinidad.»— Pero cuando contrapone lo terreno a lo celeste se olvidará, incluso, de sus mismas palabras, de que «en todas partes está Dios». Sólo, «la grandeza y lindeza del cielo y las estrellas (le dirá) a voces quien sea Dios». Por esto preferirá la noche; para ver el cielo en su esplendor y no ver la tierra en su miseria. El cielo se le ofrecerá no sólo como *morada de grandeza y templo de claridad*, sino como *trasunto* de la mansión eterna; la tierra, pese a todas sus bellezas, será en la extrema tensión de su sentir, la *prisión*, la *cárcel*, el *valle hondo y oscuro*.

He aquí unas de las dimensiones que lo separa de San Juan de la Cruz. Cuando el santo carmelita desciende del alto vuelo de su contemplación; cuando acaba de ver el resplandor de la misma Divinidad, y vuelve sus ojos al suelo, verá en la Naturaleza, precisamente a esa misma Divinidad. Nos deja la emoción de lo real; pero se ha perdido la pura materia, la oscuridad, la miseria; ha quedado el espíritu del mismo Amado. No sólo está Dios en las criaturas, como vé Fray Luis, sino que estas *criaturas son Dios*.

Esta plena espiritualización de la Naturaleza, verdadera divinización, aunque lejos de la divinización panteísta a que se había llegado en el primer Renacimiento, no supone la negación como realidad concreta y bella que se goza con los sentidos.

La vida en contacto con la Naturaleza es más íntima y continuada en San Juan de la Cruz. No son los breves instantes de Garcilaso, ni las tardes de Herrera en los jardines de Gelves, ni las temporadas de Fray Luis en la huerta de la Flecha; San Juan de la Cruz vive, casi constantemente, en monasterios situados en plena Naturaleza y, además, sabemos que gustaba pasarse casi todas las

horas del día y de la noche fuera del convento. Sus oraciones prefería hacerlas en pleno campo, a la orilla de un arroyo o de una fuente y en especial durante las horas de la noche. También llevará a sus novicios a las riberas de los ríos o a la espesura de los montes para «aficionarlos a la soledad» y para «enseñarles a sacar el espíritu que hay encerrado en las criaturas y de que está lleno la orbe de la tierra».

Su emoción ante la Naturaleza se desborda aún con más ímpetu que en Fray Luis de León. El sabio agustino ante el paisaje sentía el deseo de hablar o cantar; el santo carmelita no es que lo desea, sino que canta. Según los testimonios de la época, era su costumbre el ir cantando cuando caminaba por el campo. Otras veces irá haciendo pláticas espirituales a los que le acompañan, tomando motivo para ello del mismo paisaje que contempla. Cuando marcha a Granada acompañando a las monjas que van a fundar—dice Fray Jerónimo de San José—que «de las cosas del campo, de los ríos, montes, valles, del cielo que allí gozaban anchuroso y claro, tomaba motivo para tratar de las cosas celestiales y divinas». He aquí cómo todos los elementos de la Naturaleza se convierten en representaciones de un mundo espiritual trascendente. Ello es la base—como ya en otra parte hemos analizado—de la complicada construcción de alegorías y símbolos que nos ofrecen sus versos, que nacen así, por surgir de una amorosa y continua contemplación uniendo la emoción de la realidad concreta gozada y el doble sentido de lo espiritual místico.

Consecuencia de esta constante posición ante la Naturaleza es el hecho de que ésta, aunque gustada y observada detenidamente, sea vista siempre sólo por su lado trascendente y esencial.

Disminuye así en su poesía el valor de lo externo y superficial. Permanece de la visión de la Naturaleza lo esencial: el ser de las cosas, la sustancia; en cambio, el accidente, en cuanto mero accidente apenas cuenta. Consecuencia fundamental de ello en lo estilístico es el predominio del sustantivo que llega a extremos inconcebibles, prescindiéndose hasta del verbo. Por otra parte, no

sólo disminuye la adjetivación, sino que el epíteto, precisamente por ser su función esencialmente ornamental, no aparece con la frecuencia que es general en la poesía de su tiempo. Así, en lo descriptivo, apesar de su sensibilidad y formación de pintor, que parece había de impulsarle a recoger todo lo visual, sin embargo, la adjetivación de color en sus versos es en realidad nula. Si se desprende de ellos algún efecto de coloración es más por la propia designación y sugerencia de los objetos, que—como después culterano—por buscar la sensación nítida de color. Esto es, se produce como resultante, tal como ocurre con las imágenes de la llama y de las azucenas.

Ahora bien; no cae por eso el santo en la designación fría y abstracta de las cosas, sino que siempre las anima la cálida emoción de lo real, de lo visto y amado. Fijémonos que no sólo hay predominio de sustantivos concretos, sino que, incluso de los abstractos, se da mucho menos el de cualidad que el de fenómeno. Y precisamente, cuando los elementos de la Naturaleza pasan a designar en su poesía, no ya como reflejo, sino de por sí, al propio Amado, recurre el místico poeta al adjetivo; o sea, cuando éste adquiere un valor de esencialidad; cuando, incluso, con el adjetivo antitético viene a crear como una nueva realidad:

La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

Es lógico y expresivo que quien supo descubrir y penetrar la Naturaleza de un contenido trascendente, llegara a crear un paisaje todo animación y vida; un paisaje que, al mismo tiempo que nos sugiere y refleja todo un mundo sobrenatural, nos está hiriendo y calando como una viva realidad presente a través de todos los sentidos. Lo visual, como todas las sensaciones, queda reducido a lo esencial; de ahí su poderosa eficacia. Pero lo percibimos



todo; hasta las sensaciones más complejas, lo perceptible incluso sólo por los sentidos interiores: el *fresco*, el *correr de los olores*, el *perfumear de las flores*, el *silbo de los aires*, el *canto de la dulce Filomena* y, hasta, la *música callada* y la *soledad sonora*. Ahora bien; se descubre en seguida que de todas las sensaciones modificativas de esa esencialidad, las que persisten predominando son las auditivas; y persisten, porque para el santo desempeñan una función esencial: porque lo que percibimos por el oído «se allega más a lo espiritual.» De aquí la preponderancia y matización de lo acústico en el paisaje sanjuanista.

Pero el porqué nos impresiona tan profundamente este paisaje se debe a algo más sutil, no explicable sólo por ese prodigioso encuentro de emoción, de realidad y de contenido trascendente. Hay algo que no corresponde ni a la exactitud ni selección descriptiva, ni a la acumulación de sensaciones, y que, sin embargo, es algo real y esencial; algo que al sentirnos en plena Naturaleza percibimos en una sensación compleja, no exclusivamente visual. Es ello el sentimiento del espacio. El valor de lo espacial es cosa que rara vez lo sienten nuestros pintores y nuestros poetas; aunque con extraña y sorprendente madurez se nos acusa en el paisaje de nuestro más viejo poema.

Se comprende que el santo gustara del paisaje accidentado más que del de llanura, porque, si bien en el primero percibimos a veces la emoción de lo inmenso, sin embargo, la sensación de lo espacial se percibe más intensamente desde las grandes alturas. Es curioso ver confirmada esta tendencia a la visión abierta, no ya sólo en ese gusto señalado por contemplar y orar en plena Naturaleza, sino en el hecho de buscar, incluso en la construcción, el espacio abierto. Así—según nos cuenta el P. Francisco de Santa María—«fué el primero que disminuyó la altura de los claustros, porque juzgaba que demasiado altos son menos favorables al recogimiento».

No hay paisaje en toda nuestra poesía con más aire, con términos más lejanos, ni más anchuroso y claro. Nos ofrece las cosas

en toda su grandeza, en visión amplia y completa, sin poner límites, igualmente, todas las sensaciones. Y, ¡con qué sencillez de recursos! Pocos versos nos sugieren la sensación de lejanía y altura como los de la estrofa segunda del «Cántico». «Pastores los que fuédes—allá por las majadas al otero.» En primer lugar, se dirige la palabra a un término distante; pero, además, de esos pastores, de esos ángeles, los que *fuérais*, como si quisiera sugerirnos con este futuro que no todos pueden alcanzar la altura. Después un adverbio que recoge el primer acento del verso le basta para perdernos la vista en la distancia. Dentro de la pura elevación en la infinitud de lo especial nada igual a la glosa de «Tras de un amoroso lance»; sobre todo la última estrofa:

Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo.

Como ha dicho Dámaso Alonso «¡Qué vértigo de altura! El neblí asciende como la saeta, tras la garza real. No hay circunstancia: en torno, desnudez, de espacio infinito.»

Parece paradójico que esta sensación de gran espacio libre, de lo inmenso, claro e inabarcable, haya conseguido su expresión verbal cuando el santo poeta estaba en una angustiosa y oscura prisión. Pero quizá por ello, por la fuerza de la nostalgia, por el recuerdo y el ansia de anchura y libertad, quedaron penetrados sus versos de esa sensación de espacio libre, de respirar ancho, e incluso de vuelo y elevación en el aire. Porque en verdad—volvemos a repetir—que no hay otro paisaje más lleno de aire en toda nuestra poesía. Hasta numéricamente la designación de este elemento es cosa que sorprende. Son «las aguas, aires, ardores»; es «el aire de tu vuelo»; «el silbo de los aires amorosos»; «el aspirar del aire»; el aire de la *almena*, o el que envía *el ventalle de cedros*. Como vemos, no es una atmósfera quieta ni artificial, sino que se *aspira*, se oye su *silbar*, permite que corran los olores y que *vuelen*, no sólo la palma y la tortolita, sino hasta el alma. Bien sutilmente percibe el santo los dobles matices de la sensación que en nos-

otros produce este elemento; el *toque* y el *silbo* o *sonido*, ese silbo del aire que «se entra agudamente en el vasillo del oído.» Sobre todo en el tono dulce y suave, «cuando sabrosamente hiere satisfaciendo el apetito del que deseaba el tal refrigerio... entonces se regala y recrea el sentido del tacto; y con este regalo del tacto siente el oído gran regalo y deleite en el sonido y silbo del aire, mucho más que el tacto en el toque del aire, porque el sentido del oído es más espiritual».

Unamos ahora ese sentido dinámico, ese impulso inicial de la «Noche» y del «Cántico», las dos composiciones que especialmente interesan en este aspecto de visión de Naturaleza. En las dos sale la esposa tras algo distante o perdido—«salí tras tí clamando, y eras ido»; «salí sin ser notada»—lanzándonos a una ascensión o carrera a través de un enorme espacio que se nos pierde en la distancia o en la altura. Con igual sentido de impulso o lanzamiento se inicia la glosa antes citada:

Volé tan alto tan alto
que le dí a la caza alcance.

Y seguidamente, de *tanto volar*, se *pierde* de vista en la altura.

Es asombroso el íntimo y profundo coincidir de esta sensación que se desprende de los versos y la idea de lo inmenso que a veces nos expone en sus tratados. Porque no es el contenido místico que se puede yuxtaponer o fundir en la palabra, sino algo que, esencialmente, se produce por su poder sugeridor, como una resonancia, aún más penetrante por el ritmo y musicalidad del verso.

La paralela y real coincidencia de la angustiada y constante noche de la prisión toledana y de la noche del espíritu, trascendida y rota alguna vez con la libertad y anchura, no sólo nostálgicamente adivinada, sino, además, gozada en realidad con el supremo favor divino, es lo que puede fundamentar la fuerza de esa sensación de salida de la estrechez al espacio libre. Como decíamos, nada más descriptivo del sentimiento que determinan sus

versos que sus mismas palabras. Parece que nos «colocan en una profundísima y anchísima soledad... como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y sólo». Es verdaderamente poner «en recreación de anchura y libertad (donde) se siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios».

Se alcanza, con San Juan de la Cruz, lo mismo que en otros temas y motivos de lo renacentista; el máximo en la espiritualización del paisaje; llegamos con él a la alta cima de lo divino. Pero esta divinización—volvemos a repetir—no ha llevado a la negación de la Naturaleza como realidad que recrea a los sentidos. Ante el paisaje que nos evoca, todos los sentidos se sienten estimulados y con una complejidad de sensaciones superior a lo garcilasesco. He aquí el doble milagro de su poesía; nos atrae y exalta las bellezas de la Creación y a través de ellas nos descubre a la Divinidad. La Naturaleza y el Amado se han unido en su hermosura:

El Amado, las montañas,
los valles solitarios, nimerosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.

Granada. Verano de 1944.



RECOGIENDO DEL AIRE UNA VOZ...

Rompiendo un silencio de varios años—«La destrucción o el amor», 1935—, Vicente Aleixandre ha entregado a las librerías una nueva obra: «Sombra del Paraíso», pulcra y bellamente publicada por ediciones Adán, e inauguradora de la colección «La creación literaria».

En esta hora poética española de tono menor, suavidad y dulzura, de contención dentro de los moldes métricos isosilábicos, emerge ambiciosa, la arrolladora pasión de un poeta universal, cara a la creación, en ademán cósmico y demiúrgico, torrente de luz y fuerza que se desborda a través del verso libre, fiel a la tradición anasilábica de nuestra poesía.

Un curioso fenómeno ha suscitado la aparición de este libro. Un sector de lectores y críticos ciegos para el Aleixandre de obras anteriores, acoge gozoso la nueva senda que aquí inicia Vicente. «Sombra del Paraíso» ha abierto un mundo poético a la intuición—¿se comprende en poesía?— de todas las sensibilidades. Ha sido reconocida como el más alto grito lírico de nuestros días, como el mensaje más denso y maduro enviado desde el reino misterioso de las sombras donde habitan las sagradas formas de la Poesía. En el reverso de esta estampa se encuentran algunos fervidos devotos de «La destrucción o el amor» a quienes «Sombra del Paraíso» ha revelado un Vicente distinto, inesperado. Anhelaban, quizá, una acentuación del verbo familiar, del que se consideraban portavoces y exégetas. Eran sacerdotes de una forma que, a los demás—masa y vulgo—, parecía hermética, críptica. (No quiero significar con esto incomprensión o depreciación de los

modos anteriores de Aleixandre, ya que creo en una unidad fundamental y básica de toda su obra. Algo así como un gigantesco y tremendo poema musical en claves distintas). Y ahora es inútil su culto porque ha bastado la palabra mágica del Maestro para que los dormidos despierten a la luz y a la gracia inocente y virginal de un mundo primigenio. Es la explicación lógica y psicológica del desencanto, de los pequeños y expresivos peros con que acogieran la nueva anunciación.

«Sombra del Paraíso» no es un poema religioso, ni melancólica nostalgia de un edén perdido, aunque fuese lícito deducirlo del título. No hace referencia a nuestros primeros padres, ni a la manzana tentadora. Vicente Aleixandre evoca un cosmos entrevisto en su soñación poética y en el cual conoció la «generosa luz de la inocencia», escuchó «la música de los ríos» ignorantes de «su efímero destino transparente» y vió sorprendido nacer «cada mañana los pájaros... celestes». No había culpa, ni pecado. Todo era limpio y nítido en aquella primera mañana de la creación. Por eso

La melancólica inclinación de los montes
No significaba el arrepentimiento terreno
ante la inevitable mutación de las horas:
era más bien la tersura, la mórbida superficie del mundo
que ofrecía su curva como un seno hechizado.

(Criaturas en la aurora, págs. 18-19.)

Todas las criaturas eran puras e invioladas y el poeta las amó, entregándose a ellas ya para siempre.

Por eso os amo, inocentes, amorosos seres mortales
de un mundo virginal que diariamente se repetía
cuando la vida sonaba en las gargantas felices
de a las aves, los ríos, los aires y los hombres.

(Id., pág. 21.)

El tiempo se ha detenido para Vicente en aquel instante auroral y él permanece joven, eternamente joven, como un semi-dios de la Mitología. A su alrededor las cosas sufren y las criaturas envejecen, perdiendo la frescura primera. Hoy solo son sombras, espectros. Toda la teoría de esta obra aleixandriana parece remontarse a la alegoría de la caverna, donde Platón plasmó gráficamente su concepción de las ideas y de los seres. Quede señalado, tan solo apuntado, este acto platonismo deliberado o inconsciente:

¿Qué sonrío en la sombra sin muros que ensordece
mi corazón? ¿Qué soledad levanta
sus torturados brazos sin luna y grita herida
a la noche? ¿Quién canta sordamente en las ramas?

Pájaros no: memoria de pájaros. Sois eco,
sólo eco, pluma vil, turbia escoria, muerta materia sorda
aquí en mis manos. Besar una ceniza
no es besar el amor. Morder una seca rama
no es poner estos labios brillantes sobre un seno
cuya turgencia tibia de lumbre a estos marfiles
rutilantes. ¡El sol, el sol deslumbra!

(La verdad, págs. 53-54.)

El marchitamiento, la pérdida de la belleza hace gemir a este semi-dios solitario que agota, una tras otra, las ácidas delicias de estrenar cada mañana las nacientes brisas y cuyo pié se lastima posándose sobre hierbas holladas. Han aparecido los hombres, seres crueles que no saben del valor del rocío sobre las flores, ni rinden culto a la lluvia, a las fuerzas primeras, a los inmortales elementos. Hombres que acezan fatigosos, con nostalgia de verdad tan solo presentida y fatalmente engañados por las sombras de las formas verdaderas

Mira a los hombres, perseguidos no por tus aves,
no por el cántico de que el humano olvidose por siempre

dice al río. (Pág. 33). Esos mortales le privan del contacto con la verdadera esencia y en su lugar ve

...las vagas telas que los hombres ofrecen,
máscaras que no lloran sobre las ciudades cansadas,
mientras siente lejana la música de los sueños
en que escapan las flautas de la primavera apagándose.

(Primavera en la tierra, pág. 75.)

Hay una agonía del recuerdo. Asido convulsivamente a él impreca al hombre; así en el poema «El fuego» (de una serie denominada «Los inmortales» que integran «La lluvia», «El Sol», «La Palabra», «La Tierra», «El fuego», «El aire» y «El mar», elementos constitutivos de la creación) leemos:

¿Y el hombre? Nunca. Libre
todavía de ti,
humano, está ese fuego,

y remata el poema con un grito desgarrador y terrible, un grito de intuición poética poderosísima: ¡Humano; nunca nazcas!

Todos los poetas cósmicos han de definirse frente al universo. Aleixandre no se hurta a esta ley general y se adhiere a la naturaleza por una constante amorosa. Pero el amor no es en él una actitud franciscana de hermandad hacia las criaturas, sino que las ama con afán de hermosura. Allí donde comienza a perderse el horizonte de la belleza, allí termina el amor, nacido de la alegría y el

placer, no de la bondad, ni de la jerarquización en un orden teológico. Es innecesario advertir que la comprensión del término belleza no se somete al concepto vulgar; hasta la muerte puede subyugarnos con su hermosa pujanza («Muerte en el Paraíso», págs. 117-119), en especial aquí, en este Paraíso, donde un nimbo eucarístico aureola las cosas y los hechos. Nimbo que aparece siempre, aún en aquellos poemas de tristeza y desesperanza; recordemos el final de uno de los más intensos: «Destino trágico»:

Yo os vi agitar los brazos. Un viento huracanado
movió vuestros vestidos iluminados por el poniente trágico.
Vi vuestra cabellera alzarse traspasada de luces,
y desde lo alto de una roca instantánea
presenció vuestro cuerpo hendir los aires
y caer espumante en los senos del agua;
vi dos brazos largos surtir de la negra presencia
y vi vuestra blancura, oí el último grito,
cubierto rápidamente por los trinos alegres de los ruseñores del fondo.

(Pág. 26.)

La manera de amar es, pues, pagana: alegre y gozadora. Sin embargo, veinte siglos de cristianismo han dejado una imprenta indeleble en las almas y ni al poeta es posible ya la jocunda vitalidad del griego antiguo. Ha de confesar:

...sentí tristeza, tristeza del amor; amor es triste.

(Nacimiento del amor, pág. 36.)

Este amor telúrico de Vicente nos envía un libro
con ademán de selva,
pero donde de repente una gota fresquísima de rocío brilla sobre una rosa
o se ve batir el deseo del mundo,
la tristeza que como párpado doloroso
cierra el poniente y oculta el sol como lágrima oscurecida,
mientras la inmensa frente fatigada
siente un beso sin luz, un beso largo,
unas palabras mudas que habla al mundo finando.

El amor a la Naturaleza pide confundirse con ella, identificarse en un acto de confusión gloriosa y mirar

...a la luz cara a cara, apoyada la cabeza en la roca,
mientras tus pies remotísimos sienten el beso postrero del poniente
y tus manos alzadas tocan dulce la luna,
y tu cabellera colgante deja estela en los astros.

(El Poeta, pág. 14.)

La técnica de «Sombra del Paraíso» es un debelar recuerdos, vivencias que han sido incorporadas a la vida interior del poeta. Estilísticamente esto se traduce en el predominio del pretérito imperfecto de indicativo, que no hace referencia a un tiempo preciso y matemático, dejando la vaguedad misteriosa del recreo poético sin concreción cronológica. También abunda, aunque en menor cantidad, el pretérito indefinido. Hay una relación lógica en el uso de ambos. La evocación comienza siempre con el verbo en imperfecto y la progresión dinámica del suceder determina el empleo del indefinido. Un ejemplo: en «Casi me amabas...» (páginas 77-79), comienza recordando:

Casi me *amabas*.

Sonreías, con tu gran pelo rubio donde la luz resbala hermosamente.

Ante tus manos el resplandor del día se *apacaba* continuo,
dando distancia a tu cuerpo perfecto.

La transparencia alegre de la luz no *ofendía*,
pero *doraba* tu dulce claridad indemne.

Y sigue: Yo *llegaba*, un fondo marino te *rodeaba*. Al comenzar la narración de hechos se introduce el pretérito indefinido para dar una sensación temporal en espacio y marco ya definidos. A veces aparece el presente histórico con el cual dá intensidad y plasticidad a la escena. Concretando: el imperfecto tiene un empleo de evocación espacial y circunstancial; el indefinido, temporal.

El presente de indicativo es poco frecuente. *Casi* siempre se refiere a la vida real en el destierro del paraíso.

Los límites naturales de esta noticia no permiten referirse por extenso a aspectos diversos de una obra capital. Sería fructuosísimo un estudio de la adjetivación y sus posibles raíces subconscientes; un análisis de la relación instante—eternidad tan frecuente. Una clasificación de los poemas nos ofrecería un avance para comprensión estilística; la serenidad de la visión paradisiaca, la amargura del mundo real, y el contraste de ambos sentimientos en los poemas más intensos, «Destino trágico», «Padre mío».

Imprescindible y urgente un estudio de la métrica. Con «Sombra del Paraíso» el versículo adquiere carta de clasicidad, de modelo. No son lícitas ahora las negaciones. Aleixandre ha conseguido un ritmo acentual, dinámico y de intención que suele culminar en el final de los poemas. Los detractores de la versificación libre deben leer esta obra para disipar sus recelos, el versículo queda aquí emparentado con la irregularidad métrica y estréfica que remonta su origen, en nuestras letras, al anasilabismo del Mio Cid.

En una primera lectura es fácil la sospecha de que Aleixandre debe ser lector

constante y asiduo de la Biblia. Hay en su poesía una frescura y limpieza de primer día de la creación. Incluso expresiones

...y miré el mundo
y lo ví bueno...

recuerdan de cerca el decir bíblico. En el poema «No basta», trágico y sangrante grito del hombre solitario frente al «vacío desolador», hay un ritmo y una sucesión paralela a la narración de Moisés; recuérdese el versículo segundo, capítulo primero del Génesis.

Aquí quiere anotar; no es cierta, como se ha afirmado, la falta de preocupación religiosa en «Sombra del Paraíso»; poemas como «Destino de la carne» y «No basta» son suficientes para desmentirlo. (Próximamente y por más extenso he de referirme a tal cuestión.)

También Becquer—constante en la lírica actual—está presente. Observo la emergencia delicadísima de la Rima XXI:

¿Los poetas, preguntas?

leemos en «Los poetas» (págs. 81-85), para concluir en un susurro misterioso y vago, levisísimamente insinuator:

Tu preguntas, preguntas...

Ensamblando amor y dolor Vicente Aleixandre ha cantado con voz joven en una inmensa lengua profética un himno tan alto que alcanza la máxima estatura poética. Es el último—en el orden cronológico—eslabón de una cadena lírica en la que solo inscribimos tres nombres.

Cada nuevo libro ha abierto a Vicente, al decir de la crítica, las puertas de la eternidad. Así ya tiene concedidos dos sitios en el reino de la inmortalidad. Poco importan las apreciaciones de profesionales o de espíritus apegados a normas y cánones caducos, no por la acción detritica del tiempo, sino por el empuje vital del arte. Solo diré: «La destrucción o el amor» aseguró la continuidad de la voz de Aleixandre en un grupo de jóvenes arrebatados por el huracán de pasión que sacudía su poesía; «Sombra del Paraíso» le dá categoría de poeta universal al enfrentarle con el universo y extender su ámbito poético a todas las almas sensibles: apasionadas o gustadoras de la belleza a través de la serena emoción intelectual.

I. M.^a A. FERNANDEZ-CAÑEDO



NUESTROS DIAS ESPAÑOLES ANTE MIGUEL DE CERVANTES

(Fichas para un posible estudio)

La figura de Cervantes ignora que cosa sea la actualidad; ella es siempre actual: hoy, ayer, mañana, siempre. En nuestros días españoles también. Quiero advertirlo con estas fichas que, apresuradamente, ofrezco.

Señalo dos apartados cuyo título, en verdad no muy exacto, pudiera ser: erudición para el primero, creación para el segundo.

Apartado primero: ERUDICION

He aquí los más recientes hechos eruditos de que tengo noticia producidos en torno a Cervantes.

a) AUTOR DEL FALSO QUIJOTE.

En el año de 1614 y en Tarragona, impreso por Felipe Roberto, aparece un libro en cuyo frontis se lee:

Segundo Tomo del Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha que contiene su tercera salida: y es la quinta parte de sus aventuras. Compuesto por el Licenciado Alonso Fernández de Avellaneda, natural de la Villa de Tordesillas, etcétera.

Noticiosos los eruditos de que tal vez Alonso Fernández de Avellaneda fuese un seudónimo investigaron e investigaron para descubrir al autor. Todo en vano, fruto inútil el logrado en tantas y tan pacientes rebuscas; continuamos ignorando. Ultimamente se ha dicho lo que sigue:

El Sr. Serra Vilaró, en trabajo publicado en Barcelona, 1940, defiende la atribución al Dr. D. Vicente García, rector de Vallfagona. Para el bibliófilo Francisco Vindel—V. los dos tomos de su estudio «La verdad sobre el falso Quijote»—Avellaneda es el conceptista Alonso de Ledesma Buitrago (1562-1623), famoso ya por sus «Conceptos espirituales»; afirma Vindel que el falso Quijote fué impreso en Barcelona, y no en Tarragona como dice su portada.

Joaquín Espín Rael, en «Investigaciones sobre el Quijote apócrifo», Madrid-1942, lo da como engendro de Quevedo. Arturo Marasso, en su interesante libro «Cervantes y la invención del Quijote», Buenos Aires, 1944, editado por Biblioteca Nueva, dedica atención al asunto que nos ocupa señalando la posibilidad de que Avellaneda sea D. Juan Valladares de Valdelomar, autor de «El caballero venturoso».

«Nada hay más claro y sin embargo nada más secreto... El autor del Quijote contrahecho lo tenemos ante la vista y no lo ven ni los más linceos», ha escrito Azorín. ¿Lo veremos algún día? ¿Tanto importa verlo?

b) LA IMAGEN FÍSICA DE CERVANTES.

En el prólogo de las Novelas Ejemplares, Madrid, 1613, leemos:

«El cual amigo bien pudiera, como es uso y costumbre, grabarme y esculpirme en la primera hoja de este libro, pues le diera mi retrato el famoso D. Juan de Jáuregui».

¿Dónde el tal retrato? Tuvo el siglo XVIII su retrato de Cervantes. En el siglo XIX José María Asensio y Toledo, notable cervantista, fundado en indicios razonables, pero no seguros, creyó reconocer la imagen de Cervantes en una de las figuras de un cuadro de Pacheco, conservado en el Museo Provincial de Sevilla. Hacia 1911 sale a la luz otro retrato y prontamente cuenta con impugnadores y defensores (se trata de la imagen de Cervantes de todos conocida); el Sr. Rodríguez Marín en su memoria «El retrato de Cervantes, estudio sobre la autenticidad de la tabla de Jáuregui que posee la Real Academia Española», expone y rebate una a una las impugnaciones. Y en 1943 D. Cesáreo Aragón, marqués de Casa Torres, comunica a la Real Academia de Bellas Artes de S. Fernando que posee el verdadero retrato de Cervantes pintado por Juan de Jáuregui; su opinión, ampliamente documentada, se recoge en folleto aparecido el mismo año. Luis Astrana Marín publica en «ABC» de Madrid artículos acerca de la cuestión y al término de uno de ellos escribe:

«Creo que nos encontramos ante la verdadera imagen de Miguel».

c) CERVANTINAS Y OTROS ENSAYOS.

Tal es el título del libro de Luis Astrana Marín que de mano de Afrodisio Aguado en su colección los Cuatro Vientos salió en 1944. Dejemos a un lado cosas sin mayor interés para destacar el artículo «La carta de Lope contra Cervantes». Lope de Vega escribe a un su amigo residente en Valladolid y en la carta puede leerse:

«De poetas no digo; buen año es este; muchos están en ciernes para el año que viene; pero ninguno hay tan malo como Cervantes, ni tan necio que alabe a Don Quijote».

¿Cuándo fechamos esta carta? Tradicionalmente se daba por escrita en 1604; Lope habla, y habla mal, del Quijote antes de que su primera parte aparezca Madrid, enero de 1605. Astrana Marín, apoyándose en no desdeñables conjeturas, sostiene que la carta de Lope a su amigo de Valladolid fué escrita hacia diciembre de 1605.

d) EDICIONES CRITICAS DE ALGUNA PRODUCCION CERVANTINA.

Recojo aquí una edición de «La fuerza de la sangre», novela ejemplar de ambiente toledano, anotada por Juan Givanel y Más, Barcelona, 1944, y los «Entremeses», volumen de Clásicos Castellanos preparado por Miguel Herrero García.

e) BIOGRAFIAS DE CERVANTES

Anoto por más recientes: el Cervantes de que es autor Antonio Espina, y la «Vida heroica de Miguel de Cervantes», por Ramón de Garciasol; quiere este último hacer resaltar en su libro «la actitud heroica de Cervantes frente al mundo hostil», su «postura de corazón joven y esperanzado».

Luis Astrana Marín, ya tantas veces citado, trae entre manos desde 1932 una gran biografía de Cervantes; trabaja a la luz de más de 500 documentos cervantinos inéditos: mucho de lo que viene repitiéndose como cierto tendrá que rectificarse; se esclarecerán tantos puntos oscuros. Probablemente para 1947, año del cuatricentenario del nacimiento de Miguel de Cervantes, será posible juzgar de tan meritoria empresa.

Entre erudición y creación me place situar esto:

Por decreto de 11 de noviembre de 1943 ha sido declarado monumento nacional el convento de las monjas Trinitarias de la calle de Cantarranas, hoy Lope de Vega, en el que Cervantes fué enterrado. Sobre su tumba no se colocó lápida ni inscripción alguna; así andando el tiempo llegó a olvidarse el sitio exacto de la sepultura; estériles y contradictorios los resultados de las pesquisas efectuadas con ánimo de segura localización. Certeramente dijo alguien: «Todo él es su tumba». Y hoy por lo mismo todo el convento es monumento nacional.

Apartado segundo: CREACION

a) LAS PAGINAS CERVANTINAS DE AZORIN.

José Martínez Ruiz, Azorín, ilustre escritor, ilustre y fervoroso español, ha escrito no poco a propósito de la figura de Cervantes; notables son las páginas cervantinas de Azorín; no las pondrán en olvido sus futuros exégetas; necesitan un adecuado comentario. De siempre data la amorosa atención que a Cervantes consagra Azorín; llega noblemente hasta hoy, hasta esa bellísima estampa titulada

RODRIGO, aparecida en «ABC» de Madrid en julio de 1942. Rodrigo es Rodrigo Cervantes, el hermano de Miguel. Ambos hermanos están en Madrid; pasean por sus calles; departen animadamente. Y así van cuando al cruzar ante una puerta aparecieron tres caballeros, caballeros principales a juzgar por su atavío. Uno de ellos llama a Miguel, le saluda, le habla; otro tanto hacen los dos restantes. Resulta cordial, agradable en extremo la conversación. Y Rodrigo entretanto, a la espera, se impacienta y se entristece.

Pero Miguel regresa ya y regresa contento; bien claramente lo atestigua su rostro. Aumenta el malhumor de Rodrigo; se refleja en palabras. Miguel le disculpa cariñosamente y le anima, le anima... La animación de Rodrigo no tarda, pero no digáis que viene de las palabras de su hermano, viene de algo que impensadamente, subitaneamente acaece.

«De una casa ha salido una joven señora escoltada por un rodrigón y una dueña; el rodrigón es un hombre anciano que se apoya en una muletilla y la dueña, según el modelo clásico, trae grandes anteojos y amplias tocas. La dama, esbelta, de rasgados ojos zarcos, va trajeada riquísimamente; rodea su cuello sartal de gruesas perlas con pinjante de voluminosa esmeralda; trae prendido el manto de riquísima seda con una firmeza de zafiros y brillantes. Camina erguida y con paso imperioso. Al ver a Rodrigo duda un instante y luego se dirige resueltamente a él.

—¡Ay, Rodrigo! exclama—¿No eres tú Rodrigo de Cervantes? ¡Dichosos los ojos! Estoy en Madrid nada más que hace ocho días. ¡Y cuanto tiempo sin verte! Ven aquí; que yo sepa donde has estado y me cuentes lo que has hecho.

La cara de Rodrigo ha pasado de la tristeza al contento. La dama, el rodrigón, la dueña y Rodrigo forman un grupo; Miguel está distanciado. Comienzan a caminar; el grupo va delante despaciosamente, empeñados Rodrigo y la joven en animada charla; Miguel sigue detrás. Se detiene el grupo, absorta la pareja en vivo diálogo, y se detiene también Cervantes; reanuda la marcha el grupo y Miguel, cual haciendo un gran esfuerzo, acaso sonriendo irónicamente, con indulgente resignación, vuelve también a caminar.»

b) INTERPRETACIONES DEL QUIJOTE.

«Cada cual es dueño de leer y entender el Quijote a su modo», «cada cual tiene derecho de admirar el Quijote a su manera, y de razonar los fundamentos de su admiración, por muy lejanos que estos parezcan del común sentir de la crítica y aún de la letra de la obra», afirma Menéndez Pelayo en 1904. Abundan los partidarios de este criterio: licitud de la libre interpretación del Quijote; entre ellos destaca D. Miguel de Unamuno a quien parece que de este modo empezará efectivamente algún día el reinado de D. Quijote en España; visto el libro a la

luz de cada alma se convertirá en fuente inagotable de consuelo, de bendición y de renovación.

Y se impone aquí la referencia a nuestros días españoles. En nuestros días españoles D. Quijote ha sufrido embestidas; en resumen se ha dicho: «Al cuerno con D. Quijote y con el quijotismo. Necesitamos, ya para siempre, héroes vencedores. No basta morir. Es preciso vencer. D. Quijote, D. Quijote, ¿acaso no es más héroe Cervantes?... Ha de prohibirse por decreto sentir la menor simpatía por D. Quijote apaleado; que la sientan solamente ese hatajo de eatúpidos que nos atontan a fuerza de hablar de imperios espirituales. A la basura los imperios espirituales. Nosotros queremos tierra de todos los colores, y ríos azules, y mares verdes, bien poblados de destructores; sultanes, caídes, reyezuelos, caciques, la gran especie del petróleo, el mundo». (Estas palabras de que es autor Rafael García Serrano no excluyen una verdadera simpatía hacia D. Quijote).

Necesitamos urgentemente el regreso de D. Quijote, la venida a nosotros, españoles, de su espíritu, de su salvadora locura. Que tan solo ella puede salvarnos. Vivimos malamente, lamentablemente, sin esperanza, sin fé, y es preciso que un viento poderoso nos levante y nos lleve por los más claros cielos. Abandonemos nuestra habitual y triste tontería y seamos poseídos por una noble locura. Hace falta, ha dicho Unamuno, «desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren».

Otra vez D. Quijote, pero ahora para ser héroe vencedor. ¡Qué duramente triste el vencimiento de quien como él es adelantado de los mejores ideales! Héroe vencedor. Y para ello no basta el espíritu dispuesto, debe añadirse el brazo férreamente armado. Lo ha dicho Giménez Laballero:

«Alma de Quijote, sí; pero con fuerza y armas. ¡Imperio! ¡Imperio!»

JOSE M.^a MARTINEZ CACHERO

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ANGEL VALBUENA PRAT: **TEATRO MODERNO ESPAÑOL**.—Ediciones Partenón, Zaragoza, 1944.—Un volumen de 184 págs., en 8.º

Ventajosamente conocido como estudioso de nuestra literatura dramática es don Angel Valbuena Prat, autor del interesante y valioso libro que nos ocupa, con aire de libro de divulgación pero noblemente entendida ésta.

En la Introducción leemos: «El propósito del autor de este libro es ofrecer los motivos esenciales que ofrece nuestra dramática, desde la liquidación del gran teatro nacional de los Siglos de Oro hasta el momento presente». El propósito, no desprovisto de obstáculos, se ha logrado cumplidamente.

El capítulo primero se consagra a dos dramaturgos: Antonio de Zamora y José de Cañizares, que en pleno siglo XVIII—hasta 1750, año en que muere Cañizares—, significan la última forma del teatro nacional, la que el Sr. V. Pr. llama «etapa de la fórmula».

En el capítulo segundo: «El academismo: La tragedia clásica y la comedia moratiniana», se recoge todo el movimiento teatral neoclásico, más o menos neoclásico. Muy en su lugar la citación del penetrante comentario de Larra a «El sí de las niñas» moratiniano.

Sigue el teatro de transición al romanticismo, el teatro pre-romántico; en tal postura cabe incluir «El delincuente honrado», de Jovellanos, las tragedias de Quintana y la figura de Martínez de la Rosa, cuyo análisis realiza acertadamente el Sr. V. Pr.

Llega el romanticismo. En el teatro romántico español señálanse dos tiempos: de asalto y conquista el primero, de remanso y consolidación el segundo. Inicia-se el primero con el estreno del «Don Alvaro», y a este tiempo corresponden además como títulos representativos, «El Trovador», «Los amantes de Teruel», y «Don Juan Tenorio». El duque de Rivas, García Gutiérrez y Zorrilla son asimismo nombres señeros del segundo y último tiempo.

Entretanto labora Bretón de los Herreros y su obra aparece caracterizada con exactitud en las siguientes palabras del Sr. V. Pr.: «Durante la evolución del drama romántico, un autor ingeniosísimo de comedias, Manuel Bretón de los Herreros, continuaba la tradición de la comedia moratiniana, añadiéndola el «color local» propio de su época, y motivos irónicos, y en algún punto sentimentales, que acreditaban una diversa generación», pág. 77.

«El drama y la comedia de la época realista», tal es el título del capítulo VIII en el que destacan los nombres de Ventura de la Vega, López de Ayala y Manuel Tamayo y Baus; un drama de éste último, «Locura de amor», 1855, tiene en la página 108 justo comentario.

(En la página 111 alude el Sr. V. Pr. a una muy debatida cuestión: «desde el siglo XIX sobre todo, surgen dos tipos dramáticos, opuestos y diversos: el teatro *teatro*, y el teatro, *literatura*. En nuestras letras tenemos precisamente la dualidad en Ayala y Tamayo. Lo literario, pulcro, poético del primero; y la gran fuerza de teatralidad del segundo». No es la presente ocasión para el debido desarrollo).

Con la revolución de 1868 otras tendencias se enseñorean de la escena española y es su corifeo máximo D. José Echegaray. Concurren en el «caso» Echegaray una serie de especialísimas circunstancias que lo intrincan bastante; se hace difícil en nuestros días la crítica serena, objetiva, de algo tan lejano, situado tan enfrente de la actual sensibilidad.

Entramos en el siglo XX. La aportación teatral del modernismo no es muy considerable; «la generación del 98 no tiene teatro propiamente dicho, aunque algunos de sus autores hayan escrito obras para la escena», escribe el Sr. V. Pr. y es que el Sr. V. Pr. no considera a Benavente como miembro integrante de la generación del 98. Hagamos constar nuestra discrepancia con semejante opinión.

He aquí, demasiado sucintamente expuesto—no otra cosa es posible en el por fuerza breve espacio de una recensión—, el contenido de libro tan valioso e interesante.

JOSE MARIA MARTINEZ-CACHERO

JOSE MARIA MARTINEZ CACHERO: NOVELISTAS
ESPAÑOLES DE HOY.—OVIEDO, IMP. LA CRUZ,
1945, 32 PÁGINAS.—(FOLLETO PUBLICADO POR LA
SECCION DE GRADUADOS DEL S. E. U. DEL DISTRITO
DE OVIEDO.

Tal vez para alguien resulte lamentable perder el tiempo entretenerse en el momento de la viva actualidad literaria; así opinan muy respetables gentes y con su opinión no estamos conformes. Nosotros pensamos: ¿Por qué ajenarse al momento presente? ¿Por qué ignorar lo que es más nuestro, lo que está lleno—de sublime, mediocre o ínfima suerte—de nuestros más varios e íntimos temblores? ¿Por qué dar la historia de la literatura como proceso ya concluído, concluído allá en mil ochocientos y tantos o en otra fecha por el estilo? Ahí queda la cuestión, ante la cual caben reacciones diversas; pero conste que nuestro pensamiento lo comparten, y activamente, muy ilustres gentes.

M. C. inicia su trabajo «Novelistas españoles de hoy» con una necesaria justificación. Su trabajo fué realizado—sujeto a limitación de espacio—por los meses de setiembre y octubre del año 1944. Que el lector recuerde esto, que nadie se extrañe de la no inclusión de cosas y de cosas ocurridas con posterioridad a esa fecha.

Siguen unas «Palabras liminares», sucinto e interesante apunte de una posible historia de la novela española. Tan sólo una discrepancia. Alguno ha dicho que los novelistas españoles del siglo XIX, Alarcón, Galdós, Pereda, Valera, la Pardo Bazán, etc., son modestamente provincianos, y M. C. parece adherirse a semejantes palabras. Algo más que modestamente provincianos consideramos a los citados novelistas, pero no ha lugar a la debida explanación. (Por cuenta nuestra: al ocuparse de la novela española del siglo XIX no se ponga en olvido a Clarín, el autor de «La Regenta», para Carlos Clavería «acaso la mejor novela del siglo XIX español, falta aún del estudio especial correspondiente a sus méritos» (1).

«Una cuestión previa: las traducciones», se titula el capítulo siguiente cuya doctrina, buena doctrina en verdad, aceptamos íntegramente.

Y hémos ya en lo que es motivo del trabajo de M. C.: la novela española de nuestros días. En el capítulo «Autores y Títulos», apartado primero, se hace sumaria mención de «aquellos autores cuyo prestigio es anterior a 1936», desde Pa-

(1) Carlos Clavería. «Cinco estudios de literatura española moderna». Salamanca, 1945. C. S. de I. C., Tesis y Estudios Salmantinos, II. Página 12, en el estudio «Flaubert y La Regenta».

lacio Valdés a Fernández Flórez. En el apartado segundo del mismo capítulo son estudiados—recordemos la limitación de espacio antes aludida—«aquellos autores que aparecen como inscritos en el por alguien llamado actual florecimiento de la novela española». (Hay tras Baroja, novelista de la generación del 98, una triste penuria novelística que sin duda anda al presente en trance de efectivo remedio). Para un mejor entendimiento M. C. divide este segundo apartado en a) Nombres femeninos, b) El cuento, c) La novela, d) una más detallada noticia de cinco novelistas: Miguel Villalonga, Juan Antonio Zunzunégui, Pedro Alvarez, Rafael García Serrano y Camilo José Cela, cinco semblanzas escritas con garbo, bellamente.

Las páginas 25 a 32, ambas inclusive, se dedican a Notas, un total de 51 notas complementarias del texto. Inestimable suma de referencias encontramos en estas notas, de lo mejor del folleto. Erudita y fervorosamente compone M. C. este «corpus» de notas, destinado a rendir sus buenos servicios.

Destaquemos la claridad expositiva—cuidada de modo exquisito por el autor—como una, y no de las menores, excelencias, de este trabajo. Orden, sistema para no extraviarnos, para que la lectura complazca y sea fecunda.

Vaya a José M.^a Martínez Cachero, profesor de Literatura Española en nuestra Facultad, la más entusiasta enhorabuena.

JOSE DOMINGUEZ NAVAMUEL.





CRONICA DE LA FACULTAD

EL DR. URIA RIU GALARDONEADO CON EL PREMIO «FRANCISCO FRANCO» DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Entre los sucesos acaecidos durante el año 1945, que guardan relación con nuestra Facultad, hemos de destacar en primer término el triunfo de nuestro Decano Dr. Uría Riu al serle concedido el Premio «Francisco Franco» de Letras del Consejo Superior de Investigaciones Científicas por su trabajo titulado «Las Peregrinaciones jacobeanas», que ha realizado con la colaboración del Dr. Lacarra de Miguel, Catedrático de la Universidad de Zaragoza y del Dr. Vázquez de Parga del Museo Arqueológico Nacional.

Con tal motivo le ha sido ofrecido por sus compañeros de Facultad un agasajo íntimo.

CELEBRACION DE LA FESTIVIDAD DE SAN ISIDORO, PATRONO DE LA FACULTAD

Con motivo de la festividad de San Isidoro, Arzobispo de Sevilla, patrono de las Facultades de Filosofía y Letras, tuvo lugar en los días 12 y 13 de abril una

excursión de los alumnos de la Facultad a quienes acompañaban el Sr. Vicedecano Dr. Floriano Cumbreño y el M. I. Sr. D. Francisco Javier Aguirre Cuervo.

El día 13 tuvo lugar una misa en honor del Santo en la que ofició el Sr. Aguirre, y a continuación una velada en el Salón de Actos de la Facultad de Veterinaria, en ella tomaron parte el Delegado del S. E. U. en la Facultad, y hoy Profesor de la misma, Sr. Martínez Cachero, leyendo unas cuartillas tituladas «Palabras ante San Isidoro», y el Dr. Floriano que disertó acerca de San Isidoro como espejo de patriotas. Seguidamente tuvo lugar un espléndido «lunch» ofrecido por la Facultad de Veterinaria, a quien desde estas líneas queremos dar las más expresivas gracias.

Durante la estancia los alumnos realizaron visitas artísticas a la Catedral, San Isidoro y San Marcos.

LA FIESTA DEL LIBRO

El día 23 de abril con motivo de la Fiesta del Libro tuvo lugar en la Universidad una velada en la que hemos de destacar la intervención del Profesor Martínez Cachero que disertó acerca de «Nuestros días españoles ante Miguel de Cervantes». (Fichas para un posible estudio), trabajo que se publica en el presente número de la REVISTA; a continuación habló el Dr. Floriano que hizo una sucinta e interesante historia del libro

CONFERENCIAS DE INVIERNO Y PRIMAVERA

Como todos los años tuvo lugar en la Universidad un ciclo de conferencias de Invierno-Primavera en las que tomaron parte entre otros el Vicedecano de esta Facultad Dr. Floriano y los Sres. Profesores Nieto y Roca.

CONFERENCIAS DEL VI CURSO DE VERANO

En el VI Curso de Verano pronunciaron conferencias los Profesores de la Facultad Sres. Roca y Damhorst y los Sres. Araujo Costa, Casariego, Magdalena, R. P. Victoriano Larrañaga, S. J.; D. Luis Vázquez de Parga y el Excmo. Sr. D. Vicente García de Diego. Tomaron también parte en el Curso disertando sobre cuestiones de Letras el Dr. Iglesias Santos, Catedrático de la Universidad de Salamanca, el Ilmo. Sr. D. Julio Guillén, Director del Museo Naval de Madrid y el excelentísimo Sr. General D. Nicolás Benavides.

Mr. John Van Horne, Agregado cultural de la Embajada de los EE. UU. pronunció dos interesantes lecciones sobre «La literatura de los Estados Unidos» y «Las Universidades norteamericanas», y Mr. Walter Starkie, Director del Instituto Británico en España disertó dos días, con la amenidad que le es característica, sobre el tema «Duendes en la literatura».

Con motivo de la conmemoración del Centenario de la muerte de Quevedo pronunciaron conferencias, que constituyeron un Cursillo monográfico sobre el inmortal autor de «Los Sueños», D. Enrique Lafuente Ferrari, el Ilmo. Sr. Dr. Joaquín de Entrambasaguas, el Excmo. Sr. Marqués del Saltillo, D. José María Roca Franquesa, el ilustre Dr. D. Pedro Luis Entralgo, el Maestro Regino Saiz de la Maza, el Ilmo. Sr. Dr. Antonio Floriano y el Magnífico y Excmo. Sr. Rector Doctor Alvarez Gendín.

También se celebró el Centenario del ilustre Marino asturiano D. Fernando de Villaamil y Fernández Cueto, con este motivo pronunció una conferencia el ilustrísimo Sr. D. Lorenzo San Feliú, Segundo Comandante de Marina de Bilbao.

En este VI Curso de Verano tomaron parte alumnos becarios de todas las Universidades españolas, lo que contribuye todos los años a incrementar notablemente el contacto cultural que entre ellas existe en la actualidad. Dichos alumnos realizaron en varias excursiones entre las que destaca la verificada al poblado céltico de Coaña a donde fueron acompañados por el Dr. Floriano y los Profesores Damhorst y Vallina.

ALUMNOS DE LA FACULTAD ASISTEN A CURSOS DE VERANO ORGANIZADOS POR OTRAS UNIVERSIDADES

Las Universidades de Santiago, Sevilla y Zaragoza han invitado a tomar parte en los interesantísimos Cursos de Verano por ellas organizados a varios alumnos de la Facultad, que quedaron satisfechísimos tanto del nivel cultural de los Cursos como de la amabilidad y largueza con que fueron tratados.

EL PROFESOR VALLINA VELARDE ASISTE A UNA SEMANA DE ESTUDIOS SOBRE FRAY FRANCISCO DE VITORIA

Con motivo de celebrarse este año el IV Centenario de la muerte del ilustre Domingo P. Vitoria en el mes de septiembre pasado, y como preparación para los actos que tendrán lugar este año, se celebró un ciclo de conferencias en la capital de Alava a la que asistió subvencionado por la Facultad el Sr. Vallina. En dicho ciclo tomaron parte los PP. Alonso Getino y Beltrán de Heredia, O. P., el P. Antonio García Villoslada, S. J., y los Catedráticos de la Universidad de Madrid Dres. Luna García, Castiella Maíz y Gascón y Marín disertando sobre distintos aspectos de la significación de Fray Francisco.

LA FACULTAD PARTICIPA EN LA CORPORACION «PAX ROMANA»

Al constituirse en los distintos Distritos universitarios Delegaciones de «Pax Romana» varios Profesores de la Facultad han tomado con sumo interés las labores de organización de la Comisión Delegada, que tendrá como principal fin el elaborar varias ponencias con vistas al XX Congreso Internacional de universitarios católicos, que ha de celebrarse bajo la advocación del Apóstol Santiago en el Monasterio del Escorial el próximo mes de junio.



SOCIEDAD METALURGICA "DURO-FELGUERA"

(COMPANÍA ANONIMA)

CAPITAL SOCIAL: 125.000.000 DE PESETAS

CARBONES gruesos y menudos de todas clases y especiales para gas de alumbrado -- COK metalúrgico y para usos domésticos -- Subproductos de la destilación de carbones: ALQUITRAN DESHIDRATADO, BENZOLES, SULFATO AMONICO, BREA, CREOSOTA y ACEITES pesadas LINGOTE al cok -- HIERROS Y ACEROS laminados -- ACERO moldeado -- VIGUERIA, CHAPAS Y PLANOS ANCHOS -- CHAPAS especiales para calderas -- CARRILES para minas y ferrocarriles de vía ancha y estrecha TUBERIA fundida verticalmente para conducciones de agua gas y electricidad, desde 40 hasta 1.250 mm. de diámetro y para todas las presiones -- CHAPAS PERFORADAS VIGAS ARMADAS -- ARMADURAS METALICAS DIQUE SECO para la reparación de buques y gradas para la construcción, en Gijón.

Domicilio Social: MADRID -- Barquillo. 1 -- Apartado 529
Oficinas Centrales: LA FELGUERA (Asturias) " 1



LIBRERIA

"CIPRIANO MARTINEZ"

(Sucesora: Enedina F. Ojanguren)

Plaza de Riego, 1

OVIEDO

Sociedad Anónima Fábrica de Mieres

Domicilio social: ABLAÑA (Asturias)

Oficina Central: OVIEDO—Calle Argüelles, número 39

Correspondencia: OVIEDO—Apartado 134

Dirección telegráfica: FABRIMIERES (Oviedo)

LINGOTE de afino y de moldería.—Hierros laminados.
—CONSTRUCCIONES METALICAS: Puentes, calderas, vigas armadas, tinglados, mercados, vagones de hierro para minas y otros.

CARBONES propios para cok, gas y vapor.—COK superior para cubilotes y usos metalúrgicos y domésticos.

SUBPRODUCTOS DERIVADOS DE LA HULLA:

Sulfato de amoníaco, benzoles de diversos tipos, quitamanchas, solvent, etc., alquitrán deshidratado para carreteras, brea, naftalina.

AGENCIA EN GIJÓN: Calle de Felipe Menéndez, núm. 6



ACADEMIA ALLER

MOREDA (Asturias)

PREPARACION. TECNICOS INDUSTRIALES, BACHILLER,
COMERCIO, TAQUIGRAFIA, CAPATACES Y VIGILANTES
DE MINAS, ETC.

*Toda la correspondencia relacionada con donativos,
anuncios, suscripciones, etc., debe ser diri-
gida al Secretariado de Publica-
ciones de la Universidad
de Oviedo*

Suscripción anual ordinaria, en España. . . 15,00 pesetas
Id. Id. extraordinaria. 50,00 pesetas
Número suelto 10,00 pesetas

*Fué impresa esta Revista en los
Talleres de la Imprenta «La Cruz»,
sita en la calle de San Vicente, de
la Ciudad de Oviedo, en el mes
de diciembre de 1945.*