

OLGA VICTORIA QUIROZ-MARTÍNEZ

# La Introducción de la Filosofía Moderna en España

EL COLEGIO DE MEXICO







EL COLEGIO DE MÉXICO  
Seminario para el estudio del Pensamiento  
en los países de lengua española.

LA INTRODUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA  
MODERNA EN ESPAÑA

### PUBLICACIONES DEL SEMINARIO

Leopoldo Zea: *El Positivismo en México*. 256 pp., 1943.

Leopoldo Zea: *Apogeo y Decadencia del Positivismo en México*. 304 pp., 1944.

Victoria Junco Posadas: *Algunas Aportaciones al Estudio de Gamarra o el Eclecticismo en México*. x 104 pp. (mimeógrafo), 1944.

Monelisa Lina Pérez-Marchand: *Dos Etapas Ideológicas del Siglo xviii en México, a través de los Papeles de la Inquisición*. 240 pp., 1945.

Bernabé Navarro: *La Introducción de la Filosofía Moderna en México*. 312 pp., 1948.

OLGA VÍCTORIA QUIROZ-MARTÍNEZ

# La Introducción de la Filosofía Moderna en España

El Eclecticismo Español de los  
Siglos XVII y XVIII

EL COLEGIO DE MEXICO

Primera edición, 1949

Derechos reservados conforme a la ley  
Copyright by *El Colegio de México*

Printed and made in Mexico  
Impreso y hecho en México  
Distribuido por  
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Pánuco, 63 - México, D. F.

A  
MI MAESTRO,  
EL DR. JOSÉ GAOS

ESTA OBRA FUÉ PRESENTADA COMO TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA, EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. EL JURADO, COMPUESTO POR LOS SRES. DR. SAMUEL RAMOS, PROFESORA PAULA GÓMEZ ALONSO, DR. JOSÉ GAOS, DR. LEOPOLDO ZEA Y DR. ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, APROBÓ ESTA TESIS POR UNANIMIDAD, *magna cum laude*.

## PREFACIO

EL PRESENTE trabajo aspira a ser una contribución al conocimiento de la historia del pensamiento filosófico tanto en España cuanto —en menor medida— en nuestros países hispanoamericanos. Aunque el movimiento de innovación y de introducción de doctrinas en la nación española no ha dejado de examinarse en estudios generales de historia de la filosofía en España, nos parece que es de utilidad una investigación que, observándolo con lente de aumento a través de un corto número de sus representantes, penetre más en la captación de su desarrollo y de sus rasgos, presentando detalles que para una ojeada más general pasarían inadvertidos. Además, teniendo en cuenta la unidad que guarda este movimiento en España y en Hispanoamérica, nos parece que nuestro estudio podrá proporcionar datos que contribuyan a una más clara comprensión de su desenvolvimiento fuera de España.

La investigación ha sido más bien intensiva que extensiva. Se ha procurado extraer a los pocos textos que le han servido de base algo más que su contenido académico. A través de ellos se ha intentado descubrir los lineamientos de la situación espiritual que ha rodeado a sus autores y que ha determinado el curso de sus ideas. Aunque se trata en su totalidad de textos filosóficos, se ha procurado aprovechar todos los datos —ideas incidentales, noticias en los prólogos o en los escritos preliminares— que pudieran constituir informaciones circunstanciales, a efecto de dar la mayor precisión histórica posible a la presentación del tema de este estudio.

Hay que considerar además una circunstancia afortunada el haber podido estudiar la introducción de la filosofía moderna en España en una polémica. Proporciona efectivamente una visión más comprensiva el poder observar la situación desde las dos opuestas vertientes, la conservadora y la de innovación. Como veremos en el curso del trabajo, para el estudio del eclecticismo español de la época resultaba especialmente valioso el considerar ambas partes en cuestión, pues el cariz que toma este movimiento queda determinado por la necesidad de asentar lo nuevo en los terrenos que son todavía del dominio de la tradición, con lo que

viene a resultar un movimiento esencialmente conciliatorio y de asimilación entre lo antiguo y lo moderno.

Antes de proceder a la enumeración de las obras que han dado la materia a este estudio, deseo expresar mi agradecimiento a quienes han contribuido a que se llevara a cabo. Primera y especialmente al maestro José Gaos, a quien tengo que agradecer no sólo la paciente dirección de mi trabajo, sino también mi propia formación intelectual. Asimismo a El Colegio de México, bajo cuyos auspicios se ha formado esta tesis, y en particular a su presidente, Don Alfonso Reyes. A mis compañeros del Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, principalmente a Rafael Moreno, por su ayuda en la localización de textos en la Biblioteca Nacional.

El objeto de la investigación lo constituyen algunas figuras perdidas en la penumbra de la historia. Esto en dos sentidos. Primero porque son figuras que han permanecido hasta hoy poco menos que fuera del campo de la atención historiográfica. Pero además porque no se trata de figuras relevantes en la realidad misma de la historia de la filosofía. Nuestro estudio pretende sacar estas figuras de las sombras historiográficas, aunque no pretenderíamos hacer lo propio respecto de las históricas. Efectivamente, no se trata de pensadores originales, sino de propagadores e introductores, en su medio, de ideas ajenas. Tienen, pues, el valor de lo original sólo en relación con las circunstancias de su ambiente.

Lo anterior no obsta para que reconozcamos y hagamos ver la importancia que tiene el estudio de éstos eclécticos de los siglos XVII y XVIII españoles. La labor de exageración, a que no siempre han sido ajenos los historiadores de la filosofía en España, no nos parece necesaria para ello. Aun cuando reconozcamos que en ellos priva lo típico sobre lo individual, pensamos que es de gran interés examinarlos en cuanto exponentes de un movimiento que a su vez ha sido descuidado por la historiografía y que por su densidad y su significación —un movimiento de transición entre la tradición escolástica y la filosofía moderna— requiere ser investigado, pues su conocimiento podría contribuir a una comprensión precisa y amplia de los inicios de la modernidad ya no sólo española, sino europea, y de sus contactos con el pasado próximo. Pues somos conscientes de un pecado de las histo-

rias de la filosofía, advertencia que ha llevado a hacer ver la necesidad de atender a las “épocas deslucidas”.

Nueve obras son las fuentes de nuestro trabajo. La primera de ellas es la *Philosophia libera*, de Isaac Cardoso, médico judío portugués nacionalizado español, publicada en Venecia en 1673. Se trata de una obra monumental, dedicada en su mayor parte a temas de ciencia natural. Estudia los primeros principios de la física, los entes inanimados, los entes animados, el hombre, el alma y Dios. De ella hemos recogido lo que se refiere a los primeros principios de la física. La siguiente obra en el tiempo es la de Francisco Palanco, religioso de la orden de los mínimos, profesor de Sagrada Teología, censor del Senado Supremo de la Inquisición, obispo de Panamá. Esta obra apareció en 1714 y se titula *dialogus physicoheologicus contra phylosophiae navatores*.<sup>1</sup> Palanco es un escolástico intransigente y acérrimo impugnador de la filosofía moderna. Su *Dialogus* es una obra bien hilada, sus impugnaciones minuciosas, si bien poco originales.<sup>2</sup> Refuta principalmente la doctrina cartesiana, que conoce a través de Antonio Le Grand (cuya obra apareció en Londres en 1689), Teodoro Craanen (*Tractatus physicus-medicus de homine*, Amberes, 1689), y Francisco Bayle (*Institutiones physicae*, Tolosa, 1700). Sigue un orden cartesiano en la exposición, a efecto, declara, de impugnar mejor el cartesianismo; trata primeramente del hombre y de su composición de cuerpo y alma, después de las formas substanciales tanto en los compuestos animados como en los inanimados, y por último de la materia prima. A Palanco respondió Alejandro de

<sup>1</sup> Escribió: *Cursus philosophicus ad mentem Angelici Praeceptoris*. Esta obra consta de cuatro tomos. Los tres primeros aparecieron en Salamanca (1695) y Madrid (1696, 1697). El cuarto lo constituye el *Dialogus*. Otras obras suyas son: *Tractatus de providentia Dei*, *Tractatus de conscientia*, *De Fide*, *De spe & charitate*.

<sup>2</sup> Le precedieron con las mismas impugnaciones el P. M. Gennaro, dominicano, quien refuta a Saguens, el jesuita P. Compton Carleton (*disput. 12 de accidentibus*), el Card. Ptolomeo (*dissert. 8 de Physic. general.*), el P. de Benedictis, quienes impugnan el sistema eucarístico cartesiano; los dominicanos Goudin y Arnau, impugnadores del sistema eucarístico de los atomistas; Fr. Domingo Pérez (tomo *De anima*, lib. 2, cuest. I), el P. Antonio Cordeyro (*Metaphys.*) opositor de Descartes, Fr. Eliseo García, carmelita (tom. I *Cursus philosophici*), Claudio Frassen (*Physic.*) Les menciona el Dr. Zapata (3, “Censura”, par. 107).

Avendaño, maestro en Artes y profesor teólogo, con sus *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo* (1716), obra en que defiende los principios de la física moderna y rechaza las formas aristotélicas. Precediendo estos diálogos se encuentra una extensísima "Censura" del Dr. Diego Mateo Zapata, en que éste responde también a las impugnaciones de Palanco y defiende las doctrinas modernas. Aparecen además con esta obra varias cartas, una de Don Pedro Joseph Miranda Elizalde y Ursúa, catedrático de Filosofía y de Teología en la Universidad de Alcalá, dirigida a Don Antonio Dongo, bibliotecario de Su Majestad, académico de la Real Academia de la Lengua, la respuesta de éste, otra carta firmada con el seudónimo de Don Francisco de la Paz, "Profesor theólogo" (que presumimos que es del propio Avendaño), dirigida al P. Palanco, y finalmente la respuesta de éste. Replicó a Avendaño el Dr. Juan Martín de Lesaca, catedrático de Vísperas en la Universidad de Alcalá, también cerrado aristotélico, en sus *Formas ilustradas a la luz de la razón* (1717), obra en que en forma difusa y reiterativa hace las consabidas objeciones a la filosofía moderna, con gran cúmulo de autoridades. Le respondió el mismo Dr. Zapata, con su *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el Dr. Juan Martin de Lesaca*. Esta es una obra póstuma, que apareció en 1745. Tendría que haber constado de dos tomos, pero sólo apareció el primero. El editor explica en el "Prefacio" que, teniendo Zapata ya impreso el primer tomo, "determinó sepultar su trabajo en un perpetuo olvido", a causa de "varios incidentes muy extraños del asunto de este empeño". Pensamos que con esto se refiere el editor a la persecución de que fué objeto Zapata por parte de la Inquisición. Algunos curiosos, continúa el editor, lograron adquirir varios ejemplares de este tomo, y habiendo llegado uno a manos del Dr. Lesaca, éste publicó para impugnarlo el *Colirio filosófico aristotélico*, al que agregó un *Discurso físico, médico y anatómico*, y que apareció en 1724.<sup>3</sup> De las obras anteriores, esta última ha sido la única que no nos fué posible localizar.

<sup>3</sup> Escribió además una *Apología escolástica* en favor de las Universidades de España, contra la *Medicina escéptica* del Dr. Martín Martínez, y una respuesta a lo que dice Feijóo en su *Teatro crítico universal* en favor del Dr. Martínez.

Aunque no intervienen directamente en esta polémica las obras del resto de los autores que hemos visto, guardan comunidad de temas con los primeros. Estas obras son el *Compendium philosophicum* del oratoriano Tomás Vicente Tosca, filósofo, teólogo, matemático, obra que comprende Lógica, Física y Metafísica, y que apareció en 1721;<sup>4</sup> la *Filosofía racional, natural, metafísica i moral*, de Juan Bautista Berni, presbítero, maestro en Artes y doctor teólogo, catedrático de Filosofía en la Universidad de Valencia (de esta obra encontramos únicamente los dos primeros volúmenes, 1736); la *Philosophia sceptica* del Dr. Martín Martínez, humanista además de médico, quien aunque se llama a sí mismo escéptico tiene mucho de común con los eclécticos; su obra, publicada en 1730, se desarrolla en diálogos entre un aristotélico, un cartesiano, un gassendista y un escéptico.<sup>5</sup> Todas estas obras son favorables a la física moderna. La *Dissertatio praeliminaris ad physicam*, del jesuita Luis de Losada, forma parte de su *Cursus philosophicus*, publicado en 1724, obra escrita de acuerdo con el sistema peripatético, pero ilustrada con nuevos experimentos y con observaciones físicas y astronómicas.<sup>6</sup> A diferencia de los demás escolásticos que hemos visto, Losada es más abierto a las innovaciones: en su *Dissertatio* acepta algunos puntos particulares de la física moderna, aunque absolutamente rechaza los principios de ésta.

Obras que caerían dentro del período comprendido por nues-

<sup>4</sup> También escribió Tosca un *Compendio matemático, en que se contienen todas las materias más principales que tratan de la cantidad*, en nueve volúmenes (Valencia, 1710-1715); *Vida i virtudes de la Venerable Madre Sor Josefa Maria de Santa Ines* (Valencia, 1715); *Epistolas latinas*, editadas con las de Gregorio Mayáns en Valencia, 1732. Tiene además gran cantidad de manuscritos, a los que se refiere Gregorio Mayáns, biógrafo del P. Tosca (*Vida de Tomás Vicente Tosca*.— Apareció en la segunda edición del *Compendium*). En las obras manuscritas predominan las que tratan de física y matemáticas.

<sup>5</sup> Publicó además estas obras: *Anatomía compendiosa, & noches anatómicas* (Madrid, 1717); *Anatomia hominis completa, cum omnibus inventis, doctrinis novis, & rarioribus observationibus, permultisque animadversionibus pro re chirurgica pernecessariis, iuxta methodum, qua in Theatro Matritensi humani corporis dissectio explicatur* (Madrid, 1728); *Medicina sceptica*, en dos tomos. En la segunda edición del primero (Madrid, 1727) aparece la Apología de Feijóo en favor del escepticismo médico.

<sup>6</sup> Feijóo hace un elogioso comentario de Losada en el apéndice al Discurso 13 del *Teatro crítico universal*: "Lo que falta y sobra en la Física".

tra investigación (que llega hasta mediados del XVIII, en que aparece la obra de Zapata que marca el punto final de la polémica a que hemos venido refiriéndonos) son las del franciscano Juan de Nájera, quien en su *Maignanus redivivus* (1720) impugna a Palanco y a Lesaca, y en sus *Desengaños filosóficos* (1737) se retracta de sus opiniones atomistas; la *Historia de la Iglesia y del mundo*, de Gabriel Álvarez de Toledo, obra fechada en 1713 y que expone la doctrina cartesiana y la maignanista; y en parte las obras de Feijóo. Las dos primeras no han llegado por desgracia a nuestras manos. En cuanto a las de Feijóo, a más de ameritar por su volumen y por su resonancia histórica un examen aparte, están ya siendo estudiadas en ese plan por Rafael Moreno.

## CAPÍTULO I

### CIRCUNSTANCIAS DE LA INTRODUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA MODERNA EN ESPAÑA

EN EL PRESENTE capítulo nos referimos a las circunstancias exteriores o sociales en que el pensamiento moderno se introduce en la nación española. Como iremos viendo a lo largo de nuestra exposición, el conocimiento de tales condiciones nos ayudará grandemente a la comprensión de las ideas expresadas por los filósofos cuya obra hemos estudiado. Es pertinente comenzar por examinar “quiénes” son los interesados en estas ideas que empiezan a circular por España en la época, cuál es su calidad social y profesional, cuáles sus intereses. Trataremos por ello de describirlas en la medida de lo posible, dada por la información de los textos.

Según los datos aportados por los autores que hemos examinado, ya a fines del siglo xvii hicieron su aparición en España las ideas de la filosofía moderna. Por Zapata<sup>1</sup> sabemos que ya en el año de 1687, en que él llegó a la Corte, se celebraban en ésta tertulias públicas, a las cuales concurrían los hombres “de más dignidad, representación y letras que se conocían”, quienes, “como de toda ciencia”, trataban de la filosofía moderna. Como participantes en estas reuniones cita al Marqués de Mondéjar,<sup>2</sup> a Juan Lucas Cortés, del Consejo Real de Castilla, a Nicolás Antonio,<sup>3</sup> a Joseph de Faria, “Embiado de Portugal”, al Doctor Antonio de Ron, al abad Francisco Barbara, a Francisco Ansaldo, “Cavallero Sardo”. Después estas tertulias se celebraban diariamente en casa del Duque de Montellano, grande de España, “Presidente vigilantísimo de Castilla, del Gavinete y Consejo de Estado de su Magestad”, en cuya presencia se exponían y discutían las doctrinas

<sup>1</sup> 3, “Censura” del Dr. Diego Mateo Zapata, pars. 21 y 22.

<sup>2</sup> Gaspar Ibáñez de Segovia.

<sup>3</sup> Se cuentan los tres entre los historiadores críticos de fines del xvii. Lo que dice Zapata corrobora la afirmación de Menéndez y Pelayo: es en estos historiadores en quienes principalmente se manifiesta el interés científico en medio de la decadencia del siglo xvii.

de Descartes y Maignan. Como grandemente enterados de la filosofía moderna menciona también Zapata a Gabriel Álvarez de Toledo, "Cavallero del Orden de Alcantara, y primer Bibliothecario que fue de la de su Magestad", y al Marqués de Villena, "Mayordomo Mayor del Rey nuestro señor".

Tal parece, según lo anterior, que los nuevos sistemas empezaron por introducirse en las clases elevadas, en el ambiente cortesano, a ser objeto de reuniones y conversaciones entre gente refinada, en las casas de los nobles.<sup>4</sup> Menciona también Zapata la casa del Conde de Villablina,<sup>5</sup> en la que seguramente había también tertulias filosóficas, pues refiere haber propuesto ahí al P. Palanco una dificultad relativa a la doctrina de las formas, "en presencia de los doctores Bargas y Ximénes", y la del Conde de Salvatierra, en la que tornó a proponer al mismo Palanco otra dificultad parecida, esta vez ante los Drs. Grandíbal y Porras.<sup>6</sup> Parece que también la ciencia empezó a ser cultivada de modos semejantes.<sup>7</sup> En la casa de Florencio Keli, "diestrissimo Anatomico" del Hospital General de la Corte, y cirujano del Rey, nos dice también Zapata,<sup>8</sup> podía observarse la circulación de la sangre en un pez, como ya lo habían hecho "muchos curiosos en Madrid".

Hemos recogido con cuidado estos pormenores porque nos aducen un interesante dato: el del reflejo en España de un rasgo característico del pensamiento moderno europeo en general, el de que es elaborado y tratado principalmente por gentes que ya no son los profesionales de la filosofía, y en un ambiente que ya no es el oficial y tradicional filosófico; las nuevas doctrinas se difunden en salones y tertulias, entre las gentes de mundo, y son discutidas por ellas con vivo interés; los sistemas se ponen de moda. Ya desde el Renacimiento encontramos médicos o políti-

<sup>4</sup> Según declaración del propio Zapata (3, "Censura", par. 24), se ignoraba la noticia de tales tertulias. Él es quien la hace pública en su "Censura".

<sup>5</sup> 3, "Censura", par. 67.

<sup>6</sup> *Ibid.*, par. 73. También la menciona en el par. 109.

<sup>7</sup> Debemos recordar que es una época en que quienes cultivan la filosofía son los mismos que cultivan las ciencias. Incluso existe todavía una identidad nominal entre ambos géneros de disciplinas. La física se llama aún filosofía. Sólo con el advenimiento de la modernidad principia el proceso de disociación de las ciencias del cuerpo total de la filosofía, y el especialismo.

<sup>8</sup> 3, "Censura", par. 168.

cos que son a la vez pensadores. La corte renaciente es centro espiritual; en ella se reúnen artistas, refinados humanistas, mujeres cultas. Y en las grandes figuras de los formadores del pensamiento moderno encontramos con frecuencia profesionales en campos totalmente ajenos al filosófico escolar: políticos y funcionarios de Estado, como Bacon, Leibniz o Locke, un gentilhombre y soldado de la Guerra de los Treinta Años que se llamó Renato Descartes, un artesano como Spinoza, quien era de oficio pulidor de cristales de óptica. Boehme fué dueño de una zapatería.

Este fenómeno de la primacía del diletantismo en la formación de la filosofía y la ciencia modernas constituye un aspecto del proceso de secularización de las mismas. El saber ha empezado a *substraerse a las formas en que tradicionalmente había*, subsistido, empieza a surgir fuera de la estructura universal eclesiástica, para a la vez empezar a moldearse en otro tipo de organismos e instituciones, laicos.

No dejó de advertirse este hecho entre los españoles. Bien pronto esas doctrinas que andaban en manos de caballeros, nobles, políticos y médicos, adquirieron la fama de ser cosa de legos, de gentes del siglo, desconocedoras de la religión y de la filosofía, o de lo que hasta entonces había sido la filosofía.<sup>9</sup> Ya Palanco hace ver<sup>10</sup> que la mayoría de los atomistas eran “meros físicos o políticos, dados sólo a los experimentos médicos o químicos y ajenos a la sagrada teología y a sus dogmas”. El caso de los autores cuyas obras hemos estudiado corrobora en gran parte esta opinión. De ellos, tres son médicos: Cardoso, quien estudió en Salamanca y ejerció su profesión en Valladolid y Madrid, donde llegó a ser médico de cámara del Rey, Zapata, que estudió en la Universidad de Alcalá, y Martínez; Avendaño es también lego; sólo Berni y Tosca son religiosos, ambos presbíteros. *La discrepancia entre la filosofía escolástica y la moderna se plantea en España primera y más acusadamente en términos de oposición entre lo eclesiástico y lo laico, muy a pesar, como había sucedido también fuera de España, de las protestas de sumisión a la Iglesia y a las verdades religiosas, por parte de los modernos.* La nueva filosofía, nos dice

<sup>9</sup> Fama por lo demás inexacta en muchos casos. Por ejemplo, según nos informa Fr. Bernardo en la “Censura” a los *Diálogos* de Palanco, la ley prescribía entonces que al estudio de la Medicina debía preceder el de la Filosofía.

<sup>10</sup> 2, “Prefacio”.

Losada,<sup>11</sup> se llama a menudo en España “filosofía laica”, “filosofía de los iletrados y de las mujeres”, “filosofía lega”, “filosofía de capa y espada”, “filosofía de estrados”. Estos calificativos nos hacen ver que antes que disidencias doctrinales se advertía en los nuevos sistemas su organización exterior seglar. Por su parte, continúa Losada, los modernos llaman a la filosofía peripatética, “como por desprecio”, “filosofía de monjes”.

Además de ser objeto de pláticas entre contertulios, la filosofía moderna encontró también instituciones que la favorecieron. Zapata se refiere<sup>12</sup> a la Real Academia de la Lengua, creada, como la de Historia, durante el reinado de Felipe V como cuerpo que la cultivaba. Refiere también qué clase de personas la componían: “grandes, y rectísimos Ministros de los mas Supremos Consejos de Castilla, Guerra, e Indias: de Cavalleros de incomparable erudición: Ecclesiasticos, y religiosos sapientísimos y zelosísimos de la Religión, por sus altos empleos de Calificadores del Supremo Consejo de Inquisición”. También aquí vemos que se trata de personas de relieve político y aun eclesiástico, e incluso de altos funcionarios de Inquisición.<sup>13</sup> No se trataba, pues, de una filosofía únicamente de legos, lo que no está en contradicción con que se trate, en su parte más importante, efectivamente de una “filosofía” lega: la ciencia moderna.

Es interesante y significativo el que tales doctrinas fuesen fomentadas por un organismo como la Academia de la Lengua. Correlativamente al proceso de secularización de la cultura, van consolidándose y diferenciándose los espíritus de los diversos países, y delineándose las culturas nacionales. Las lenguas nacionales sustituyen al latín en la expresión del pensamiento. No es, pues, de extrañar que haya afinidades entre los encargados de fijar la

<sup>11</sup> 6, par. 37.

<sup>12</sup> 3, “Censura”, par. 23.

<sup>13</sup> Un hecho paralelo en México señala el cuidadoso trabajo de Monelisa Lina Pérez-Marchand sobre la evolución espiritual del siglo XVIII en nuestro país: a las listas de interesados en las ideas modernas, entre quienes se distinguen los funcionarios de Estado, no tardan en incorporarse los del Santo Oficio. (*Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*. El Colegio de México, 1945). Por lo demás, fué un hecho que en el siglo XVI la mayoría de los españoles cultos eran funcionarios de la Inquisición. Acaso este monopolio intelectual tuvo no poco que ver en el ulterior aislamiento y en la decadencia.

lengua española y el pensamiento moderno. Tampoco es de extrañar que éste se formule en romance. De los seis filósofos innovadores que hemos estudiado, cuatro escriben en español: Avendaño, Berni, Martínez y Zapata. Precisamente, una de las fases de la pugna que se suscita entre innovadores y escolásticos conservadores se refiere a esta expresión en español de la filosofía. Palanco declara su desprecio por este nuevo uso adoptado por los filósofos. El preferir el idioma vulgar al latín, afirma, sólo puede obedecer al deseo de buscar la protección de aquellos que ni siquiera han estudiado la gramática.<sup>14</sup>

Y bien explícitos son nuestros modernos, Berni y Mayáns principalmente, acerca del objeto que lleva el escribir en español sus obras.<sup>15</sup> Es el de divulgar y popularizar la filosofía, sacarla de los claustros académicos y hacer de ella partícipes a todos. Paralelamente, el deseo de servir enseñanzas de alcance práctico, de referir el propio contenido filosófico a cuestiones de utilidad, para que así pueda aprovechar a todos sin distinción, a los médicos, a los políticos, a los rústicos. Divulgar la filosofía, no sólo por su difusión, sino también por su materia, democratizar su contenido.<sup>16</sup> “En la Dialéctica, declara Berni, he de proceder práctico en beneficio de todos”.<sup>17</sup> Las mismas tendencias expresa Mayáns. Las reglas, el método, el funcionamiento de la inteligencia, son cosas que deben ser conocidos por todo racional, ya que este ser conocidos a todos es útil. Se trata de que los que no conozcan la lengua latina “sepan

<sup>14</sup> 3, “Respuesta a la carta de Don Francisco de la Paz”. A esto replica Avendaño: “La magestad de la lengua Española no sé en que ha pecado; para que se dé por cargo el escribir en ella”. Y pone el modelo de Francia: “la nacion Francesa es oy la mas culta de toda Europa, y en ella se tiene por uso en este siglo, escribirse no solo materias phylosoficas, sino puntos de Religion, como son las controversias del Jansenismo” (3, p. 62).

<sup>15</sup> A pesar de que Avendaño declara que son “reconditos los motivos” que les han llevado a proceder así (3, p. 62).

<sup>16</sup> No obstante, esta filosofía hecha para ser conocida y utilizada por todos, lo es en realidad, como vemos, sólo por unos cuantos; es cosa de aristocracia.

<sup>17</sup> 7, vol. 1, p. 6. “Yo entiendo que el comun necesita de una Dialéctica mas contraida, que con ejemplos prácticos instruga la mente, sin aquella espinosidad de argumentos sofísticos, i cuestiones inutiles, facilitando así los medios proporcionados para descubrir la verdad con brevedad, claridad, así metodo, en las Ciencias Fisicas, Metafisicas, i Morales, a las que se reduce toda la Filosofia” (p. 10).

a lo menos razonar, hablar, i obrar, como Personas de razón.”<sup>18</sup> Y asimismo deben enterarse todos de las causas de los fenómenos naturales, de las investigaciones de la metafísica y las reglas de la moral.<sup>19</sup> Martínez expresa que la intención de su obra es instruir a los “Curiosos Romancistas” con una idea de las filosofías más famosas en Europa en la época.<sup>20</sup> Berni desea que cada uno por sí mismo realice las experiencias necesarias en la física: “no doi esperiencias propias, por dejar á cada uno el gusto de hacerlas”.<sup>21</sup> Por este medio, declara, trata de contribuir a algo que constituye la preocupación de todos estos pensadores que estudiamos: el progreso de las ciencias.

Estos propósitos democráticos deben alcanzar inclusive a las mujeres. Si el ser filósofo es tan bueno, dice Mayáns, séanlo en

<sup>18</sup> 7, vol. 1, “Censura” de Gregorio Mayáns, p. xix.

<sup>19</sup> 7, vol. 1, “Juicio” de Don Gregorio Mayáns: “Pero no quisieran esto los que desean que el saber se estancase en las Escuelas, i que no se supiera mas que lo que ellos son capaces de enseñar. Mas yo quisiera que estos tales me digeran, qué mal se sigue a la Republica, de que qualquiera sepa las Reglas del buen uso de los sentidos en el examen de la verdad, el modo de formar los juicios de las cosas; la dependencia que tienen unos juicios de otros; i los limites que en esto deve tener la voluntad? En suma, qué mal se sigue de que qualquiera sepa, cómo es racional en las operaciones de su entendimiento?, quando por estas nos diferenciamos tanto, de los animales brutos. Esto es, pues, ser lógico. Qué daño resultará de que qualquiera pueda, i sepa dar razon de muchissimas causas de las cosas naturales, que vemos, i no vemos? Esto es ser Físico. Qué perjuicio se puede seguir de que todos contemplen segun el discurso natural las cosas Divinas? Esto es ser Metafisico. I qué inconveniente puede causar saber el justo gobierno de las propias Passiones, conocer cada qual el bien de las virtudes que deve amar, i practicar, i el mal de los vicios, que está naturalmente obligado a aborrecer, i desechar? Esto es ser filósofo moral” (pp. xvii y ss.)

En sus *Pensamientos literarios* había ya sugerido el propio Mayáns el uso del español en la filosofía, sugestión que Berni recoge. El latín no debe aprenderse en las obras bárbaras que se leen en las escuelas, sino en los clásicos, nos dice el humanista Mayáns.

En esta sugestión cuida Mayáns, como en otras muchas cosas cuidan también nuestros autores, de hacer ver que no es el primero en expresar estas ideas: “no se escribe en Español sin preceder el egemplo, i autoridad de grandes Hombres”. Acógese al precedente de escritores como Pedro Simón Abril, y antes que él el príncipe Carlos de Viana; el Bachiller de la Torre, Vicente Mariner, y el propio Tosca, quien escribió una *Lógica* en castellano.

<sup>20</sup> 9, “Dedicatoria”.

<sup>21</sup> 8, vol. 1, “Al Lector”, pp. xxv y s.

buena hora éstas. No es la filosofía la que las echa a perder, sino la lectura de novelas, comedias y otros escritos por el estilo.<sup>22</sup>

A todo esto se une el objetivo, central en Feijoo, del desengaño de errores comunes por medio de la filosofía. Berni nos hace ver en qué sentido entiende su difusión: no para vulgarizarla, sino al contrario para substraer del vulgo a los que en ella se instruyan. De esta manera espera conseguir “una gran mejora de la razón, i trato común”.<sup>23</sup>

Como vemos por todo lo anterior, se manifiestan en España esas tendencias expansivas del pensamiento moderno que encuentran su mayor expresión en el XVIII, siglo de divulgación de los grandes sistemas científicos y filosóficos, y que aspira a librar al hombre, a todo hombre, de los viejos prejuicios, instruyéndolo. Es la época en que la ilustración pretende penetrar en todas las formas de la vida, y la razón trata de introducirse en la sociedad y reorganizarla. Berni expresa sus deseos de que su Dialéctica pueda ayudar a los hombres de Estado a llevar a la práctica sus ideas; “De esta suerte, entiendo que esta Dialectica será mas practica, acomodada al uso comun, i trato de los hombres. Los politicos podrán sin molestia reducir à practica sus preceptos, i sin el peligro de tropezar á cada passo”.<sup>24</sup> La filosofía ha de tener, pues, una función social y de estado.<sup>25</sup> Una filosofía cultivada por políticos como lo es la moderna en España, es natural que se dirija a los políticos o que se formule para ellos. Berni expone en su Dialéctica un método de raciocinar más sencillo que el usado en las escuelas (expone el de Epicuro), pensando en las necesidades

<sup>22</sup> 8, vol. I, “Juicio”. Refiérese a una obra de Gil Menagio sobre las filósofas que ha habido en las diversas sectas. Enumera a algunas mujeres que se distinguieron en filosofía en la propia España: Doña Ángela Mercader y Zapata, valenciana; Doña Mencía de Mendoza, hija de Don Rodrigo de Mendoza, Marqués de Cenete; Doña Luisa Sige Toledana y su hija Doña Ángela, muy elogiadas por Vives; Juliana Morell, de Barcelona, quien a los doce años defendió en latín, en Lyon, unas conclusiones de Lógica y Filosofía Moral, dominando ya a esa edad el griego y el hebreo; Doña Oliva Sabuco de Nantes; y en el campo de la teología, una que vale por mil: santa Teresa de Jesús.

<sup>23</sup> 8, vol. I, p. xxviii.

<sup>24</sup> 8, vol. I, p. 12.

<sup>25</sup> “Procuero ajustar (en la filosofía moral) la vida del hombre al gobierno, no solo de su casa, sino tambien de la Republica; para que de esta suerte sea bueno para sí, i para el bien comun.” (8, vol. I, p. xxvi).

de los políticos. "Porque fuera cosa impertinente en cualquier materia política, i negocio de estado, recurrir á silogismos, para persuadir, o rechazar una cosa, cuando éstos favorecen con su obscuridad todo lo que quieren, i como la noche sirven de capa á cualquier verdad que se pretende ocultar".<sup>26</sup> Mayáns recuerda la doctrina de Platón sobre la conveniencia de que los príncipes sean filósofos, o que lo sean todos los vasallos.<sup>27</sup>

Volvamos a la referencia a las instituciones que cultivaban las ideas modernas. El propio Dr. Zapata fué fundador, y era presidente en la época en que escribe, de la Regia Sociedad Médica de Sevilla, creada en 1697, y que, favorecida por Felipe V,<sup>28</sup> propugnaba el atomismo de Maignan. Expresa nuestro autor la importancia que para lá época tenía la formación de sociedades científicas como ésta.<sup>29</sup> El único modo de "enriquecer los entendimientos", declara, está en el "comercio de las letras", que sólo puede efectuarse libremente en las Academias. De aquí, continúa, que éstas constituyan lo más estimable con que pueda contar una nación. Por ello fundó la Regia Sociedad, a imitación de lo que habían hecho las naciones que no eran "bárbaras", y que contaban con organizaciones como la Regia Sociedad Anglicana, la Academia Parisiense de las Ciencias, la Germánica, la Florentina, etc. Se duele de que antes de fundarla, estuviese la nación española "con el feo borron, è ignominia, encuadrada con la barbara de los Moscovitas".<sup>30</sup> Esta preocupación por cotejarse con las demás naciones europeas e imitarlas, se manifiesta también en algunas otras expresiones de nuestros autores.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> 8, vol. I, p. 244.

<sup>27</sup> 8, vol. I, p. xix.

<sup>28</sup> 3, "Censura", par. 19.

<sup>29</sup> 7, pp. 150 y ss.

<sup>30</sup> Se refiere a una frase de Régis, en el prólogo a las obras de Malpighi: *Nisi essent Hispani, Lusitani & Moscovitae, qui in tenebris adhuc versantes, eas inepte fovant.* (7, p. 152). No parece estar enterado Zapata de que ya a fines del XVII los rusos tuvieron su sociedad.

<sup>31</sup> "No son los sobresalientes sutiles ingenios Españoles, pregunta Zapata (7, p. 152), si no más que todas las Naciones, tan capaces como todas ellas? Es más apreciable el estar tenidos por bárbaros, y ser la irrisión de las Naciones, que el aver solicitado este doctísimo Congreso?" (la Real Sociedad). Y más adelante: "Es possible, que lo que ha sido bien visto, loable, y deseado de todas las racionales aplicadas Naciones, ha de servir de horror, envidia, y desafección de los españoles preocupados, y servilmente adheridos á la vulgar Philosophia Aristotélica?"

Efectivamente, la creación de la Sociedad constituyó uno de los esfuerzos más importantes realizados para introducir la filosofía experimental en España.<sup>32</sup> A los pocos años de su fundación su nombre había llegado a las naciones extranjeras.<sup>33</sup> No solamente representaba un valiente impulso en favor de la ciencia, levantado en medio de la general indiferencia y aun hostilidad, sino que reanudaba la tradición científica desarrollada en Sevilla en tiempos anteriores, principalmente en medicina.<sup>34</sup> Procuraba activamente relacionarse con los sabios de los demás países, recibiendo en calidad de socios, invitando para que diesen lecciones públicas o leyendo también públicamente las memorias que le enviaban. Publicó a su vez doce tomos de Memorias, con objeto de divulgar los conocimientos que poseía.<sup>35</sup>

Paulatinamente iba aumentando el número de los interesados en la nueva filosofía. Se escuchaban con gusto y se aprobaban las novedades. Un fraile de la orden de Predicadores se lamenta de que hubiese hombres "alias prudentes" que oyesen de buen grado las ideas nuevas y aun las aplaudiesen.<sup>36</sup> Precisamente al ver que crecía la fama de la filosofía moderna fué lo que movió al P. Palanco a escribir sus *Diálogos contra los innovadores*. Así lo

<sup>32</sup> Sólo el entusiasmo pudo llevar adelante una iniciativa que careció en un principio de toda ayuda y protección. La Regia Sociedad, nos dice Martínez (9, p. 322), no sólo carecía de rentas y de premios, sino que sus individuos gastaban no poco tiempo y dinero en reunirse y trabajar por el adelanto de la profesión, siguiendo el ejemplo de otras sociedades europeas, hasta que la generosidad real, comprendiendo la utilidad de sus trabajos, los colmó de honores y mercedes. (Aprobó sus constituciones el Consejo Real de Castilla, leemos en Zapata 7, p. 152.)

<sup>33</sup> Las *Memorias de Trévoux* (Trebú), dice Zapata (7, p. 152), comunicaron la noticia de la fundación de la Sociedad a toda Europa. La *Crisis Médica sobre el antimonio*, del propio Zapata, mereció ser traducida al francés en Trévoux.

<sup>34</sup> La Academia Hispalense en sólo seis lustros ha hecho más por la física y las ciencias que todas las escuelas de España en algunos siglos, dice el Dr. Martínez en la dedicatoria de su obra a la propia Sociedad. Los socios de esta institución, continúa, en parte por espontánea aplicación, en parte por emulación de sus antagonistas, se han dedicado con tales bríos a los trabajos científicos, que han contribuido no poco a restablecer la profesión médica "en España casi ya cadente".

<sup>35</sup> Méndez Bejarano, Mario, *Historia de la Filosofía en España*, pp. 301 y ss.

<sup>36</sup> 2, "Censura" de Fr. Ildefonso Pimentel.

declara en el "Prefacio". La obra del P. Palanco, nos dice Avendaño, vino en 1714 a reanudar la pugna que ya desde el siglo anterior habíase promovido,<sup>37</sup> cuando, al resurgir las doctrinas de los filósofos antiguos,<sup>38</sup> se levantó tan gran "oposición, discordia, y enemistad", que los combatientes, fatigados, acabaron por retirarse a sus fortalezas respectivas, atribuyéndose mutuamente la derrota.<sup>39</sup> Esto confirma el dato que nos ha dado Zapata y que consignamos al principio del capítulo, sobre introducción del pensamiento moderno en España, ya desde fines del xvii.<sup>40</sup>

No obstante haber comenzado por introducirse en medios extraescolares, no dejó esta filosofía de buscar el acceso a las Universidades. El mismo Palanco, aunque confesando ignorar "quibus agentibus", lo declara así.<sup>41</sup> Por Zapata sabemos<sup>42</sup> que algunos de sus partidarios la enseñaron en la cátedra. Se refiere a Caramuel (desde el xvii, pues murió en 1682), Cordeyro y Serverá —este último en la de Valencia. En esta misma la enseñó también Berni, quien no sólo escribió su obra para el público extrauniversitario, sino para la propia Universidad de Valencia, cuyos textos latinos dificultaban el aprendizaje de la filosofía a los estudiantes que llegaban a ella sin dominar este idioma, dándose el caso de que habiendo ahí un concurso más numeroso que en el resto de las Universidades de España, prosiguieron pocos los estudios de los muchos que comenzaban, "llenandose los mas de un estraño horror, aun en los principios, i quedando inhabiles para las otras Ciencias".<sup>43</sup>

<sup>37</sup> La obra de Palanco suscitó grandes disputas: "Fueron tan ruidosas las controversias, dice el editor del *Ocaso de las Formas*, que suscitó el Ilustrissimo Palanco con su acre, y vigorosa impugnacion de los modernos Philosophicos Systemas, que aún persevera, con la memoria de las passadas disputas, el dolor de que no se huviessen continuado".

<sup>38</sup> El movimiento constituido por la filosofía moderna es tenido en España, tanto por sus impugnadores, como por sus mismos partidarios, como un resurgimiento de los antiguos sistemas, sólo ilustrados con nuevos experimentos y expurgados a la luz del dogma religioso. Más adelante veremos el sentido de este concepto.

<sup>39</sup> 3, "Prólogo al Lector".

<sup>40</sup> Lo mismo nos dice Martínez: "en el siglo pasado se movió sedición en el imperio de las Letras, atropellando el respeto, y turbando el pacífico dominio, que sobre ellas, por muchos años, havia obtenido Aristoteles". Pág. 1. (Esto lo pone en boca del aristotélico de los diálogos.)

<sup>41</sup> 2, "Prefacio".

<sup>42</sup> 7, p. 38.

<sup>43</sup> 8, vol. i, p. xxiii.

Tuvo gran importancia, por lo que respecta a la introducción en el medio universitario de las nuevas doctrinas, la aparición, en 1721, de la obra del P. Tosca, que al decir de Seguer,<sup>44</sup> introdujo en ellas la ciencia moderna, pues que antes de aparecer tal obra “nada trataban nuestros profesores ante sus discípulos de la elasticidad, del magnetismo, casi nada de los elementos, los mixtos, los fósiles, los metales, etc.”<sup>45</sup> En Tosca encontramos una acentuada preocupación pedagógica. Expresamente para las escuelas escribió su obra en latín. Por otra parte ésta es preocupación que encontramos también más o menos manifiesta en el resto de nuestros autores, por ejemplo en expresiones que revelan su atención por la suerte de “los principiantes” o “los discípulos”.<sup>46</sup>

Gracias a la biografía de Tosca escrita por Mayáns hemos podido recoger abundantes datos sobre la importancia de la obra de aquél. Ya antes de aparecer el *Compendium* sentíase la necesidad de una obra semejante. Mayáns dice de ella que venía a remediar una situación desesperada en España. También Seguer<sup>47</sup> habla de “muchos hombres muy eruditos” que instaban a Tosca para la publicación de su obra, pues sabiendo que poseía sólidos conocimientos matemáticos —ya había publicado un *Compendio Matemático*—, le auguraban que trataría con gran facilidad y provecho las cuestiones de física. “Pues consta que ningún impulso ha recibido en nuestra época la filosofía natural, sino de quienes son versados en matemáticas.”<sup>48</sup> A diferencia de las obras extranjeras que habían logrado introducirse en España, las que muy pocos se habían atrevido a tocar y ninguno a defender en disputa pública, la de Tosca, nos dice Mayáns, estando aún en las prensas, fué calurosamente defendida en la Universidad de Valencia, —“en las tesis de los candidatos” (Seguer). Sin embargo, no tuvo de inmediato el éxito que se esperaba. No lo tuvo entre quienes enseñaban en las escuelas, entre los escolásticos, por la obstina-

<sup>44</sup> 5, vol. I, “Censura” de Felipe Seguer.

<sup>45</sup> Tosca conoció personalmente al entonces célebre atomista Saguens. (5, vol. I, *Biografía de Tosca*, par. 22.)

<sup>46</sup> Por ejemplo Cardoso en el “Proemio”: “Embotan los tiernos ingenios desde un principio con las espinosas cuestiones de las cosas universales y metafísicas, del ente de razón, de los futuros contingentes y otras semejantes que más ciegan que iluminan.”

<sup>47</sup> 5, vol. I, “Censura”.

<sup>48</sup> 5, vol. I, “Censura”.

ción de éstos para retener las doctrinas aristotélicas, ni entre quienes permanecían fuera de aquéllas, por haber sido redactada en latín. El mismo Mayáns refiere cómo paulatinamente fueron acercándose a la doctrina del oratoriano quienes en un principio la repelían: como exploradores y curiosos, o como enemigos que deseaban conocerla para impugnarla. Y a medida que se hacía más conocida, veíase más aceptada, principalmente, dice Mayáns, después de la muerte de los contemporáneos de Tosca, cuyas envidias le perjudicaban. Declara Seguer que aún los mismos adictísimos a Aristóteles, los mismos que veneraban las doctrinas del Peripato, se vieron influídos por ella y empezaron a interesarse por la física. Por lo que nos dice Mayáns, para la época de la segunda edición de la obra (1753) ya la primera había influído considerablemente en la enseñanza universitaria. Dice en la "Dedicatoria a María Bárbara de Braganza":<sup>49</sup> "esta obra fué escrita y editada en el tiempo en que prevalecía un cierto género espinoso de filosofar, que trataba la física metafísicamente; aunque el método recto para indagar las verdades físicas disgustara a los jefes de las escuelas porque éstos no podían distinguirse en él, este Compendio Filosófico sostuvo y rechazó el ímpetu de los adversarios, y con el transcurso del tiempo cobró tal fuerza, que algunos colegios de Lisboa no dudaron en enseñarlo manifiesta y públicamente". Los portugueses, dice el mismo Mayáns, fueron los primeros que se atrevieron a profesar públicamente la doctrina de Tosca.

Sin embargo, el propio Tosca no llegó a ejercer el magisterio de Filosofía en la Universidad, a pesar de haber sido "prorector"<sup>50</sup> de la valenciana.<sup>51</sup> Avivó también Tosca el interés por

<sup>49</sup> 5, vol. I.

<sup>50</sup> Por lo que explica Mayáns entendemos que este término significa algo así como "rector interino". "En aquellos difíciles tiempos (por 1717), dice Mayáns, en que la ciudad de Valencia, patrona de la Universidad, suspendido su patronato, no podía elegir rector, el cual según los diplomas pontificios y regios debían ser canónigo u honrado con la Dignidad; y aunque los presbíteros de la Congregación del Oratorio no solían ejercer semejantes cargos, como así lo podía la ciudad y lo exigían las necesidades de los tiempos, la Congregación se vió obligada a conceder aquella venia, y Tosca, aunque contra su voluntad, a aceptar el cargo, pues era muy grato a los jefes militares, a los grandes señores del palacio y al mismo rey, por su santidad, su prudencia y su suavidad de costumbres". (5, vol. I, *Biografía*, par. 23.)

<sup>51</sup> 5, vol. I, *Biografía*, par. 24: "Habría debido la ciudad de Valencia, pa-

el estudio de las matemáticas. Estableció en Valencia, en 1697, una Academia privada, destinada a instruir en esta ciencia a jóvenes nobles, Academia que tuvo que cerrar en 1705, obligado por la guerra que conmovió al país. En la Universidad la enseñaron Vicente Cortés y Damián Polou, quienes la aprendieron con el propio Tosca. Realmente esta Universidad, cuya brillante tradición en Medicina la había familiarizado con el estudio de la naturaleza, estaba bien preparada para recibir la nueva ciencia física.

Algunos datos de Seguer nos indican que la Congregación del Oratorio tomó parte activa en la propagación de la doctrina de Tosca, llevándola hasta Portugal, en donde también otras órdenes religiosas la acogieron, protegiéndola Juan V y José I.<sup>52</sup>

El mismo Seguer nos dice que era defendida por los jesuitas "trevoltienses". Entre quienes instaban a Tosca a publicar su obra menciona también a algunos jesuitas. Avanzando el XVIII encontramos numerosos miembros de la Compañía incorporados a las corrientes atomistas y sensualistas introducidas al país. Lo cierto es que los atomistas que hemos estudiado se acogen constantemente a la autoridad tanto de los suaristas como de los escolásticos, pero con especialidad a la de los primeros.

En conclusión, de acuerdo con los datos que hemos recogido, la modernidad empezó a introducirse en la nación española por el Levante y el Mediodía, en Sevilla y Valencia principalmente, además de la corte. Las escuelas situadas en estas regiones, no obstante ser las menos renombradas de España, fueron las primeras en intentar renovarse y salir de la rutina de la tradición. "A cierto Docto-Médico (y á fee bien afecto á la doctrina antigua, y enemigo de novedades), dice el Dr. Martínez,<sup>53</sup> le oí admirar, de que viniessen á los exámenes por lo comun mejor instruídos los Jóvenes de la Escuela de Sevilla, Valencia, y Zaragoza, &c., que de las de Castilla, que tienen la primera fama; sin provenir esto

trona de la Universidad, entregar el magisterio de Filosofía por uno o dos trienios a Tomás Vicente Tosca, cuya sabiduría conocía, más bien que a maestros incipientes y desconocedores de lo que habían de enseñar, y ello habría sido muy útil para la difusión de la filosofía. Los maestros excelentes son muy raros, y no sólo es menester no descuidarlos, sino conservarlos y retenerlos solícitamente, con el estímulo de grandes recompensas."

<sup>52</sup> 5, vol. I, "Censura".

<sup>53</sup> 9, p. 323.

de otra cosa, que de la mas, ó menos depurada, ó excrementicia leche, que unos, y otros maman. Esta decadencia de estudios es deplorable, aunque sea respetable el lugar instituido para ellos.” La crítica que hacen de la escolástica los modernos se dirige principalmente a la enseñanza en las Universidades de Alcalá y Salamanca.

De los pensadores que hemos examinado, Cardoso constituye una excepción en el sentido de que es el único de ellos que no escribe en España. Habiendo sido acusado como judaizante a la Inquisición, huyó de España en 1645, yéndose a Venecia, en donde vió la luz la *Philosophia Libera*. En la República de Venecia existía un Estado laico, cuidadoso siempre de restringir el poder eclesiástico, y protector de la filosofía y de las ciencias. Desde fines del XIII se había establecido la Inquisición, pero ésta dependía del Estado. Era Venecia un centro de libertad. Durante el XVIII fué refugio de escritores independientes. Cardoso en la “Dedicatoria” de su obra subraya la relación entre la libertad política y la libertad científica. “La libre sabiduría necesita de una libre república: la libertad de espíritu (*animorum libertas*) que ha hecho insignes a quienes gracias a ella han sabido conservar la patria incólume, introduciéndose en las nobles mentes, abre la vía para hacer salir la verdad de la obscuridad y para librar las ciencias del yugo de la servidumbre, para que el asenso sea promovido no por la secta sino por la razón, y la verdad sea confirmada por el juicio y no por la opinión preconcebida. Dos son las cosas admirables que exaltan a vuestra Serenísima y a la eximia república, siendo celebrados con las alabanzas de todos los hombres: la sabiduría y la libertad; ellas son las que pusieron los fundamentos de la ilustre ciudad, las que hicieron desarrollarse el estado, y las que ahora le mantienen como milagro del orbe”. Y termina: “con razón, pues, la libre sabiduría y filosofía es dedicada al libre Príncipe y a los sabios y libres señores, para que quienes en lo político son grandes defensores de la libertad, sean también en lo natural preclaros tutelares de la misma, de modo que las ciencias se desarrollen y produzcan nuevos y prósperos frutos agradabilísimos, no siguiendo servilmente y sin elección las huellas de los antiguos, sino examinando libre y sabiamente las opiniones de los antiguos y los modernos”.

Cardoso no parece muy conocido de los eclécticos posteriores que hemos visto, a pesar de la comunidad de doctrina y de la importancia de su obra. De ellos el único que le menciona es Zapata,<sup>54</sup> quien incluso parece haber olvidado su connacionalidad, pues le llama "médico veneciano".

<sup>54</sup> 3, "Censura", par. 49.

## LA CRÍTICA DE LA ESCOLÁSTICA

Es MENESTER, para comprender en su "historia" el conjunto de ideas de nuestros autores, tratar de insertarlo en aquella situación espiritual en que surgió. Aunque no haya surgido como desarrollo o producto de tal situación, sino más bien como antítesis, el examen de esta referencia negativa a la misma nos iluminará, por dialéctica, el conocimiento que alcancemos de él.

El ambiente filosófico en España en la época en que surgen los innovadores que estudiamos, estaba dominado por la escolástica aristotélica, que imperaba en las universidades. Después del brillante movimiento del xvi y primera mitad del xvii, el pensamiento filosófico español había entrado en un período de decadencia. El medio oficial, el escolar, de la filosofía, presentaba un espectáculo de postración. Fuera del escaso territorio recién conquistado por la modernidad, el atraso daba la tónica de la época. La escolástica, perdida en sutilísimas cuestiones, repasando doctrinas añejas sin salir de los libros, constituía un cuerpo cerrado e impermeable en el que mal habría podido manifestarse la curiosidad cognoscitiva. El ambiente no podía resultar más hostil para estos inquietos innovadores imbuídos de espíritu de investigación, que hubieron de empezar por agruparse en círculos privados; ni podía dejar de entrar en conflicto con ellos. Tampoco era posible que éstos dejaran de formarse una posición en función de su ambiente, principalmente cuando su papel no se reduce al de defensores de las nuevas ideas, sino que se extiende al de educadores o al de propagadores de las mismas; como es natural, no se contentan con sustentar sus ideas, con ser modernos, sino que desean comunicarlas y enseñarlas, son también modernizantes.

En esta posición que asumen frente a su ambiente debemos verlos. Sólo entonces cobrarán su pleno sentido sus ideas e ideales. El examen de su actitud, que lo es primeramente de censura y de crítica —surgen en ellos posteriores concesiones para el aristotelismo cuya índole y significación examinaremos en capítulos

subsiguientes—,<sup>1</sup> nos hará luz sobre las tendencias y direcciones de su propio pensamiento, y aún más, nos llevará a ellas. Esto porque en tanto toda crítica supone un criterio, tales tendencias y direcciones constituyen precisamente el de nuestros pensadores. Encontraremos, pues, una relación de contrariedad entre sus propios ideales filosóficos y los defectos que censuran en la filosofía de las escuelas. Se entiende, por tanto, que más que presentar en este capítulo un cuadro objetivo de la situación de la escolástica en la época, tratamos de presentar el que la misma presenta a nuestros autores. Lo que nos interesa es contraponer ambos planos: cuadro del medio en que se mueven tal como ellos lo perciben, por una parte, y por otra su propia doctrina, a fin de comprender uno por otro. No tratamos, sin embargo, de utilizar el primero para explicar genéticamente el segundo, no tratamos de servirnos de aquél a manera de explicación causal de éste, es decir, no pensamos que las ideas de libertad y de reforma se reduzcan a mera reacción ante el espectáculo de servidumbre y descomposición que presenta a sus ojos la filosofía. Más bien juzgamos la cuestión en sentido inverso. Estos modernos, estos médicos, estos físicos, estos políticos, y no nos referimos sólo a los españoles, sino a los europeos en general, pues aquéllos no presentan una personalidad aislada, sino forman parte de una situación más general y son sustentadores y propagadores de ideas de dominio más amplio, tienen intereses acordes con el nuevo tipo de humanidad que representan, y totalmente distintos de los del hombre de la tradición. Estos nuevos intereses les iluminan para poner de relieve en el campo de la filosofía precisamente aquellos aspectos en que ésta se opone a los mismos.

Por lo demás este movimiento de crítica tiene en general precedentes, omitiendo los extranjeros, en España misma. En el siglo xvi, en las obras de Vives o de Melchor Cano, podemos en-

<sup>1</sup> Debemos ir precisando desde aquí. Encontramos en nuestros autores establecidas, ya veremos por qué razones, una distinción entre el aristotelismo de los aristotélicos, es decir, el de la época, y el de Aristóteles, o el tomado como tal. La crítica se dirige al primero, y en él fundamentalmente al de los tomistas. Respecto al aristotelismo de Aristóteles, encontramos en ellos, aunque no en todos (no en Cardoso), otra actitud en que en pos de la crítica no va el rechazo, su natural consiguiente, sino más bien la aceptación en una peculiar forma, que también veremos.

contrarlos abundantes. Incluso podríamos retrotraerlos hasta Séneca, cuyas frases críticas frecuentemente pueden utilizar nuestros eclécticos para sus propios propósitos.

Vista la condición de las personas que han abrazado la modernidad, entre quienes abundan los “meros físicos”, encontraremos natural que su preocupación se dirija al progreso del conocimiento, al “aumento de las ciencias”, y que una preocupación de esta índole haga ver fundamentalmente en la escolástica los obstáculos que se oponen al avance científico.

La crítica de estos pensadores responde al espíritu de una época empeñada en una labor reconstructiva del saber, y preocupada, por tanto, por la reelaboración de métodos, la búsqueda de sólidas bases para la ciencia, la indagación de las perturbaciones subjetivas que pueden afectar el conocimiento. Conocida es la conciencia que tiene el pensamiento moderno, y que podemos advertir en nuestros autores, de la existencia de fuerzas ajenas al entendimiento que perturban su libre ejercicio. La búsqueda de las causas de la decadencia del saber lleva a éstos al terreno psicológico. Las perturbaciones del ánimo, las pasiones, se cuentan fundamentalmente para ellos entre estas causas. En los escolásticos, los profesantes o profesores de la filosofía tradicional, a quienes dirigen primeramente su crítica, señalan la disolución que el espíritu de escuela, llevado, como lo era por ellos, a términos extremos, puede obrar en la salud intelectual. A lo largo de sus censuras a los aristotélicos van haciendo una cabal descripción de la psicología del sectario. Esta descripción nos ayudará a explicarnos la impenetrabilidad de la escolástica a toda clase de innovaciones, nos dirá por qué la modernidad no pudo encontrar acogida entre intelectuales de este tipo. Además esta imagen del sectario constituirá para los eclécticos una especie de modelo negativo respecto de su propio ideal del filósofo. El ecléctico tendrá los rasgos precisamente opuestos a los del aristotélico. Anticipando, pues, el modelo del filósofo sectario, se comprenderá mejor el del filósofo libre.

En realidad, como nota Mayáns, la actitud del sectario constituye el extremo de una apenas prudente: la del que, consciente de sus limitaciones, guía su investigación con el criterio de los más grandes pensadores. “Yo encomio la moderación de aquellos que, desconfiando de sus fuerzas, siguen como un hilo de Ariadna

el juicio de este o aquel filósofo esclarecido en sus estudios privados", dice en su carta a Tosca.<sup>2</sup> Pero esta conducta sensata deja de serlo cuando la adhesión a algún autor toma los caracteres de ciega parcialidad. Deja de ser la actitud vidente del hombre de juicio para transformarse en la ciega del apasionado: "...detesto el prejuicio de aquellos que, cuando se han adherido a la secta de cualquier filósofo se pegan a ella como a un islote en una tempestad".<sup>3</sup> Esta actitud servil, afrentosa para la honestidad filosófica, implica un desconocimiento de la dignidad del filósofo:<sup>4</sup> el sectario abdica su personalidad intelectual en manos de otro sujeto al que deja que piense por él.<sup>5</sup> Además, el considerar la filosofía seguida como depositaria de la verdad definitiva y completa, como un organismo redondo y acabado por todas partes—concepción consecuencia del formalismo estático y muerto a que había llegado el sistema aristotélico—lleva al espíritu a descansar en ella, desligado de todo afán de investigación.<sup>6</sup> "De tal modo retuvieron a Aristóteles, proscribiendo a los demás filósofos, que juzgan que comete un gran delito quien abiertamente se atreve a alejarse de él, ... y de tal modo le recomiendan, tanto a él como su doctrina, que no temen asegurar que fué un genio de la naturaleza al que nada se le ocultó y que nada dejó a la posteridad por investigar".<sup>7</sup> El aristotelismo, profesado así, como doctrina acabada y cerrada, impide la investigación, pues ésta es búsqueda y no se busca lo que ya se cree tener. "Qué busca, ni halla el que siempre sigue a otro?"<sup>8</sup>

<sup>2</sup> 5, vol. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Zapata.

<sup>5</sup> "Los Aristotelicos no solo hacen sacrificio de sus entendimientos, á la autoridad de su Maestro, sino tambien de sus sentidos; pues no solo no quieren creer lo que ven, sino que no quieren vér, por no hallarse en la precision de dissentir á la opinión de Aristoteles." (7, p. 375.)

<sup>6</sup> Había conciencia en la época de que realmente a la filosofía no había nada que añadirle. Así el propio censor de la obra de Berni (los censores de las obras siempre se encuentran del lado de los censurados): "en un assunto tan trillado, como es la Filosofia; quien pudiera persuadirse, que huviesse ya que añadir, que mejorar, i aun mucho que admirar, sino aquel que hecho lince, atentamente viesse, i cuidadoso examinasse esta nueva obra!" ("Censura" del M. R. P. F. Josef Fernandez.)

<sup>7</sup> 1, "Proemio". Los que siguen a uno o a otro filósofo "suponen sus doctrinas muy verdaderas, y las siguen con entusiasmo, dudando que pueda añadirse algo a las ciencias que no haya sido descubierto y resuelto por aquéllos".

<sup>8</sup> 3, "Censura", par. 158.

A más de ello, continúan nuestros autores, el sectario se ve ligado, así como a los aciertos de su filósofo, a sus errores. Y el error, declaran, es inevitable para el hombre aislado. Ningún hombre se encuentra exento de él. Todo filósofo ha sido hombre, por tanto habrá tenido que equivocarse en alguna parte de su sistema. Aristóteles, dice Tosca, "ciertamente fue hombre, sin duda pudo errar, y no sólo eso, sino que efectivamente erró enormemente".<sup>9</sup> Privándose a sí mismo de la facultad de escoger, el sectario asume el sistema con todas sus perfecciones y todos sus defectos. Toma en bloque el pensamiento salido de un solo cerebro, que, solo, es impotente para construir una obra impecable. Su obra se ve fatalmente contaminada de error. Por qué, entonces, "atenerse a la opinión de uno que por más que posea gran ingenio y juicio es necesario que falle en alguna parte, ya sea por descuido en la investigación o por vicio de la naturaleza humana?" (subrayado nuestro).<sup>10</sup>

Explican nuestros autores por qué el sectario no es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso, lo aceptable de lo desechable, defendiendo con el mismo entusiasmo tanto las verdades como los errores de su príncipe.<sup>11</sup> Es que el espíritu de secta impide no sólo examinar las doctrinas ajenas a la propio, sino incluso hacerlo con esta misma, o lo que es lo mismo, priva de la facultad de examinar en general, o en una palabra de la capacidad crítica.

"Como algunos tienen a Aristóteles por ápice de los ingenios y lima de la verdad, o a Demócrito o a Platón, no sólo no examinan las opiniones de otros autores, pero ni siquiera las de aquel a quien siguen, sino que las supone muy verdaderas y las propugnan con entusiasmo." "El someterse a alguna secta arrebatada su libertad al espíritu, de modo que no puede éste distinguir los conocimientos verdaderos de los que no lo son."<sup>12</sup> Y explican también por qué el espíritu de secta es causa de semejante incapacidad para distinguir la verdad de la falsedad: porque se trata

<sup>9</sup> 5, vol. 3, "Prefacio", p. 6.

<sup>10</sup> Mayáns, "Carta a Tosca". Aparece en la 2ª ed. de la obra de éste, y fué escrita en Salamanca, en diciembre de 1722.

<sup>11</sup> 3, "Censura", par. 158. "Sigan, aplaudan y defiendan muy enhorabuena a Aristoteles sus vulgares parciales, y digan con el otro ciego obstinado Perypatetico: *Malle se errare cum Aristotele, quam bene sentire cum aliis*".

<sup>12</sup> 1, "Proemio".

de una pasión del alma, de una enfermedad. Los aristotélicos son enfermos: la dolencia aristotélica es calificada con los nombres de aquellas enfermedades relativas a la vista o que la afectan: "ceguera",<sup>13</sup> "ictericia",<sup>14</sup> "cataratas", "gota serena".<sup>15</sup> Y pues se trata de pacientes, de ciegos, no es de extrañar que no vean, que no "intuyan", y por tanto, que no distingan. La pasión afecta a la voluntad y ésta arrastra a la inteligencia, "votan por passion", y "allá vá el entendimiento á donde le lleva la voluntad".<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 3, "Censura", par. 42: "...las mas vezes levantan los Aristotelicos el grito, por estar tan ciegos, y preocupados de las opiniones que aprendieron en las Escuelas, que apenas ay poder para que lean los que (á dé donde diere) aborrecen".

<sup>14</sup> 7, "Exordio", par. 14: "...al considerar este afecto tan radicado en sus ojos, cualquiera conocerá padecen ictericia Aristotelica, pues no vén otro color". Esta imagen de la ictericia parece ser un tópico de la época. La hemos hallado también en Falanco, aplicada con un sentido semejante. Descartes la usa también. Por lo demás viene desde el escepticismo de la antigüedad.

<sup>15</sup> 3, "Censura", par. 58. Después de aducir textos del propio Aristóteles para rebatir a los aristotélicos, dice: "Creo, no avra ya Perypatetico tan ciego, y obstinado, que á vista de la literal expressa doctrina de su Principe, y Maestro, no se cura la Gota Serena, ó haga que le batan las densas Cataratas". Estas metáforas visuales son muy socorridas por nuestros criticos. En las "cosas phisicas, y materiales, assi como los que vén por vidrio verde, todo lo miran verde, assi los que ven por anteojos Aristotelicos, todo lo vén con formalidades, abstracciones, reduplicaciones y virtualidades" (9, p. 11); "devemos desprendernos de los antojos Aristotelicos, como son las formalidades, abstracciones, reflexiones, i virtualidades, que nos hacen ver las cosas del color de los cristales" (8, vol. II, p. 9); "como se persuadirán la razón, y juicio de los doctros, pruden Varones, á que no persistan en su immutable, apasionada, é incurable obstrucción de los nervios opticos" (7, "Exordio", par. 12).

<sup>16</sup> 9, p. 297. (Recuérdese la doctrina cartesiana según la cual el error proviene de la voluntad). Dice Zapata en el "Exordio" (par. 1) del *Ocaso de las formas*: "entendimientos preocupados, rendidos a vna voluntad ciega, y sugetos á vna passion dominante".

Una despierta conciencia del influjo de las fuerzas impulsivas sobre el juicio, hace a Zapata prever el efecto que para mal de los innovadores puedan tener en el público de los lectores los libros escritos en su contra. (7, "Exordio", par. 31: Apenas sale libro aristotélico que no esté envenenado "de este mortal escandaloso tosigo, que atraído por los sentidos, y trasladado á las potencias no las inficione, altere, y coincite á vna incurable rabia, y colerica ira contra la Philosophia Corpuscular").

En general la psicología y la ética del siglo XVII tienen esta concepción estoica de las pasiones como perturbadoras del ánimo. (Cf. Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. Cap. III).

Y una ceguera de los ojos del espíritu puede llevar al extremo de no atender a la evidencia de los del cuerpo. "No se cree à los ojos por no descreer de Aristóteles", dice de ellos Caramuel.<sup>17</sup> Zapata, citando a Mayáns, dice que como "en las escuelas no hay quien no admita la vulgar afirmación de que nada está en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos, no debería nadie admitir en el entendimiento lo contrario de lo que está en los sentidos".<sup>18</sup> Este despegue de la experiencia ayuda a explicar el poco o ningún adelanto de la ciencia física en el sento del aristotelismo, como ya lo hace ver Tosca, pues el enamoramiento por un filósofo y su doctrina lleva a desdeñar cualesquiera otros criterios de verdad fuera de uno y otra, inclusive el elemental de la evidencia sensible. "En tiempo de los "Vegas", y "Garcías", fue disculpable no admitir el circuito en la sangre, omitir el uso de la limpha, establecer el quaternion de elementos, y humores, &c., pero oy, que los nuevos hallazgos han alterado toda la Theoria Medica, conducente para la mas feliz practica, parece

<sup>17</sup> Citado por Zapata, 3, "Censura", par. 168. La cita es del tomo I de la *Theolog. Fundament.*, núm. 410.

<sup>18</sup> 7, "Exordio"; "deslustran, dice además, las admirables constantes operaciones de la naturaleza, por despreciar y no asentir a las inviolables sensatas experiencias que evidencian lo contrario que siguen". Y refiere un caso concreto, una graciosa anécdota relatada por Galileo en sus *Diálogos sobre el Sistema del Mundo*: hallándose un día éste en casa de un médico muy estimado en Venecia, donde concurrieron muchos curiosos y deseosos de saber, hizo un insigne anatómico la disección del cerebro y el cerebelo, mostrando clarísimamente el origen de los nervios; y luego, volviéndose hacia un médico peripatético que ahí se encontraba, le preguntó si quedaba satisfecho y seguro de que el nacimiento de los nervios estaba en el cerebelo y no en el corazón, a lo que el aristotelico, habiendo pensado un rato, respondió: "Aveisme hecho vèr esto tan cierta, y claramente, que si el texto de Aristoteles no diera lo contrario, pues dize claramente, que los nervios nacen del corazon, seria preciso confessar por fuerza, que nacen del cerebelo, ò cerebro menor". (7, "Exordio", par 5.) Francisco Redi, citado por Zapata, (7, "Exordio", par. 7), refiere en sus *Observaciones sobre las Víboras* el caso del aristotélico que se negaba a observar por el telescopio para no ver las nuevas estrellas y otras curiosas novedades descubiertas por Galileo. Lo mismo tratándose de los sapillos, que se pensaba que nacen espontáneamente con la repentina lluvia del verano, no pudo convencerlo de que viera que había heces en los intestinos de los pequeños animales, y que el estómago estaba lleno de hierbas, lo que demostraba que no se engendran entonces, sino que ya están engendrados desde antes.

criminosa terquedad, que sustenga sobre la Cathedra un Maestro, contra lo que interiormente siente, por solo el puntillo (como dicen) de la Escuela, los dogmas de Avicena, y Galeno", dice Martínez.<sup>19</sup>

Además, como dice Cardoso, los escolásticos sólo retuvieron de Aristóteles los libros oscuros (sobre la obscuridad de Aristóteles, trataremos más adelante) y que favorecían las discusiones, descuidando aquellas obras que el Filósofo trata en un estilo más abierto, como son sus escritos sobre política, sobre mecánica, sobre los ciclos y los meteoros o sobre los animales. "Queriendo imitar a los grandes hombres, siguieron más sus defectos que sus perfecciones."<sup>20</sup> Ello explica también que el aristotelismo, cuyo príncipe realizó tan completas y abundantes investigaciones en el mundo natural, haya llegado a convertirse en rémora de la ciencia física.

Se tacha a los escolásticos de imitar a Averroes en la veneración por Aristóteles. Nuestros autores censuran en el aristotelismo una confusión de terrenos entre lo opinable y lo de fe (terrenos que por su parte encuéntranse ellos muy preocupados por discernir perfectamente). Así como ha ocurrido que la razón intervenga en el dominio de lo revelado, con los aristotélicos preséntaseles la cuestión invertida, pues encuentran la creencia trasladada al terreno de la razón. La ceguera aristotélica, que impide ver y examinar, lleva a aceptar la doctrina sin más, a creer en ella sin más, a aceptarla como artículo de fe, a tenerla, como Averroes, por la suma verdad. Los aristotélicos no discurren, no razonan, "creen sin *utrum*";<sup>21</sup> es "igual impiedad negar, dice Dn. Francisco de la Paz, que es de Fè lo que està establecido, que poner por de Fè lo que no està decretado, como comunmente sienten los Theologos, porque es confundir la suprema verdad de la Fè, con la verisimilitud de las opiniones; en este siglo han aparecido muchos tocados de esta lepra".<sup>22</sup> Demasiado es poner la creencia en lo dicho por un hombre, cuando sólo debe ponerse en la palabra de Dios. Zapata cita<sup>23</sup> el siguiente texto del cartesiano Miguel

<sup>19</sup> 9, p. 300.

<sup>20</sup> 1, "Proemio".

<sup>21</sup> 3, "Censura", par. 69.

<sup>22</sup> 3, "Carta a Palanco", par. 13.

<sup>23</sup> 7, "Exórdio", par. 31. "*Hic autem error tantam vim accepit, ut à plurimis, legitimis, & Christianis Philosophis non reputetur, qui sub Aristotelis vexillo militans, Peripatetica doctrina non ancillatur. Hinc non desunt, qui Aristotelem in Theologorum rostris collocantes, Theologiam ipsam erroris suspectam*

Angel Fardella: "Este error adquirió tanta fuerza, que muchos filósofos legítimos cristianos no se paran a considerar que militando bajo la bandera de Aristóteles, la doctrina peripatética no es sierva. De aquí no faltan quienes enfrentando Aristóteles a los teólogos, tienen a la teología por sospechosa de error, si se opone a la doctrina del Estagirita, como si Cristo y Aristóteles conviniesen en la misma opinión, como si el segundo fuese un fiel precursor del primero" (*Dialect. Rational. & Mathematic. impediment.*) Zapata señala,<sup>24</sup> con Maignan, como única causa de la perversión en que se encontraba la física, la credulidad de los filósofos,<sup>25</sup> que tenían por dogmas las afirmaciones de Aristóteles, —se las reverencia "como oráculos", dice Cardoso.<sup>26</sup> Los escolásticos han exaltado a Aristóteles a los límites de la perfección humana,<sup>27</sup> lo han casi deificado,<sup>28</sup> han elevado sus obras a la altura de ídolos para venerarlos con reverente silencio,<sup>29</sup> padecen delirio o furor aristotélico.<sup>30</sup>

Naturalmente, el apego creyente de los aristotélicos a su filosofía, y el descanso en la suficiencia de conocimiento de la misma, origina en ellos una actitud de desprecio,<sup>31</sup> de aversión, cuando

*habent, si Stagiritan doctrinae refragatur, quasi Christus, & Aristoteles in eandem sententiam convenissent, & secundus Primi fidus praecursor esset."*

<sup>24</sup> 3, "Censura", par. 105.

<sup>25</sup> Los dogmáticos, dice Martínez "creen tenazmente, que ay quatro elementos, quatro temperamentos, quatro humores, dos espiritus, tres facultades, tres fiebres, que el higado engendra la sangre, &c., esto lo dán por principio, sin mas examen, que una Escolastica tradición... Vayan á un Escolastico flamante á ponerle en duda, "si los humores son quatro? Si lo que tiñe la orina es bile, &c!". (9, p. 311).

<sup>26</sup> 1, "Proemio".

<sup>27</sup> 7, "Exordio". Los aristotélicos imitan a Averroes en creer "que Aristóteles, fue, y es la regla, y exemplar, que hallò la naturaleza para la ultima perfeccion humana". 7, "Exordio", par. 14.

<sup>28</sup> Melchor Cano dice que los aristotélicos tienen a Aristóteles por Cristo y a Averroes por San Pedro. 7, "Exordio", par. 15.

<sup>29</sup> 5, vol. I, "Carta de Mayáns a Tosca": Cuando hacen de sus obras "ídolos de los ingenios para que sean adorados por todos con reverente silencio, quién soporta pacientemente su temeridad?"

<sup>30</sup> 3, "Censura", par. 158: "Si yá no es que se acuerden del delyrio, ó furor que arrebatò á Averroes, llamando á la doctrina de Aristoteles la suma verdad."

<sup>31</sup> Zapata se queja de que Palanco trate a los atomistas de "rudos", "torpes", hombres "de grueso modo de entender", y mentecatos. Hay que hacer

no de horror, ante toda doctrina novedosa, encerrándose así en una orgullosa ignorancia. "Ignorantes voluntarios", les llama Antonio Dongo, y Mayáns "pestilentísimos aborrecedores de todas las ciencias". Resulta así la ignorancia del sectario un mal incurable, pues se niega a recibir el único remedio posible, el del conocimiento. "Yo creo, sapientísimo Tomás, dice Mayáns a Tosca, que estos hombres padecen una enfermedad incurable, pues huyen de la misma medicina como de un grandísimo mal." "Los monstruos de las novedades", dice el bueno del P. Palanco. Y Serrada va más lejos: "es necesario precaverse de ella (la filosofía moderna), dice, no menos que de perniciosa guerra, de ornada Scila, de quimera vomitadora de fuego, de engañosa úlcera de la fe, de escorpión oculto, de noche sin luna, de mala raíz y provena de lo peor".<sup>32</sup> En realidad, este odio y este horror quedan en parte explicados derivándolos de escrúpulos de carácter religioso, de temores por la ortodoxia del dogma. Efectivamente, es esa la razón principalmente esgrimida, también por ser la más eficaz, para combatir las doctrinas nuevas: la de que son ideas peligrosas para las verdades establecidas por la Iglesia. Sin embargo, hay que ver en ello una tendencia más general a rechazar las novedades por el solo hecho de serlo, a no querer saber nada de lo que se salga de los cauces usuales. Es el misoneísmo propio de una época dominada por la costumbre.

Tal desprecio por las cosas nuevas, dice Mayáns, no nace más que del orgullo y la vergüenza de tener que confesar que han vivido en la ignorancia mientras han venerado como genio de la filosofía a Aristóteles o a otro cualquiera, y que han empezado a aprender muy tarde.<sup>33</sup> Por vicio no reconocen la verdad, "pues más se paga el hombre de las fabulas que él inventa, que de las

ver que en cuanto a aspereza de tratamiento, los modernos no se quedan cortos. Las discusiones se desarrollan en medio de gran violencia de ánimos y acritud de términos.

<sup>32</sup> 2, "Censura". "Omnia illius (de Palanco) pro vanicate Peripateticae Philosophiae in Atomistas argumenta, & redargutiones sagittae sunt potentis accutae, ostendentes in Atomistarum Philosophia Sinonis latere fallacias; eoque cavendam esse non minus ferè, ac perniciosum bellum, ornatam scylam, ignivomam chimaeram, dolosum fidei ulcus, hydram venenosam, noctem illunem, Scorpionem sinu tectum, malam radicem, peiorum propaginem, verborum atruem, ac praeterea veritatis nihil".

<sup>33</sup> 5, vol. I, "Carta a Tosca".

verdades que otro descubre".<sup>34</sup> Semejantes pasiones hubieron de originar la repugnancia por el conocimiento en los miembros de una escuela cuyo maestro precisamente arraigaba en la propia naturaleza humana el afán de saber.

Un rasgo característico de la secta es también señalado por nuestros autores: el de su gran cohesión interna, el de la aguda conciencia de especie entre sus miembros. Siendo la secta un solo cuerpo, natural es que se mueva a una. En realidad, el aristotelismo se encontraba escindido en varias direcciones, que discrepaban por algunas variantes de la doctrina, y que eran defendidas por sendas órdenes religiosas: la ortodoxia tomista era cultivada principalmente por los miembros de la Orden de Predicadores, los jesuitas profesaban el suarismo, los franciscanos el escotismo, y nuestros autores se refieren también a los baconistas, los carmelitas, seguidores de Juan Bacon, Dr. Resolutus. Sin embargo, todas ellas, teniendo de común el ser aristotélicas, se confederaban, reuniéndose en una sola fuerza, siempre que se trataba de atacar a los modernos. Así, los intentos innovadores, que surgían en forma aislada, no prosperaban, dada la abrumadora superioridad numérica de sus debeladores: "aunque las sectas filosóficas de las escuelas estén muy divididas y sean mutuamente contrarias, se lamenta Mayáns, cuando surge algún filósofo aparte o ecléctico, todas arremeten contra él con sus fuerzas reunidas en un solo ejército, y a causa de su gran número no pueden ser resistidas".<sup>35</sup> Contra este gregarismo escolástico se levantará la consigna moderna de "pensar cada uno por su cuenta".

Queda así el vicio de secta como la primera de las dos grandes razones de la postración de la ciencia física entre los españoles. Por ello el esfuerzo de nuestros autores, en interés del progreso científico, se dirigirá a deshacerse del gravamen de escuela; de ahí su eclecticismo.

<sup>34</sup> 8, vol. I, p. 18.

<sup>35</sup> 5, vol. I, *Bibliografía de Tosca*", par. 24. Y en la "Carta a Tosca" habla de estos "hombres que creen saber y que más luchan por los prejuicios que por la recta razón. Pues cuando se les indica que ha aparecido una obra que se separa un poquito de Aristóteles y de su escuela, inmediatamente claman todos juntos, con grandes vociferaciones, que bajo la brillantez de la novedad, como bajo el vaso de Epimeteo, se oculta un gran mal, y ordenan a la gente que se abstenga de tales libros como infectos con pestífera enfermedad".

La segunda razón se refiere a vicios ya no de los filósofos, sino de la filosofía misma. Aquí se trata de toda aquella densa elaboración intelectual de que se hallaba penetrada la escolástica. Se censura el tratamiento puramente conceptual de la física. Encuentran nuestros pensadores la filosofía natural carente de lo que más necesita: la observación de la naturaleza, y convertida en un cúmulo de cuestiones planteadas por el solo pensamiento, sin responder a problemas observables en la realidad natural, o, como ellos dicen, tratada metafísicamente. Los aristotélicos, declaran, por más que tengan la filosofía de Aristóteles como la verdad definitiva y juzguen que éste no dejó nada por descubrir, le han añadido multitud de conceptos, distinciones y cuestiones superfluas y absurdas, que no hacen más que llenar de confusión y obscuridad el campo de la filosofía. No se ha tratado, pues, de crecimiento saludable, sino de excrecencia morbosa.

La obscuridad originada por semejante proliferación conceptual, que acaso, dada la concepción que tienen de la metafísica, aunque no de toda metafísica, nuestros autores, habría resultado, si no justificada, no tan censurable, en esta disciplina, se encontraba perturbando toda la filosofía, en una confusión de límites entre las ciencias, que lamentan principalmente por el daño que con ello recibía la física. "Todas estas cosas podrían sobrellevarse de alguna manera si se hiciesen en su lugar, y si aquellas vacías lidecillas sólo se agitasen en la metafísica. Pero ¿quién puede padecer con ecuanimidad que toda la filosofía esté obnubilada con esas tinieblas y que las dificultades de las ciencias naturales, que no requieren sino luz, estén ennegrecidas con espesa obscuridad? Me parece que quienes así confunden las ciencias hacen una de dos cosas: o se muestran sabios en aquellas cosas cuya ignorancia sería mucho mejor, o se manifiestan ignorantísimos de aquel arte en que les parece estar más instruídos".<sup>36</sup> "O pobre misera abatida Physica, ò Filosofia natural, què desatendida, y despreciada te hallas, por no conocida! Todos te se atreven (sic), maltratan, y desfiguran, por el Metaphysico esmalte con que te quieren adornar. Tu verdad, real naturaleza, y propiedades, la obscurecen de forma, que no se encuentra, ni menos se puede explicar la inmensa variedad de tus legitimos sensatos naturales Phenomenos", dice

<sup>36</sup> 5, vol. 1, "Carta de Mayáns".

Zapata,<sup>37</sup> y en otro lugar: "...queda la Filosofía natural tan transformada con las inútiles ridículas distinciones, conceptos, y abstracciones, que ya no se sabe, si es *Physica* la *Metaphysica*, ó al contrario". De modo semejante se lamenta el P. Tosca, quejándose de la "infausta suerte" que hizo que desde siglos atrás la escuela peripatética hubiese dedicado sus cuidados a las meditaciones metafísicas, descuidando el estudio de la naturaleza. "Hoy día aparecen hasta el cansancio libros que persiguen las últimas cimas del ente de razón, sumergiéndose en el estudio de las cosas posibles y pasando de largo ante la naturaleza y las causas de los admirables fenómenos que diariamente ocurren ante los ojos. . . la inquisición de las cosas naturales está de tal modo enredada en las abstracciones metafísicas, que sobre éstas, como sobre débil fundamento, no surge otra cosa que un vasto edificio de aserciones y opiniones disidentes".<sup>38</sup> Tenemos, pues, que el solo pensamiento, el estudio de las cosas posibles, pensadas, sólo puede engendrar opiniones contradictorias, que sumen a los filósofos en discusiones interminables, que no pueden ser ajustadas por la realidad, ya que se desenvuelven en un mundo alejado de ésta, un mundo quimérico. Ocuparse en él equivale a ocuparse en la nada. "Qué deleite puede haber, dice Mayáns,<sup>39</sup> en discutir aquellas cosas necias (si aún de este nombre son dignas), que ni pueden ser sometidas a juicio ni pueden ser conocidas? Es de sentirse ciertamente que la situación haya llegado a un estado tal, que ingenios tenidos por sobresalientes esten ocupadísimos en la nada, y que en investigarla, como a una admirable obra de la naturaleza, pierden tiempo y energías. . ." Lo mismo encontramos en Zapata: "En esto consiste unicamente la obstentacion que hazen de grandes delicados Filosofos: porque dè donde diere, trinchán, y talan toda dificultad con cualquiera de las distinciones referidas, respecto de que la naturaleza no los ha de reconvenir con la falsedad, y engaño." <sup>40</sup> De ahí las disputas interminables de las que nadie resultaba vencedor porque no había manera de dirimirlas; "han disputado con sus adversarios, dice Mayáns, por muchos siglos, permaneciendo en el mismo estado, ni vencidos ni vencedores".<sup>41</sup>

<sup>37</sup> 3, "Censura", par. 91. Y el otro pasaje, par. 89.

<sup>38</sup> 5, vol. 3, "Prefacio", p. 2.

<sup>39</sup> 5, vol. 1, "Carta a Tosca".

<sup>40</sup> 3, "Censura", par. 90.

<sup>41</sup> 5, vol. 1, *Biografía de Tosca*, par. 24.

En el terreno de lo puramente pensado, en que se desenvuelven las discusiones de los escolásticos, pueden forjarse toda clase de conceptos, hacerse cuantas distinciones y subdistinciones plazcan, "razones imaginadas libremente, que solo sirven de perder el tiempo, i dejarnos tan ignorantes como antes";<sup>42</sup> es un terreno propicio para expresar lo voluntario, lo arbitrario; la lógica, dice a la vista de tal confusión dialéctica el semi-escéptico Antonio Dongo, es un arte que se ha inventado para ilusión de los entendimientos.<sup>43</sup> Los aristotélicos tratan sus cuestiones sin salir de la lógica, y "este idioma solo significa para los que se han comprometido en quedarse ignorantes voluntarios".<sup>44</sup>

Con algunos ejemplos veremos qué tipo de cuestiones son esas tachadas de vanas e insulsas: "aquellas necedades" de las oposiciones y las conversiones modales, o las discusiones sobre si se da y cuál es la forma del cadáver, si los grados superiores contienen a los inferiores eminente o formalmente, si puesta la potencia visiva en la piedra se efectúa el acto de la visión, si la materia puede, por la potencia de Dios, existir sin la forma, y viceversa, enumera Cardoso.<sup>45</sup> Y Tosca se refiere a las cuestiones relativas al ente de razón, "si acaso y cómo existe, qué potencias y qué actos concurren en su composición, si puede ser hecho por Dios, por los ángeles o por los sentidos corpóreos", o a las abstracciones, "si son solamente formales o también objetivas", o a las carencias, "si se dan, y si también carencias de carencias", o si, en fin, "las esencias de las cosas realmente se distinguen de las existencias".<sup>46</sup> Y parejamente se desprecian tanto las cuestioncillas absurdas como los temas centrales de la metafísica. Zapata suscribe el siguiente texto de Melchor Cano: "Quién podría soportar aquellas disputas de los Universales, de la Analogía de los nombres, de lo primero conocido, del principio de individuación, pues así se expresan, de la distinción de la cantidad de la cosa cuanta; del máximo y el mínimo; del infinito, de la intensión y la remisión; de las proporciones y los grados; y de otras muchas cosas por el estilo... Para qué referir ahora esas cuestiones? Si Dios podría hacer la materia

<sup>42</sup> 8, vol. II, p. 67.

<sup>43</sup> 3, "Carta al Dr. Pedro Joseph Miranda Elizalde y Ursua".

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> 1, "Proemio".

<sup>46</sup> 5, vol. III, "Prefacio", p. 3.

sin la forma, si crear muchos Angeles de la misma especie, si separar la relación del sujeto. Y otras mucho más vanas..."<sup>47</sup>

Y toda esa complicada trama de razones llega, a fuerza de sutilezas, a reducirse a meras palabras. Las discusiones peripatéticas no son con frecuencia otra cosa que logomaquias. Fr. Agustín Sánchez, el censor de la obra de Martínez, siguiendo al P. Decharles, dice que "esta Physica, como oy se enseña, es solo un agregado de voces facultativas, que componen un idioma particular, sin que dè conocimiento cierto de cosa alguna".<sup>48</sup> Los aristotélicos ya ni siquiera manejan ideas, sino sólo voces.<sup>49</sup> Las distinciones son

<sup>47</sup> "Quis enim ferre possit disputationes illas de Universalibus, de nominum Analogia, de primo cognito, de principio individuationis, sic enim inscribunt; de distinctione quantitatis à re quanta; de maximo, & minimo; de infinito, de intensione, & remissione; de proportionibus, & gradibus; deque aliis huiusmodi sexcentis... Quid vero illas nunc quaestiones referamus? Num Deus materiam possit facere sine forma; num plures Angelos eiusdem speciei condere; num relationem à subiecto separare. Aliasque multò vaniores..." 3, "Censura", pars. 101 y 102. Cita otros textos del mismo Cano en que éste se lamenta de tantas cuestiones infructuosas e ininteligibles: "Hay otro vicio, que conceden demasiado estudio y trabajo a cosas obscuras y difíciles, y además innecesarias". (*Alterum enim est vitium, quod quidem nimis magnum studium, multamque operam in res obscuras, atque difficiles conferunt, easdemque non necessarias*). (Par. 100). Repite la frase del mismo Cano, tan traída y llevada en la época: "Me avergonzaría de decir que no las entiendo, si las entendieran los mismos que las han tratado". (*Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent, qui haec tractarunt*)" (par. 101).

<sup>48</sup> Menciona también a Feijóo: Tomo 3, Disc. 13. Berni habla en su Diálctica de la confusión acarreada por el lenguaje: La "gran variedad de lenguas, i significaciones de las voces, son la causa de tanta diversidad de pareceres en el mundo, y que se aya hecho tan difícil el conseguir perfectamente las ciencias. La republica literaria se halla embarazada con tantos libros, unos que son interpretes de otros, i sin embargo nos faltan voces para explicarnos, cada uno en su lengua. De aqui nace aquella confusion de las Artes, i multitud de preceptos, que hacen imperceptibles las ciencias. Pero la lastima es, que aviendose esmerado las Naciones mas cultas en perficionar sus lenguas, poniendo su mayor conato en hablar con brevedad, i claridad, las Escuelas han ido al revès, procurando ocultar su language, i usando de voces tan obscuras, equivocas, e improprias, que parece se jactan con Aristoteles, de que nadie les entienda sin su explicación... Yo juzgo que en esto consiste la mayor dificultad de emprender las ciencias, especialmente la Filosofia, que las mas de sus cuestiones se reducen à la voz en las Escuelas" (p. 98).

<sup>49</sup> "...contentandose con la gloria vana de no ser cogidos en palabras, como luchadores bien untados, muy satisfechos de que es robustez la lubrici-

infantiles, gramaticales, indignas de filósofos y propias para muchachos, como “la comun tribial distincion de *ut quod* y *ut quo*”, o la de *quis* y *qui*,<sup>50</sup> “las indignas verbales voluntarias, è ininteligibles distinciones, sin perdonar adverbios, nombres ni pronombrs de que no se valgan, por ignorar las verdaderas reales physicas soluciones, siendo las que dan tan proprias de muchachos gramaticos, como ajenas de Filosofos”.<sup>51</sup> De la ambigüedad de las voces nacen en las escuelas multitud de querellas casi inconciliables, pues mientras unos las aceptan en un sentido, otros lo hacen en un sentido diverso; si todos ellos conviniesen una vez en la significación de los términos, sin duda llegarían a un acuerdo, dice Tosca.<sup>52</sup>

Todo ese prurito de razones, de términos, de contiendas vanas, ha trastocado el estudio de la filosofía, de modo que ya no se sabe su objeto. “Esta Dama Duende”, como la llama Dongo, no puede enseñar lo que se desea con ella, y por otra parte, no se sabe lo que se cree que enseña la filosofía.<sup>53</sup> Cardoso dice que siendo su objeto conocer la verdad, los escolásticos lo han transformado en otro: lograr pericia para disputar.<sup>54</sup> Y de todo ello, lo que más

dad, que es dote de qualquier anguila, pero no gloria de un Filosofo, que debe mantener su opinion à poder de razones vigorosas, y no en virtud de voces escurridizas”. (3, “Carta de Antonio Dongo”).

La Metafísica, “una ciencia no muy difìcil por sí, es transformada por los filósofos en embrolladísima, cuando armados de necias palabras disputan entre sí, con locuacidad invencible, acerca de la verdad (como ellos dicen) de cuestiones sutilísimas, cuya constitución los mismos niños reconoceran como una lid de meras voces, si les es presentada en una forma recta y clara”. (5, vol. I, “Carta” de Mayáns “a Tosca”).

<sup>50</sup> “Si no fuera puerilidad, dice Zapata (3, “Censura”, par. 57), expondría con gusto todas las distinciones semejanter à la referida, que han machinado los vulgares Peripateticos para libertarse de las dificultades que no evacuan, y solo sirven de obscurecer la verdad, y desfigurar la Physica, ò sensata Phylsophia. Tales son las distinciones de *in quo*, y *ex quo*, la del termino à *quo*, y termino *ad quem*, con que de generos, numeros, y casos han saqueado a *quis vel qui*”.

<sup>51</sup> 3, “Censura” de Zapata, par. 91.

<sup>52</sup> 5, vol. I, p. 22.

<sup>53</sup> 3, “Carta a Pedro Joseph Miranda”.

<sup>54</sup> 1, “Proemio”.

Las recomendaciones de Tosca al tratar del método de disputa en su Lógica, (Lib. IV. Cap. III), reflejan el ambiente de las escuelas:

1. El que arguye debe usar argumentos a los que no falte la forma silogística, evitando los sofismas, que no son a propósito para un hombre honesto.

lamentan nuestros autores es la inutilidad de tanto esfuerzo. La consunción de tanto tiempo en especulaciones que para nada sirven y a nadie aprovechan. Tosca censura el que las mentes jóvenes se nutrieran durante tres años "con las vacías viandas de tanto ente de razón", en lugar de haber dedicado sus esfuerzos a estudios más fructíferos y agradables.<sup>55</sup> Algunas frases de Séneca les sirven para reforzar esta crítica. "Quizá descubrirían muchas cosas necesarias, dice Fr. Agustín Sánchez con el filósofo cordobés, si no buscasen también las superfluas. Mucho tiempo han perdido con la cavilación de las palabras y las disputas capciosas, que atormentan inútilmente el ingenio".<sup>56</sup> De la Epístola 49 a Lucilio cita Tosca esta frase: "Por qué te atormentas con aquella cuestión a la que resulta más inteligente despreciar que resolver?"<sup>57</sup>

Vistos los dos aspectos de la censura a la escolástica: censura a los filósofos y censura a la filosofía, podemos señalar correlativamente los rasgos de la propia posición de los ecléticos. Contra las debilidades del sectarismo está la declaración de libertad filosófica, cuyo concepto examinaremos en el siguiente capítulo. Como las pasiones de escuela son puestas de relieve por lo que entrañan de nocivo para la ciencia física, la libertad filosófica tiene un sentido correspondientemente favorable para esta ciencia. Quede consignado el fisicismo o naturalismo de los ecléticos, en el sentido de preferencia por la ciencia física y correspondientemente por el objeto de la misma, el mundo natural. La contemplación de la naturaleza es "un cierto alimento natural de los ánimos y los ingenios", dice Mayáns.<sup>58</sup> En armonía con este fisicismo, en-

2. Debe atacar con golpe directo los fundamentos del adversario, pues destruido aquello en que se apoya la tesis, ésta cae.

3. Atáquese al adversario, no como por minas, no fraudulentamente, sino en guerra abierta, de modo que el mismo adversario distinga perfectamente el blanco a que se apunta, pues no consiste la fuerza del argumento en que se coja desprevenido al respondente, sino en la firmeza y eficacia de la razón.

Etc.

7. Absténgase absolutamente de las injurias, evite las vociferaciones estrepitosas, pues aquéllas dañan a la caridad, éstas a la modestia.

<sup>55</sup> 5, vol. III, "Prefacio", p. 3.

<sup>56</sup> "Invenissent multa forsitan necessaria, nisi & superflua quaesiissent. Multum illis temporis verborum cavilatio eripuit & captiosae disputationes, quae acumen irritum exercent". (Epist. 45.)

<sup>57</sup> 5, vol. I, "Prefacio a toda la filosofía".

<sup>58</sup> 5, vol. I, "Carta a Tosca".

contramos en ellos una actitud hostil para todo lo que sea labor del entendimiento desprendido de la consideración directa de la realidad corpórea. Una actitud antimetafísica, bien que sólo manifestada en este respecto de una metafísica de la naturaleza, y un impulso por retraer la indagación a los términos del mundo empírico. Para decirlo de otra manera, y utilizando la terminología del Dr. Gaos, usaremos el término *inmanentismo* para designar este propósito de limitarse y limitar el pensamiento al estudio de 'este mundo' —Mayans llama delirantes a los que "separan su mente de la consideración de este mundo para que vague libremente (hay que entender arbitrariamente) por aquellas inmensas quimeras"—,<sup>59</sup> y el término "físico" o "natural", o "científico-natural", para designar el especial sentido de este inmanentismo, ya que "este mundo" es por ellos entendido como el mundo físico o natural, como el mundo de la ciencia física.

Y de aquí su crítica de la vasta construcción intelectual de la escolástica, reduciéndola casi a un sistema de voces, y su desprecio por ese mundo pensado, tildado de engañoso y vano. Del mismo modo, observamos en ellos un propósito de simplificar la ciencia, despojándola de toda complicación superflua en bien de su solidez y verdad. "Será la filosofía más incierta por más popular?, pregunta Cardoso,<sup>60</sup> o las ciencias tendrán menos peso porque se enreden en menos bagatelas? La filosofía, cuando más se deshace de fábulas fingidas, y más libre se ve de enredos inextricables, más sólida y verdadera se juzga". Los eclécticos son partidarios de la sencillez de expresión y de las ideas claras y distintas.

Finalmente podemos señalar otra característica del pensamiento de los eclécticos: lo que podemos llamar su practicismo, el rasgo peculiarmente moderno y absolutamente antiaristotélico de la exaltación de la ciencia útil. La filosofía peripatética es rechazada por no servir, tanto para explicar los fenómenos reales de la naturaleza, cuanto para aplicarse a cuestiones prácticas. "Omitiré muchas cuestiones, dice Tosca en su obra, porque son totalmente inútiles, y malamente se gastaría en ellas un tiempo que más bien debería gastarse en otras cosas recomendables, ya por su utilidad, ya por su atractivo".<sup>61</sup> Muy presente tiene el aforismo de Hipó-

<sup>59</sup> 5, vol. I, "Carta a Tosca".

<sup>60</sup> 1, p. 111.

<sup>61</sup> 5, vol. I, "Prefacio a toda la filosofía", p. 6.

crates: *Vita brevis, ars longa, occasio fallax, judicium difficile*. Y estos eclécticos son, como vimos, hombres prácticos. Tosca nos es descrito por su biógrafo como un hombre ocupado en la preparación de cosas útiles y dado grandemente a los experimentos, trazando un plano minucioso de la ciudad de Valencia, o fabricando un globo terrestre o una máquina catóptrica, o enseñando el arte militar en una fortificación de ladrillos y yeso construída por él, o comprobando por sí mismo mil experimentos recogidos de diversos autores y útiles para la ciencia natural. El propio Mayáns declara su adhesión a la filosofía “que es conocida y confirmada con experimentos y que es útil para la vida civil”,<sup>62</sup> y recomienda el estudio de las matemáticas por ser “tan necesarias para la vida civil y política”. Desean que la ciencia se aprenda en contacto directo con la naturaleza. La Medicina, dice el Doctor Martínez, debe ser reformada en las escuelas; no debe carecer de clínica. “Enmiendese el methodo de los Maestros: reduzcanse las leyes à su primitivo vigor: las Cathedras de Plantas, Anatomia, y Cirurgia, sean vivas, segun su instituto, y no lo sean solo en el nombre: escardese del campo de la Medicina la mala yerva, que por mal cultivo ha nacido entre la buena mies: apartese el grano de la paja, &c que con esto no havrà que desenseñar, y todos tendremos que aprender: lo que han hecho hasta aqui, solo es andar en circulo, no en progreso”.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> 5, vol. I, “Biografía de Tosca”, par. 30.

<sup>63</sup> 9, p. 322.

### CAPITULO III

## LOS IDEALES DEL ECLECTICISMO

#### 1) LA LIBERTAD FILOSÓFICA. EL CONCEPTO

<sup>4</sup>REPIERE Mayáns, en la biografía de Tosca, que habiéndose llegado un día a éste mientras escribía, y habiéndole preguntado a quién seguiría sobre los demás de su obra, respondió el oratoriano, señalando una efigie de la "libertad filosofante" que ornaba su estudio: "A ésta".

En efecto, para nuestros pensadores la declaración de libertad filosófica es un postulado o principio previo de su filosofar. Es un principio surgido de su manifiesta preocupación crítica. Consideran tarea necesaria y anterior a la toma de postura filosófica, a la aceptación de proposiciones o doctrinas filosóficas, la del examen de las mismas, para discriminarlas según su valor. Este examen crítico y valorativo requiere por parte del sujeto una determinada disposición de espíritu. Es necesario que el ánimo se encuentre en aptitud de efectuarlo. El filósofo debe poseer tal aptitud, debe ser capaz de crítica. Ahora bien, para ser capaz de crítica se necesita ser libre. El filósofo libre es el hombre prudente,<sup>1</sup> el hombre docto y "de maduro juicio",<sup>2</sup> el examinador de doctrinas que se ha deshecho de pasiones, de prejuicios de escuela y de todo lo que pudiera coaccionar su dictamen. El ideal del ecléctico, del elegidor de opiniones, es el ideal del "sabio". "¿Cuál secta hemos de abrazar? Ninguna. ¿A qué filósofo seguir? A ninguno. Y a todos. Es conveniente para el sabio no jurar por las palabras de ningún maestro, sino elegir de todos lo que aparezca como mejor, más conforme a la razón, más verisímil", nos dice Cardoso, recordando a Horacio.<sup>3</sup> El ecléctico debe librar su juicio

<sup>1</sup> "...no dictando la prudencia, que llegue a las aclamaciones del aplauso, lo que acrisoladamente no ha pasado por el critico examen del juicio". 3, "Censura", par. 1.

<sup>2</sup> "...los hombres doctos, y de maduro juicio, no paran la consideracion en si la opinion es vieja, o moza; antigua, o nueva, sino que sea conforme a la razon, y experiencia". 3, "Censura", par. 5.

<sup>3</sup> 1, "Proemio".

de toda clase de impurezas, a fin de poder comprender las opiniones.<sup>4</sup> Debe evitar cuidadosamente todo lo que pueda comprometer su entendimiento, que debe conservarse ileso y despreocupado. Debe omitir toda actividad que pueda conturbarle. Por ello Zapata recomienda confinar el cultivo de la metafísica a los límites de la vida juvenil, porque inclina al ardor y a la efusión excesiva del pensamiento, lo que está bien como empleo de energías sobrantes, pero que no cuadra con la moderación que debe observar en todo caso el filósofo maduro y formado. La metafísica "tiene sus tiempos en las Universidades, donde al calor, y estímulo de las oposiciones, y natural deseo de saber lucir, y adquirir un estimable crédito, se estudian con indecible ansia, y agigantado vigor estas cuestiones, fecundando el entendimiento, y sublimando los discursos, conforme todos lo hemos practicado. Pero en cumpliendo con este ardiente empleo juvenil, se debe moderar, y suavizar aquel prurito de la razon, que tanto destempla el juicio, para no mirar las opiniones con libertad Filosofica, madurez, rectitud, y serenidad de animo, ò sin mezcla de passion".<sup>5</sup> Los excesos metafísicos, a que tan dada había sido la escolástica, deben ser reprimidos por el ecléctico. La metafísica resulta perturbadora, en opinión de estos inmanetistas físicos. Resulta un menester nocivo que hay que evitar.

La pasión de secta, otro vicio de los filósofos de las escuelas, debe desecharse también. En el capítulo anterior nos han hecho ver lo que perturba la inteligencia el atar la opinión a un solo filósofo. Por ello el ecléctico procede "sin que la passion de este, ò de otro Filosofo, los ciegue, ni arrastre la vil pesada cadena de tan indigna esclavitud".<sup>6</sup> La libertad del ecléctico se concibe partiendo de la esclavitud del sectario. El escolástico acrítico y apasionado es substituído por el sereno examinador.

<sup>4</sup> 9, "Dedicatoria a la Real Sociedad Médica de Sevilla". Ad fm. "Yo suplico à todos, que purgando su mente de las impuridades de su razon, y de las heces de sus sentidos, hagan justicia entre las opiniones, sin que las cosas que se oponen à su dictamen, solo porque se oponen:

*Intellecta priús quam sint,  
contempta relinquant.*

<sup>5</sup> 3, "Censura", par. 92.

<sup>6</sup> 3, "Censura", par. 122.

El concepto de libertad filosófica, como advertimos, tiene un poco de sabor a estoicismo. Significa libertad de pasiones. "Solo buscamos la verdad libre y desapasionadamente en el filósofo que la encontráremos", ha dicho Zapata. El ecléctico, para poder elegir, necesita ser apático. La indiferencia de ánimo es el estado ideal para juzgar las opiniones. Dice así Avendaño en el "Prólogo al lector" de su obra: "La comun costumbre de los Prologos, consiste en tratar al Lector de benevolo, Amigo y Piadoso para captivar su genio, inteligencia y benignodad, sobornandolo con tan amoroso estimable apetecido sonido. El fin es tan notorio, que no necessita ser repetido. Yo en mi Prologo te busco indiferente, o desapasionado por ser el unico fundamento para la recta Censura". No deja de manifestarse en ellos la huella de Séneca. La filosofía estoica, así como los demás sistemas postaristotélicos, ejercen un considerable influjo sobre el pensamiento de los filósofos modernos. En la obra de Cardoso hay varios ingredientes que provienen de las doctrinas estoicas. Mayans escribió una ética estoica que incorporó a la obra del P. Tosca.<sup>7</sup> Sólo que nuestros eclécticos hacen una aplicación de este ideal ético estoico en especial al terreno intelectual. Se trata de libertad en especial del filósofo, entendido como hombre de ciencia. Y con ello queda especificada también la finalidad de la misma. Para los estoicos la felicidad y el vivir bien constituyen el objetivo buscado al afirmar la libertad de pasiones. En nuestros eclécticos lo es el conocimiento, la búsqueda y el hallazgo de la verdad. Entonces el concepto de libertad filosófica adopta en ellos el sentido de lo que hoy llamaríamos objetividad. Significa la pura receptividad, la capacidad para penetrar las cuestiones en su propiedad y juzgarlas rectamente, la independencia del entendimiento de todo género de ofuscaciones o pertinacias que trastornen su función. El científico estoico es el científico objetivo.<sup>8</sup>

Siguiendo una marcada inclinación que muestran nuestros modernos a usar imágenes forenses, expresan esta concepción del filósofo libre en lenguaje legal. La objetividad del ecléctico se

<sup>7</sup> Ética que no logramos localizar. Mayáns hace referencia a ella en la biografía de Tosca, par. 30.

<sup>8</sup> Es necesario, dice Martínez, "que justificadamente sintais la fuerza de los fundamentos agenos; y sin la passion de Sectarios conozcais la debilidad de los vuestros". 9, p. 4.

transforma en imparcialidad de juez. No es racional, dice Martínez,<sup>9</sup> mantener tercamente una opinión sólo porque la aprendimos y nos hemos hecho faccionarios de ella; “mas razon será examinarla con reflexion, y dár indifferente oído, escuchando todas las partes, para hacer mas recta justicia”. Antonio Dongo habla de suspender “la passion, que imprimen las Escuelas”, mientras se leen las obras, y se las “sentencia, para ejecutarlo con libertad de Juez recto”.<sup>10</sup> De los aristotélicos dice Cardoso que no pronuncian la sentencia, “ferunt sententiam”, como jueces, “tanquam iudices”, sino como preocupados sectarios de Aristóteles; de ahí que justa o injustamente, con derecho o sin él, Aristóteles gana siempre la causa, “iura vel iniuria semper Aristoteles causam vincet”.<sup>11</sup> Algo semejante dice Zapata,<sup>12</sup> hablando también de la invencible pasión aristotélica: “Y bolviendo à lo arduo de la empressa, y casi inaccessible empeño, segun lo que dexo probado, quien duda serán los Arbitros, y Juezes de esta competencia, el proprio interès, y su misma immutable passion, que sabe, aun quando ignora, persuadir con tal eficacia, y agradable eloquencia, que los embelesa, y engaña, lo contrario de lo que alega nuestra parte en la Sala de la Razon, y Justicia?”.<sup>13</sup> El ecléctico

<sup>9</sup> 9, pág. 13.

<sup>10</sup> 3, “Carta a Pedro Joseph Miranda”. Elizalde y Ursua.

<sup>11</sup> 1, “Proemio”.

<sup>12</sup> 7, “Exordio”, par. 27.

<sup>13</sup> Usan estas expresiones a propósito de las más diversas materias. Algunos ejemplos. Berni en su dialéctica, al afirmar que sólo el juicio es modo de saber, y que no lo es la aprehensión, dice: “la aprension solo prende al ogeto, para que el juicio le dè sentencia, afirmando, ò negando lo que le convenga; i quien ha dicho que quando la Justicia prende un hombre, solo por esto antes de la sentencia, se ha de tener por malhechor?” (pág. 134).

El P. Raynaudo, cuya obra *de malis, ac bonis libris* es citada por Zapata (3, Cens., par. 43), se queja de la malicia de los opositores, que procuran convertir en heréticas las más sanas doctrinas, torciéndoles el sentido; con estas palabras: “*Hoc est tricari, & artificiosè malignum esse, quae est duplex iniquitas, indigna Christiano pectori, & multo magis Christiano Iudice*”. Aven-daño en el Diálogo VI, (pág. 61), en que responde a los reparos de Palanco a su carta, pone en boca del atomista lo siguiente: “Esta tarde he salido à buscaros, aun antes de la hora, que acostumbrais favorecer mi casa; porque no os busco como amigo para una conferencia como las passadas, sino como à juez, para que oidas las defensas de paz (no obstante vuestra adhesión à las doctrinas de Aristoteles, y el conocido, y debido afecto al Rmo. Palanco) sentencieis, si lo mereciere, la causa à favor de su inocencia”. En la página 66, después de responder a las objeciones de Palanco, declara que queda absuelto

es el juez imparcial, preocupado por hacer justicia entre las opiniones y libre de las pasiones que habían sido el instrumento de la tiranía ejercida en los espíritus durante tanto tiempo por Aristóteles. El eclecticismo significa el fin del régimen absolutista aristotélico y el principio del reinado de la razón.<sup>14</sup>

Naturalmente, esta emancipación de la doctrina tradicional trae consigo como correlato el esfuerzo personal del filósofo. La actitud del ecléctico ya no es la pasiva del sectario. La libertad apareja responsabilidad. La manumisión del pensamiento supone que éste ha de poder discurrir por sí solo. El filósofo libre tiene que estar a la altura de su libertad y hacer uso de sus propias

(Avendaño), y que aquél, por emulación, le hace las pruebas acusándole en graves materias de algo de que no es culpable. Pero "dexemos ya este, que mas ha parecido processo, que discurso Phylosophico" termina. En la pág. 70 habla de las ventajas que tiene el que Paz haya escrito su carta a Palanco en romance, "porque avrá mas juezes de que son contra èl las suposiciones".

Mirando en su carta a Dongo, al hablar de las expresiones injustificadas que usan los opositores contra los modernos declara que él las tiene más bien por fruto de la fragilidad humana que da malicia. "Es discreta, continúa, la voz de que usa el Jurisconsulto: *'Indulgentum est (dize) fragilitati hominum'*. No dize *malitiae* sino *'fragilitati'*"; porque si para las malicias se hizo la justicia, para las fragilidades la indulgencia".

Martínez, en el diál. XI, "Apologia sceptica contra la apologia escolastica del Doct. Lesaca", dice de éste (pág. 297): "Otras veces sale del aprieto con decir, 'que yo no lo he entendido', como si el señor Doctor se pasase sobre las cabezas de los demás hombres; pero vale Dios, que ni su merced, ni yo hemos de sentenciar la causa". En el Diál. XI contra Lesaca, termina con las siguientes palabras: "Con esto concluyo yo, y cierro los Autos, para que en vista de ellos, y de lo alegado por el Doctor Lesaca (quien se dexa sin tocar la mayor parte de mis argumentos) den los Lectores desapasionados (à quienes apelo, como a rectos Juezes) la definitiva sentencia". (pág. 331). En la pág. 327, sobre lo innecesario que es, cuando se reitera una objeción, reiterar también la respuesta. "Como nada puede alegar el Actor, à que no tenga algo que responder el Reo, declara, para que no se hagan interminables los pleytos, han dispuesto sabiamente las leyes, que en no ofreciendoseles mas que el juicio". En la pág. 171, criticando la definición aristotélica de cualidad: "aquello, por lo qual nos llamamos quales": "Como si uno preguntara, 'què cosa es Fiscal? Y se le dixera, 'el que tiene Fiscalía': Y si por informarse bien, bolviera à preguntar, 'què es Fiscalia?' Yà se vè seria respuesta pleonasmica, y de burla, decirle, es "aquello por lo qual se llama Fiscal" ". Etcétera.

<sup>14</sup> "Hay que procurar dice Cardoso, que el assenso sea movido no por la Secta, sino por la razón, y la verdad sea confirmada por el juicio y no por la opinión preconcebida" (1, "Dedicatoria").

fuerzas, "empleando, como conviene al hombre instruido, su juicio", según dice Cardoso. Aun cuando sólo se trate de elegir entre opiniones ya existentes, esto supone que el juicio está por encima de ellas, puesto que es capaz de ponderarlas. El filósofo tiene, por tanto, que hacer actuar su propia inteligencia. De esto son conscientes nuestros pensadores, e incluso lo reclaman. El sentimiento de la dignidad del filósofo lleva a la reclamación de sus derechos. "Mucho creo en el juicio de los hombres grandes, dice Cardoso, siguiendo una frase de Séneca, pero algo vindico para el mío."<sup>15</sup> De ellos dice Palanco que "*Philosophiam ex proprio captu instituire tentant*".<sup>16</sup> Tosca reclama la facultad de juzgar "*iure suo*". Y Berni recomienda: "cada uno abunde en su sentir en lo que es lícito opinar".<sup>17</sup>

Visto lo anterior, no es de extrañar que la actitud de los eclécticos, que pretenden traerlo todo a juicio, aparezca a los ojos de sus opositores como suficiente e indócil, y que los sectarios de una filosofía que se llama sierva de una religión que predica la humildad, vean en la profesión de libertad de nuestros autores no otra cosa que soberbia: "...el amor a la singularidad y a la novedad, el arrojar de sí la disciplina, la indocilidad de genio, la alta estimación de sí mismo, por la cual da vergüenza seguir a otros o ser enseñado por otros, todas estas afecciones constituyen un gran obstáculo para dar con la verdad, exponiendo al espíritu a muchas decepciones", dice Palanco, aludiéndoles. En realidad damos en este párrafo con un conflicto que su época plantea a nuestros eclécticos y cuyo desarrollo examinaremos en capítulos ulteriores: el promovido entre libertad filosófica y sumisión religiosa, como no pudo menos de suscitarlo el propósito de usar el propio juicio, expresado en el seno y ambiente de una religión y una filosofía orientada a su servicio, que proporcionan ya aderezado y dispuesto el sistema de las verdades que han de ser profesadas.

En suma, de acuerdo con la imagen que se trazan los eclécticos como el ideal a que ellos mismos intentan responder, el ecléctico viene a ser el buscador, el pesquisidor, y el amante y seguidor de la verdad, que discurre por todas las doctrinas sin asentarse en

<sup>15</sup> De la Epístola 45. 1, "Proemio".

<sup>17</sup> 8, vol. I, "Introducción", p. 6.

<sup>16</sup> 2, p. 67.

ninguna, en el sentido del "amicus Plato, sad magis amica veritas"; el verdadero "filósofo", el que cumple la exigencia etimológica del término. Por amor a la verdad reclaman el derecho de examinar libremente las opiniones. Y no es difícil comprender cómo nuestros autores aproximan este ideal del ecléctico a la figura del moderno investigador científico; "Aunque nunca se hallara lo que se busca, dice Martínez,<sup>18</sup> el inquirir prudentemente la verdad, bastaba para llamarse científico el hombre". Sólo puede negarse la ciencia al hombre, continúa, negándole el apetito innato de saber.<sup>19</sup> Un criterio principal en la elección de verdades será para ellos la experiencia, y harán actuar el ideal del ecléctico fundamentalmente, si no exclusivamente, en el terreno de la ciencia física.

Efectivamente, la libertad, la posibilidad de examinar e investigar es vista por nuestros autores como causa del desarrollo de la ciencia de la naturaleza, que por la época ha alcanzado ya en Europa un elevado nivel. El ecléctico, nos dice Cardoso, procede en su búsqueda "aprobando lo que juzga mejor, desechando e impugnando lo que le parece discorde con la verdad, dando lugar a la inquisición y al estudio cuidadoso de aquélla; y esta es la verdadera razón del aumento de las ciencias y del invento de tantas cosas nuevas, admirables y muy dignas de conocerse, que por todas partes se ve".<sup>20</sup> En Física requieren la libertad nuestros eclécticos, en Física son eclécticos. "A qué autor seguiré yo, se dice Tosca, al tratar los asuntos naturales? A ninguno enteramente, o mas bien a todos".<sup>21</sup> Y de ello le congratula Mayáns en su carta,<sup>22</sup> después de reconocer que en asuntos lógicos y metafísicos, en cambio, "sin duda reina Aristóteles". Ninguna eficacia tendrá para ellos la autoridad tratándose del estudio de la naturaleza: "...en lo Physico y real sobran las autoridades, quando lo acreditan las experiencias",<sup>23</sup> los "únicos abonados fiadores son la razón, y experienncia en las cosas naturales", nos dice Zapata.<sup>24</sup> El Doctor Martínez, cuyo escepticismo, como veremos, tiene gran afinidad con el eclecticismo, también declara que es escéptico en lo natu-

<sup>18</sup> 9, p. 307.

<sup>19</sup> Martínez es un escéptico en el sentido de la etimología del término, en el de examinador o indagador.

<sup>21</sup> 5, vol. III. "Prefacio". p. 7.

<sup>23</sup> 3, "Censura", par. 167.

<sup>20</sup> 1, "Proemio".

<sup>22</sup> 5, vol. I.

<sup>24</sup> 7, "Exordio", par. 10.

ral: "verdaderamente, nos dice, la razon desapassionada dicta, que para proceder con rectitud en estas materias naturales, solo debe darse credito à la observacion, y experiencia, recusando los meros discursos, y los Autores, y sus Escritos desnudos de ella;<sup>25</sup> el escepticismo está "restringido à solas las cosas phisicas, y naturales".<sup>26</sup> De Berni dice Mayáns: "en la Fisica solo sigue a Potamon. Quiero decir, que no siempre sigue a uno; sino que de cada secta Filosofica elige las sentencias que le parecen mas conformes a la razon, i experiencia. Unas veces pues se pasea por los Huer-tos de Epicuro; otras por los de Scademo (sic); otras por el Liceo; otras por el Portico, i otras vâ discurriendo por donde mejor le parece."<sup>27</sup> Como ya dijimos, el interés de los eclécticos está dirigido fundamentalmente a la "filosofía natural", y lo que de la modernidad les importa principalmente es la ciencia física experimental; por ello el concepto de libertad filosófica viene a traducirse en el de la libertad propia del físico investigador, limitado a observar directa y objetivamente la naturaleza, y a razonar consecuentemente a sus observaciones, desligado de prejuicios de escuela y de toda clase de preocupaciones.

## 2) IGUALDAD. ECLECTICISMO E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

El eclecticismo, la filosofía escogedora, que busca la verdad entre la diversidad de doctrinas, en el inmenso campo del saber filosófico, supone una presentación y una consideración del mismo; una contemplación de la historia de la filosofía. Implica como punto de partida el examen de los diversos sistemas y escuelas que la han venido integrando durante el curso del tiempo. Después del examen vendrá la elección. Por ello nuestros eclécticos hacen preceder sus obras de esta presentación histórica. Nos referimos a quienes de ellos tienen obras de exposición sistemática a quienes de ellos tienen obras de exposición sistemática de la filosofía. En los de obras polémicas, por lo mismo que sólo atienden a desarrollar aquellos temas en discusión —el tema de las formas substanciales de modo central— no aparece esta revisión introductoria. Así pues, la hallamos en Cardoso, en Tosca, en Martí-

<sup>25</sup> 9, p. 13.

<sup>26</sup> 9, "Censura" de Fr. Agustín Sánchez.

<sup>27</sup> 8, "Juicio", pp. XIV y s.

nez, cuya obra es la exposición sistemática aunque lleve también polémicos (contra Lesaca), y en Berni.

Utilizan nuestros pensadores un cuadro de la historia de la filosofía que han tomado de los Padres de la Iglesia: Clemente Alejandrino (*Stromata*), Eusebio Cesariensea (*Preparación Evangélica*), San Agustín (*Ciudad de Dios*, lib. VIII) —la exposición de este último es seguida principalmente por Tosca y Martínez—, San Ambrosio, son los citados por ellos como sus fuentes. Cardoso utiliza además, entre otros, a Aristóteles el Judío, “llamado ‘el peripatético’”, al historiador también judío Josefo (*De las anti-güedades*), a Diógenes Laercio, a Gafarellus (en sus anotaciones “tomadas de cierto Rabí hispano” en su *Catena Cabalistica*), a Lyceto (*Lib. de quæsitis per Epistolam*).

Se advierte efectivamente el influjo de la Patrística en esta concepción de la historia de la filosofía. El rasgo central de este cuadro es la negación a los griegos de originalidad filosófica. Hacen proceder la sabiduría del primer hombre, a quien fué comunicada por Dios mismo. “Dios infundió a Adán la ciencia de las cosas naturales y sobrenaturales para que les pusiera nombre conforme a su naturaleza”.<sup>28</sup> Esta sabiduría fué transmitida por los patriarcas de los hebreos, ante y post-diluvianos, siendo mantenida por los pueblos hebreo, caldeo, asirio, egipcio. Pero habiéndose perdido poco a poco esta tradición sabia y oscurecido con multitud de errores, permaneció durante algún tiempo sepultada en el olvido hasta que algunos filósofos lograron, a costa de grandes esfuerzos, rescatarla del descuido en que yacía, volviéndola relativamente a su primitivo esplendor. Esta filosofía restaurada es la filosofía griega. De los griegos dimanó el saber filosófico a los latinos y al resto de los pueblos.

En todo esto se manifiesta, pues, una tendencia a subestimar el valor original del pensamiento griego. Cardoso subraya cómo los padres de las ciencias entre los propios griegos no fueron griegos sino bárbaros: Mercurio Trimegisto, egipcio; Orfeo, tracio; Zoroastro, persa; Atlas, Líbico; Anacarsis, escita; Perécides y Talos, sirios.<sup>29</sup> Aun a las grandes figuras las hace depender directamente

<sup>28</sup> 1, “Proemio”.

<sup>29</sup> Aun entre los mismos griegos no faltó esta tesis de la antelación de los bárbaros en el cultivo de la filosofía. Así Diógenes Laercio, prólogo de las *Vidas de los Filósofos*.

de la sabiduría de los hebreos. Presenta a Pitágoras, a Platón y a Aristóteles recibiendo directamente las enseñanzas de los sabios de este pueblo, y a los dos primeros leyendo los escritos de Moisés. También le parece muy verosímil que Demócrito y el mismo Mosco Fenicio hayan tomado el atomismo de los sabios hebreos, ya que los fenicios, confines de los hebreos, tomaron a estos las letras y parte de la doctrina. Y a pesar de ello, declara, los griegos se arrogaban la invención de todas las ciencias.<sup>30</sup> Reprende a Epicuro porque dijo que sólo los griegos estaban capacitados para filosofar. Martínez nos dice que gracias a su ingenio sutil, originado del clima benigno de los lugares que habitaban, y a su incansable aplicación al estudio, "fundada en la estimación, que de ellos, y sus Obras se hacía", progresaron los griegos de tal modo, "que llegaron a tener la presunción" de que habiendo nacido con ellos las letras, con ellos debían parecer (esto lo ha tomado, como anota, de Bacon),<sup>31</sup>

Según lo anterior, ha habido una tradición filosófica, anterior al paganismo, depositada por la Divinidad misma en el pueblo hebreo primeramente, y que es la que ha sido recibida por los griegos. Esto vendrá en apoyo de la tesis, sostenida por algunos padres, de que en los sabios griegos podían encontrarse huellas o barruntos de la verdad revelada, con lo que se facilitaba la asimilación que pretendían efectuar entre la filosofía helénica y la enseñanza de las Escrituras.

Viene después la referencia a las diversas sectas de los filósofos griegos. Al enumerarlas cuidan los eclécticos de señalar que sobre todo una de ellas, la platónica, se encuentra conforme con las verdades cristianas, que sus errores son menores que los del resto de los filósofos, y que los primeros Padres de la Iglesia siguieron principalmente a Platón. Esto es significativo, porque les va a permitir adoptar después el patrocinio del platonismo para dar autoridad a sus ideas.

Una de esas sectas, por otra parte, nació con tan singular buena estrella que, habiéndose introducido en las universidades europeas principalmente por la obra de los árabes, se ha prolongado hasta la época misma en que nuestros eclécticos escriben. De este modo la historia de las sectas llega hasta ellos por medio de una

<sup>30</sup> 1, "Proemio".

<sup>31</sup> 9, p. 6.

que adquiere gran preponderancia en el tiempo y en el espacio, que ha dado origen a "esta Philosophia centenciosa, y vociferante, que llamamos 'Escolástica' ",<sup>32</sup> y que dada la ambigüedad con que solía expresarse su originador, Aristóteles, ha dividido a sus secarios en diversos partidos según las diversas interpretaciones que hacen de sus textos, preocupándose no ya de averiguar cuál es la verdad, sino qué fué lo que dijo Aristóteles, y tan opuestos entre sí "que lo explican bien en sus congresos, y disputas el colerico alboroto de patadas, y gritos".<sup>33</sup>

De este modo queda el aristotelismo al lado de las otras filosofías, equiparada con ellas y convertido en una secta más, cuya única superioridad sobre las otras es haber nacido con suerte. Reduciendo así esta doctrina a sus verdaderas proporciones, quitándole el prestigio de suma verdad que el tiempo y la pasión sectaria le habían conferido, desaparece toda razón para que sea preferida sobre las demás, y entonces se está en posibilidad de sacudir su yugo. Esta es la solemne declaración de libertad respecto de Aristóteles que hace Cardoso: "aunque confesemos que Aristóteles fué de ingenio sumo y de exacto juicio, versadísimo en todo género de disciplinas, y llamado con justicia genio e intérprete de la naturaleza, pues trató con gran acierto de las cuestiones naturales, y no sólo de éstas, sino que también, sutilmente y con orden admirable, de problemas retóricos, poéticos, lógicos, morales, políticos, mecánicos; de lo físico y lo metafísico con igual tino; declaramos que no hay que seguirlo como regla de la filosofía, sino que hay que establecer como cierto que en muchas cosas se desvió de lo verdadero".<sup>34</sup> Como no sólo "los vulgares" (los aristotélico-escolásticos), dice Martínez, sino los mismos comentadores de Aristóteles, afirman que fué la "summa verdad", el summo "extremo de el humano entendimiento"; y que "aun en lo que erró, errò felizmente"; "me fue preciso desvanecer esta vulgar preocupacion, esforzando, que en los errores fué igual a los demás, y en los aciertos fue muy inferior: para que desarmados assi los Peripatheticos de la autoridad, fuesse solo el litigi ode experiencia, y razon, quedando en punto de sufragios todos iguales, y ni con menos credito en el mundo Socrates, y Democrito, que Aristoteles".<sup>35</sup>

<sup>32</sup> y <sup>33</sup> 9, p. 10.

<sup>34</sup> 1, "Proemio".

<sup>35</sup> 9, p. 313.

Del mismo modo que la aristotélica, las demás sectas son llamadas a cuentas, para examinar sus errores. A todas son señalados sus peculiares yerros: al pitagorismo, el de la transmigración de las almas entre los cuerpos humanos y los de los animales, a Demócrito el haber hecho originar el mundo del concurso fortuito de los átomos, a Platón el de la eternidad de la materia, a Aristóteles el de la eternidad del mundo y el afirmar que el primer motor actúa por necesidad de su naturaleza y que ignora las cosas que sucederán en lo futuro, a Epicuro el afirmar la mortalidad del alma, etc., etc.

El eclecticismo, situándose fuera de las sectas, examinándolas y juzgándolas todas,<sup>36</sup> teniendo a la vista la sucesión de las diversas escuelas en el tiempo, adquiere la experiencia de que la escuela filosófica sólo tiene una vigencia temporal, de que el sistema filosófico florece sólo en determinada época, siendo luego sustituido por otro: "...Es experiencia confirmada en muchos siglos, nos dice Mayáns, que los sistemas filosóficos son temporales", y que por tanto "lo que aprueba esta edad, la edad venidera desaprobará".<sup>37</sup> Cardoso compara las doctrinas filosóficas a los imperios, pues, como éstos, tienen su tiempo, su destino, y cuando unas sucumben otras principian a dominar;<sup>38</sup> "desde la infancia del Mundo, nos dice Avendaño, hasta las canas que oy peyna, ha sido vn laberinto de discursos, y vna continuada controversia, pretendiendo cada vno, que sus fundamentos, y razones sean las más poderosas, y apreciables".<sup>39</sup> Hay en la época la idea de que el mundo es ya decrepito. (Era frecuente en el siglo xvii esta idea de la vejez del mundo. Es uno de los errores populares, muy arraigado, que combate Feijóo). "Allà un docto amigo, que supiesse juzgarlos, y pudiesse defenderlos; oy yà en su vejèz, ò la codicia, ò la lisonja ha mudado los fines:..."<sup>40</sup> etc. Ahora bien, a esta conciencia de la temporalidad de las formaciones del pensamiento humano, de su limitación en el tiempo y su caducidad, se ha llamado conciencia histórica. La experiencia de la historia de la filosofía origina en los eclécticos esta conciencia, que a la vez

<sup>36</sup> Martínez dice que la escuela escéptica a que él pertenece, que hemos visto que tiene gran semejanza con la ecléctica, que "las especula todas" (9, p. 12).

<sup>37</sup> 5, vol. I, *Biografía de Tosca*, par. 28.

<sup>38</sup> 1, "Proemio".

<sup>39</sup> 3, "Prólogo al lector".

<sup>40</sup> 9, "Dedicatoria a la Sociedad".

abre la puerta para la idea de progreso y de investigación y descubrimiento. Una refutación del paralizante '*nihil sub sole novum*' (que por cierto lo hallamos en boca de uno de los escolásticos conservadores de lo antiguo)<sup>41</sup> encontramos en el siguiente párrafo de Berni: "Nuestra Física, pues, à nadie se ata; la verdad, como dijo un Sabio, es hija del tiempo; porque aunque todas las cosas con el tiempo se encanecen, las Ciencias de cada dia remozan. Como discurrió aquel podemos discurrir nosotros; i assi, nadie se acobarde, que Dios tiene mas que dar, que ha dado".<sup>42</sup> Lo mismo nos dice Martínez: "Yo, considerando tantas diferentes, y encontradas sentencias, por la misma oposición de sus principios saco la más eficaz prueba, de que "aun no esta ocupada la verdad" ". Hay que notar cómo esta idea moderna y optimista de progreso ha medrado en los terrenos del escepticismo. Transcribiremos un texto del escéptico Francisco Sánchez,<sup>43</sup> en el que podrán verse idénticas ideas a las profesadas por nuestros eclécticos: "Yo me dirijo, dice Sánchez, solo a aquellos que estan acostumbrados a no jurar en las palabras de ningún maestro y a examinar las cosas por sí propios, sin más criterio que los sentidos y la razón. . . Tu, quienquiera que seas, con tal que tengas la misma condición y temperamento que yo; tú, que tantas veces en el secreto de tu alma habrás dudado sobre la naturaleza de las cosas, ven ahora a dudar conmigo; ejercitemos juntos nuestras facultades mentales; mi juicio será libre, pero no será irracional. Y ahora me preguntarás: qué novedad puedes traernos después de tantos y tan ilustres sabios?, por ventura la verdad te estaba esperando a tí? No me ha esperado, ciertamente, pero tampoco antes les había esperado a ellos. Porque Aristóteles ha escrito, me he de callar yo? Por ventura Aristóteles llegó a apurar todo el poder de la naturaleza o a abarcar todo el ámbito de los seres? No lo creeré, aunque me lo prediquen algunos modernos doctísimos en verdad, pero exageradamente adictos al Estagirita hasta llamarle dictador de la ciencia. En la república de las letras, en el tribunal de la verdad, nadie juzga, nadie tiene imperio, sino la verdad misma. Yo tengo a Aristóteles por uno de los más agudos y sutiles escudriñadores de la naturaleza, y uno de los más admirables ingenios

41 2, "Censura" de Fr. Bernardo Serrada.

42 8, vol. II, pp. 7 y s.

43 *Que nada se sabe*. Emecé Editores S. A. Buenos Aires.

que ha producido la débil naturaleza humana, pero afirmo que ignoro muchas cosas, que en otras muchas anduvo vacilante, que enseñó no pocas con gran confusión, otras muy sucintamente, que otras las pasó en silencio o no se atrevió a tocarlas. Hombre era lo mismo que nosotros, y muchas veces, contra su voluntad, tuvo que dar muestras de la flaqueza humana. Tal es nuestro juicio. Suceden tiempos a tiempos, y con los tiempos se mudan las opiniones de los hombres; cada cual de ellos cree haber encontrado la verdad; siendo así que de mil que opinan variamente, sólo uno puede estar en lo cierto. Séame, pues, lícito, lo mismo que a los demás, y con ellos o sin ellos, hacer la misma indagación; quizá encontraré la verdad. Y no te admire que después de tantos y tan ilustres varones venga yo a mover esta piedra, pues no será la primera vez que un ratoncillo rompió los lazos que sujetaban al león. Y no por eso te prometo la verdad, porque yo la ignoro lo mismo que todas las demás cosas; pero te prometo inquirirla en cuanto yo pueda, para ver si sacándola de las cavernas en que debe estar encerrada, puedes tú perseguirla en campo raso y abierto. Pero tampoco tengas muchas esperanzas de poder alcanzarla nunca, ni menos de detenerla, conténtate, como yo, con perseguirla. Este es mi fin; éste es mi objeto; este debe ser también el tuyo... Tampoco me pidas muchas autoridades ni gran reverencia con los Maestros, porque esto más bien sería indicio de ánimo servil e indocto que de un espíritu libre y amante de la verdad. Yo sólo tengo por guía a la naturaleza. La autoridad manda creer; la razón demuestra; aquélla es mas a propósito para la fe, ésta para la ciencia". Vemos en lo anterior la estrecha relación en que están el principio de libertad filosófica, la conciencia histórica y la idea de progreso.

Después de examinar la historia de la filosofía, se plantea a los eclécticos el problema de la diversidad de opiniones y la dificultad de la elección. "Estas son las principales sectas de los filósofos, dice Cardoso al terminar de exponer la historia de la filosofía, que se distinguieron por su sabiduría entre los griegos. Pero cuál de ellas sea más prestante, que autor haya que abrazar: Platón, Aristóteles, Demócrito, Empédocles, Pitágoras, Anaxágoras, Pirrón, no es cosa tan fácil de resolver como lo creen los que son

adictos a las sectas".<sup>44</sup> Sume en perplejidad la historia de la filosofía por la abundancia de caminos que ofrece. "Presentadas así con iguales armas en el campo, qué secta de Philosophos tenga más probabilidad?" se pregunta el Dr. Martínez.<sup>45</sup>

La transitoriedad de los sistemas queda explicada para los eclécticos por esa idea con que ya anteriormente nos hemos tropezado, de que el error es connatural al individuo aislado. Si los sistemas y doctrinas son obra de un hombre solo, si las escuelas han sido fundadas por un filósofo señero, se verán necesariamente contaminadas del error que necesariamente también aqueja a su autor. Las sectas están marcadas con el sello de la individualidad, por ello son defectuosas. Recordemos lo que nos ha dicho Mayáns sobre la "necesidad" de que todo filósofo se equivoque en alguna parte de su obra. Tienden nuestros eclécticos a acabar con el culto del gran pensador, subrayando su calidad humana y con ello su debilidad. Hay que caer en la cuenta de que Aristóteles fué hombre, nada más, y que como hombre tuvo que verse sujeto a la flaqueza humana de la falibilidad. El eclecticismo supone una concepción igualitaria de filósofos y filosofías. Esta igualación tiene un doble movimiento: hacer descender a los que han sido colocados muy arriba y ascender a los que se consideran muy abajo. Así se comprende la reclamación del derecho de todos a hacer uso del propio juicio.

Los errores de las sectas las hacen decaer. Sin embargo, en medio de los errores se encuentra una porción valiosa, una parte de verdad. Esta es la parte no transitoria que es buscada por los eclécticos. Esto quiere decir que el eclecticismo, a pesar de las expresiones anteriormente anotadas, no es compatible con un concepto riguroso de "verdad histórica", es decir, con una afirmación de la multiplicidad de las verdades, sino que supone un convencimiento de la unidad y valor absoluto de la verdad. Discurriendo por entre las sectas, los eclécticos separarán la verdad del error, para tomar la primera. No hay razón, dice Zapata,<sup>46</sup> para seguir en todo a un filósofo, o dejarlo en todo, una vez que se le ha dejado en algo: "no sé que haya razón que persuada, que es injusticia no seguir a un Maestro en todo, y que sea ley no seguirle en nada, una vez que en algún punto no se adopten sus sentimientos.

<sup>44</sup> 1, "Proemio".

<sup>45</sup> 9, p. 313.

<sup>46</sup> 7, p. 374.

Para esto era menester, que los Maestros, y sabios, a quienes seguimos, ó abandonamos, ó huviessen discurrido en todo con el mayor acierto, lo cual es harto difícil; o huviessen errado en todo, lo cual es naturalmente imposible". Junto a los elementos caducos hay en las escuelas elementos verdaderos y perdurables. De la transitoriedad de los sistemas no infiere el eclecticismo, como el escepticismo, un juicio igualmente condenatorio para todos. Por el contrario, el eclecticismo supone un propósito de salvar la historia de la filosofía y ello se traduce en una consideración igualmente favorable de todas las doctrinas. "A ningunos autores filosóficos desdeñó, dice Felipe Seguer de Tosca, sino solo a aquellos que la Iglesia ha considerado que deben rechazarse."<sup>47</sup> Sólo la subordinación a la autoridad eclesiástica hace desechar a algunos filósofos. Este propósito de salvar la historia de la filosofía ha de ser entendido en dos sentidos: en un primer sentido, porque no condena ninguna escuela como errónea; a todas les concede algo de verdad. Considera que en medio de los errores de las diversas sectas existen elementos que pueden persistir aún después que los demás caduquen, y que son los elementos de verdad. Hay algo de intemporal en los sistemas en medio de su caducidad. Esta consideración posibilita el intento de salvar la historia en el segundo sentido: en el de salirse de ella, de superarla. El ecléctico es el juez que se encuentra por encima de la historia de la filosofía, distinguiendo lo falso de lo verdadero. Si existen verdades intemporales en los sistemas es necesario recogerlas; terminando así las discrepancias sectarias en el acuerdo definitivo. Las filosofías diversas depositarán sus verdades en la filosofía unitaria: la ecléctica.<sup>48</sup> De esta manera, la filosofía ecléctica como reunión de las verdades intemporales de las sectas no estará afectada de la caducidad de éstas. Porque todos los filósofos, aun los más preclaros, por ser hombres tienen que haber incurrido en fallas que se incorporan en sus sistemas a los elementos verdaderos, el ecléctico buscador de verdad no podrá sujetarse a uno solo de los sistemas, pues se vería entonces sujeto al error y defectos anejos a la individualidad. Nuestros eclécticos tienen de la filosofía una

<sup>47</sup> 5, vol. I, "Censura".

<sup>48</sup> Puede verse la relación que hay entre esto y la idea de la "filosofía perenne" de Leibniz. Cardoso cita una obra de Eugubino titulada precisamente así: *De Perenni Philosophia*.

concepción que podemos llamar colectivista o social, una idea democrática de los filósofos y de las escuelas filosóficas. Conceden aptitud para filosofar a todos. La verdad no es pertenencia de una sola secta o de un solo pensador; es alcanzada por todos en colaboración, las fuerzas individuales son insuficientes para alcanzarla; “siendo la verdad hija del tiempo y del uso, dice Mayáns,<sup>49</sup> no será encontrada por quien la busque sólo en un filósofo, mientras que será fácilmente conquistada por quien, ayudado por los ingenios de todos los siglos, la procure con cuidado y afán”. De aquí que la verdadera filosofía no puede tener calificativo que la ate al individuo. La ecléctica será una filosofía sin calificativo. Por ello se acogen a la definición de Clemente Alejandrino: “La filosofía no es estoica, ni platónica, ni epicúrea, ni aristotélica, sino que todo cuanto estas sectas han dicho bien, todo lo que enseña justicia, piedad y ciencia, seleccionado, entiendo que es filosofía” (Stromata, lib. I). Y aun después de buscar la verdad en todos los sistemas, dice modestamente Mayáns, no podremos tenernos por sabios, ya que el conocimiento de la verdad es bien difícil, sino sólo por filósofos: “...la verdadera filosofía no es la platónica ni la aristotélica, sino la que, colocada muy por encima de los espíritus de los mortales, concede de sí misma sólo un exiguo conocimiento, y cuando más cerca llegamos a ella, no sólo siguiendo a un Aristóteles, sino también a otros muchos hombres muy doctos, podemos decirnos no sabios, sino amantes de la sabiduría”.<sup>50</sup>

No es difícil advertir que hay una relación entre este concepto colectivista de la filosofía que encontramos en los eclécticos y el ejemplo, que veían en Europa, de la investigación científica, obra verdaderamente colectiva y de colaboración. Berni corona su física con una frase de Bacon a este respecto; “decía este insigne Varon, escribe Berni, que si se conviniessen todos los Principes del Mundo, i buscassen cuantos hombres doctos, i aplicados á la contemplación de la naturaleza, se hallassen en sus Estados, para que confiriessen entre si, haciendo esperiencia i gastando grandes cantidades en esta obra, al cabo de cien años, lograria tal cual adepropósito de formar una filosofía con elementos de todas.

Posteriormente veremos cómo llevan a cabo su elección los eclécticos, es decir, qué sentido más concreto dan a este primer lantamiento la Física”.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> 5, vol. I, “Carta a Tosca”.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> 8, vol. II, p. 394.

## CAPITULO IV

### LOS CRITERIOS DEL ECLECTICISMO

LA DECLARACIÓN de libertad filosófica lleva a nuestros eclécticos a buscar una serie de criterios que les sirvan de guía. Los eclécticos, los filósofos libres, no adscritos a ninguna escuela, sino discutiendo y eligiendo entre todas ellas, tienen que regularse por ciertos principios, de conformidad con los cuales puedan realizar su elección. Como se trata de opiniones filosóficas, las que sean elegidas serán las que se reputen como verdaderas. Tales principios no son para nuestros eclécticos otra cosa, pues, que criterios de verdad. Si se han declarado filósofos libres, "filósofos", buscadores de "la verdad", que tomarán "la verdad" de donde la encuentren, no podrá menos de hacérseles cuestión de la verdad misma y los modos de distinguirla de la falsedad. Su eclecticismo les lleva a hacer objeto de su atención algo que ocupa un importante lugar entre las preocupaciones de la modernidad: el problema de la certeza y de la verdad. Berni adopta ya un proceder que es típico en los filósofos modernos: el ocuparse largamente del problema de los límites y de la objetividad del conocimiento, antes de disponerse a hacer filosofía (en lo que sigue a Gassendi).

Es importante encontrar una criteriología a la base de la posición filosófica de nuestros eclécticos. Nos proporciona a manera de categorías que nos explican la orientación de su doctrina. Nada mejor para comprender el eclecticismo objeto de nuestro estudio que considerar los principios por que se guía.

Hemos advertido por lo que respecta a criterios ciertas diferencias entre nuestros eclécticos. No en lo esencial: las ideas son las mismas en todos, pero sí por lo que se refiere a explicitación o conciencia de exposición sistemática y formal, diremos, al presentarlos. Acaso pueda hablarse aquí de cierta evolución o progreso del eclecticismo: Martínez y Berni, por ejemplo, son más explícitos, tienen más que decir al respecto que Cardoso. Berni consagra su tomo de *Filosofía Racional* ya no sólo a Lógica, sino muy principalmente a una exposición de criteriología. Por tales

razones preferimos revisarles por separado y por orden, en lugar de hacer una exposición global, como la que hemos hecho en los temas presentados anteriormente.

Cardoso, como decíamos, se muestra menos explícito que los demás en la exposición de los criterios del eclecticismo. A diferencia de los segundos no presenta, a una con su declaración de eclecticismo, reunidos los tres criterios a que se atenderá, y a que se atenderán los demás también: la experiencia, la razón y las verdades reveladas. Unicamente nos dice que va a “elegir de todos lo que aparezca mejor, más apropiado a la razón y más verosímil”: Hay cierta vaguedad en esta expresión. Si sabemos que existe también en él esa triada de criterios, es porque en el curso de la exposición de su obra los señalará —incidentalmente—, reunidos: al afirmar contra los copernicanos la inmovilidad de la tierra, declara que esta afirmación debe ser sostenida por más conforme con las Sagradas Escrituras, la razón y el sentido.

Aparece en Cardoso una confianza absoluta en la evidencia sensible. Pensamos que a este respecto recibe el influjo del epicureísmo a través de Gassendi conoce la obra *De vita, moribus et doctrina Epicuri* de este autor.<sup>1</sup> En la siguiente frase muestra qué relación establece entre la razón y los sentidos. “Los sentidos en las cosas naturales merecen máxima fe, y debemos discurrir y filosofar suponiendo su verdad”.<sup>2</sup> “La experiencia es la verdadera maestra de las cosas”, dice en otro lugar.<sup>3</sup> Conoce las argumentaciones de los copernicanos sobre los engaños de los sentidos,<sup>4</sup> más encuentra que es una locura “enredar las evidencias de los sentidos con razones sofísticas y vacías argucias”.<sup>5</sup> Los argumentos de los copernicanos, continúa, conducen al escepticismo. Si nuestra vista falla en cosa tan manifiesta como es la quietud de la tierra, habrá que negar la evidencia a todos los sentidos, considerar la nieve negra y el cuervo blanco, el fuego frío y el hielo cálido. A los argumentos de Zenón contra el movimiento nada le parece mejor, como a Diógenes, para oponer, que la percepción del sen-

<sup>1</sup> 1, “Proemio”.

<sup>2</sup> 1, p. 23.

<sup>3</sup> 1, p. 5.

<sup>4</sup> Refiere algunos ejemplos clásicos, como el del remo. Refiere también la anécdota de los jóvenes ebrios que, sintiendo que la habitación en que se encontraban se agitaba y fluctuaba, y pensando hallarse en una nave próxima a naufragar, arrojaron los muebles por las ventanas para mantenerla a flote.

<sup>5</sup> 1, p. 20.

tido y la práctica. Se declara también contra las negaciones de los pirrónicos. La obra de Agripa sobre *La Vanidad de las Ciencias*, o el librito de Sánchez acerca de que *Nada se Sabe*,<sup>6</sup> declara, sólo demuestran la dificultad de conocer más no la imposibilidad. Señala las causas de error: pueden negarse los primeros principios, declara, cuando el sentido o la mente operan mal dispuestos, como cuando se ha aprendido una mala opinión, o se ha recibido una mala educación o costumbre. Alguno puede negar que Dios es uno, porque está acostumbrado a la idolatría. El hombre que tiene el ánimo perturbado por la ira puede negar que hay que amar al amigo. Por defecto de la experiencia puede alguien negar que la nieve es fría o que el fuego calienta, no habiéndolo experimentado nunca. Por autoridad puede alguno negar que el mundo fué hecho por Dios, creyendo a Epicuro que afirma que fué hecho por el acaso. Si alguien raciocina mal, puede negar los principios o dudar de ellos. La vista puede fallar cuando la luz es demasiada y entorpece el ojo, o muy poca y no lleva las especies a la potencia, o la inmensa distancia no permite distinguir o la muy próxima confunde. La debilidad de la potencia y la depravación de los sentidos pueden producir muchos errores. Mas si la potencia, el medio y el objeto se encuentran de modo debido, el sentido no falla, ni necesita ser corregido por la razón.

No obstante, en seguida nos dice cuándo los sentidos sí pueden ser corregidos. Siguiendo una distinción que ya hacía la escolástica y que Descartes conserva todavía, señala tres clases de evidencia: matemática o metafísica, física y moral. Por la primera es de tal modo evidente la proposición, que es absolutamente imposible que la cosa sea de otro modo sin violentar los primeros principios matemáticos o metafísicos. Por ejemplo es imposible que una cosa sea y no sea, todo ente es finito o infinito, el todo es mayor que la parte. Por la segunda la proposición es evidente de tal modo que es imposible que la cosa sea de otra manera sin violentar los primeros principios de la física y el modo de ser y de operar de las cosas naturales, aunque no repugne que por potencia divina puede ser de otro modo. De esta forma es evidente

<sup>6</sup> Puede verse en el discurso de Menéndez y Pelayo, *Criticismo y Escepticismo*, lo referente al tipo de escepticismo, no definitivo, sino propedéutico y metódico, "cartesiano", de Sánchez, a diferencia del un tanto herético y paradójicamente mezclado de superstición del "charlatán filosófico" Agripa.

que todo grave abandonado a sí mismo tiende hacia abajo, que todo fuego es combustivo, que el sol se mueve en círculo, que todo animal es mortal, etc. Por la tercera, la cosa no puede ser de otro modo según los principios de la prudencia. Así es evidente que existen Roma, el Océano o Venecia para aquel que nunca los ha visto, pues lo sabe por la constante relación de hombres probos. La evidencia física y la moral, declara, tienen fuerza demostrativa para el entendimiento, mientras no conste por revelación divina o por principios matemáticos o metafísicos que lo contrario es verdad. Las sensaciones físicas son verdaderas a no ser que por principios de mayor luz conste que son falsas, o que sean corregidas por otras sensaciones, igualmente o más manifiestas.<sup>7</sup>

Además de los tres criterios referidos menciona el del consenso de los hombres, el de la autoridad de la mayoría. Acaso el referirse a él lo haga por influjo de las doctrinas del estoicismo, que hemos encontrado en varios aspectos muy marcado en Cardoso. Lo cierto es que armoniza con los ideales democráticos que encontramos en los eclécticos. Con todo existe cierta incoherencia en Cardoso en lo que toca a su concepto de la opinión de la mayoría. En el Proemio, al declararse filósofo libre, nos dice que “la doctrina aristotélica, no porque sea aceptada por muchas naciones y gentes, es mejor y absolutamente comprobada, pues hay muchísimas gentes en el mundo que están llenas de errores, muchas que veneran ídolos: el sol, la luna, los astros, los árboles, o simples trozos de madera y aún el mismo demonio”, (aquí parece resonar la frase cartesiana de que en muchas cosas, en las difíciles, es más creíble que hayan alcanzado la verdad unos pocos, o uno solo, y no que la haya alcanzado la mayoría): “hay que hablar con muchos y sentir con pocos”, continúa Cardoso, y declara por fin: “así pues, es necesario asentir más a los sabios que al vulgo, más a los libres que a los siervos”. Y después en otro pasaje en que impugna la tesis de la eternidad del mundo, nos dice que “para demostrar que el mundo tuvo un principio están los sagrados monumentos, el consenso de todos los hombres y las razones”. Todos los filósofos antiguos pensaron que el mundo fué creado; atestigua el

<sup>7</sup> Berni enuncia también esta distinción (8, vol. I, p. 187). Pedro Joseph Miranda, en su carta a Dongo, alude a la evidencia metafísica: los teólogos niegan la evidencia metafísica de la verdad de los misterios de la fe, y confiesan la evidencia de su verdadera credibilidad.

mismo Aristóteles (8 *phys. I, I de Coelo* 10) que “esta verdad fué transmitida como por las manos casi desde los primeros hombres, a través de las generaciones, y con tácito acuerdo de naturaleza, doctos e indoctos estuvieron de acuerdo en esta afirmación. . . La autoridad común de los sabios tiene gran fuerza en filosofía, aquello en que todos consienten es máximamente verosímil”.<sup>8</sup> Como vemos, en el primer caso muestra Cardoso una idea de la opinión filosófica que puede llamarse aristocrática; confía más en la opinión común de doctos e indoctos. Como quiera que sea, son los tres primeros criterios que vimos los que usa Cardoso con más frecuencia; al último sólo alude aisladamente.<sup>9</sup>

Examinaremos ahora el sentir de Zapata y de Avendaño. Los tres mismos criterios siguen funcionando en ellos. “Los atomistas no defendemos cosa alguna, dice Zapata, que en un átomo no sea muy conforme a la pureza de la Fe”.<sup>10</sup> Y entre los otros dos manifiesta desde luego su decidida preferencia por el de la experiencia. En lo físico, nos ha dicho ya, sobran las autoridades a la vista de las experiencias. Además, añade, sobran también las razones. Siguiendo a Aristóteles declara “que es debilidad del entendimiento. . . buscar razón a vista de la experiencia”.<sup>11</sup> Mas, por otra parte, en el siguiente párrafo nos muestra cómo establece relaciones entre la experiencia y la razón, aludiendo a la hipótesis, y nos muestra también su concepto un tanto pálido de la libertad filosófica, que no deja de atender a la autoridad de los sabios.” “¿Que no han trabajado con indezible aplicación, fatiga, y ansia de adelantar la *Physica*, y *Medicina* los sabios expertos *Escrutadores* de la naturaleza, y nunca a proporción alabados *Modernos*, por enriquecer de nuevos inventos *Chymicos*, *Botanicos* y *Anatomicos* la *Medicina*? Y cuando no han logrado la sensible experiencia, que lo evidencie, se han valido de prudentes racionales conjeturas, consultando (con no vulgares fundamentos) al entendimiento, para que con el sutil antojo<sup>12</sup> del discurso, registre lo que no han descubierto los sentidos, exponiendolo siempre á la su-

<sup>8</sup> 1, p. 120.

<sup>9</sup> Lo menciona también al afirmar la inmovilidad de la tierra, que admite porque es percibida por los sentidos, los hombres están en general de acuerdo en afirmarla y la confirma la Escritura.

<sup>10</sup> 3, “Censura”, par. 2.

<sup>11</sup> 3, “Censura”, par. 66.

<sup>12</sup> Sic por anteojo.

perior inteligencia, y recta Censura de los doctos".<sup>13</sup> En capítulos posteriores veremos cuánto ascendiente tiene aún en nuestros filósofos libres la autoridad humana. Aquí vemos lo que al respecto nos dice Francisco de la Paz,<sup>14</sup> estableciendo una escala de criterios de mayor a menor fuerza probatoria. "Los argumentos que se fundan en la Escritura, nos dice, son demostrativos; los que en algunos de los Padres, y Theologos, probables; los que en la razón philosophica, estraños; los que en la autoridad de los Philosophos, son nulos".

En Tosca aparecen, seguidamente de su declaración de eclecticismo, enumerados los tres criterios, aunque en él son hechos funcionar de modo más bien negativo, pues nos dice: "¿A qué autor seguiré yo al tratar de las cosas naturales? (Recuérdese que su eclecticismo lo es en lo natural). A ninguno enteramente, sino más bien a todos, en aquellas cosas, sin embargo, que ni la fe católica ni la razón ni la experiencia parezcan contradecir".<sup>15</sup> También observamos en Tosca una gran atención para la experiencia científica: "Indudablemente, declara, los experimentos son bases en las que se apoya la ciencia de las cosas naturales, y si estas bases son deficientes hacen caer, o cuando menos tambalearse el edificio de doctrina construido, por ello los que tratan de filosofía natural deben cuidar muy bien de que no se omitan los experimentos físicos, pues despreciándose éstos se construyen teorías a las que los mismos experimentos declaran falsas".<sup>16</sup> También Tosca indica, como Cardoso, las relaciones en que piensan deben estar la razón y la experiencia. Los experimentos en la ciencia física, nos dice, tienen la fuerza de principios, pues como ella trata de cosas sensibles y no abstrae de la materia sensible, y como las cosas sensibles están sujetas a los sentidos, no podemos llegar a su conocimiento más que por experimentos sensibles. Conviene que éstos sean diversos y combinados entre sí con tal diligencia que de ellos pueda derivarse algo cierto; hay que conjugar con ellos la razón, la cual, considerándolos con ingenio y cuidado, y combinándolos entre sí, podrá obtener verdades físicas y hacer surgir las causas recónditas de las cosas naturales".<sup>17</sup>

<sup>13</sup> 3, "Censura", par. 167.

<sup>15</sup> 5, vol. III. "Prefacio".

<sup>17</sup> 5, vol. III, p. 14.

<sup>14</sup> 3, "Carta a Palanco", par. 13.

<sup>16</sup> 5, vol. III. "Prefacio".

Además, en la misma Lógica se produce más precisamente acerca del criterio de la razón, al aludir al cartesiano de la evidencia de las ideas claras y distintas. Esto lo trata al referirse al método para aprender, declarando que “el mejor método para aprender exige que preceda al juicio la clara y distinta noción de los términos”.<sup>18</sup> Recomienda para adquirir ideas claras y distintas de las cosas, examinar las cuestiones por separado, y atender más bien a las notas positivas de las cosas que a las negativas. Pone como ejemplo el conocimiento del alma, cuya naturaleza se comprende mejor si se consideran sus atributos positivos, el ser sustancia intelectual, judicativa, volitiva, que si se atiende a sus atributos de incorpórea, inmaterial, invisible. Hace sin embargo, también como Descartes, una salvedad respecto de este criterio, pues las cosas que tocan a la fe religiosa, aun cuando de obscura comprensión, deben vencer toda evidencia. El ánimo, declara, debe someterse a la demostración si se trata de conclusión, a la evidencia del objeto si de principio, o a aquellas cosas que son sostenidas por la fe divina.

Establece, con todo, una diferencia entre el terreno científico y el de la vida práctica, por lo que hace a criterios. En las cosas civiles y políticas, nos dice, hay que conducirse de otra manera pues “en estas creemos todas muchas cosas a muchos hombres” (*in his enim multa multis credimus omnes*).<sup>19</sup> Esta atención por la conducta intelectual práctica, que aquí aparece manifestada sólo en esta minúscula y por demás vaga alusión, cobrará posteriormente, en Berni, una importancia mucho mayor. También, el filósofo libre Tosca nos da su opinión sobre el criterio de autoridad. Es moderada, exenta de radicalismos. El que quiera aprender, recomienda, no debe despreciar la autoridad de los hombres doctos, antes bien debe atenderla, mas no sólo a ella, pues deb estimar los fundamentos de los asertos y de las razones, de otra manera será tenido más bien por crédulo que por sabio.<sup>20</sup> Así pues, como Zapata, no desprecia del todo el criterio de autoridad, pero tampoco olvida la razón; combina autoridad y crítica.

Por fin, expresa aquí también su cuidado por librar el entendimiento de ofuscaciones pasionales. El ávido de las ciencias, exhorta, debe procurar mantener la mente tranquila y libre de

<sup>18</sup> 5, vol. I. p. 19.

<sup>19</sup> 5, vol. I. p. 190.

<sup>20</sup> 5, vol. I. p. 191.

toda perturbación de las pasiones, pues estas obnubilan la razón. Debe evitar la soberbia y los demás vicios, ya que éstos no sólo corrompen la voluntad, sino también entorpecen el ingenio. Debe ser dócil, nunca contumaz, pues quien contradice la verdad conocida se ciega a sí mismo. No debe sentir temor ante las dificultades, pues nada hay que no venza el trabajo porfiado. "Debe esperar en Dios, al cual pertenece toda la sabiduría, y de la que hace partícipes a quienes la buscan".<sup>21</sup>

No obstante llamarse a sí mismo un escéptico, el Dr. Martín Martínez se acoge a los mismos criterios que hemos encontrado en los demás. Veamos lo que nos dice de los modernos escépticos, entre los que se cuenta: "Pero viendo la falibilidad de los silogismos, y discursos humanos, ha havido otros, que en todo han puesto duda, y sólo se han dexado convencer de la revelación Divina en los Dogmas de Fé, de la experiencia en las cosas naturales, y de los primeros principios de la razón en las consideraciones metaphysicas; a los cuales llamamos "Scepticos reformados". A esta opinión vivo inclinado, como lo viven aquellos más ingenuos, que profesan las Artes prudenciales, y han probado los escarmientos de la conjetura".<sup>22</sup>

Como Cardoso, declara preferir lo más verosímil; pero en todo caso sólo acepta lo que esté comprobado por la observación empírica. La experiencia es el criterio fundamental para él. "Inclinaréme tal vez á lo más verosímil; pero nunca creeré, lo que no atestigüe la experiencia, que es el proposito, é instituto de los Scepticos", nos dice.<sup>23</sup>

Su fe católica acepta sincera y gustosamente la revelación, y no piensa que ésta para convencer necesite de ayuda filosófica alguna: "para estas —las verdades del catolicismo— con el Credo, sin Aristóteles, tenemos quanto es menester: pues la piedad Divina se mostró ázia nosotros tan justa, que nada dexó de revelar preciso, y nada nos reveló superfluo".<sup>24</sup> *Las verdades sobrenaturales y reveladas se tienen ya. Las naturales, objeto de discusiones seculares, no tienen más manera de contrastarse que por la observación empírica. Se trata de dos campos diversos y separados. El campo de la fe tiene un dominio propio, que ni debe ser pene-*

<sup>21</sup> Recomendaciones parecidas hace Berni. 8, vol. I. p. 8.

<sup>22</sup> 9, p. 3.

<sup>23</sup> 9, p. 12.

<sup>24</sup> 9, p. 317.

trado por la filosofía ni debe ser extendido más allá de sus límites, al de lo filosófico. Reprocha a los aristotélicos el "que recusando las pruebas naturales para discurrir en lo sobrenatural, quieran traer lo sobrenatural, para prueba de sus discursos naturales, habiendo mutua improporción. También es claro argumento de su mucha pobreza de razones *Physicas*, vér que recurren á razones *Theologicas*; pues parece flaqueza de ingenio, no traer para prueba de lo natural otra cosa, que lo milagroso".<sup>25</sup> Sólo se atiene al criterio de autoridad en lo que se refiere a las verdades de la Iglesia, en todo lo demás desconfía de él. "Sólo la autoridad de Dios, y la Iglesia es infalible; las demás pueden engañarse, y engañarnos".<sup>26</sup> En lo natural no tiene peso ni aun la antigüedad de las doctrinas, pues su vejez no les da la firmeza que no tenían cuando surgieron. Tampoco vale la opinión de los demás. Así, critica al Dr. Lesaca por amurallarse "a cada paso con el mayor número de votos, y antigüedad de su opinión, como si fuera lo mejor lo que agrada á los mas, ó como si la antigüedad pudiera dar á las doctrinas más verdad, que la que ellas tenían quando nuevas".<sup>27</sup> "De las sobrenaturales, y reveladas, todas las precisas tenemos. De las naturales las mismas questiones, que se disputaban docientos años há, se disputan ahora. Si ha nacido alguna evidencia á desterrar la duda, a sido sobre las cosas *Anatomicas*, y laboratorios *Chimicos*; ó por prácticas observaciones, y viages, entrando después la invencion como forastera, y peregrina en las Escuelas. Disputóse si havia *Antipodas*. Duró la duda, hasta que Colón la hizo evidencia. Por la via de los silogismos, siempre esta el pleyto pendiente, hasta que alguna feliz experiencia le vota; y aun entonces la verdad con gran resistencia viene á hospedarse inquilina en las Aulas".<sup>28</sup> Al igual que los demás, niega que por el solo pensa-

<sup>25</sup> 9, p. 53.

<sup>26</sup> 9, p. 13. "Verdaderamente la razón desapasionada dicta, ha dicho anteriormente, que para proceder con rectitud en estas materias naturales, recusando los meros discursos y los Autores, y sus Escritos desnudos de ella; pues ¿quien será tan necio, que no crea que ay Indias habitadas, porque gravissimos Autores escribieron, que no havia mas tierra que el Continente, entonces descubierto? ¿Ni crea, que puede vivir (y más comodamente) en Quito, y Lima, porque otros discurrierón, que la Linea, y toda la Torrida Zona era inhabitable por los grandes ardores? ¿Quién se negará á que circula la sangre en nuestro cuerpo, porque Galeno, y Avicena no lo dexaron claramente prevenido?"

<sup>27</sup> 9, p. 298.

<sup>28</sup> 9, p. 318.

miento pueda alcanzarse la verdad en las cosas de la naturaleza. "La historia de la enfermedad, dice refiriéndose al conocimiento médico, y la experiencia del remedio son los únicos polos en las curaciones; las demás controversias son inútiles, porque no son hijas de la naturaleza, sino del discurso".<sup>29</sup> En los puntos anteriores podemos observar que coincide con el resto de nuestros autores: los tres criterios, la preferencia por la observación empírica en la física, la crítica a la física puramente conceptual. Sin embargo en lo que se refiere al concepto de experiencia, su opinión es diferente de la de aquéllos. Cardoso no ha hablado de discutir partiendo de la evidencia de los sentidos. Zapata, de las "prudentes racionales conjeturas" que es dable hacer para completar el conocimiento de los sentidos. Tosca también reconoce como legítimo el hacer suposiciones que ayudan a explicar los hechos y salvar las apariencias. Todos ellos conceden un papel a la razón en la experiencia científica. Razón y sentido se combinan para formar el conocimiento natural. El Dr. Martínez, aunque invoca a la razón en la metafísica, en la física rechaza todo lo que sea suposición, o hipótesis, o conjetura o derivación racional del informe de los sentidos, y quédase con sólo este informe. Todo lo inferido por el discurso a partir de la información sensible es opinable y conjetural, y por tanto a propósito para dar lugar a disputas; por ello es menester abstenerse de semejantes inferencias, y contentarse con lo único indisputable, que es el dato sensible. Así nos dice que "quanto el entendimiento humano deduce de las verdades sensibles, puede ser dudoso y disputable; y así, que no se han de vender por principios sentados las dudas, que aun están en pié". Critica la medicina escolástica por haber querido elevar a la categoría de dogmas las que no eran sino simples opiniones excogitadas para intentar explicar las observaciones. "Este ha sido el defecto de los Medicos Escolasticos; pues aquellos primitivos Sabios fueron racionales Empyricos, hasta que la lascivia de saber (como trae Celso en su "Proemio") haciendo buscar razón a la experiencia, introduxo esta razon á dogma, y con vicioso circulo, por ella quiso despues arreglar la experiencia: con que salió una Medicina Phantastica, y una Physica terca".<sup>30</sup> El escepticismo reconociendo humildemente las limitaciones del entendi-

<sup>29</sup> 9, p. 310.

<sup>30</sup> 9, p. 304.

miento humano, surge como antítesis de la soberbia y la presunción de quienes se tienen por sabios: “De nada presume más el hombre, dice el escéptico de los Diálogos que de saber; y todo su saber no es más que presumir. ¡Qué es vér un Dialectico de primer año con solas inútiles palabras, que ha aprendido, mirar á todos los demás hombres como hormigas! ¡Pues qué, si su ingenio es duro, é indocil! Entonces se hace insufrible; porque, como suele decirse “no hay peor necio, que el que ha estudiado; y es, que á lo rudo de la inteligencia junta lo terco de la presunción”.<sup>31</sup>

Establece Martínez una distinción entre la vida práctica, en la que manejamos las cosas y nos servimos de ellas, lo cual nos aporta un conocimiento de las mismas no más que bastante para manejarlas y utilizarlas, y el terreno científico, que es el de las opiniones, las explicaciones, los discursos encaminados a interpretar racionalmente lo percibido por los sentidos. De estos dos terrenos sólo el primero proporciona en su opinión un conocimiento seguro y suficiente para su objeto, que es ayudar y dar comodidad a la vida común. El segundo da un conocimiento inestable y siempre discutible; poco seguro por tanto. A este género de conocimiento alcanza su escepticismo, no al primero. Admite, pues, un conocimiento obtenido no por indiferencia o discurso, sino de modo inmediato en la vida activa. La certeza que admite es la obtenida sin trámites intelectuales en el manejo de las cosas. Intuición práctica es el tipo de conocimiento que propone como el único firme. Esto podemos observarlo en los siguientes textos: “admito certeza experimental en los sentidos en cuanto al uso de las cosas”; pero no “en cuanto á la razon científica de ellas”. “Sé por experiencia, e instrucción natural, que el fuego me quema; pero no por ciencia, o demostración, como la piden los Dogmaticos... pues ¡que tengo sed, que tengo hambre, que el fuego me quema, que la luz me alumbra! ¿lo adquiero secundariamente por alguna demostración, y silogismo: ó lo sé primariamente por simple informe del sentido? Claro es, que para experimentar no es menester inferir... (Y)... si la certeza experimental no es conclusión deducida de premisas, no puede ser demostracion, ni ciencia en sentido Aristotelico...<sup>32</sup> Quede, pues, sentado, que á estas

<sup>31</sup> 9, p. 298.

<sup>32</sup> En el diálogo entre el aristotélico y el escéptico el primero ha dado su definición de ciencia: “noticia cierta y evidente adquirida por demostración”.

verdades sensibles, claras, primarias, y simplicísimas asienten de buena fe los Scepticos; pero no las admiten como ciencia en sentido Aristotelico, sino como certidumbres solo prudenciales, y conducentes á la vida comun; tienenlas por seguras en quanto al uso, y modo de vivir; no en quanto a la theoria, y modo de philosophar".<sup>33</sup>. Está de acuerdo en que esto no es lo que el vulgo llama ciencia, sino lo que llama experiencia: "aun el mismo Vul-

<sup>33</sup> 9, pp. 301-302. En realidad la de Martínez es en principio la misma actitud cartesiana: rechazar todo lo que sea sólo probable y admitir únicamente el conocimiento firme y sólido. Pero realiza este propósito por un camino diverso al cartesiano: no el de la evidencia racional espiritual, sino el de la evidencia sensible y práctica, con ello se encuentra cercano a los filósofos ingleses. En la p. 302 proporciona unos ejemplos para explicar cómo entiende ese conocimiento intuitivo práctico. "Nuestros sentidos son veracísimos, nos dice, y nunca nos engañan, como sepamos entenderlos: nosotros solemos engañarnos abusando de sus informes. Díónoslos Dios por fieles testigos de la verdad en la vida común, é instrumentos de nuestra conservación. El que por experiencia, y testimonio de su sentido cree que el fuego calienta", y "la aguja pica": cree bien, si solo cree lo que el tacto le informa: esto es, que el fuego produce en él aquella sensación, llamada "calor", y la aguja el "dolor": y aun los mismos Perros, quando arreglan su conducta á esta verdad, y huyen de estas molestias para conservarse, sacan tan buena consecuencia, que no la sacaria mejor Porphirio; y toda la Logica de las Aulas "se puede ir a buscar esparragos"... pero si de aquí se infiere, que el fuego tiene calor, pues le produce; y la aguja dolor, pues le causa, se engaña miserablemente: o a lo menos se expone a errar,\* porque á los sentidos no se les debe pedir más que lo que es de su oficio, como enseña San Agustín... Por eso los Dogmáticos con su Logica artificial suelen sacar engañosísimas consecuencias, y establecerlas por principios. El mismo engaño que en el tacto cabe en otros sentidos: Vémos, vg. el Cielo poblado de Estrellas, y que en veinte y quatro horas se rebuelve todo su sistema: si de aquí sacamos computos para arreglar el tiempo en la vida comun, inferimos bien, y con verdad; pero si inferimos, que no es la esfera quien se rebuelve de Oriente a Poniente, sino la tierra de Poniente á Oriente, nos exponemos á errar, porque el informar de esto, no es del oficio de la vista: y lo mismo pudieramos errar (si no nos uviera desengañado la Fé) infiriendo lo contrario: pues los mismos fenómenos se observarán moviendose la esfera ázia Poniente, que moviendose la tierra ázia Oriente. Semejantemente, si del simple informe de mis ojos deduzco, que el Cielo es macizo, y las Estrellas están encaxadas en él, como clavos en una lisa, y concava techumbre, me expongo á errar, porque esto no quiso Dios fiarlo al testimonio de mis sentidos... Debemos dár assenso á los sentidos quando se trata de lo prudencial del vivir, no de lo científico del philosophar".

\* Alusión en apoyo de una de las tesis de la ciencia moderna: la de la subjetividad de las cualidades sensibles.

go distingue la ciencia de la experiencia; y no llama científico al hombre, que solo sabe aquellas simplicísimas verdades de que le instruyen sus sentidos".<sup>34</sup> La certidumbre experimental, declara, sólo puede fundar una ciencia prudencial y "Sceptica", mas no metafísica y escolástica.<sup>35</sup> Martínez sólo recibe, pues, esa ciencia práctica cuyo concepto nos acaba de enunciar, y que reconoce que no proporciona una certeza apodíctica, porque no es una certeza racional y especulativa, sino, consiguientemente, sólo práctica. En un párrafo parece bosquejar la idea que posteriormente el pragmatismo formulará con toda precisión: la de la determinación de la verdad de las ideas a medida de su eficacia vital y práctica, la de la sustitución del concepto de la verdad como *adaequatio* por el de verdad como utilidad. "El Médico, declara, "para asegurarse de su buen obrar", ázia sí, registre su conciencia: para "dar razon de lo que obra", ázia el Vulgo, pida á Dios buen suceso, que si el efecto es malo, toda la Philosophia de Aristoteles no bastará para disculpa, pues ya el Pueblo conoce lo que es la "charlataneria *eruditorum*"; y si el efecto es bueno, no ha menester más "razon de su obrar".<sup>36</sup> Ciertamente que aquí parece atribuir tal concepto de verdad más bien al vulgo, a los profanos; pero por todo lo que más arriba nos ha dicho, podrá afirmarse que ése es también su concepto. Efectivamente, aun el ejercicio de la profesión médica aconseja que se haga atendiendo sólo a lo que la experiencia va enseñando y no a los conceptos de la ciencia. Y entiende la experiencia en el sentido vulgar;<sup>37</sup> más que hablar de la experiencia del médico científico, la experiencia de laboratorio, llevada a cabo con todo el aparato de la ciencia, y apoyada en razones científicas también, habla de la experiencia vulgar del curandero, apoyada solamente en la observación repetida de los casos, y no en razones." "¿De que sirvan las questiones, se pregunta, que se exagitan sobre la Kina? Uno dice, que fixa: otro que disuelve: uno, que obra

<sup>34</sup> 9, p. 302.

<sup>35</sup> 9, p. 302.

<sup>36</sup> 9, p. 316. En respuesta a la proposición de Lesaca de que si la filosofía de Aristóteles no sirve para curar, bien podría utilizarse para que el médico se asegurase de su buen obrar y diera razón de lo que obra.

<sup>37</sup> En general, ese tipo de experiencia recogida en la vida diaria, en medio de los más diversos menesteres, y sin condiciones *ad hoc*, es muy practicado por los interesados en la ciencia, en la época. Esto se comprende por el hecho de abundar los aficionados entre tales cultivadores, y por no existir en gran escala acondicionamientos especiales para la experimentación científica.

como amargo: otro, como austero: otro, como antidoto: otro como estomachal, y aperitivo: otro como polichresto: otro, como precipitante, y fermentativo: otro, como aplacador de fermentaciones, &c. Sobre la terciana ay otras tantas innutiles falaces conjeturas: unos que ay foco, otros que no: unos, que está aqui, otros allá: unos, que el fermento es acido, otros que bilioso, unos que ay putrefaccion, otros que no, &c. Los Scepticos mantienen su assenso libre en todas estas opiniones; y si algo establecen es, que nada debe establecerse: en llegando á obrar, solo se guian por la observacion de la enfermedad, y la experiencia del remedio: una vez que se resuelven *ya salen de la duda de si se ha de hacer, ó no?* Pero no de si está cientificamente bien, ó mal hecho, porque son Artifices conjeturales”.<sup>38</sup>

Y si se llega el caso de tener que discurrir, a tiénese a la lógica natural, al alcance de todo el mundo, y que se utiliza sin necesidad de saber las reglas. La lógica artificial tiene todo su desdén por inaplicable e inútil “para la Medicina, y demás Artes del comercio humano”. Si fuera tan útil y necesaria como la pintan los aristotélicos, muy mal harían en no aprenderla y usarla “los Generales de Guerra en sus Consejos, los Politicos en sus Congressos, los Juristas en sus Estrados, los Abogados en sus Defensas, los Medicos en sus Juntas, los Moralistas en sus Confessonarios, los Theologos en sus Consultas, los Oradores en sus Sermones, &c.” Verdaderamente sería una imprudencia cara de tantos sabios el no usar los procesos silogísticos para resolver questiones gravísimas

<sup>38</sup> 9, p. 310. Todo esto es en gran parte reacción ante la medicina libresca y racionalista de los escolásticos de la época, que procedía por silogismos y discursos. En respuesta al Dr. Lesaca, quien, declarando imitar en ello a Hipócrates, se enorgullece de no tener necesidad de preguntar ni tomar relación de los asistentes para poder curar al enfermo, bastándole, como a todos los “Dogmaticos racionales doctos”, con sacar la cosa por consecuencia racional, y adivinando por este medio lo que había sucedido y sucedía y pronosticando lo que sucedería; “yo le apostaré lo poco que tengo, dice, á que su merced, que se tendrá, y le tengo, por Dogmatico racional docto, ni sabe reducir luxaciones, ni curar heridas, ulceras, y fracturas, ni aun el mas leve sabañon, hasta untarle con las guindas de Mayo; ni sabe, sin preguntar, ni tomar relación del enfermo, y asistentes, la quarta parte de lo que ha sucedido, sucede, y sucederá en una enfermedad, como lo hacia Hipocrates. Esto, mas facil es que lo haga un racional Empyrico, toda su vida versado en experiencia, que un racional Dogmatico, que ha gastado no poca parte de ella con columpiarse sobre *Blictiri, y Siandapsus*”. (pp. 325 y ss.)

cuya solución suele ser de gran importancia; por ejemplo para conseguir una victoria de que depende el destino de un pueblo, o llevar a cabo un tratado que asegure la felicidad de la República, o resolver de una sentencia en que van el honor y la hacienda, o de un juicio de que pende la salvación.<sup>39</sup> Mas por ninguna parte se ve la utilicen, antes bien si lo hicieran se harían ridículos a los ojos de los demás. En Medicina, ninguno de los autores célebres se sirve de este modo de discurrir, ni Hipócrates, ni Galeno, ni Celso, ni Vallés, ni Vega, ni Mercado, ni Sidenham, ni Etmullero, ni Willis, ni ningún otro moderno. Aun cuando fuera preciso hacer uso del arte en las actividades y negocios de la vida, bastaría con utilizar la retórica, que enseña a convencer, y también saldría sobrando la lógica.

Remitiéndose a San Agustín,<sup>40</sup> hace ver la superfluidad del arte y de la ciencia para el ejercicio de los actos vitales. Tan natural le es al hombre discurrir, nos dice, como andar, luego si para andar bien no necesita arte de andar, tampoco para discurrir bien necesita arte de discurrir. Extravagante sería pretender que para andar hace falta tal arte e igualmente extravagante resulta pretender que para discurrir también sea necesario el arte. El más versado lógico no inferirá con más perfección que el rústico que al ver caer una tapia se aparta, discuriendo que si para por debajo podría ser aplastado por ella. "Podrá poner este discurso mas prolixo, y cansado, no mas convincente. Podrá enredar un sophisma como *el de los huevos*; pero el Rustico se reira, y le dará á comer el huevo, que saca de mas en la consecuencia".<sup>41</sup> En la medicina, la lógica artificial sólo a servido para engañar a los crédulos cuando todavía lo eran. "Desengañemonos, dice, que la Logica artificial en la Medicina nunca a sido mas que un arte de gritar, patear, y llegar á ser Medicos de primera suerte, quando el Mundo estaba mas inocente".<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 9, p. 328.

<sup>40</sup> Lib. 3 de Doctr. Christ. La misma cita en Berni (vol. II, p. 234) para el mismo propósito.

<sup>41</sup> 9, p. 330.

<sup>42</sup> 9, p. 330. Y en réplica irónica a la afirmación de la necesidad del arte y del conocimiento conceptual para discurrir, hecha por el Dr. Lesaca, quien pregunta: "¿Cómo sabremos hacer un raciocinio, sin saber, que sea proposición? ¿Cómo sabremos qué es proposición sin saber, qué cosas la componen? ¿Cómo si es verdadera ó falsa sin saber las circunstancias para que lo

En suma, el concepto de experiencia en Martínez se reduce al de experiencia práctica y vulgar, desprovista de toda elaboración intelectual hipotética o explicativa, y sólo acogida al raciocinio espontáneo y sin reglas y en la medida necesaria para la vida.<sup>43</sup>

sea? ¿Cómo se sabrán estas, sin saber Summulas, y Logica" &c.¿; pregunta a su vez: "¿Cómo sabremos dár un passo, sin saber, que es movimiento?". ¿Cómo sabremos, qué es movimiento, sin saber, qué es lugar?. ¿Cómo moveremos las piernas, sin saber, qué es musculo?. ¿Cómo sabremos jugarlos con orden, sin saber la progression muscular?. ¿Cómo se sabrá esta, sin saber, quanto se trata en el arte de bien andar?. Pues escriba el señor Doctor Lesaca este arte, prosigue, y defienda, que el Mundo, ni anda, ni ha andado bien hasta aquí por falta de él. Sin saber nada de Mathematica, ni de momento de gravedad, ni linea de dirección, se anda bien por naturaleza; y del mismo modo sin saber qué es proposición, ni silogismo, se discurre bien por naturaleza". Alude a la sátira de Moliere del rústico que hace prosa sin saber lo que es prosa. "Y si el señor Doctor, termina, quiere verlo mas claro, vaya con toda su Logica, y concluya á un Mercader, o á un Contador, que aunque ignoran lo que proposición, yo asseguro salga burlado, ó concluido."

<sup>43</sup> El autor de la censura a la obra del Dr. Martínez, el trinitario Fr. Agustín Sánchez, parece conceder a la experiencia, en la dicha censura, el poder de penetrar en la esencia y naturaleza de las cosas y parece entender por experiencia algo que no se reduce a la simple percepción sensible, la cual reconoce que suele ser engañosa. Parece, pues, incluir cierto elemento racional en su concepto de experiencia. Decimos que "parece" todo esto, porque en realidad el texto es ambiguo, como lo veremos. Citando a Cornelio Alapide, quien declara que el hombre, por más que estudie y discorra, nada entiende o conoce (*intelligit*) sino aquello de que posee imagen (*phantasma*), y que sólo puede tener la imagen de lo que ven los ojos, o los oídos oyen; pero que los sentidos sólo perciben los accidentes de las cosas, es decir, no penetran en la intimidad de las mismas, en sus esencias, propiedades y diferencias esenciales; nos dice Sánchez que como "las especies que perciben, son, y pueden ser muchas veces engañosas, y falaces, por eso no pueden certificarse científicamente de la verdad, y naturaleza de dichas cosas, en virtud del conocimiento que en él causan las especies que le ministran los sentidos: Luego si alguna verdad adquiere de sus propiedades, y naturaleza, ha de ser por otra vía. Y qual puede ser esta, sino la experiencia?" Rechaza que tal verdad pueda alcanzarse por el método discursivo, que se reduce a términos, de los aristotélicos.

Habla aquí Sánchez de experiencia científica, capaz de penetrar en el conocimiento esencial de las cosas, o es un escéptico que no cree en la posibilidad de un conocimiento de ese tipo por no reconocer otra vía de acceso a las cosas distintas de la experiencia, entendiendo por ésta sólo experiencia sensible? Realmente el texto no nos ha parecido muy preciso, de modo que pueda comprenderse en un solo sentido. Por otra parte, no nos parecería remoto que las ideas mismas de Sánchez al respecto no estuvieran muy claras. No es de extrañar que en una época de crisis cultural, de paso y transición de unas

Berni expresa así el objeto de estudio de su filosofía racional: "La Filosofía Racional, ó Dialectica, es un compendio de los "Criterios" de la verdad, que es el objeto de la Filosofía; procediendo siempre del sentido al juicio, i del juicio á la voluntad; guardando el orden natural de las Potencias del hombre, que observó Epicuro. Añado la doctrina de Aristoteles, que se enseña en las Escuelas; pero limpia de aquella espinosidad de cuestiones, que tanto embaraza á los que empiezan".<sup>44</sup>

Al hacer su afirmación de eclecticismo, expresa los tres criterios consabidos, en la misma forma negativa en que los hemos visto expresados por Tosca: "quiero seguir á todos en aquellas cosas que no se oponen á nuestra Santa Fe, á la razón, i experiencia. Mi destino es buscar la verdad donde la encuentre. . ." <sup>45</sup>

Al exponer su Criteriología declara expresamente seguir la Canónica de Epicuro, llamada Dialéctica por Gassendi. La distingue de la Lógica: "ésta solo instruye en la forma de arguir, i aquella la practica".<sup>46</sup>

Hace corresponder los tres "Criterios", órganos instrumentos, o medios proporcionados para conseguir la verdad, y que son "El Sentido, el Juicio, i el Deleite", a las tres partes principales de la Filosofía: Natural, Metafísica y Moral. Ello porque la verdad, materia de la Filosofía, puede adoptar tres formas: la sensible, la inteligible y la apetecible, que corresponden respectivamente a cada una de las citadas partes de la Filosofía. Por tanto, en la Física hay que atenerse al sentido, como en la Metafísica a la razón y en la Moral al deleite de la voluntad.

Con lo anterior podemos observar que no son del todo los mismos criterios los que anota aquí y los que previamente ha anotado después de su declaración de eclecticismo. No menciona al de la revelación divina, y en cambio se refiere al del deleite. El que este último no esté mencionado entre los del filósofo ecléctico nos es muy explicable, si recordamos que sólo son eclécticos en la ciencia natural, atendida al testimonio sensible, con intervención de la razón cuya forma no dejará de explicarnos. El no nombrar aquí el de la revelación se debe a que sólo se refiere a los filóso-

formas de pensamiento a otras, suela presentarse cierta confusión y falta de claridad en las ideas. Además, la elaboración del concepto de experiencia es precisamente "la" obra de la filosofía y la ciencia modernas.

<sup>44</sup> 8, vol. I. p. XXV.

<sup>45</sup> 8, vol. I. p. 5.

<sup>46</sup> 8, vol. I. p. 11.

ficos. En la declaración de eclecticismo hace una enumeración ya ajustada a la circunstancia total en que van a verse tan él como el resto de nuestros eclécticos, por cuanto no dejarán de toparse en sus disquisiciones naturales con el reparo del dogma religioso, del que por tanto no pueden desentenderse al manifestar sus propósitos generales de eclécticos católicos.

La importancia que concede el conocimiento del concepto de la verdad y de sus especies para la vida toda, nos la dice en el capítulo tercero, que trata de la verdad en general: "Para que pueda el hombre regir, i gobernar las potencias, ó facultades que Dios le ha dado, es preciso entienda qué cosa sea verdad, cuantas sus especies, cuales los medios de conseguirlas, i en qué ocasiones unas potencias por dirimir á otras".<sup>47</sup>

Y su exposición de los criterios empieza por dirimir la discusión entre el escepticismo, que niega la existencia de criterios de verdad, y el dogmatismo, que la afirma. Nos da un concepto objetivo de verdad tomado también del epicureísmo de Gassendi, el que en escolástica sería el concepto transcendental (todo ente es verdadero): "en nombre de verdad entiende la realidad, ó existencia de la cosa; pues todos convienen, que lo que tiene ser, realidad, ó existencia, es verdadero, i se distingue de lo falso, fingido, ó aparente".<sup>48</sup> Con el nombre de escepticismo se refiere más bien que al radical, aunque habla de Pirrón, al mitigado que se conoce como probabilismo, o tal vez a ambos a una, pues nos dice: "Dicen los Cepticos, que la verdad vive desconocida de los mortales, que no ai Criterio para descubrirla, i por consiguiente, que nada se sabe en el mundo; i assi, no ai más Ciencia, que saber que todo lo ignoramos, deviendonos contentar con la mera probabilidad, i apariencia de la verdad".<sup>49</sup> En la definición del criterio está de acuerdo con Jacobo Pancrancio, quien dice que criterio es "Forma, ó fundamento para hacer juicio de las cosas", y con Gassendi: "Facultad natural para conocer, sentir, etc." Decla-

<sup>47</sup> 8, vol. I. p. 24.

<sup>48</sup> 8, vol. I. p. 14. Y en la p. 24: "La verdad, pues, se toma por la realidad, sér, ó existencia de cada cosa, por cuya razón, una cosa se dice *verdadera*, i no *aparente*. La verdad assi tomada conviene a todas las cosas que tienen sér, naturaleza, ó existencia. En este sentido dijo bien Epicuro, que no ai cosa aparente en el Mundo, i por consiguiente ninguna cosa es falsa."

<sup>49</sup> 8, vol. I. p. 13.

rando seguir a Epicuro, divide la verdad o realidad en manifiesta y oculta. La primera es la que se da a conocer por sí misma, como "el Sol, la luz, el día". Para conocerla no se requieren reglas del arte, pues a nadie se le oculta. La segunda la divide a su vez en oculta del todo, oculta por su naturaleza y oculta por algún tiempo. La primera no puede ser humanamente descubierta; por ejemplo, no podemos saber si las estrellas son pares. La verdad oculta por su naturaleza es la que por sí no descubrimos, pero que podemos conocer por algún medio extrínseco a ella. Por ejemplo, no percibimos los poros del cuerpo, pero sabemos que existen por el sudor que sale de éste. La oculta por algún tiempo es aquella que en sí se manifiesta, pero que por algún impedimento no la percibimos. Por ejemplo, una ciudad, que sólo por la gran distancia que nos separa de ella no la vemos. Temeridad humana es tratar de escrutar las verdades del todo ocultas. Dios no ha concedido al hombre ni medio para descubrirlas ni criterio para distinguirlas. El conocimiento humano tiene un límite. De este modo este punto manifiesta una posición intermedia entre la confianza racionalista y el definitivo recelo escéptico. Ni aprueba la temeridad de tratar de investigarlo todo, ni la duda y abstención de juicio extremas del escepticismo.

Y volviendo al conflicto entre escepticismo y dogmatismo, presenta los argumentos que ha solido proponer el primero: la consideración de la historia de las sectas, que ha sido la historia de disputas inacabables sin que ninguna de ellas haya logrado dar con la verdad en ninguna de las cuestiones, ni en las frívolas ni en las más altas, en vista de lo cual no puede hacerse otra cosa que repetir la máxima de Pirrón: "Que nada sabemos sino que no sabemos"; o algún pasaje de la Escritura, como la afirmación de Salomón en el Eclesiastez de "que queriendo investigar científicamente todas las cosas, fué ocupación pésima que dió Dios a los hombres para que se ocupen en ella. . . porque de todas las obras de Dios no puede el hombre hallar la razón".<sup>50</sup>

Y hace la clásica refutación del escepticismo: que se contradice y destruye a sí mismo, afirmando que nada puede afirmarse, o estableciendo como verdad que no hay verdad. Cita a su vez textos de la Escritura para afirmar el dogmatismo, y aduce razones

<sup>50</sup> 8, vol. I, p. 16.

sacadas de su convicción cristiana: que no sería “decente á Dios criar el hombre a su imagen, i semejanza, para dueño del mundo, Padre, i Maestro del genero humano, sin darle verdadera ciencia de alguna cosa”, que los textos bíblicos a que aluden los escépticos sólo van contra la curiosidad vana de querer escrutarlo todo, “como si los hombres fueran Dioses”.<sup>51</sup> La variedad de parecerse en las verdades concernientes a las cosas particulares no significa la imposibilidad de que sean conocidas, sino significan que unos la han descubierto por poseer el medio para ello, y que los demás no lo confiesen por vicio, “pues más se paga el hombre de las fabulas que él inventa, que de las verdades que otro descubre”. El que muchos pongan en duda la religión católica no significa que ésta sea falsa o dudosa, pues “Dios ha manifestado el Criterio de creerlas, que es la revelación”.<sup>52</sup>

Otras argumentaciones hace contra los escépticos, con ciertos visos de cartesianismo; una: que aún el que duda de la existencia de la Dialéctica prueba con su misma duda la existencia de la Dialéctica natural concedida por Dios a los hombres, pues se necesita luz natural para poder dudar. Las demás proceden de consideraciones finalistas cristianas: que tuvo que poner Dios en el hombre virtudes intelectuales para conseguir la verdad y satisfacer así su apetito innato de saber. Lo mismo se dice de las potencias del alma. En este punto abandona la clasificación tomista que distingue cinco, y enuncia la estoica, vuelta a surgir en la época moderna, que distingue tres: sensitiva, racional y apetitiva. Si puso Dios en el hombre las tres facultades: sensitiva, intelectiva y apetitiva, las puso para sentir, entender y apetecer las cosas, dándoles medios adecuados para cumplir su misión. Si el hombre siente por el sentido, entiende por el juicio y apetece por el gusto son esos medios que Dios ha dado al hombre para que ejerza sus funciones vitales y esos serán los criterios de la verdad. El error sólo nace de que en muchas ocasiones se confunde el sentido, o se ciega la mente o se precipita la voluntad. Ello se origina de que la mente no atiende al sentido ni la voluntad al juicio, “originándose de aquí, que viste la mente los objetos al revés que los sentidos les perciben, con grande perjuicio de la verdad sensible; y la voluntad coloca el gusto, i placer en aquellas cosas, que el farol

<sup>51</sup> 8, vol. I, p. 17.

<sup>52</sup> 8, vol. I. p. 18.

de la mente le advierte dañosas, con notable perjuicio de las verdades morales".<sup>53</sup>

Todas estas razones teleológicas actúan contra los escépticos, que no podrán menos de confesar que las potencias que el hombre posee son para algo, y que por tanto deben disponer de condiciones adecuadas para el cumplimiento de su función.<sup>54</sup>

En el libro segundo trata en especial del criterio de la verdad sensible. Parte del *nihil est in intellectu*. . . común en la Escuela, advirtiendo que por ello tratará primero del criterio sensible, propio de la Física advierte que investigará qué fe merecen las sensaciones, qué autoridad hay que conceder a la experiencia en las cuestiones físicas, y cuántas son las especies de los sensibles. En otras palabras, nos va a ofrecer una crítica de la sensación.

En la explicación de lo que es el sentido empieza, a manera de preámbulo, por referir a esa concepción, muy difundida en el Renacimiento, del hombre como microcosmos o compendio del Universo, aunque sin aceptar la idea animista, pues declara que aquella armonía y organización de las partes, que posee el cuerpo humano, y que es llamada "facultad animal", no se da en el mundo mayor, "i por ella se hace el hombre superior a este".<sup>55</sup>

Según los órganos distingue los sentidos externos. El sentido interno lo sitúa, declarando seguir a Galeno, en la cabeza, declarando también que los diversos nombres que le dan los filósofos: sentido común, sentido interior, fantasía, imaginativa, estimativa, apetitiva o rememorativa, corresponden sólo a la diversidad de sus oficios, y no indican sentidos diversos.

<sup>53</sup> 8, vol. I, p. 23.

<sup>54</sup> "Es muy conforme á la gran Sabiduría con que Dios hizo al hombre, que assi como le dió virtudes morales para conseguir la bondad, le dicsse tambien virtudes intelectuales para conseguir la verdad; pues assi como el hombre puede errar el camino de la bondad puede tambien descaminarse de la verdad. Que pereciera en el hombre aquella natural complacncia que tiene en el bien, i aversion al mal, si no tueviera Criterio, ó medio proporcionado para con seguridad conseguir lo uno, i apartar lo otro?. I ¿de que sirviera en el hombre aquel apetito innato de saber, si no tuviera criterio para descubrir la verdad?. A mi me causa grande grima de que los Cepticos Rigidos concediesen Criterio a la facultad animal para sus sensaciones, i le negassen á la Racional tanto mas noble, quanto va del espiritu al cuerpo". 8, vol. I. pp. 19 y ss.

<sup>55</sup> 8, vol. I. p. 34.

Indica también la gran dependencia mutua en que se encuentran el alma y los sentidos. Si el alma desea alguna vez elevarse por encima del mundo de lo sensible, y conocer lo espiritual, a Dios, al Angel, o a sí mismo, "no puede hacerlo sin sustitutos sensibles, con cuya imagen los representa: de forma, que conoce el Padre Eterno como anciano, al Hijo Divino como Varon, al Espiritu Santo como Paloma, al Angel como joven, y á la misma Alma como niña".<sup>56</sup> Por otra parte, los sentidos sin el alma se reducen a nada, ya que es el alma la que realiza las sensaciones, sirviéndole el cuerpo sólo de instrumento, a la manera como el órgano es sólo el instrumento del que tañe, y éste es la verdadera causa de la música. Este símil, como el del reloj, es muy usado por nuestros autores. Así, sentido es el órgano corpóreo animado.

Como averiguación fundamental para el acierto en la ciencia física considera el examen de la afirmación de Epicuro de que el sentido nunca se engaña.

Siguiendo también la distinción del epicureísmo considera dos modos de percibir el objeto: uno sencillo, que no afirma ni niega, que es propiamente la sensación, y el otro, al que llama resolutivo o compuesto, que afirma o niega. Este es el juicio. Ahora bien, nadie sostendrá que los sentidos se engañan formalmente, esto es afirmando o negando erróneamente. El error está en la mente, que juzga con ligereza. Por esto, conviene saber cómo regular la mente, para que forme juicios proporcionados a lo que representan los sentidos. Señala los casos en que los sentidos no perciben los objetos como son en sí: el remo torcido, las hojas de los árboles cuyo sonido al moverse es percibido como si fuese la gritería de un pueblo, etc. Mas en estos casos no se trata de errores de los sentidos, que presentan las especies como vienen, sino de que éstas vienen invertidas, confusas, o débiles.

Hace, pues, consideraciones análogas a las de Cardoso: que los medios pueden invertir las especies, la distancia disminuirlas, la multitud confundirlas, la mala disposición de los órganos entorpecer o impedir la sensación. Así, pues, los sentidos son criterios, o medios proporcionados para descubrir las verdades en Física, añadiendo la consideración del medio y las condiciones en que se nos dan las especies.

<sup>56</sup> 8, vol. I, p. 37.

Después de darnos una definición de la experiencia que atribuye a Galeno: "una memoria de aquello que muchas veces sucede", explica por qué hay que atenerse a ella en las cosas físicas. Expresa aquí una idea, que examinaremos con más detenimiento al tratar del tema de las formas, que hemos encontrado también en los demás autores examinados, y que constituye, podemos decir, el fondo metafísico de su actitud, la de que el comportamiento de las cosas es independiente de nuestro pensamiento, en el sentido de que por éste solo no podremos llegar a averiguar la realidad de las mismas. Efectivamente, "no dependen las causas en sus operaciones, nos dice, de nuestros pensamientos, sino de aquel orden, i proporción que Dios les dió en la primer creación, pues todo lo hizo con peso, numero, i medida".<sup>57</sup> Es de advertirse aquí cierta contradicción entre el establecer una separación entre el pensamiento y la realidad de las cosas, y el atribuir a éstas un orden, una proporción en peso, número y medida. Esta contradicción la hemos advertido también en los demás. Trataremos de explicarla como tal también en capítulos subsiguientes. De acuerdo con esta idea separatista, se concluye fácilmente que no hay más remedio que "observar mui despacio la misma naturaleza".<sup>58</sup>

En un pasaje que se parece grandemente a otro de Tosca (vol. III, "Prefacio") declara que, por tanto, las experiencias son las bases que sustentan la ciencia natural, y que por ello, si faltan se derrumbará "la fabrica que se funda en el aire de pensamientos".<sup>59</sup>

Las cosas de la naturaleza actúan sin darnos razón del modo como lo hacen. Hay que acercarse entonces a ella y averiguar las causas, averiguación que constituye el objeto de la ciencia física, para comprender los efectos que observamos. Esta es función de la experiencia, pues "no podemos certificarnos de los efectos que resultan, sino aciendo experiencia del modo de obrar de las causas".<sup>60</sup>

<sup>57</sup> 8, vol. I, p. 44.

<sup>58</sup> 8, vol. I, p. 44.

<sup>59</sup> *Ibid.* "Que utilidad han producido en el mundo, dice además, las prolijas especulaciones en tan excelentes Ingenios como cultivaron la Filosofía por la via del raciocinio desde Aristóteles hasta nosotros: cuando las demás artes solo con la observación, de principios mas debiles han llegado á la cumbre de su perfección". (Por Filosofía entiende la Física)...

<sup>60</sup> 8, vol. I, p. 45.

En este interesante pasaje, hace Berni unas consideraciones que nos parecen expresivas ya de esa convicción determinista del comportamiento de la naturaleza, esa certeza de su legalidad, que ha hecho posible la formación de la ciencia físico-matemática moderna: "las criaturas puramente sensibles, nos dice, no tienen libertad para variar su modo de obrar concurriendo unos mismos medios".<sup>61</sup> Cuando parecen verificarse experiencias contrarias, ello "no puede consistir en la naturaleza", sino en que nosotros, por falta de atención suficiente, nos engañamos.<sup>62</sup> Por ello la experiencia debe atender a varias cosas: a la actividad de la causa, a su estado, al tiempo, al lugar, y demás circunstancias, ya que variada una de estas condiciones se experimentan efectos diversos.

En fin, de dos elementos debe constar la experiencia: uno de ellos es el testimonio de los sentidos, el otro la razón, que debe considerar las circunstancias en que tiene lugar el fenómeno así como averiguar sus causas. Ambos se necesitan mutuamente. Si falta alguno deja haber experiencia.<sup>63</sup> Si el sentido recibe la especie alterada, no es útil a la experiencia, a menos que la razón averigüe en qué condiciones se ofrece la especie. A su vez, si la razón no se basa sólidamente en la propia naturaleza de las cosas, no será útil para calificar el testimonio sensible.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> 8, vol. I, p. 45.

<sup>62</sup> 8, vol. I, p. 46. Si un artillero ha parado dos cañones iguales, con la misma cantidad de pólvora y peso de bala, y al hacer fuego da uno bien en el blanco y el otro se desvía de éste, no diremos que tenemos experiencias contrarias, sino que nos es desconocida la causa que impide que ambos efectos sean iguales.

<sup>63</sup> 8, vol. II, pp. 3 y ss. "...la experiencia, i la razon han de ser los dos polos en quienes estrive toda la fabrica de la Fisica. Porque la experiencia, trocando los frenos de la razón, hará una Fisica peligrosa, i la razon destituida de la experiencia, fabricará una Fisica en el aire, i mudable como el pensamiento. Es sin controversia alguna la experiencia maestra de las ciencias Fisicas: ella siempre mira al norte de la verdad, i por esso con toda seguridad nos conduce al puerto deseado, que es el perfecto conocimiento de la naturaleza. Pero assi como para navegar con felicidad, amás de la aguja es necessario un Piloto diestro que la dirija; i gobierne; también en la Fisica es precissa una razon solida, i sacada del mismo seno de la naturaleza que se junte á la experiencia".

<sup>64</sup> "Deve, pues, nuestra mente dar crédito á los sentidos, examinando primero la proporcion, i los medios que embian las especies; porque devemos suponer, que de diferente modo perciben los sentidos en el aire, que en el

Es interesante la decisión que hace acerca de dos experiencias que parecen contrarias. Se trata de las experiencias en relación con la posibilidad del vacío en la naturaleza. Los que niegan tal posibilidad, los aristotélicos y los cartesianos, aducen la experiencia de la esfera a la que asciende el agua por haberse hecho el vacío, lo que parece probar el principio común de que la naturaleza aborrece el vacío. Los atomistas, que la afirman, alegan a su favor la experiencia 'Torreciliana' del tubo de mercurio invertido, en el que queda un espacio aparentemente vacío. En realidad, declara Berni, ambas experiencias son verdaderas en cuanto al sentido, mas las razones en que están fundadas carecen de solidez, y de este modo ninguna de las dos pruebas afirma ni niega la posibilidad del vacío. La primera no la niega, porque si el agua sube, ello se debe al peso del aire. La segunda no la afirma, pues no prueba que por los poros del vidrio no penetre el éter. Entonces, en ninguno de los dos casos hay experiencia, porque, aunque los sentidos no sean falaces, la razón pretende ajustar a su arbitrio su testimonio, en lugar de buscar "desapasionadamente" la causa legítima, fundada en la naturaleza misma. "Pero determinar una opinión, y despues buscar apoyo en las esperiencias, es solo buscar apariencias, i querer que la naturaleza siga sus pensamientos, lo que nunca conseguirá; ni por mas que dé voces podrá desacreditar la esperiencia solida".<sup>65</sup>

Vuelve a la idea de la limitación del campo de la experiencia. No en todas las cosas físicas ha de hacerse experiencia. Ello no es fácil, ya que nuestra inteligencia es muy flaca, y "en muchas cosas nos egercitamos por acaso, excepto las de Fé, en las que tenemos certidumbre".<sup>66</sup> Su humildad cristiana le hace considerar temerario el querer hacer experiencia de todas las obras de Dios. Mas en las cosas en que Dios permite que se efectúen experiencias, éstas tienen el valor de principios. Porque también le parece descrédito para la omnipotencia de Dios, manifestada con

agua, de cerca, que de lejos. Pero á cada cosa ha de aplicarse el sentido que le corresponde, . . . i assi, es sin duda el sentido criterio, ó medio proporcionado para descubrir las verdades físicas, ò sensibles, añadiendo la consideración de la proporcion, i medio, por el cual vienen las especies: porque los sentidos son fieles, prontos, iguales, i continuos, como se observen unas mismas circunstancias". 8, vol. I, p. 43.

<sup>65</sup> 8, vol. I, p. 48.

<sup>66</sup> 8, vol. I, p. 49.

gran brillantez en las criaturas racionales, decir que éstas son incapaces de saber.

Refiérese a la duda cartesiana y se muestra contrario a la inversión idealista que parte, para el conocimiento, del sujeto que piensa. La existencia de lo corpóreo, de la verdad sensible, “estaba en pacífica possession, según el informe de los sentidos, hasta que Cartesio siguiendo a los Platónicos, intentó demostrarla por actos de entendimiento, pareciéndole, que excitando la duda, hallaría el medio para persuadirla”.<sup>67</sup> La razón que da para impugnar el argumento de la imposibilidad de engaño por parte de Dios con que Descartes prueba la existencia del mundo exterior, es la de que aun infundiéndonos Dios las ideas de los cuerpos sin existir éstos, no sería por ello falaz, pues tenemos la afirmación de muchos teólogos de que los condenados son atormentados por Dios con una viva idea del fuego material, o la de que Dios puede infundirnos “errores especulativos” sin mentir, por ejemplo al presentarnos a los ángeles en figura de cuerpo que no tienen. Así pues, para persuadirnos de la existencia de la realidad corpórea no tenemos más recurso que los sentidos. La prueba real de la verdad sensible es la observación de las cosas que todos los días se presentan ante nuestros ojos, que vivimos, que morimos, que trabajamos, que descansamos, que los vivos hablan, y no los muertos.

Muestra de la posición ecléctica y moderada de Berni, es el que expone, después de sus consideraciones acerca del criterio sensible, lo que suele llevarse en los estudios escolásticos acerca de las categorías, para que nadie eche de menos, declara, “noticia alguna de las Escuelas”. Sin embargo, no aprueba la tenacidad con que los escolásticos defienden la década de predicamentos, de modo que juzgan temerario el alejarse de ella, ni mucho menos se atreve a compararla con el Decálogo (!), ya que con facilidad puede ser aumentada o disminuída.

Al tratar de la verdad inteligible, hace primeramente una exposición bastante apegada a las enseñanzas escolásticas, pues aquí también nos dice: “es mi ánimo no defraudar al que no ha cursado, de noticia alguna de las Escuelas”.<sup>68</sup> Algunos detalles novedosos encontramos en ella. Alusiones a ideas cartesianas, por ejemplo el decir que para emitir juicio sobre algo no conviene

<sup>67</sup> p. 5R0.

<sup>68</sup> 8, vol. I, p. 207.

fiarse de las nociones que se formaron de niño, porque fueron éstas precipitadas y crédulas; o la recomendación de no afirmar cosa alguna sin tener idea clara de ella, agregando: "como es la evidencia en las ciencias, la experiencia en las cosas físicas; la razón grave, i prudente en las opinables; ó la revelación en las de Fé". Además, y a pesar de su preocupación por reglar el pensamiento de la vida práctica, encontramos aquí en él una declaración parecida a la que vimos al respecto en Tosca sobre conducirse con soltura y albedrío en el trato práctico, civil y político. "En los negocios civiles, y conversaciones políticas no deve proceder con tanta critica; porque en estas cosas todos suelen creer lo que quieren, y passe la conversación adelante".<sup>69</sup>

Trata seguidamente del juicio. Contra lo que suele opinarse en las escuelas, considerando las tres operaciones del entendimiento como modos de saber, sigue a Epicuro en afirmar que sólo es modo de conocimiento el juicio, siendo por tanto éste el criterio o instrumento de la verdad inteligible.<sup>70</sup> En la sensible ya

<sup>69</sup> 8, vol. I, p. 118. Enumeraremos simplemente los temas que trata en la citada exposición. Los modos que tiene el entendimiento de considerar las cosas: existentes, pasadas, venideras y posibles. La división del ente en real y de razón. Las distinciones que hace el entendimiento en el ente actual: existencia, esencia, naturaleza, subsistencia, exigencia y potencia. Los trascendentes: bondad, verdad, verdad y unidad. Las maneras del individuo. Las mismas del universal. Los predicables de Porfirio. El género, la diferencia, sus divisiones. Las especies; sus divisiones. La propiedad; sus divisiones. Las mismas del accidente.

<sup>70</sup> Dentro de los juicios se refiere primeramente a la definición. Cuida de distinguir lo que pertenece a la Dialéctica de lo que toca a la Gramática. Proporciona las reglas de la definición tomadas de los Tópicos de Aristóteles.

En este tema toca lo referente a la definición tradicional del hombre, impugnada por los modernos, que parten del "axioma común" de que la denominación debe recibirse de lo más perfecto. Por tanto, siendo más perfecto el espíritu que el cuerpo, debe el espíritu tomarse como género. En tal virtud, la definición de los modernos queda así: "Cosa compuesta de entendimiento finito, i cuerpo organico". Es la definición de los cartesianos, que encontramos impugnada por Palanco. Con aceptarla, nos dice Berni, "se haría mucho bien á la Filosofía, i se corregiría un grande error, que con mala costumbre se a introducido desde la infancia, pareciendonos mas noble lo que vemos, que lo que no vemos". (8, vol. I, p. 144.) Refiérese después nuestro autor a la división. Corrige la confusión que en las escuelas se hace entre división y partición. Nos da las reglas que también en las escuelas se llevan sobre la división.

ha dicho que la aprehensión que corresponde a la sensación tiene gran fuerza persuasiva de la verdad física.

Al tratar de la proposición de la denominación que de ella hace Epicuro llamándola anticipación (lo que se ha llamado también prenoción). Mas sigue en esta exposición también la doctrina aristotélica.<sup>71</sup>

Trata después de la verdad y falsedad de las proposiciones. Se refiere aquí a la verdad llamada formal por los escolásticos, o sea la conformidad de la proposición con su objeto. Sigue lo tratado en las escuelas. Al tratar de la certidumbre de las proposiciones, materia ésta que le parece “la mas precissa de la Dialectica para la practica de todas las ciencias”, declara explicarla con mayor abundancia que en las escuelas, en las que esto se trata “por abreviaturas”, o se deja para las facultades mayores, que muchos no han de cursar. Es de notarse la importancia que concede a esta cuestión. Independientemente de que al explicarla siga lo enseñado por la tradición, hay que subrayar que el conceder tal gravedad al asunto ya no es actitud escolástica, sino moderna, cartesiana. En la explicación y división de la certidumbre, comienza, todos los escolásticos, aun cuando discrepando en las voces, convienen en la cosa. Berni sigue al jesuita Card. Belarmino, quien define la certidumbre como “una firmeza, e inmutabilidad de la verdad.”<sup>72</sup> La divide en objetiva y subjetiva. La primera es la inmutabilidad del objeto, de modo que no puede hallarse de otra manera que de aquella de que se halla. La segunda es la firme adhesión del entendimiento a la cosa. También la divide en evidente y obscura. Define la incertidumbre correlativamente como “una debilidad; i mutabilidad de la verdad”. También la divide en objetiva y subjetiva. Refiérese al conflicto que hay en las escuelas para explicar que sea el recelo, que se encuentra tanto en la opinión, asentimiento a una parte con recelo de la otra —como en la duda—, recelo sin asentir a ninguna, y que es llamada en forma latina *formido*. Discútese si es acto de entendimiento o de voluntad. Se distingue entre recelo esencial, lógico o radical, y formal,

<sup>71</sup> Enuncia las divisiones de la proposición desde el punto de vista de su materia, su forma, su cantidad y su cualidad. También da las reglas sobre la proposición. Se refiere a las propiedades de la proposición: oposición, equivalencia, conversión. Proporciona después la Regla General para contradecir.

<sup>72</sup> 8, vol. I, p. 186.

subjetivo o accidental. Divide la duda en positiva y negativa, la opinión en probable e improbable. La probabilidad intrínseca se funda en la razón que nace de la misma cosa; la extrínseca es la que se funda en la autoridad.

Al tratar de la argumentación sigue la doctrina escolástica. Después se refiere a "los lugares tópicos de Epicuro", declarando que si ha propuesto el método aristotélico de raciocinar, que se sigue en las escuelas, es "para que nadie se espante del artificio con que se suele ocultar la verdad"; sin embargo, afirma, "es preciso poner otro metodo mas facil, ingenuo, i natural, que siguió Epicuro, proporcionado al uso comun, i trato humano". Esto porque, considera, es impertinencia recurrir al razonamiento silogístico para convencer de alguna cosa o rechazar otra, en cuestiones políticas y negocios de estado, ya que este tipo de razonamiento favorece cualquier cosa con su obscuridad, y sirve "como la noche. . . de capa a cualquier verdad que se pretende ocultar".<sup>73</sup> Por este medio no ha llegado a definirse entre los escolares ni la más pequeña cuestión de filosofía, "ni de otra Ciencia natural; antes bien no ai cosa por inverosimil que sea, que disputando no la hagan probable".

Así pues, va a exponer a Epicuro, quien despreció las disputas silogísticas, considerando que todo hombre de mediano entendimiento, si se le propone una dificultad, puede, usando sólo la luz natural, y la idea que tiene previamente formada de la cosa, o anticipación, conocer todo lo que raciocinativamente puede alcanzarse. Así, no son necesarias reglas para poder razonar bien, por ello está de acuerdo con Torcuato (en Cicerón), quien dice que "no es necesario confirmar la cosa con esquisitas razones; basta solo avisar, usar la voz propia, declarar la obscura, i no meter ruido".<sup>74</sup> Además, prosigue, cualquiera puede advertir con cuánta claridad discurren las gentes del vulgo, que desconocen totalmente el arte silogístico de Aristóteles, y con cuanta perfección conocen lo que se sigue o lo que no se sigue en cualquier asunto de que hablen. En el siguiente párrafo nos muestra la opinión que le merecen la dialéctica y los dialécticos: "Cuando castigan un hombre por ladrón; cualquier rustico dice, justo es que pague. Venga un Dialectico armado de modos, i figuras silogísticas á per-

<sup>73</sup> 8, vol. I, p. 244.

<sup>74</sup> 8, vol. I, p. 245.

suadirle lo contrario, i vera como discurre el rústico sin reglas diciendo: "el que hurta deve ser castigado: este hombre ha hurado: luego deve ser castigado". Nieguele la mayor el Dialéctico i vera como se la prueba el rústico, diciendo, que assi lo provienen las leyes, i de otra suerte no podriamos vivir en la Republica. Si le niega la menor, verá como se la deja supuesta por el examen de la Justicia á quien toca probar el delito. I si concedidas las premisas, le niega la conclusión, tendra el rustico por necio al Dialéctico. ¿Qué mas se puede hacer con las reglas del Arte?".<sup>75</sup> Como Martínez, tiene mayor aprecio y confianza para la lógica natural.

Siguiendo a Epicuro,<sup>76</sup> declara que lo primero que procede cuando se trata del descubrimiento de la verdad es averiguar el significado de las voces, ya que en las disputas el vicio mayor suele ser el no ponerse de acuerdo los disputantes sobre el sentido en que aceptan los términos, "i assi disputan todo el dia, quando, si se declarassen al principio, se huvieran convenido, i con una palabra soltado la dificultad".<sup>77</sup> Otro cuidado que es necesario tener es el proponer las cuestiones con palabras claras, y si de la cuestión se tiene duda, expresarlo así, de lo contrario el que responde no podrá responder o no podrá adorar la cuestión dudosa, percibiendo sólo palabras sin formar concepto. Da Berni un ejemplo al respecto, característico de su posición de crítica antiaristotélica: si se propone a alguien una dificultad relativa al movimiento, y el interrogado ignora lo que sea el movimiento, y si no se le dice en un principio que movimiento significa mutación del lugar, sino que se le da la definición aristotélica: "acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia", con ello sólo se logrará perder el tiempo y gastar palabras. "I á la verdad, siendo la voz instituida para declarar las cosas, no puede aver mayor absurdo que aver de declarar lo que declara; necessitar de una luz para ver otra".<sup>78</sup> No es, pues, de extrañar que Epicuro, "el mas claro, é ingenuo de toda la antigüedad, rechace la obscuridad de los sofistas, que precisamente de ella se gloriaban".

Hace después recomendaciones a quienes se vean en discusión con un sofista, ya que cosa difícil es huir de ellos. Es necesario antes de responderles hacerles explicar sus palabras. "Pueden los

<sup>75</sup> 8, vol. I, p. 246.

<sup>77</sup> 8, vol. I, p. 247.

<sup>76</sup> En la "Carta a Herodoto".

<sup>78</sup> 8, vol. I, p. 248.

Sofísticos engañar sólo á aquellos que proceden sinceramente sin pensar mal de ellos: pero no a los que les conocen”.<sup>79</sup> Todo el arte de los sofistas está en la ambigüedad. Para disolver los sofismas y encontrar las razones sólidas señala los lugares dialécticos, siguiendo lo que se enseña en las escuelas.

El asunto central de la Dialéctica, declara Berni, es el referente al criterio moral, el de la verdad apetecible, que tiene por fin regular la vida, ajustándola a la ley y a la razón natural.<sup>80</sup> Esta materia también desea presentarla “acomodada al uso común, i trato de los hombres”. En lo general sigue en esta parte de filosofía moral la tradición aristotélico-tomista.<sup>81</sup>

Al referirse a las reglas de obrar, la interior conciencia o sín-déresis: y exterior: la ley, toca en el primero de estos temas el debate teológico-moral entre probabilistas y probabilioristas, nacido del problema de si cuando se trata de escoger entre varias opiniones probables es menester, para obrar bien, escoger la más probable, o si puede dejarse ésta escogiendo la probable simplemente. Se decide por la tesis probabilista, que ha sido sostenida principalmente por los jesuitas.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> 8, vol. I, p. 249.

<sup>80</sup> Mayans pone el peso de la filosofía en la moral. Dice en la Dedicatoria a María Bárbara de Braganza de la obra de Tosca: “el arte de bien regir la vida, al que deben subordinarse las demás partes de la filosofía”.

<sup>81</sup> Sólo enumeraremos los asuntos que trata y señalaremos los puntos en que se separa de esa tradición. Refiérese primeramente a la voluntad y sus operaciones, separándose de la clasificación tomista, como ya anteriormente lo había hecho, al enumerar las facultades, pues sólo menciona las tres que anteriormente había nombrado: sensitiva, intelectiva, y apetitiva. Explica las operaciones de la voluntad, amor y odio. Hace distinguir entre la mera complacencia o displicencia y el acto eficaz o deliberado; entre lo voluntario y lo involuntario, lo voluntario y lo espontáneo; lo voluntario formal, y objetivo y causal, lo voluntario directo y lo indirecto o en la causa; sobre la necesidad de que la causa sea voluntaria para que lo sea el efecto, remítase a Suárez; lo voluntario positivo y lo negativo u omiso, lo voluntario expreso, lo tácito y lo presunto, etc. Al exponer lo relativo a la verdad apetecible, sigue a Aristóteles en distinguir tres clases de bondad: onesta, útil y agradable. Rechazando la idea, de ascendencia socrática, de que el conocimiento es el que mueve la voluntad para sus acciones; así como también la de que lo que la mueve es el amor, asienta que la virtud motiva está en la bondad de la cosa misma. Trata después del fin y los medios. Distingue entre fin ocasional y fin final; objetivo y formal, último e intermedio, natural y sobrenatural.

<sup>82</sup> Al hablar de la ley hace la distinción entre ley eterna y temporal, na-

Hace ver por qué incluyó en su Dialéctica también el criterio de las verdades morales: "me parece, que se lograria grande mejora en la enseñanza publica, si en las Escuelas al passo que cuidan de adornar la mente, no se olvidassen de regular la voluntad".<sup>83</sup> La verdadera filosofía abarca tanto las ciencias que adornan la mente como las virtudes que perfeccionan la voluntad, sólo que las ciencias deben ser medio para conseguir las virtudes, debiéndose así ordenar la física y la metafísica a la ética o moral.<sup>84</sup>

Con lo anterior terminamos la revisión de lo que hemos encontrado referente a criteriología en los eclécticos. Trataremos resumiendo de hacer notar los puntos que pueden permitirnos caracterizar su posición en este respecto.

Su oposición al racionalismo queda expresada por esa idea que manifiestan de la separación entre la realidad y el pensamiento, por su confianza en el poder de la razón para averiguar e interpretar aquélla, y, comprensiblemente, su decisión de atenerse a lo dado por la experiencia y a partir de ello. Tenemos además la

tural y positiva, divina y humana, canónica y civil, etc. Como autoridades que sigue menciona a Modestino, san Isidoro y Graciano. Al tratar de los vicios establece distinción entre el simple defecto, el hábito que inclina a lo contrario a la virtud, y el hábito que inclina la voluntad a afectos depravados; entre los actos por naturaleza malos y los extrínsecamente malos, etc. Sigue a los estoicos en reconocer que todos los vicios son iguales, en el sentido de que un vicio no es más vicio que otro desde el punto de vista de la substancia, aun cuando pueda haber vicios mayores que otros según la cantidad. Respecto de las virtudes distingue entre virtud natural, sobrenatural, adquirida, intelectual y moral.

<sup>83</sup> 8, vol. I, p. 317.

<sup>84</sup> Se refiere después al hábito virtuoso. Va de acuerdo con los estoicos, y entre ellos con Séneca, al conceder que todas las virtudes son iguales, siempre que esto se entienda en un sentido negativo, ya que la falta de rectitud quita igualmente la virtud a cualquier hábito; pues en positivo declara con san Pablo en la Epístola a los Corintios que la caridad es mayor que la fe y la esperanza. No para todas las virtudes acepta el dicho aristotélico de que la virtud consiste en el justo medio. Esto no vale tratándose de la fe, la esperanza y la caridad, en las que aunque puede faltar por defecto, nunca pecarse por exceso; tampoco tratándose de la virtud de la religión; ni de la virtud de la gratitud, ni de la virtud de la obediencia. Trata, para terminar, del último fin y de la bienaventuranza del hombre, exponiendo lo que al respecto establece la doctrina cristiana; con alusiones a filósofos latinos, como Cicerón, de quien le parece que tomaron la definición de bienaventuranza escritores como Boecio, san Agustín y san Gregorio Niceno; y Séneca.

impugnación que hace Berni del punto de partida idealista en la inmanencia. Están, pues, en una posición de empirismo, de fuentes epicúreo-gassendistas,<sup>85</sup> y de realismo, profesan el realismo de la ciencia natural. El concepto de verdad que nos ha dado Berni es de un decidido realismo, y por otra parte es el griego clásico, que pone la verdad del lado del ser a diferencia de la filosofía moderna, que la desplaza al lado del conocer o del pensamiento.

No obstante, no es el de los eclécticos un completo empirismo, a la manera del de los pensadores ingleses. Conservan la tesis de la diferencia entre lo inteligible, lo conceptual, las ideas generales, y lo sensible; como conservaran la idea de una realidad espiritual distinta de la realidad material, y dirigida al conocimiento de lo inteligible. Consiguientemente, conservan la teoría de la abstracción para explicar la procedencia empírica de los conceptos. Tosca expone esta teoría en su *Lógica* y en su *Metafísica*, y Berni en su *filosofía Racional* (lib. III, cap. 1º y 2º). Gracias a esta distinción pueden introducir en su pensamiento elementos cartesianos como el invocar las ideas claras y distintas tratándose de la evidencia inteligible, lo que hemos encontrado en Tosca y Berni. Sin embargo, como hemos podido observar, es el criterio sensible el decisivo y fundamental para nuestros autores, y es que su preocupación se dirige sobre todo al campo de la ciencia física. Es en este terreno donde se han preocupado por fijar las relaciones entre los sentidos y la razón. Así encontramos en Cardoso y Berni un concepto de experiencia en el que la razón tiene la función de criticar las condiciones en que tiene lugar la sensación a efecto de asegurar la veracidad de esta última. Martínez es quien mani-

<sup>85</sup> Ya anteriormente habíase intentado la rehabilitación de Epicuro en el terreno ético, en España. Tal cosa encontramos en el Brocense, impugnador del aristotelismo, y un poco después en Quevedo. El Dr. Martínez también tiene elogios para Epicuro, impugnando la idea de su sibaritismo: "fue de los Philosophos mas sobrios; pues aunque se le imputa, que tuvo su escuela en lugares amenos, Jardines, esto no es argumento contra la moderación de sus costumbres: y aunque acabo sus dias metido en un baño, y bebiendo un baso de vino, que le trajeron sus Discípulos, consta, que esto no fue por delicia, sino por remedio del mal de piedra, de que adolecia, y de que murio: pues por otro lado se sabe, que su comun alimento era agua y harina, ó quando mas, por extraordinario un plato de higos, siendo tal su templanza, "que como no le faltase una puche" solia decir, que era tan feliz como Jupiter" (9, p. 9).

fiesta una más decidida inclinación al empirismo y al criterio sensible, cuando niega a la razón todo papel en la formación de la ciencia.

La crítica de la dialéctica de las escuelas que encontramos en Berni y en Martínez continúa un movimiento iniciado por Vives, cuyo influjo recibe el ramismo, que a su vez ha influído en Gassend. Otro tanto puede decirse de la idea de una lógica viva, diferente de la silogística inaplicable de las escuelas, y de una dialéctica natural, que Berni y Martínez consideran capaz de actuar con eficacia en medio de la rusticidad y del desconocimiento de las reglas.

Muestra de la posición ecléctica y moderada de nuestros pensadores son esas expresiones que tienen de una cierta anuencia al criterio de autoridad, y que encontramos, si bien combinada con la crítica, en Tosca y en Zapata. Lo mismo combina el respecto a la autoridad con la crítica Berni. Otro rasgo en este último, muestra también de moderantismo y espíritu conciliatorio es el presentar a la vez que su doctrina, novedosa en el medio filosófico, las acostumbradas en el mismo.

En este apartado nos hemos referido más bien a las relaciones que establecen los eclécticos entre la razón y la experiencia, y no a las que establecen entre éstos y las verdades de la fe. Por la importancia que adquieren estas últimas para la comprensión de su posición hemos decidido, tratarlas en capítulo aparte.

## CAPITULO V

### PROBABILISMO. ESCEPTICISMO. MODESTIA INTELLECTUAL

EN TODO lo anterior hemos visto lo que podemos llamar el núcleo ideal del eclecticismo, la expresión de la concepción que tienen los eclécticos de la postura filosófica que tratan de asumir. Conforme a ello, hemos visto trazada la figura del filósofo investigador, buscador de verdad, que discurre por las diversas escuelas y doctrinas que forman la historia de la filosofía guiándose por una serie de criterios que le permiten distinguir esa verdad que busca entre la multitud de opiniones que tiene frente a sí, para formar una filosofía más sólida y con mayores garantías de perdurabilidad podemos observar la conexión interna y necesaria que hay entre estos elementos: libertad filosófica, historia de la filosofía como campo en que aquélla ha de ejercitarse y criteriología como regla que hace posible el que este ejercicio conduzca a la finalidad solicitada: el hallazgo de la verdad.

Queda ver en qué medida y en qué forma tales ideales encuentran realización en el mundo en que han surgido, es decir, cómo es y qué es efectivamente la filosofía ecléctica, la filosofía desarrollada siguiendo aquellos propósitos. Es menester, pues, examinar su contenido. Para comprender las características de esta filosofía será necesario considerar las condiciones de la época —cosa que en parte ya hemos hecho en el capítulo 2º—, pues estas condiciones son el campo de las posibilidades y las limitaciones de tal realización. Como veremos, los ideales de libertad encontraban fuertes trabas en el ambiente, pero además no dejaron de encontrarlos en los propios eclécticos, cuyos más íntimos principios hubieron de dificultar una práctica consecuente con aquéllos.

Antes de hacer un examen de la situación en que ponen a los eclécticos dentro de época sus intentos innovadores, nos parece pertinente examinar un matiz que hemos encontrado en su pensamiento, y que creemos oportuno considerar aquí, tanto por sus relaciones con el tema de los criterios del eclecticismo anterior-

mente tratado, cuanto porque en algún caso nos llevará precisamente al estudio de la mencionada situación. Nos referimos al aspecto del probabilismo y el escepticismo que aparecen ligados al movimiento ecléctico que estudiamos.

Puede considerarse que nuestros eclécticos se inclinan al probabilismo por reminiscencias del eclecticismo clásico, que en Cicerón encontraban aunado al probabilismo académico. Es posible, sin embargo, señalarles precedentes más cercanos, y sin salir de España. Tenemos un importante representante del escepticismo del Renacimiento en Francisco Sánchez, cuyas ideas escépticas surgen simultáneamente con los impulsos críticos y de libertad e independencia aparecidos en el campo de la filosofía en el siglo xvi. Martínez menciona precisamente a Sánchez como patrono de su escepticismo físico, en unión de Feijóo. Señala también Martínez como partidarios del escepticismo, además de los extranjeros, como Sidenham o Gassendo, al Dr. Miguel de Boix y otros médicos, y a Diego de Saavedra Fajardo, a quien llama "Carneades de nuestro siglo".<sup>1</sup>

En realidad, ésta de nuestros eclécticos es una actitud que encuentra informando en general al pensamiento moderno. Es característica peculiar del espíritu de la filosofía moderna esta actitud crítica, al extraordinario tiento con que procede para evitar que el conocimiento franquee los límites del mundo a su alcance, el cuidado por determinar los objetos que son accesibles al entendimiento humano; tiento y cuidado derivados de una ambición de firmeza científica y de una decisión de no contentarse con menos que sólidas y objetivas ideas. El pensamiento ha venido a perder su antigua confianza e inconsciencia de sí, y a percatarse de que es necesario, antes de entrar en funciones, antes de hacer ciencia y filosofía, principalmente antes de hacer metafísica, un autoinspec-

<sup>1</sup> Quien tiene una *República Literaria*, obra de carácter satírico citada por Martínez, con lo que aquél toma parte en la crítica que hacen los innovadores a la filosofía y a la ciencia tradicionales. Hace, dice Martínez, un expurgatorio de libros inútiles: "à los que llegaban con materiales de Astrología, Nigromancia, sortilegica, adivinaciones y alquimia, las embiaban para hacer cohetes, è invenciones de fuego à los Satyricos, para papeles de agujas, alfileres; para embolver pimienta, dár humo à narizas, y hacer libramientos: à los que traian materias Medicas, para tacos de arcabuzes; y à los de Philosophias imaginarias, para florones, gatos, y perros de carton" (9, p. 12).

cionarse y automedirse, a efecto de no desmedirse en sus pretensiones cognoscitivas.

Se advierte en los ecléticos esta actitud prudente, esta conciencia de los propios límites. De ellos es muestra desde luego ese deseo de desechar todo lo que sea escombros mal asentado, nociones inseguras, construcciones en el aire, ese afán de solidez que prefiere conocimientos de menor dignidad y categoría humildemente sujetos a las cosas terrenas, pero firmemente, a la labor metafísica, elevada pero carente de base. Los diversos matices que esta actitud fundamental toma en nuestros ecléticos, serán materia de estudio en este capítulo.

Según lo que nos dice Cardoso en el "Proemio" de su obra, los filósofos modernos se han conducido como probabilistas. Hablando de los cambios introducidos por éstos en el campo filosófico, nos dice que tales filósofos, considerando las condiciones de servidumbre y confusión en que se encontraba la escolástica, comenzaron a proponer como más probables las opiniones de algunos antiguos pensadores como Demócrito, Empédocles, Platón, etc. El mismo nos muestra su poca confianza en la seguridad de las doctrinas sostenidas por los diversos filósofos, declarando que no hay que recibirlas como artículos de fe o como demostraciones. A nuestro parecer, su desconfianza en las posibilidades humanas de conocimiento se refiere no al conocimiento puramente empírico, sino al racional; se dirige a las hipótesis, las explicaciones de la ciencia, lo que no resulta incompatible con su resuelta fe en el dato de los sentidos —hemos visto cómo impugna los argumentos escépticos—. Por ejemplo, al enumerar diferentes explicaciones de las que se han dado de los movimientos celestes, y aun cuando no las acepta, dice hablando de sus autores que hay que excusarlos a todos, pues que en cosas tan remotas han discurrido lo probable con el deseo de salvar las apariencias. Le parece también más probable al referir las diversas opiniones que se han dado sobre la naturaleza del cielo, la que dice que los cielos son de agua.

Lo probable son propiamente las explicaciones de los fenómenos, las hipótesis o suposiciones. Varios de los temas que trata le dan oportunidad para expresar su conciencia de la debilidad del conocimiento humano, de lo endeble del entendimiento, de lo vanas e hinchadas de soberbia que son sus suposiciones. Se trata propiamente de expresiones de humildad religiosa, de conciencia

de la endebles humana frente a Dios. Al tratar el entonces tan debatido tema del continuo, nos dice: "no sabe la mente qué es la parte, qué es lo indivisible, y cómo comprenderá la magnitud del cielo la que ignora la composición de un cabello? Se atreve el ingenio a medir la tierra, las aguas, los globos, a dirigirse al sol y a las estrellas, y no comprende qué sea un breve punto. Buen Dios, qué soberbia de los hombres incita los espíritus para que, presuntuosamente, escruten tu esencia y magnitud, de brillantez cegadora, mientras desesperan de comprender si la breve masa de una hormiga se forma de puntos o de partes, confundidos con tan mínimo corpúsculo. Qué es esta suerte de los mortales sino irrisión e ilusión de nuestras ambiciones?" Ante tales miserias, la débil naturaleza humana debe invocar constantemente el auxilio de Dios, sin cuya ayuda no puede esperar firmeza en sus conocimientos. "Vanos serán los pensamientos de los hombres, si detenidos en la contemplación de las cosas naturales, y vagando entre ellas con incertidumbre, no dirigen la mente a lo sobrenatural e investigan ese mundo que ha sido dejado a sus disputas, solo en tanto que elevan sus alabanzas al Creador y ascienden de la naturaleza a la Ley".<sup>2</sup> Y en el fondo de estas ideas de la incapacidad del entendimiento para penetrar claramente en el comportamiento de las cosas, está la de la libertad de Dios, Creador del Universo, por encima de las exigencias y leyes racionales humanas. Si Dios no ha creado las cosas sometiéndose a los principios que la razón humana considera absolutos, sino independientemente de éstos; si las cosas, están dispuestas de acuerdo con la voluntad de Dios, y no de acuerdo con la razón de los hombres, éstos harán mal en tratar de sujetar el orden del universo a los límites de su entendimiento. Esta es la idea del Dios del voluntarismo, la del nominalismo, que pone el orden racional por debajo de la voluntad divina. Es el Dios de Descartes.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> 1, p. 103.

<sup>3</sup> A este respecto puede verse, por ejemplo, la carta del 15 de Abril de 1630, dirigida por Descartes al P. Mersenne. En ella leemos lo siguiente: "Las verdades metafísicas, a las que llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de El, tanto como el resto de las creaturas. Es en efecto hablar de Dios como de un Júpiter o de un Saturno, y sujetarle a la Estigia o al destino, decir que estas verdades son independientes de El. No temáis, os lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido las leyes de la naturaleza, como un rey establece las leyes del

Dios ha creado este orden así como ha creado todo lo demás, por tanto no se encuentra sometido a él. "Es indigno e impío, dice Cardoso, traer la impotencia de Dios al examen de nuestra debilidad, como si Dios no pudiera hacer lo que nuestra mente no puede concebir, y como si dependiera la posibilidad de nuestra concepción. ¡Oh vanos sofismas de los hombres: Aquella luz inmensa del Creador quieren entenebreecer con su obscuridad, y limitar la potencia divina a la inteligencia humana, disminuyendo con el pretexto de la contradicción el culto a Dios, y hablando de él, ni religiosa, ni sabiamente. Qué estrecha sería la potencia de Dios si estuviera sujeta a los mismos límites que nuestra mente". Vuelve aquí también a la necesidad de reverenciar con humildad al Creador, en lugar de tratar de escrutarlo todo, confiándole soberbiamente a las débiles fuerzas humanas. "No sabes, pobre hombre, qué es el lugar, qué el tiempo, o el movimiento, ignoras la estructura de tu cuerpo, y aun la composición de la paja y la hormiga, e intentas someter a tus falaces argucias la incomprendible majestad y potencia del Creador. Recobremos la razón y venerémosle reverente, humilde, religiosamente, sin inficionar y afean el buen ánimo con el desacato de estultas cuestiones".<sup>4</sup> Establece, no obstante, una distinción. Dios obra con absoluta libertad, pero la naturaleza, su creación, obra con necesidad. Dios no siempre hace lo mejor que podría hacer, pues siempre podría hacerlo mejor; hace lo que quiere, lo que va más de acuerdo con su providencia, aunque a nosotros no se nos revelen sus incomprensibles arcanos. En cambio, la naturaleza siempre hace lo me-

reino... Diréis que si Dios ha establecido estas verdades podría cambiarlas como un rey hace con sus leyes, a lo cual es necesario responder que sí, si su voluntad puede cambiar; pero yo las concibo como eternas e inmutables, y juzgo lo mismo de Dios. Su voluntad es libre, sí, pero su potencia es incomprensible; y generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos comprender porque sería temeridad pensar que nuestra imaginación tiene tanta amplitud como su poder" (*Oeuvres philosophiques. Publiées d'après les textes originaux, par L. Aimé-Martin. Paris, 1842*).

<sup>4</sup> I, p. 84. Y al referirse a la multitud de opiniones y dificultades que suscita el problema de cuándo creó Dios el Universo, decide que lo creó cuando quiso, y nos dice: no comprendemos con qué energía y artificio está formado el cuerpo de una hormiga, y queremos saber las que formaron el Universo. "No sabes los pensamientos de tu socio, de tu hermano y te atreves a escrutar los arcanos de Dios." Sobre ese punto siempre permanecerá la misma duda. I, p. 120.

jor, pues actúa necesariamente. Así pues, reconoce un margen, por encima de la naturaleza y de la racionalidad, que es campo de la acción divina, no sujeta a nuestra comprensión; por lo que el hombre en un acto de humildad, debe reconocer que no todo está al alcance de su conocimiento.

El probabilismo de Zapata y de Paz, por la especial modalidad que adopta, requiere ser examinado con más detenimiento. También se manifiesta con gran frecuencia. Defiende Zapata en su Censura a los filósofos españoles que "sostienen" sentencias antiguas, nuevamente ilustradas, muy probables, y Catolicas".<sup>5</sup> De Avendaño, dice que ha respondido a Palanco en forma docta y convincente, "en la línea de lo probable".<sup>6</sup> En otro pasaje nos dice que el filósofo libre, que se ha desembarazado del peso de las pasiones y librado de los compromisos de escuelas, puede en esta forma conseguir "la verdad, ó lo que es mas probable".<sup>7</sup> Esto confirma nuestra anterior indicación de que los criterios en estos autores serían criterios de probabilidad. La confirma también el texto que en seguida veremos, en el que según lo que entendemos, expresa Zapata que las experiencias, no obstante ser palmarias y evidentes, sirven sólo para hacer probables las doctrinas. "No admitir, nos dice, las formas substanciales materiales Aristotelicas, por las pruebas, é irrefragables experiencias, con que los mencionadós Autores (los atomistas antiaristotélicos) lo executan, es seguir solamente lo más probable en competencia de dos opiniones."<sup>8</sup>

El sentido de este probabilismo nos lo descubre en otros textos. Declara que el único fin de su Censura es el de mostrar la probabilidad de las doctrinas atomistas. Esto lo muestra haciendo ver que, por más que sean censuradas por los Aristotélicos, no se encuentran prohibidas por la autoridad eclesiástica, y que son sostenidas por varones de reconocido celo cristiano.<sup>9</sup> Esto nos hace ver que su probabilismo tiene por fin evitar la violencia del cho-

<sup>5</sup> 3, "Censura", pár. 3.

<sup>6</sup> 3, "Censura", pár. 2.

<sup>7</sup> 3, "Censura", pár. 93.

<sup>8</sup> 3, "Censura", pár. 51.

<sup>9</sup> 3, "Censura", pár. 109: "es muy distinta cosa el impugnar acerrimamente una sentencia, del ser probable, o improbable una opinión. A la de Maignan, sobre su Sistema Eucharistico, aunque impugnada por los Aristotélicos, no se le han negado (que yo sepa) la probabilidad: pues corren sus Obras, y los de Saguens, sin prohibición alguna, en toda la Christiandad: y mas cuando estos doctissimos Religiosos Mínimos en todo pretenden, que su modo de opinar no desdiga de la pureza de nuestra Religión Católica".

que de las nuevas doctrinas que introduce con las ya establecidas, sobre todo con las de la Iglesia, presentándolas bajo la capa, más modesta, y menos ofensiva para el orgullo aristotélico y las suspicacias eclesiásticas, de la probabilidad. Su *Censura* se dirige a probabilizar el atomismo dando a conocer su probabilidad o conformidad con los dogmas católicos y con el sistema peripatético. “Y como no es otro mi fin en esta Censura, que probabilizar nuestra sentencia Atomística con las celebres Escuelas del Perypato, aunque no sean de la Thomista: qué importa... que el Maestro Palanco haga el papel de discípulo de santo Tomás, si las otras tienen la grande autoridad, y probabilidad, que es notoria, y porque han sido, son, y serán veneradas, y aplaudidas?”<sup>10</sup> Como

<sup>10</sup> 3, “Censura”, pár. 125. Otros pasajes en que aparecen expresiones de probabilismo: el párrafo 42, en que sale en defensa del cartesianismo, aunque declare no professarlo: “aunque los Maignanistas, declara, defendemos que los brutos viven, sienten, y conocen, no por eso se han de injuriar, é infamar á los Cartesianos Catolicos que tienen por probable la contraria; haziendola mas los graves Autores, que he podido alegar á su favor, sin ser de esta Escuela”. En el pár. 54 protesta; “Como se levanta el grito, y se destempla tanto la pluma contra los “Atomistas”, para persuadir, que es fabuloso, erroneo, absurdo, é improbable lo que sienten de las formas substanciales materiales?” En el pár. 68 vuelve a decirnos que su propósito es dar al atomismo “toda la posible probabilidad ,que es lo vnico que pretendo en esta Censura”. Lo mismo en el par 99: “Y como mi vnico fin es manifestar la probabilidad de nuestra sentencia, libertarla de las calumnias y sugilaciones referidas, como el que es conforme con la pureza de la Fé...” Según lo que nos dice, las doctrinas de los atomismas eran censuradas, no de falsas, sino de improbables, así en la pár. 103, refiriéndose a la conveniencia de escribir en español “No tiene en mi concepto cosa de mas importancia esta Obra de Abendaño, que el estar en nuestro Idioma vulgar, para que todos, doctos, é indoctos, se desengañen de las injurias, falsedades, é imposturas, que ha publicado este Maestro (Palanco) contra los Atomistas, censurando su sentencia de improbable, y nada conforme á la pureza de nuestra Santa Fe Catolica, y dexando desvanecidas estas mal sonantes denigrativas voces, entra muy bién y desde luego me conformo en que se escriba en Idioma Latino”. En el pár. 116 cita al P. Cardeyro, quien aun cuando impugnando al atomismo reconoce que esta doctrina no está en ninguna parte condenada, y que no carece de probabilidad, ni extrínseca, ni intrínseca: “Et tandem, dice el texto de Cordeyro, licet talis sententia nullibi damnata sit, nec sua carest probabilitate extrinseca, e intrinseca...” En el pár. 158 nos dice: “No ay duda en que Santo Thomás comentó, e ilustró á Aristoteles; pero este no es, ni puede ser argura que servilmente se siga, ni dexen de ser muy probables las opiati-Peripateticas”.

veremos más adelante, el intento de armonización del atomismo con la doctrina establecida lo hacen nuestros autores no con la rama tomista, sino con la suarista y la escotista.

Francisco de la Paz muestra un propósito análogo. Nos habla de probabilizar las opiniones de los modernos dentro del peripatetismo apoyándose en las opiniones probables de los jesuitas y los escotistas,<sup>11</sup> intento que por su parte Palanco declara frustráneo censurándole que pretenda valerse del “Cavalllo de los Académicos” para escapar a las dificultades y acogerse al amparo de las doctrinas aceptadas en las escuelas. “Eso quissiera V. m., le dice, pero no lo conseguira, porque para essa probabilidad es menester primero examinar derechamente la verdad, . . . ha de responder V. m. con solidéz, y no con palabras vacias de verdad, si quiere fundar alguna probabilidad, aun mucho menor que las opiniones classicas en las Escuelas”.<sup>12</sup>

Cuida Paz de distinguir el campo de lo probable y el de lo indiscutible. El primero es el de las materias naturales, en las que sólo puede pedirse lo más verosímil.<sup>13</sup> En este campo, dice a Palanco, Maignan y Saguens han dado respuestas probables a las objeciones de los peripatéticos al atomismo, “que otras soluciones se desean?, pregunta. Soluciones evidentes? Estas en realidad no las darán, sino es ya que apurados, como V. Rma. llama demonstraciones á sus fundamentos probables, los llamen ellos á sus soluciones evidencias”.<sup>14</sup> Más ampliamente, el campo de lo probable es el de lo humano.<sup>15</sup> Queda entonces por un lado el terreno de las verdades religiosas, indiscutibles, y por otro el filosófico y científico, sujeto a la diversidad de las opiniones.<sup>16</sup>

El Dr. Pedro José Miranda, académico de la lengua y catedrático de filosofía y de teología en la Universidad de Alcalá, hace en la carta que dirige a Antonio Dongo una serie de comentarios a propósito del juicio de improbables que hace Palanco de las doctrinas modernas que es de interés consignar, porque confirman

<sup>11</sup> 3, “Carta a Palanco”, párs. 22, 23.

<sup>12</sup> 3, “Respuesta a Paz”, pár. 25.

<sup>13</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 13.

<sup>14</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 17.

<sup>15</sup> 3, “Carta a Palanco”, p. 64: “puntos probables ó humanos, y fuera de materia de Religión”.

<sup>16</sup> Con ello se aproxima al probabilismo de Bayle.

lo que acabamos de ver en Zapata y Paz. Dedicase el citado Miranda a hacer algunas consideraciones sobre el concepto de probabilidad, sacadas principalmente de la obra de Fr. Miguel de san José "Estudio de la Verdad",<sup>17</sup> obra escrita "contra el demasiado aprecio de la opinión", y en la que, nos dice Miranda, el autor restringe los límites de la probabilidad a sólo lo verdadero.

El propósito de Miranda es conseguir que no se despoje a las doctrinas que han introducido los modernos en España de la probabilidad que poseen desde hace tiempo. Menciona a los autores católicos que anteriormente las habían defendido en España, Servera, Gómez, Pereyra, Torrejón. De los que las han defendido en el extranjero no quiere hacer mención por no "gastar ociosamente la tinta". Palanco no ha tenido reparo en declarar que muchas de las opiniones que se defienden con éxito en las Universidades no son probables, arguyendo, con habilidad de sumulista, que ello no debe tomarse por censura, pues censura sería decir que son improbables, mas no lo primero, porque no puede hacerse censura con proposiciones negativas. Miranda advierte la debilidad de este argumento, pues señala que según él podría decirse de alguna opinión expresada por los teólogos y los Santos Padres que no es católica o que no es prudente, sin que esto sea injuriarla por estar dichos en proposiciones negativas. Del mismo modo no estaría obligado a restituir la fama y el crédito el que dijera de N. que no es honrada, ya que se habría expresado en forma negativa y no habría dicho que era cortesana o escandalosa. Otras objeciones parecidas hace Miranda al razonamiento de Palanco. En las Escuelas, nos dice también Miranda, suelen ser aceptadas muchas doctrinas en calidad de probables, y sólo como probables se dan muchas soluciones en las disputas escolásticas. Todos los autores, nos dice, siguen la práctica de aceptar muchas cosas como probables, aunque no asientan a ellas, imitando el uso de Santo Tomás, quien acostumbra expresar con frecuencia en sus escritos el *probabiliter potest dici*. Aun Palanco sigue este uso en sus obras. Era, pues, la práctica establecida en la escolástica.

Lo anterior nos permite explicarnos con más claridad el sentido

<sup>17</sup> Es ésta una obra de filosofía moral, en la que impugna el probabilismo casuístico. Su fin es moderar el uso de la probabilidad, no extirpar las opiniones probables, sin las cuales considera que apenas podrían vivir los hombres. (La segunda edición de la obra es de 1767, en Madrid.)

del intento de Zapata. Si en las escuelas, en el medio filosófico, se acostumbraba aceptar como probables muchas doctrinas, su propósito de probabilizar el atomismo obedecería al de encontrar aceptación en esas escuelas y ese medio. Su probabilismo sería entonces más bien un recurso que una posición efectiva.

Miranda se propone mostrar que la probabilidad no es carácter que pertenezca sólo a lo verdadero, como afirma el propio Palanco y como afirma también Fr. Miguel de San José. Si lo falso, dice Miranda, no pudiera tener probabilidad verdadera, no podría tampoco tener credibilidad verdadera, y sólo sería creíble lo verdadero. En ese caso, donde no hubiera evidencia metafísica de la verdad no podría haber verdadera credibilidad.<sup>18</sup> Mas a esto se opone el dictamen común de los teólogos, quienes niegan la evidencia metafísica de la verdad de los misterios de la fe y, sin embargo, afirman la evidencia de su verdadera credibilidad.

Prosigue Miranda apretando un poco más el concepto de probabilidad, basándose siempre en Fr. Miguel, ninguno considera, dice éste, como sólo probable su probabilidad, ya que la probabilidad es "un viso insigne de verdad", "una sensible verosimilitud, que muestra al entendimiento la opinión; es un parecer verdadero en fuerza de los motivos, que apoyan su verdad". Este viso, esta apariencia de lo probable es de manifiesta verdad, pero sólo la apariencia. Entonces no será lo mismo ser una opinión probable y ser verdadera, pues la verdad objetiva de aquélla no es clara ni manifiesta sino oscura y dudosa; lo único que es claro y manifiesto es su apariencia.

Y si la probabilidad verdadera es una *verdadera* verosimilitud, un *efectivo* y no engañoso viso de verdad, pero viso al fin, puede perfectamente ocurrir que lo que aparece como realmente verdadero pueda no serlo realmente, a la manera, dice Miranda, como en el arco iris hay verdaderos visos de color sin haber en la realidad color.

<sup>18</sup> Que es la tesis cartesiana.

<sup>19</sup> Se apoya en el ejemplo usado por santo Tomás del movimiento oblicuo, que como movimiento procede del alma y de la voluntad sin que proceda de ella su oblicuidad. Del mismo modo, el asenso que se ha dado teniendo todos los cuidados que dicta la prudencia, y que no obstante cae en lo falso, procede como tal asenso de la prudencia, mas no procede de ella su falsedad, antes bien ésta va contra el impulso de aquélla.

Después, siguiendo con Fr. Miguel la ética tomista, demuestra que puede asentirse a lo falso sin por ello caer en la imprudencia. Esta, por lo menos *per se*, sólo influye y actúa respecto de lo verdadero. En cambio la opinión puede serlo acerca de lo falso. La prudencia es virtud que reside en la parte o facultad opinativa del hombre y se hace necesaria para guiar entre la multitud de opiniones y enseñar a distinguir la verdad. La facultad opinativa suele ser deficiente en sus actos; puede opinar precipitadamente y asentir a lo falso aun cuando aparece manifiesta la verosimilitud, porque necesita de la prudencia para que dirigiéndose por ella yerre menos y tome las precauciones que ella dicta para auxiliarse en sus indecisiones. Ahora bien, si alguien sigue fielmente las indicaciones de la prudencia en la búsqueda de lo verdadero y cae no obstante en lo falso, no podía tenersele propiamente por imprudente, pues fué prudente en el cuidado y su engaño fué casual respecto de su diligencia, con lo cual puso de su parte todo lo que un prudente puede y debe poner.

Las anteriores consideraciones prueban lo que a Miranda le interesa probar: que puede, aun puestas todas las "cauciones" que dicta la prudencia para no incurrir en errores, abrazarse lo falso, cuando esto tiene manifiestos visos de verdad. Este asenso, por ser de lo falso no procede *positive* de la prudencia, pero ésta permite asentir a la facultad opinativa. Lo contrario sería tener en eterna suspensión esta facultad, para que no juzgara sino cuando la verdad se descubriera con evidencia, pero en este caso el juicio ya no sería opinativo, sino "escientífico". En suma, le interesa probar a Miranda que se puede aceptar lo probable —que puede ser falso—, sin dejar de ser prudente. Podremos ya advertir a dónde van a parar todos estos circunloquios y distinciones: a conceder probabilidad a las doctrinas modernas sin comprometerse demasiado, sin ser tachado de imprudente y sin verse obligado, al aceptarlas, a afirmarlas resueltamente como verdaderas, pues se las acepta como probables y ya se nos ha dicho que lo probable puede ser verdadero o falso. Por eso se ha refutado la tesis contraria que distingue dos clases de probabilidad: una engañosa e ilusoria que pertenece a lo falso y que viene a ser una probabilidad, y otra efectiva, que pertenece a lo verdadero. Para Miranda la probabilidad verdadera o efectiva pertenece tanto a lo falso como a lo verdadero. Este es el objeto que manifiesta su extensa

carta, llena de tacto y de “cauciones”. Efectivamente dice a Don-go: “Perdone V. m. el que tal vez sin fruto me aya dilatado en esta materia más de lo que pedia el *assumpto*, pues para mi intento, basta el que confiesen, los que aprisionan la probabilidad, á sólo lo verdadero, el que la opinión que es *in re* falsa pueda tener hermosos visos de verdad.<sup>20</sup> Luego podré con probabilidad juzgar, que son falsas las opiniones que protege Alexandro, sin que este me precise a negar que son de un *buen parecer*. A esta hermosura con que se pintan, se añade para el aprecio el donayre con que las defiende su ingenio; y esta vez el apelar al garbo no es indicio de que tenga mal pleyto el rostro”. Defiende, pues, la probabilidad del atomismo, y piden que sean tratados con más consideración los autores cuyas opiniones no se han declarado falsas ni temerarias. El fin de la impugnación que se les haga ha de ser descubrir la verdad, dejando las calumnias que alteran el ánimo e impiden que alcance la razón el dominio y que se aclare la verdad.

Y que el probabilismo en Zapata es un recurso más que una convicción, que en realidad no piensa que su doctrina sea sólo probable, sino que piensa que es verdadera, que piensa que la verdad puede ser efectivamente alcanzada y que lo que persigue al hablar de probabilidad es que su sistema sea aceptado en el mundo filosófico, parecen afirmarlos unos textos de su *Ocaso de las Formas*. En uno de ellos habla de la verdad, a alcanzar la cual es fin único de filosofía, y que puede ser alcanzada si se atiende al dictamen de la razón y la experiencia, es decir, de los criterios, que entonces sí lo son de verdad. “Todos los doctos saben, nos dice, que las viles, serias, Philosophicas controversias, no tienen otro fin, que el triunfo de la verdad (alimentada siempre de la razón, y experiencia) por la vnica, que motiva el ansia, y fatiga, con que la galantean, solicitan, y atienden los amantes de las Cien-

<sup>20</sup> Qué gracia haría a un jesuita que en un acto público un tomista le dijera que la doctrina de la ciencia media no tiene probabilidad verdadera, sino sólo aparente y engañosa? pregunta, y a un tomista que un jesuita le dijera que no es verdaderamente probable la física predeterminación, y que toda su probabilidad es fantástica? “si de opiniones de católicos se puede con tanta licencia dezir, que su probabilidad no es verdadera sino fantástica, no sé que reserva para los delirios, y opiniones de los Hereges, pues a estas no se les niega la verdadera”.

cias. Llevanla con tal veneración, y respeto, que no admiten en su soberano Solio otra representación, ni autoridad, que la suya, para que siempre sea absoluto su dominio, por ser sola la verdad la venerada, aclamada y querida".<sup>21</sup> En el otro texto nos habla de sus "pretensiones" de probabilidad, es decir, de sus aspiraciones de aceptación. Refiriéndose al exagerado dominio que la autoridad ejerce entre los filósofos de las Universidades dice: "Y aun dado y no concedido el caso, que huviera algunos doctissimos Varones, que examinando con juicio, y sin passion nuestras opiniones Philosophicas, las aplaudiessen y diessen la misma probabilidad, que á las Aristotelicas, no nos pueden servir, ni votar favorablemente, aunque mas conozcan nuestra razón, y justicia en la pretension de lo probable; porque no se atreven á propalar en publico su dictamen, ni menos dár á entender, se apartan en vn apice de Aristoteles, Santo Thomás, el Dr. Sutil Scoto, y los demás insignes Paripateticos".<sup>22</sup>

Ciertamente, en el primero de estos dos textos habla de la búsqueda de la verdad como tarea propia del filósofo, para oponer esta actitud a la actitud del dominado por la autoridad, para presentarla como la imagen de la libertad filosófica. Por eso inserto una cita de santo Tomás en que éste dice: *Oportet me gis de veritate curare, quam de aliquo alio; de Socrate parum est curandum, de veritate multum*.<sup>23</sup> Y al hablar del filósofo ecléctico hemos visto que lo exhiben como buscador de la verdad, no como buscador de la probabilidad. Cabría pensar entonces que se trata sólo de un procedimiento polémico, que sólo hablan de verdad, para oponer el buscador de verdad, el filósofo libre, al sectario y que Zapata es en realidad y efectivamente probabilista, y sólo polémicamente dogmático. Recordemos la inclinación a la ciencia en nuestros autores, su espíritu de investigadores. Como tales tienen conciencia de la índole conjetural de las construcciones de la razón científica. No siendo partidarios del conocimiento deductivo, capaz de proporcionar certeza matemática, sino del inductivo y empírico, se han dado cuenta de lo que éste tiene de aproximativo y de lo que no tiene de exacto. Entonces el probabilismo de Zapata sería real y tendría un poco el sentido del de Cardoso y del escepticismo del de Martínez: confianza en las evidencias sensibles, des-

<sup>21</sup> 7, "Exordio", pár. 21.

<sup>22</sup> 7, "Exordio", pár. 28.

<sup>23</sup> 7, "Exordio", pár. 21.

confianza en las conjeturas de la razón que interpreta esas evidencias. Mas en este caso quedarían en contra de los otros textos que parecen indicar que el probabilismo en Zapata es un arbitrio encaminado a lograr aceptación de sus ideas entre los filósofos. Podríamos interpretar los textos, para darles coherencia, diciendo que el ecléctico que empieza por separarse de las sectas para dedicarse a la búsqueda de la verdad descubre en su búsqueda que la verdad es inalcanzable y que sólo puede lograr lo probable. La verdad sería el objeto y el fin perseguido por el entendimiento; lo probable lo efectivamente alcanzado. Pero también podemos pensar que él mismo tiene una noción rotunda de su posición y que anda oscilante de una posición a otra, expresando, según su oportunidad, ya una, ya otra. Entonces ambas serán efectivas y no una efectiva, y la otra simple arbitrio. Y en rigor creemos que esto es lo que se ajuste más a los informes textuales. Recordemos lo que nos ha dicho nuestro autor en un pasaje citado con anterioridad, sobre alcanzar, "la verdad, o lo que es más probable". Igual ambigüedad manifiesta en este otro texto: "Esta no bien vista passion (está impugnando el sectarismo), y nada apreciable esclavitud, embaraza, ó aprisiona lo mas noble, libre, superior potencia, ó entendimiento, á que inquiera, y examine entre la curiosa, amena variedad de opiniones la más probable, y conforme á razon; quedando desatendido lo verdadero siendo su vnico apetecido objeto".<sup>24</sup> Ciertamente no puede dejar de estar incluído por ese espíritu de incredulidad y escepticismo que caracteriza todo este movimiento crítico que estamos estudiando, lo que le facilita a la vez utilizar la vía del probabilismo, en la forma en que veremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, para lograr sus fines de ver aceptadas las nuevas doctrinas en el ambiente de las universidades.

Veremos ahora el sentido del escepticismo de Martínez ampliando lo que ya habíamos expresado en el apartado anterior. Este escepticismo se nos presenta como una reacción contra la ciencia verbalista aristotélica, contra la confusión de la física escolástica. Así en la Censura de Fr. Agustín Sánchez.<sup>25</sup> Y el propio

<sup>24</sup> 7; "Exordio", pár. 2.

<sup>25</sup> "Si dicen los dogmaticos, declara Sánchez, que por la Philosophia Aristotelica se pueden adquirir estas verdades científicamente, el padre Dechales, que fué Aristotelico, assegura lo contrario, pues dice, que esta Physica, como

Martínez declara que considerando la gran diversidad de opiniones no sólo diferentes, sino encontradas, que ostenta la filosofía, ha concluido de esta misma oposición que "aun no esta ocupada la verdad" y que por tanto lo unico que podemos decir que sabemos no es lo que se ha opinado y se sigue opinando, sino lo que se experimenta. Es pues, un escepticismo científico, mas contra la ciencia establecida y dogmática del aristotelismo, contra "los abusos de la Escuela". No se trata de un escepticismo absoluto, sino de un "escepticismo aristotélico", que después de deshacerse del peso de las doctrinas establecidas busca una serie de criterios para guiarse en la búsqueda de la verdad. De ahí que bien podemos equipararlo con el eclecticismo de los demás. Como ya vimos, los criterios a que se acogen son los mismos. Ya nos ha dicho anteriormente que no sólo admite un criterio para lo físico, sino también para lo metafísico. Y su escepticismo en Física consiste en dudar de aquellas verdades que "o no son *per se* notas, ó no las ha mostrado la experiencia". Duda, pues, de las afirmaciones que no tienen más base que la autoridad o la imaginación.

Martínez mismo explica el alcance de su escepticismo. Compara a los escépticos antiguos, a los que llama "relaxados", con los modernos, a los que denomina "reformados". Los antiguos son "relaxados" porque extendían su duda a todas las cosas. Los modernos o "reformados" han estrechado su duda, y se muestran más "anchos" en la creencia. Por ello los llaman también "moderados" o "mitigados".

Por otra parte considera que el escepticismo "rígido" o absoluto no es posible, y que escépticos de esta clase no los hay ni los ha habido. En efecto los escépticos antiguos creyeron de buena fe muchas cosas, y si expresaron una duda hiperbólica, esto fué o para lucir su ingenio, o para reprimir las arrogancias dogmáticas.

Tratandose de teorías, de opiniones, el escéptico puede perfeccionarse, o se enseña, es sólo un agregado de voces facultativas, que componen un idioma particular, sin que dé conocimiento cierto de cosa alguna; lo que recientemente ha concedido el profundo, sutilicísimo ingenio del Rmo. Padre Maestro Feyjoó en su tom. 3 disc. 13 con tanta claridad, y solidez, que en mi corto juicio, no dexa razon de dudar.

Hecho cargo de esta verdad el Dr. Martínez ha escrito esta *Philosophia* que pretende dár a la luz publica: La llama *Sceptica*, porque en las cosas naturales, de que solo trata, y le pertenecen, duda de aquellas verdades, que ó no son *per se* notas ó no las ha mostrado la experiencia."

tamente "mantener la Epoche, más llegando a la acción, es menester que los escépticos, a lo menos los juiciosos, tomen partido entre las opiniones, escogiendo la más probable, siendoles preciso en la vida civil no estar como troncos".<sup>26</sup> En negarse a decidirse entre las opiniones cuando la vida urge y hay precisión de actuar sería tenacidad obstinada. De ahí que el médico escéptico actúa tanto como el dogmático, sólo que guiándose por lo que le parece más seguro, por lo que su experiencia le ha enseñado. Por eso nos da ese concepto que tiene de la ciencia, que es el de una ciencia prudencial, que más ciencia es experiencia, porque "en cuanto á que el sentido funde ciencia Aristotelica, es falsísimo". Por ciencia Aristotélica entiende ciencia conjetural, o constructiva y racional.

Cree, sin embargo, en la posibilidad de convertir lo dudoso en verdadero, la conjetura en seguridad, mas no por vía del raciocinio, sino por la de la experiencia, "muchas cosas dudosas, inquiriendo se hacen verdaderas, o experimentadas. Harvey halló, que la sangre, no solo hondeaba, sino circulaba en los vasos; otros hallaron, que las mas claras vías del chilo no eran las venas mesaraicas, sino las lacteas: que el volvulo no era nudo de los intestinos: que desde el bazo al hígado no hay proximo comercio por los vasos breves."<sup>27</sup> Entonces el escepticismo resulta una posición inicial, como lo es en el camino cartesiano, que se toma con el propósito de no rendirse a la evidencia. Siguiendo este camino es posible acertar con la verdad, porque se empieza con el propósito de no aceptar las opiniones y lo dudoso. Harvey empezó por no afirmar ni negar nada sobre la circulación de la sangre, pero una vez que lo constató la experiencia la defendió y afirmó, porque habiendose evidenciado dejó de ser cuestión opinable: "el que empieza por el dogma, suele caer después en las dudas; pero si empieza por la duda, suele dár en lo cierto".<sup>28</sup> Sólo en este caso puede el escéptico convertirse en afirmativo. Martínez, se compara con los dogmáticos, los aristotélicos. A la pregunta de Lesaca de si acaso éstos crean más que aquéllos, quienes por sí solos asienten a lo que claramente les consta por los sentidos o por el entendimiento, responde que los dogmáticos no sólo creen lo que les

<sup>26</sup> La misma conciencia de la urgencia de salir de la movilidad dubitativa en la vida práctica se encuentra en la base de la moral provisional cartesiana.

<sup>27</sup> 9, p. 307.

<sup>28</sup> 9, p. 327.

consta claramente, sino tambien lo que obscuramente deducen,<sup>29</sup> pues creen con tenacidad que los elementos son cuatro, y cuatro los temperamentos, y los humores, y que hay dos espíritus, tres facultades, tres fiebres, que el hígado engendra la sangre, y otras cosas aceptadas por el estilo. Debemos observar que más que las cosas, que las afirmaciones hechas o que el contenido de la doctrina, lo censurado en los dogmáticos es la actitud, la manera de aceptar esas cosas, recibíéndolas por autoridad, “sin mas examen, que una Escolastica tradición”. Aceptan las ideas tradicionales, dice Martínez, “como indisputables fundamentos; y no solo se enfurecen si se los disputan, sino preocupan à sus Discipulos, y les infunden aquel espiritu de ciega obstinacion en que ellos han vivido”;<sup>30</sup> “para mi el verdadero Philosopho, nos dice,<sup>31</sup> es el que sabe ingenuamente retratarse; los demàs son sophistas, y charlatanes”.

Para terminar de revisar los textos de Martínez, veamos una imagen en que nos muestra el sentido de su escepticismo, y la poca estimación que concede al conocimiento científico y a su alcance. Compara, con Huet (art. 121 de su *Huetiana*), el ignorante y el sabio a dos hombres que se encuentran en medio de un amplio campo. Uno de ellos se encuentra sentado en el suelo, el otro de pie. El que está sentado no ve en su torno sino lo que se encuentra más cerca de él. El que está de pie ve un poco más, pero esto que ve es tan poco si se compara con la inmensa amplitud del campo, que puede tenerse por nada. Pues bien, la misma proporción que hay entre el campo de visión del hombre sentado

<sup>29</sup> Los escépticos también razonan y discurren; “pues los Empyricos tambien son animales racionales, y no brutos. Los mismos rusticos con su luz de razon, que es la Logica natural, deducen unas cosas de otras. Con que la diferencia (sic) de Dogmaticos á scepticos, no es que no usen estos de raciones: pues el Empyrico “del sputo de sangre” tambien infiere “sputo de pus” y de este “*Pthisis*”: “de la convulsión que sobreviene a los purgantes” infiere pronostico “*lethal*” c. sino que el Empyrico solo cree à las ilaciones experimentales, y el Dogmatico las mas veces a los figmentos de su imaginativa. Los Scepticos simplemente racionan; los Dogmaticos en las mas cuestiones artificiosamente deliran: aquéllos, ni niegan a los sentidos lo que pueden, ni les piden mas de lo que deben: éstos suelen negarles lo que les pertenece (como cuando al Lypirico, que respira frio, le creen abrasado) y à veces à pedirles mas de lo que les toca”. (p. 326.)

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 311.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 307.

y el del parado, hay entre el saber de un hombre ignorante y el de un hombre sabio, que comparados con la dilatada extensión de lo que no se puede saber, casi se equiparan, y se encuentran con aquélla en la proporción de lo finito con lo infinito.

Resumiendo, lo que encontramos en Martínez es un escepticismo respecto de la ciencia de su época, tendiente a deshacerse de todo el peso de la tradición dogmática, y que por lo pronto se queda con ese tipo de conocimiento vital y práctico que se encuentra al alcance de todos, por tenerle por el único seguro, y en estado de duda de las afirmaciones científicas hasta tanto no sean confirmadas por la observación empírica, momento en que su escepticismo deja de serlo para convertirse en afirmación y en ciencia. Es pues, un escepticismo de tipo moderno, inicial y abierto, que pretende actuar a manera de cedazo que no permite pasar sino verdades firmes y seguras y retenga todo lo dudoso y no examinado. De ahí que sea un escepticismo con criterios, que son los que han de otorgar permiso de pase a las afirmaciones. Todo ello fincado en la conciencia de que la capacidad cognoscitiva humana es bien modesta y de cortos alcances, y que éstos si se les compara con toda la inmensidad de lo inaccesible e incognoscible, quedan reducidos casi a la nada; actitud que surge a manera de contrapeso a la ilimitada confianza dogmática, presuntuosa y sin crítica.

Réstanos, para completar este apartado, cotejar con lo anteriormente visto la actitud de Berni. Esta nos parece en principio semejante a la de Martínez. Para comprobarlo recordemos lo que aquél nos ha dicho acerca de la limitación del campo de las verdades alcanzables por el hombre, su acotamiento del campo de la experiencia, su indicación de que existe un terreno de verdades totalmente ocultas e inalcanzables, del tipo de esa que nos da de la paridad o imparidad de las estrellas, y nótese que con este ejemplo no se refiere a verdades metafísicas, sino perfectamente físicas. Con frecuencia encontramos en él expresiones parecidas a las de Cardoso sobre la dificultad de los temas. Así nos dice, por ejemplo, al hablar de la luz, que es éste "el cuerpo mas hermoso que tiene el mundo: ella alegra el universo, i su ausencia le angustia... Pero al passo que la luz se descubre à los ojos, se oculta à la mente; i assi, casi en vano intentarèmos formar alguna

idea de ella".<sup>32</sup> Y al empezar el tratado "del cuerpo natural en particular", nos dice: "Confiesso ingenuamente la dificultad de esta materia, y que en muchissimas cosas no podre atinarla".<sup>33</sup> Cuando trata del tiempo confiesa, recordando a san Agustín, sus insuperables dificultades, aunque reconoce después que, como filósofo, se encuentra obligado a tratar de explicarlo, y a "decir algo".<sup>34</sup> Ingrata obligación por cierto ésta que asigna al filósofo de tener que "decir algo" siempre, aun de los más arduos temas. En esto hace eco a Martínez, quien también nos dice que investigar y trabajar para conocer las causas es la "pèssima ocupacion, que diò Dios à los hijos de los hombres, esto es, à los Philosophos".<sup>35</sup> Al hablar del infinito:<sup>36</sup> "El infinito contiene infinita dificultad, nos dice, y no ai que admirarse, porque en esta vida no podemos formar cabal idea de muchas cosas de quienes depende el infinito. Sin embargo, es precisso tentar esta dificultad, en cuanto permita la Filosofia, para que considerando nuestra flaqueza, acudamos a Sabiduria Divina". Al tratar de la generacion de los mixtos: "Esta, á mi vér, es la mayor dificultad de la Fisica, pues sin embargo de no aver cosa mas frecuente en el mundo que las generaciones, alteraciones, mutaciones; i corrupciones, que cada dia observamos, son nuestros sentidos tan debiles, i flacos, que al passo que observan todo esto, totalmente ignoran el modo cómo se hace".<sup>37</sup>

La refutación que hace Berni del escepticismo es del escepticismo radical o rígido más bien que el moderno, al cual llega a equiparar con el dogmatismo mismo de los aristotélicos. Hace un parangón entre estos escépticos reformados y los "Dogmáticos Racionales" (los aristotélicos) diciendo que en realidad se encuentran en la misma posición, pues éstos afirman con Aristóteles que la ciencia sólo lo es de lo universal, y que no hay ciencia acerca de lo singular, lo contingente, lo corruptible y lo no existente; y por su parte los escépticos reformados admiten ciencia de que andamos, comemos, vivimos, morimos, y otras acciones y cosas comunes, pero la niegan de cada cosa en particular. Así,

<sup>32</sup> 8, vol. II, p. 149.

<sup>33</sup> 8, vol. II, p. 193.

<sup>34</sup> 8, vol. II, p. 112. Y al hablar del lugar (p. 89) dice: "Estar el cuerpo en lugar es tan notorio, que ni a los mas rudos se oculta, pero esplicar el lugar no es facil aun a los doctos."

<sup>35</sup> 9, p. 6.

<sup>36</sup> 8, vol. II, p. 82.

<sup>37</sup> 8, vol. II, pp. 299 y ss.

según Berni, se identificarían en que admiten criterio de verdad para la averiguación de las verdades principales y generales, que pueden servir de principios o lugares comunes de los cuales es posible inferir conclusiones particulares. Ciertamente no deja de ser curiosa esta comparación, que iguala los universales con esas verdades particulares que forman el haber de la aceptación de los escépticos.

Su refutación lo es del escepticismo que niega la posibilidad de toda verdad, pero no lo sería del que niega la de algunas verdades, lo cual es precisamente su posición. Acepta los textos de la Escritura que aducen los escépticos para apoyar sus negaciones, pero utilizándolos no para negar toda verdad, sino para humillar esa pretensión de los hombres de ser dioses, de que nos habla. Y todas esas ideas restrictivas de la soberbia dogmática, aun cuando tomándolas de fuentes gentiles, del epicureísmo, son saturadas por él de modestia cristiana.

Ciertamente Berni admite la posibilidad de la ciencia, cosa que Martínez niega. Mas recordemos la ciencia que éste niega; es la ciencia de tipo aristotélico, la ciencia dogmática, y no la que se funda sobre la tierra firme de los criterios; ésta la admite. Pues no otra cosa es lo que nos dice Berni. El espectáculo de la variedad de pareceres acerca de cada cosa en particular, nos dice,<sup>38</sup> no debe llevar a la negación de la posibilidad de la ciencia, pues no impide que la posea aquel que ha descubierto los medios de alcanzar la verdad, es decir, los criterios, aunque los demás se nieguen por vicio y orgullo a reconocerlo. Así pues, el que se ha guiado por los criterios de verdad posee la ciencia, que es lo mismo que viene a decirnos Martínez y los criterios de verdad son los mismos en uno y en otro.

Debemos, no obstante, distinguirlos en un aspecto: Martínez es decididamente escéptico tratándose de la ciencia escolástico-aristotélica; en cambio Berni le hace abundantes concesiones, como hemos visto por esa exposición combinada que hace de su doctrina y de la enseñada en las escuelas. Nos encontramos, pues, frente a un escéptico que no lo es tanto y que viene casi a igualarse con un dogmático que tampoco lo es tanto, aun cuando no sea un expreso probabilista o escéptico.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 8, vol. I, p. 18.

<sup>39</sup> Hay que hacer notar que Martínez constituye una fuente de Berni,

Resumiendo la revisión de textos que hemos hecho en este inciso, tenemos que en general el escepticismo y la desconfianza que muestran nuestros pensadores lo son respecto de la labor racional, de las construcciones hipotéticas de las interpretaciones del entendimiento; y son perfectamente compatibles con una decidida confianza en la seguridad del testimonio sensible. Esta posición, agudamente, en Martínez, y perceptiblemente, en Cardoso. Junto a ello, una persuasión y una conciencia de que el alcance del conocimiento humano es por demás limitado, persuasión y conciencia que en Cardoso y en Berni tienen un meollo de humildad cristiana, pero que en Martínez se traducen en ese escepticismo de un sabor metódico característicamente moderno que hemos visto. Al lado de esto tenemos el probabilismo de Zapata y Avendaño, que se presenta con carácter de expediente y recurso más que como una posición real y un efectivo convencimiento, carácter que queda confirmado por las consideraciones de Miranda.

quien toma de aquél incluso párrafos enteros, aun cuando nunca le menciona sino como "un Ceptico".

## CAPITULO VI

### LA LIBERTAD FILOSÓFICA. LA PRACTICA. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA. LA LUCHA CONTRA EL PODER DE LA AUTORIDAD. JESUITISMO

PARA ENTENDER cabalmente el movimiento ecléctico que nos ocupa, será necesario hacer un examen de la situación que plantea a nuestros pensadores la presencia insoslayable para ellos del poder de la autoridad en el mundo intelectual en que viven. Necesitados de asimilar de alguna manera sus ideas al medio ambiente en que tienen que subsistir, a efecto de que no les resulte mortal, y estando este ambiente dominado por el ascendiente de las doctrinas tradicionales, no podrán menos de habérselas con esta fuerza y tomar una postura frente a ella. La descripción de esta postura nos ocupará en el presente capítulo.

Aquí también hemos de hacer notar una diferencia entre la posición de Cardoso y la de los autores posteriores. Cardoso nos parece más consecuente con su declaración inicial de libertad, menos cauteloso y con mayor soltura de movimientos, es decir, más libre. Dicho de otra manera: el contenido de su exposición nos parece que corresponde totalmente al contenido de su convicción; lo que en él encontramos de concesión para el mundo de ideas tradicionales nos parece que es espontáneo y sincero y no determinado por las circunstancias. Por lo menos no hemos encontrado datos que nos lleven a pensar en esto último. Los hemos encontrado, en cambio, para pensar en ello tratándose del resto de nuestros autores. El contenido de la exposición de éstos rebasa el de su convicción, según lo hemos podido observar. Lo que en ellos hay de concesión para el mundo tradicional tiene ya mucho de satisfacción dada a la situación de conflicto que se les crea con aquél y ya no tanto de convencimiento íntimo.

Revisaremos a Cardoso primeramente para confirmar lo dicho. Encontramos en él un inmenso acopio de obras citadas, que revela una gran erudición.<sup>1</sup> La mayoría de estas citas no hacen sino

<sup>1</sup> "Fuera de Benito Spinoza, no produjo la raza hebrea en el siglo xvii mayor entendimiento ni hombre de saber más profundo y dilatado que Isaac

responder a su primer designio de revisar las diversas opiniones para seleccionar las más conformes con la razón, el sentido y la verdad revelada; así pues, no las utiliza a manera de instancias para autorizar sus doctrinas. Muchas de ellas las cita para impugnarlas. Escoge entre ellas indistintamente, incluso las aristotélicas cuando encuentra que son sabias. Su técnica expositiva consiste en presentar las diversas opiniones que se han dado en relación con el tema que va a tratar, para después elegir de todas la que le parece más cercana a la verdad.

Usaremos de algunos ejemplos para descubrir su actitud general y ver si refleja con fidelidad los primeros postulados enunciados.

Algunos pasajes nos dan idea de la sinceridad y liberal espíritu con que se conduce Cardoso. Así, por ejemplo, el haber hecho una formal declaración de libertad respecto de Aristóteles al principio de su obra no le impide decir en otra parte: "sabiamente dice Aristóteles" (que a algunas gentes no acomodan las razones y causas de aquello que ven, y que es necesario traerles las experiencias y cosas sensibles, que es algo que él piensa también).<sup>2</sup> Aun cuando enemigo del Filósofo en cuestiones fundamentales, se apoya en sus argumentos para probar algunas de sus aserciones (por ejemplo, la de la inmutabilidad de los elementos, o la de que la tierra se mantiene inmóvil en el centro del mundo por su misma gravedad). Es antiaristotélico, pero en ningún momento es su posición una fobia hacia el aristotelismo. El declarar su emancipación de esta escuela no le impide reconocer los grandes méritos de Aristóteles, y al enumerarlo entre los demás filósofos lo trata equitativamente, pues no le escatima los elogios en lo que él juzga que los merece. Incluso hace una larga relación de los encomios que han hecho de él diversos escritores;<sup>3</sup> y por otra

Cardoso", dice Menéndez y Pelayo. (*Historia de los Heterodoxos*. Biblioteca Emecé. Buenos Aires. Vol. V, p. 325.)

<sup>2</sup> 1, p. 20.

<sup>3</sup> Aunque esta relación —más larga que la que hace de elogios de otros filósofos, por ejemplo, de Demócrito— puede ser un procedimiento para que no resulte demasiado violenta su ruptura con el aristotelismo. Refiere los elogios que hacen Platón, Cicerón (en *El Orador*, los *Tópicos a Trebatio*, las *Cuestiones Académicas*, las *Tusculanas*), Plutarco (en *Alejandro*), Plinio (en el lib. 8), Apuleyo (en el *Libro del Mundo*), Macrobio (en el *Sueño de Escipión*), Averroes, quien casi le veneró como a Dios y cantando sus loas

parte señala sus errores así como señala los de los otros filósofos. Sólo rechaza a Aristóteles en la medida en que le parece errado. Cardoso es solamente un afanoso de verdad. Una prueba es que sólo utiliza los argumentos que le convencen y no los que vengan simplemente a apoyar sus doctrinas, como vemos en la parte en que afirma la unidad del universo contra los que hablan de la existencia de muchos mundos. Aristóteles, dice, prueba no solamente que el mundo es uno, sino también que no podría ser más de uno; sin embargo, declara, las razones que da no convencen. Así, pues, se trata de que convenczan; y el que unas razones vengan en apoyo de sus propias afirmaciones no obsta para que él declare su ineficacia si no las encuentra demostrativas. Otro ejemplo. Para Epicuro tiene grandes elogios en el "Proemio" de su obra, llamándolo "egregio filósofo de la naturaleza". Ello no se opone, sin embargo, a que posteriormente le llame insipiente, al referirse a su doctrina del universo surgido del acaso.

Se advierte, sin embargo, que Cardoso conserva, a pesar de su declaración de libertad y de la práctica de la misma, cierta preocupación que nos parece un arrastre de tendencias del Renacimiento y que le lleva a deferir a la autoridad de las doctrinas y los filósofos de la antigüedad, y a encontrar como un apoyo de peso para algunas ideas el hecho de que provengan de viejas fuentes. Así, nos dice que la doctrina de los átomos es preferida por los que filosofan con libertad, porque la juzgan muy verdadera: da después las razones que tienen para juzgarla verdadera, y la primera de ellas es que "la consideran antiquísima" (después nos dice que explica mejor las causas y las afecciones de las cosas).<sup>4</sup> "Los antiguos" son frecuentemente invocados en su obra; "la antigüedad pensó de esta manera", es frase que suele repetir en apoyo de sus afirmaciones. "Los antiguos" son para él —siguiendo la designación de Aristóteles— los presocráticos, y de ellos principalmente los atomistas y algunos pitagóricos. Algunos ejemplos. Antes de afirmar que las primeras cualidades son sustancias, se adelanta a decir que "toda la antigüedad" pensó que lo son.<sup>5</sup> Del

casi cayó en herejía (en 3 de *Anima*, com. 4, I de *generatione animae*, *Liber destructionum*, disput. 7., etc.), el Rabí Moisés Maimónides (en el libro *Directorium dubitantium*, que cita en la versión latina de Bustroffio), y Tomás de Aquino ("en muchas de sus obras").

<sup>4</sup> 1, p. 9.

<sup>5</sup> 1, p. 11.

concepto aristotélico de materia nos dice que no tiene fundamento ni en las Escrituras, “ni en los antiguos filósofos”, ni en la sólida razón.<sup>6</sup> Al declararse contra el principio aristotélico de que “todo lo que es movido es movido por otro”, afirma que “según los antiguos” las substancias simples a la vez se mueven y mueven.<sup>7</sup> A propósito del tema de las cualidades, nos dice que “más sabiamente filosofaron los antiguos que los peripatéticos”.<sup>8</sup> Al tratar de la cantidad: “Como en muchas otras cosas, también aquí filosofaron mejor los antiguos que los modernos”...<sup>9</sup> “Con los antiguos y con los que filosofan libremente”<sup>10</sup> afirma que la alteración es ocasionada por penetración de corpúsculos en los cuerpos; etc. Ciertamente que el atomismo y materialismo que va a sostener en física ha tenido sus fuentes en la antigüedad griega, y que no siempre el mencionar los orígenes de una doctrina debe de obedecer al deseo de autorizarla. Efectivamente, no sólo menciona los defensores antiguos del atomismo, sino también los modernos, que por serlo gozarían de poca o ninguna autoridad entre la generalidad de los cultivadores de la filosofía en la época. Pero es que nos ha dicho que la antigüedad puede ser razón para afirmar la verdad de una doctrina, o que puede constituir fundamento para apoyar las ideas.

Otro dato que parece indicarnos una tendencia en él a buscar la protección de los clásicos, es el hecho de que seguidamente de su declaración misma de libertad filosófica, se apresure a presentar el ejemplo de Galeno, diciendo: “así filosofó Galeno, discutiendo por todas las sectas y a ninguna ligado...”<sup>11</sup> etc., es decir, se apresurara a poner un modelo autorizado y respetado que resulte fiador del eclecticismo.

Cabe anotar también el deseo, en que manifiesta influjos patristicos, de insertar en la propia doctrina a los grandes filósofos griegos. Por ejemplo, el decir que Aristóteles también reconoció como verdadera la creación del mundo, cuando al fin de sus días fué instruído por un sabio hebreo, y que Platón pareció reconocerla también, cuando en el *Timeo* dice que Dios es autor de los espíritus celestes y de las almas inmortales, que no han sido hechos de la materia. Como para el resto de los eclécticos, es para

<sup>6</sup> 1, p. 4.

<sup>9</sup> 1, p. 107.

<sup>7</sup> 1, p. 97.

<sup>10</sup> 1, p. 109.

<sup>8</sup> 1, p. 15.

<sup>11</sup> 1, “Próemio”.

Cardoso muy estimable la autoridad de Platón. De él dice también que aun cuando Aristóteles y Cicerón le atribuyen el haber afirmado la movilidad de la tierra, piensa él que es más probable que haya afirmado su inmovilidad (que es la propia tesis de Cardoso), ya que en el *Timeo* le atribuye forma cúbica.

Todo lo anterior, por lo que se refiere a la autoridad filosófica. Tratándose de la del texto de las Escrituras, ya nos ha dicho el absoluto asentimiento que le presta. Para nosotros, los que seguimos la verdadera doctrina, nos dice, basta una autoridad de la divina Escritura para dejar todas las razones. Por respeto a esta autoridad de la palabra divina, rechaza una tesis que ha sido en su época ya aceptada como hecho científico en los círculos cultos: la tesis copernicana. Y la rechaza muy a pesar de que responde manifiestamente a un principio de filosofía natural que el mismo Cardoso establece como fundamental y que está a la base misma de su postura en física: ese principio de economía de la naturaleza que dice que ésta actúa compendiosamente y que “no hace por mucho lo que puede hacer por poco igualmente bien”, y de acuerdo con el cual el copernicanismo ha encontrado mucho más creíble la hipótesis heliocéntrica que ahorra muchos movimientos y distancias y simplifica el sistema de las revoluciones celestes.<sup>12</sup>

Por la misma veneración a las palabras de la Escritura, rechaza algunas ideas del Renacimiento, como son la de la pluralidad de mundos y la de la animación del mundo; e incluso algunas greco-medievales, como las de la solidez y movimiento de los cielos. Al probar alguna proposición por medio de la razón, muchas veces la verdad revelada le sirve de punto de partida para sus razonamientos.<sup>13</sup> Se muestra respetuoso de las tradiciones religiosas del pueblo judío. Alusiones frecuentes a las formas y objetos del culto mosaico le sirven para confirmar sus afirmaciones.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cita algunos pasajes bíblicos: “Josué, 10”; “4 Reg. 20”; “Isa. 38”; “2. Paralipom. 32”; “Psal. 18”; “Ecclesiast. I”; “Iob, 38”; y otros.

<sup>13</sup> Por ejemplo, al impugnar a los que han dicho que ni el agua es fría, ni el fuego cálido por su naturaleza, sino por su menor y mayor proximidad del cielo, declara que ello “no es conforme con la razón”, pues los elementos fueron creados el primer día, el sol y los astros el cuarto, y que nadie creerá que en aquellos tres días el agua y el fuego no pudieron enfriar ni calentar. (1, p. 13.)

<sup>14</sup> Por ejemplo, al tratar de los cuatro elementos, para afirmar que su número es de cuatro, declara que están manifestados en el traje del sumo

Lo primero que hace Zapata en su "Censura" en respuesta a la obra de Palanco es protestar por el calificativo de "*novatores*" con que éste los designa. Este "desapacible malsonante nombre" le parece tan impropio para ser aplicado a los filósofos españoles "que á penas se debe tolerar". Le resulta insoportable que el atomismo sea tenido en España por doctrina nueva, o por "novedad '*simpliciter*' ". Acto seguido se dedica a mostrar que las doctrinas que defienden los atomistas no han sido inventadas por ellos, que proceden de antiguos filósofos y que tienen el apoyo de grandes autoridades, "algunos Médicos, y Filosofos de nuestra España, defienden sentencias antiguas, nuevamente ilustradas, muy probables, y Catolicas".<sup>15</sup> Como ya vimos en el capítulo anterior, el propósito central de su "Censura" es el de probabilizar las opiniones de los atomistas. Y la probabilización consistirá en mostrar que están de acuerdo con las de los grandes y más antiguos filósofos.

El concepto que nuestros pensadores nos han dado del eclecticismo y la libertad filosófica supone ciertamente el despego de toda preocupación por las autoridades. Nos referimos a las autoridades filosóficas, que las religiosas buen cuidado han tenido de incluirlas entre los criterios que les han de servir de guía. Una acción consecuente con aquel concepto no se curaría de armonizar con los viejos textos filosóficos. El filósofo libre, según la idea que de él nos han dado, tendría como sola preocupación dar con la verdad, y tomarla de dondequiera que la encontrase. Los esfuerzos para librarse de las pasiones no llevan otra finalidad que convertir al filósofo en un sujeto que no se deje determinar sino por la verdad. Resulta entonces incongruente con estas ideas el empeño tan notorio, sobre todo en Zapata y Avendaño, pero que también se manifiesta en Tosca, Berni y Martínez, por conciliar sus ideas con las doctrinas consagradas y autorizadas; hay una desproporción entre aquel concepto que se han propuesto a sí mis-

sacerdote, tejido de lino, púrpura, jacinto ("hyacinto") y escarlata; el lino representa la tierra de que nace, el jacinto el aire por su similitud con éste, la escarlata el fuego por su rojez (1, p. 8). Una razón que presenta como bastante eficaz para señalar en diez el número de los cielos, está en el tabernáculo, que representa el mundo elemental y celeste; le rodean diez cortinas que representan los cielos, como el candelabro con siete luces representa los siete planetas, etc. (1, p. 136.)

<sup>15</sup> Pars. 2 y 3.

mos como ideal y esta práctica que ostenta tan manifiesta preocupación por la autoridad. El filósofo libre que nos habían prometido flaquea al realizarse y se deja determinar por instancias distantes de la verdad. Pensaríamos, pues, que nos encontramos aquí con un caso de desfallecimiento práctico, de incapacidad para cumplir con la acción los preceptos, una confirmación del clásico *video meliora, deteriora sequor*. Indudablemente queda en nuestros pensadores un fondo inevitable de inercia que les retiene sin ellos percibirlo en las formas imperantes en ese mundo que tratan de abandonar y les impide penetrarse de sus ideas a modo de poder informar plenamente con ellas su acción; les impide "vivirlas". No es posible que se hayan substraído por entero al influjo del ambiente en que se formaron. La asimilación vital existente todavía entre ellos y su ambiente estorba el que sus ideales cobren completa eficacia. Esto puede explicar en parte tal desproporción entre unas ideas rotundas y una práctica transigente. Ciertamente, las etapas de la historia no se desplazan y substituyen de una manera tajante y súbita, sino penetrando y diluyéndose unas en otras, de modo que algo de la nueva está ya en la anterior y algo de ésta perdura todavía después de instalada aquélla. Por tanto, algo de las antiguas preocupaciones perduraría en el espíritu de nuestros innovadores, no percibido por ellos, pero efectivo. Sin embargo, ésta no es una explicación suficiente de tal desproporción. Un examen del problema que se planteó a nuestros filósofos nos hará ver que gran parte de lo que tiene de concesión su actitud para los viejos cánones del pensamiento es perfectamente consciente y deliberado como tal, y que precisamente sólo una posición filosófica formulada en los términos en que ellos lo han hecho podía fundamentar un acomodo intermedio, contemporizador, como es el que nos va a mostrar la realidad del contenido de su eclecticismo; y que la toma de tal posición ideal la han hecho *para* lograr esta real. Confiamos en que esto quedará más claro en el curso de nuestra exposición.

Se ha discutido si el poder eclesiástico constituyó un obstáculo en España para la expresión y el desarrollo de la filosofía. Dado el tema de nuestro estudio, resultaba insoslayable encontrarnos con esta cuestión. Sin extendernos, sin embargo, a hacer generalizaciones para las que careceríamos de base documental suficiente, nos contendremos en los límites permitidos por la información

de los textos que hemos examinado, y trataremos, partiendo de ellos, de reconstruir con cierto detalle la situación tal como planteó a nuestros filósofos, dejando que el testimonio empírico hable por sí solo.

La obra de Cardoso no sabemos que haya encontrado trabas ni anteriores, ni posteriores a su aparición. Encontrábase nuestro judío en Venecia, un centro de libertad intelectual, en donde seguramente el ambiente no ejercía la presión que ejercía en España. Circuló su obra, empero, hasta por España, sin ninguna prohibición eclesiástica, que sepamos.<sup>16</sup> En cambio, el resto de las obras de los eclécticos, a más de haber visto la luz en territorio español, es posterior al *Diálogo* del P. Palanco contra los innovadores. Y esto nos permitirá explicarnos esa diferencia de actitudes entre el primero y los posteriores. Efectivamente, ya el título de la obra de Palanco nos indica el cariz de sus ataques a la filosofía moderna: el *Diálogo Físico-teológico* está fundamentalmente dirigido a mostrar que las doctrinas modernas de física encierran principios peligrosos para los dogmas y las verdades teológicas del catolicismo. El cartesianismo, que es la doctrina a que se dirige principalmente su impugnación, lleva, según declara, a conclusiones en abierta pugna con las afirmaciones en que la Iglesia manda creer. Como la mayoría de quienes se interesan por la filosofía moderna y la cultivan son legos, “meros físicos y políticos”, están ignorantes de los peligros que encierran esas doctrinas advenedizas para la pureza de la doctrina cristiana. Por ello, para instrucción de estos filósofos alejados del cultivo de la teología, descubre esos ocultos venenos, “*de eorum tenebrosis libris quasi de foveis ser-*

<sup>16</sup> He aquí el texto de la aprobación de la Iglesia Católica a la obra de Cardoso:

Noi Riformatori dello Studio  
de Padoa

Havendo veduto per fede del Padre Inquisitore che nelli due Tomi del Libro intitolato *Philosophia Libera* d' Isac Cardoso Medico Hebreo non si troua cosa alcuna contra la Santa Fede Catolica exarimente per attestato del Segretario nostro niente contra Principi, e buoni costumi Concedemo Licenza alli Bertani di poterso Stampare, osservando li ordini, &c.

Data 28, Luglio 1670.

Andrea Contarini Cauallier, e Procurator, Riform.

Batista Navi Cauallier, e Procurator, Riform.

Angelo Nicolosi Segretario.

*pentes errores protrahit*”,<sup>17</sup> hace salir a la luz los errores que encierran esas obras, como a serpientes de su agujero. Y por este mismo tenor se desarrollan las impugnaciones en las otras dos obras escritas contra la filosofía moderna que hemos visto: la de Lesaca y la de Losada.

A reserva de examinar con más detenimiento en el capítulo siguiente estos puntos en que las tesis modernas entran en conflicto con los dogmas católicos, veremos aquí en general las impugnaciones de los tres escolásticos mencionados, para con ellas a la vista explicarnos con más claridad la actitud de nuestros eclécticos.

La misma acusación que ya habíamos visto anteriormente dirigida contra los modernos constituye el punto de partida de las impugnaciones: la de soberbia. Todos los errores<sup>18</sup> de Descartes, declara Palanco, nacen de ese desprecio que ha mostrado por las maneras acostumbradas de filosofar y los antiguos y seguros caminos de las escuelas, tratando de erigir por sí mismo una filosofía, sin consideración para los filósofos a quienes la escuela ha venerado siempre como sus príncipes. Esto le parece realmente peregrino e inaudito,<sup>19</sup> le sorprende que simples laicos se atrevan a tratar no sólo del alma y de la mente, sino también de Dios y los ángeles.<sup>20</sup> Le parece escandalosa esta intrusión del laicismo en las investigaciones filosóficas y teológicas. El mismo conflicto que habíamos ya visto por el exterior en el capítulo primero, entre lo eclesiástico y lo laico, en que se traduce el choque de las modernas doctrinas y la tradicional, lo veremos ahora en su interior doctrinal.

<sup>17</sup> Fr. Bernardo Serrada, en la “Censura” a la obra de Palanco.

<sup>18</sup> Palanco entiende “error” en el sentido de los teólogos: “*Propositio, assertio, sententia, á Catholica veritate, fide & religione devia aberrans, abhorrens, quae haeresim sapit; si iam aperte haeretica non censeatur*”. (Definición dada por Lesaca; 4, “Al Lector”).

<sup>19</sup> Prefacio de la obra, titulado “Origen de la nueva filosofía”, pár. 1. Y lo mismo Serrada en su “Censura”: “Las novedades suelen emanar más de la soberbia que de otra fuente”. Losada les hace la misma acusación: “es enojoso... observar en muchos seguidores de esta filosofía una gran arrogancia y orgullo, y un gran desprecio para los que piensan de otra manera, los cuales en comparación de ellos les parece que no hacen nada, y cuyos argumentos piensan que dependen de frioleras, jactándose mientras tanto de sus razoncillas... como de clarísimas y evidéntísimas demostraciones”. (6, pár. 37.)

<sup>20</sup> *Ibid.*, pár. 5.

Estos filósofos que han acogido los nuevos sistemas, declaran los escolásticos, juzgan que a cualquiera le es dado filosofar como le plazca, creyendo estar situados más allá de la zona en que la ortodoxia puede peligrar, juzgando que la fe no es de cosas filosóficas, ni las cosas de la fe tocan a la filosofía. Mas no advierten que la guerra más animosa contra los dogmas católicos procede la mayor parte de las veces de los filósofos a quienes la filosofía ha envanecido, y que la mera filosofía, si en ella se ocupa el espíritu constantemente, sin buscar el conocimiento de la doctrina sagrada o la subordinación a ella, puede llegar a ser peligrosa y perjudicial para la fe católica.<sup>21</sup> La lectura de los autores cartesianos deja traslucir un gran afán de singularidad y novedad en ellos, a más de un gran desprecio por la antigua filosofía.<sup>22</sup> Los cartesianos, si son católicos como se precian de ser, deberían reconocer la fragilidad del ingenio humano, mas, en lugar de ello, “todo lo quieren averiguar, y con quatro experiencias, explicarlo tan assertivamente como si fueran autores, ó criadores de las cosas; y todo lo que no alcançan lo tienen por fabuloso”.<sup>23</sup> ¿Qué arrogancia es esa de no querer aceptar sino lo que agrade a la mente pensante y se conmensure con sus ideas? Ello no carece de temeridad impía y sacrilega, pues sólo la mente de Dios es medida de la verdad.<sup>24</sup> El orgullo cartesiano llega hasta querer instituir nuevas significaciones de las palabras y nuevo léxico, olvidándose de la terminología establecida por la venerada antigüedad.<sup>25</sup> Por ello, para advertencia de los incautos, es necesario mostrar que esas doctrinas son francamente novedosas, que se pronuncian contra lo que todos han recibido siempre por verdadero, y, sobre todo, van “*contra morem sacrae Paginae*”.<sup>26</sup> Palanco, aun cuando en los *Diálogos* declara no atreverse a juzgar que haya que conducir a los atomistas más bien con la pena que con la razón,<sup>27</sup> en la respuesta a la “Carta” de Paz confiesa claramente que sus impugnaciones son “*ad terrorem*”. “Lleva V.m. muy mal que yo dixesse, que los Atomistas se oponían a los Santos Padres, y al torrente común de los Theologos, y quiere quitar el temor de esta nota á sus ‘pobrecitos Atomistas’, que se asustaron

<sup>21</sup> 2, “Prefacio”, pár. 8.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> 2, p. 31.

<sup>23</sup> 4, 25.

<sup>26</sup> 2, p. 39.

<sup>24</sup> 2, p. 31.

<sup>27</sup> 2, “Prefacio”, pár. 5.

al oírlo. Dexelos por Dios con esse temor, que es muy bueno, si no quiere quitarles el respeto á los Padres, y Theologos".<sup>28</sup> Hay una diferencia, ha dicho ya en los *Diálogos*, entre los principios filosóficos y las verdades de la fe, pues aquéllos pueden en la Iglesia católica ser negados impunemente por cualquiera, ya que no existe ningún tribunal instituido para castigar a los filósofos que han trastornado o negado los principios de la filosofía; en cambio, nadie puede en la Iglesia católica negar o trastornar públicamente las verdades de la fe con impunidad, pues contra éstos sí hay una pública jurisdicción y un tribunal que les asigna diversas penas, hasta la hoguera en caso de pertinacia.<sup>29</sup>

Y en este tono de amenaza, en términos de pena, tribunal, hoguera, se desenvuelven en España los ataques a la filosofía moderna en la época que estudiamos —como, por lo demás, se habían desenvuelto también fuera de España—. "Guárdense", "cuídense", "recuerden", son expresiones que aparecen con frecuencia tiñendo de amago las impugnaciones.<sup>30</sup> No obstante declarar Palanco que no dejará de opugnar en el campo de la sola razón, para evitar que los modernos se jacten de que recurren a los misterios de la fe por penuria de argumentos filosóficos,<sup>31</sup> las objeciones fundamentales son de tipo teológico y religioso. Como entre los contrarios ha llegado a tanto el atrevimiento, declara Palanco, que nada dejan de negar de aquello que pueden negar impunemente, aun lo que se haya tenido hasta hoy como principio, no solemos tomar argumentos de ese carácter, para no perder el tiempo y el trabajo, y preferimos recurrir a las verdades de la fe, que nadie se atreve a negar impunemente.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, pár. 12.

<sup>29</sup> 2, p. 12.

<sup>30</sup> Por ejemplo, Palanco, en la "Carta" de respuesta a Paz: "adverta, que los argumentos tomados de la Sagrada Escritura, Concilios y Padres, son los que llamamos *ab autoritate*, y no dirá que son "narizes de cera", y si lo dixere, guardese" (Pár. 9.) Y en el pár. 28: "Acuérdese V.m. de la Bula de Leon X, en el Concil. Latheran. y sepa, que la Iglesia ha condenado muchos modos de filosofar por contrarios á la doctrina Sagrada". O Lesaca: "guardese de... despreciar un argumento, ó proposición de la Sagrada Escritura". (*Op. cit.*, p. 27.)

<sup>31</sup> 2, "Prefacio", pár. 9.

<sup>32</sup> 2, p. 12. Y bien se daban cuenta los modernos de que efectivamente corrían peligro sus personas propugnando esas doctrinas en un medio así.

Efectivamente, como veremos en capítulos subsiguientes, las objeciones se referirán de modo central a la negación de las formas por parte de los modernos, de la cual negación se siguen consecuencias heréticas y erróneas en el catolicismo, como la de que existen dos almas en el hombre, o la de que el alma no es forma del cuerpo, o la negación de que queden los accidentes del pan y del vino sin la substancia, después de la consagración, en la Eucaristía, o la negación de las almas de los animales. Son traídos a comparación los textos de los Concilios que se han encargado de fijar los dogmas referentes a estos asuntos, como el Concilio Lateranense, en el que indirectamente se condena como herética la negación de que el alma sea forma del cuerpo, o el Concilio Vienés, en el que sí directamente es condenada esta proposición, o el Octavo Sínodo General y el Cuarto Concilio Constantinopolitano, en los que se condena el error de las dos almas en el hombre. La Iglesia ha hecho estas fijaciones, afirma Palanco, con frecuencia obligada por el peligro de doctrinas propaladas por filósofos que, como estos modernos, intentan separar la filosofía de las verdades religiosas. Son también aducidos pasajes de las Escrituras para mostrar los yerros de esta filosofía, así como textos de los Santos Padres.<sup>33</sup>

Otros puntos de la doctrina cartesiana, además del de las formas, impugna Palanco con el mismo género de argumentos. La

Algunas actitudes suyas no dejan de traslucir este sentimiento de inseguridad que les poseía, por ejemplo, el haber dirigido Avendaño una "Carta" a Palanco impugnando su diálogo, pero oculto bajo el nombre supuesto de Don Francisco de la Paz, lo que hizo, declara, por "no tener el campo libre". Del propio Descartes nos da la época la imagen de un hombre cauteloso, que hábilmente cohonestaba sus doctrinas, cuidando de no llevarlas tan lejos que lleguen a conclusiones erróneas dentro de la doctrina de la Iglesia. Palanco, en el diálogo XIV, titulado "*Cautela Cartesii praechuditur*", cita la misiva de Descartes al R. P. Dinot, Prepósito Provincial en Francia de la Compañía de Jesús, misiva en la que refiere que un cierto doctor de gran ingenio, que abrazó su doctrina, declaró abiertamente, en una tesis que defendía, que "de mente y cuerpo no se forma un ente por sí, sino por accidente", cosa que Descartes nunca había afirmado en tales términos. "Este doctor, comenta Palanco, menos acostumbrado a las tergiversaciones, quiso ingenuamente proponer la doctrina de Cartesio con toda claridad, en lo cual fué más audaz que Cartesio, pero menos cauto".

<sup>33</sup> Losada, quien sigue en esto a Palanco y a Huet, hace las mismas impugnaciones. (*Op. cit.*, pár. 21, 26, 29, 30, 31.)

duda de las verdades aprendidas en la escuela, que recomienda Cartesio en vista de las discrepancias existentes entre las diversas sectas, es declarada injustificada acudiendo al modelo de la religión católica, cuya verdad no es negada por los fieles por el hecho de que se vea constantemente impugnada por multitud de herejes. Si los cartesianos admiten que hay una sola religión verdadera, que es la de la Iglesia Romana, deberían del mismo modo admitir que hay una sola filosofía y una sola teología verdaderas, aunque se vean atacadas y controvertidas. La duda cartesiana vuelve al hombre no sólo insensato y necio, sino también, lo que es peor, infiel y ateo. Al referirse a la impugnación que hacen los cartesianos de la definición tradicional del hombre, se escandaliza ante el “pasmoso atrevimiento” e ignorancia de estos innovadores, que no va sólo contra Aristóteles, sino contra toda la serie de los filósofos y de los Santos Padres de la Iglesia; una gran temeridad y arrogancia le parece el que se diga que hay que “repudiar y relegar a las tinieblas” tal definición, como ha afirmado el cartesiano Le-Grand. El reducir toda función del alma a pensamiento, declara, es otra doctrina extraña que va contra lo que afirman el Apóstol, los Santos Padres y toda la Iglesia cristiana, y aun los mismos gentiles, que reconocían en el hombre dos apetitos distintos, uno espiritual e intelectual y otro sensible. Asimismo, no puede ser excusado del vicio de gran temeridad un filósofo como el también cartesiano Craanen, quien rechaza la tradicional afirmación de que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte de él, sin reparar que es doctrina de San Agustín y muchos otros Padres de la Iglesia, y principalmente de Santo Tomás; etc., etc. Por su parte, Losada subraya que el cartesianismo se ha extendido principalmente entre los heterodoxos: se refiere a los jansenistas.

Visto el carácter de las impugnaciones que la escolástica dirige a nuestros atomistas, no es de extrañar que traten éstos a toda costa de redimirse de la imputación de autores de novedades que se les hace. Comprendemos las resonancias que en el ambiente de la época tenían las expresiones “novedad”, “ávidos de novedades” —expresiones que en nuestra época y para nuestros oídos laicos, traducidos a términos como “snobismo” y “snobs”, las tendrían sólo peyorativas—: negativas en un sentido moral-religioso. En un ambiente de vida cristiana, curiosidad, afán de novedades, suena a pecaminoso, a peligroso, a herético. La vana curiosidad,

nos dice Fr. Ildefonso Pimentel, ese vicio que lleva a querer enterarse siempre de todo lo nuevo y aun erróneo de que se tenga noticia, ha hecho que prosperen entre los españoles estas ideas insidiosas. Esos hombres afanosos de lo nuevo, esos *prurientes auribus* son los que han introducido tales doctrinas forasteras, sin sospechar los peligros que acarrea su indiscreción.<sup>34</sup> Y no sólo para los escolásticos como Fr. Ildefonso tienen esos ecos negativos en tal sentido; para los modernos, inmersos en ese ambiente, también. El doctor Martínez censura a "Aquellos, que ineptamente gastan mucho... tiempo en novedades, juegos y diversiones".<sup>35</sup>

Y entonces comprendemos el que la primera y principal preocupación de Zapata en su "Censura" en respuesta al P. Palanco, sea esa de protestar por el calificativo de *novatores* con que éste les ha designado: "siendo el vnico, y principal cuidado, y vigilantissimo zelo de V. A. en estas remisiones, que no aya Obra alguna que salga á luz, que no resplandezca primero en la pureza de nuestra Santa Fé Catolica, y loables costumbres, no será otro el motivo de esta mi Censura; y esto, no solo porque assi debe ser, sino por el baxo concepto, y no buena opinion en que vn sugeto, tan ázia todos respectos calificado, docto, grave, y Religioso, como el Maestro Palanco, pone en todo su Tratado á los 'Atomistas', aplicandoles el desapacible mal sonante nombre de 'Novatores' ".<sup>36</sup> Esto, a su juicio, amerita las más enérgicas respuestas por parte de los ofendidos, "porque donde media la pureza de la Religión, no tiene lugar la común regla de la modestia, ni se debe guardar el del silencio, ni atender á respetos humanos".<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Fr. Ildefonso Pimentel, "Censura" de la obra de Palanco.

<sup>35</sup> 9, p. 5. En el mismo sentido usa el término Gregorio Mayáns en su "Juicio" sobre la obra de Berni: "...escribe siempre, con novedad, i sin ella. Con novedad mui agradable por la juiciosa union de sentencias tan varias, que juntas forman un admirable Sistema Filosofico. Sin novedad, porque no es aficionado á inventar opiniones caprichosas. Sabe que en el mundo se ha sabido mucho, i no afecta enseñar peligrosas novedades" (p. xv). Ya hemos visto cómo reprende "la vana curiosidad de querer saberlo todo, como si los hombres fueran Dioses".

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pár. 2. Publicar que las opiniones modernas ocultan mucho mal, y que son sospechosas, erróneas, opuestas a la Religión cristiana, peligrosas para la pureza de la fe católica, es "injuria tan atroz, abominable, y de tan elevada magnitud, que se haze intolerable... es el delito tan horroroso, enorme, y execrable, que ni el Sagrado, á que se refugian, les vale".

<sup>37</sup> *Op. cit.*, pár. 2.

Henos aquí, pues, frente al hecho de que un título que hoy halagaría el amor propio profesional de más de un autor provoque vehementes protestas por parte de los aludidos y aun satisfacciones por la de quienes les aluden con él —porque se desata una discusión sobre hasta qué grado es ofensivo el epíteto de *novator*.

Y nos encontramos aquí presenciando, en su punto crítico, el encuentro entre el espíritu de la modernidad y el del viejo mundo cristiano-escolástico. Esta oposición, como vemos, se establece, en sus caracteres esenciales, *sub specie religionis*, y a ello se debe el que el pensamiento moderno sea visto en términos de disensión, o mejor, redición religiosa, de herejía. Hasta qué punto toda la cuestión gire en torno a la idea religiosa nos lo muestra el que aun los mismos sediciosos, los modernos, miran su situación a través de ella, de tal modo que el título de *novatores* les resultará ofensivo en la medida de su proclividad al de “herejes”.

A Zapata le parece indecente y “poco cristiano” el título que ha dado Palanco a su obra, “teniendo presente lo que es, y de donde se deriva “Novator”, y novedad: quando es vtil, y quando perniciosa”.<sup>38</sup> Les tratan como a hugonotes, dice.<sup>39</sup> Les han dado un título que ha venido a destemplan “los modestos Christianos oídos de los Españoles”. Así, pues, han oído nuestros autores ese título con oídos de cristianos católicos; es un término que ha despertado en ellos esos ecos que en todo cristiano católico despertaba, que ha vibrado para ellos con la frecuencia con que suele vibrar en la atmósfera del catolicismo. La acusación de “*novatores*” viene a ser la de “soberbios”, como bien claro lo ha dado a entender el P. Palanco, y por ello ofende a unos oídos cristianos que, como tales, son “modestos”. Y el soberbio, como también claramente lo dice Palanco, es el que, pretendiendo filosofar con sus propias fuerzas y sin tomar en cuenta a nadie fuera de sí mismo ni invocar la ayuda de nadie, viene a dar en la herejía. Angelo Papi, citado por el propio Zapata, había llamado a Descartes “astuto demonio”.<sup>40</sup>

Como decíamos, los escolásticos dan explicaciones a los modernos por haberlos titulado así. Lo hacen por boca de Lesaca. Algunos datos contenidos en esta explicación nos suministran ma-

<sup>38</sup> *Op. cit.*, pág. 3.

<sup>39</sup> 2, “Censura”, pág. 104.

<sup>40</sup> 7, “Exordio”, pág. 38.

yores informes sobre el sentido y significación de este término que se nos presenta tan importante en la situación que estamos estudiando. Las consideraciones con que responde Lesaca<sup>41</sup> a las protestas de la "Censura" de Zapata las ha tomado de la obra de un médico, un tal Horacio Augenio á Monte Santo, en que éste responde una queja similar a la de Zapata por parte de otro médico, llamado Alexandro Masarias; y quien a su vez las toma del *Lexicon Medico* de Bartolomé Castello, ilustrado por Jacobo Pancracio Bruno. Este Masarias se quejaba de que se le incluyera entre los *novatores*, lo que equivalía, declaraba, a tenerle por "*vir insanus reipublicae literariae corruptor, plagiarius, & pestilens*".<sup>42</sup> La explicación de á Monte Santo y de Lesaca se reduce a exponer los sentidos que tiene el término en terrenos laicos, en los cuales, naturalmente, no resulta tener ningún matiz ofensivo, antes bien, lo tiene encomiástico y halagador. En efecto, *novator* viene a significar "*qui novi aliquid facit, aut invenit, aut affert, aut docet, aut qui quomodocumque innovat*".<sup>43</sup> Limitan este significado "*ad bonarum artium scientiarumque professores, praesertim Medicos*".<sup>44</sup>

Restringido a estos límites, se comprende cómo "esto honra, y no ofende á nadie". Como que es calificativo que se puede aplicar a Hipócrates, a Aristóteles, a Galeno y a otros hombres tan ilustres como éstos, pues es "*viro docto, & ingenioso conveniens, qui scilicet acie mentis tantum valeat, tantum ratione, & iudicio, ut contra Authores maximos rationes afferre magni valeat momenti; ideoque hoc nomine non est insigniendus qualibet, sed duntaxat qui multum valeat in ea arte, quam profitetur*".<sup>45</sup> Por tanto, aplicado a filósofos como Cartesio y Maignan, no les hace ningún agravio. Y de este mismo tipo son las demás acepciones que toma

<sup>41</sup> 4, cap. 1.

<sup>42</sup> "Hombre insensato, corruptor de la república literaria, plagario, y pernicioso."

<sup>43</sup> "El que hace, o descubre, o sustenta, o enseña algo nuevo, o que de alguna manera innova."

<sup>44</sup> "A los que profesan las buenas artes y ciencias, principalmente a los médicos."

<sup>45</sup> "Conviene al varón docto e ingenioso, que tanto prévalece por la agudeza de la mente, por la razón y el juicio, que puede sustentar razones de gran peso contra los mayores autores; y por tanto no cualquiera puede ser designado con este nombre, sino sólo el que se distingue mucho en el arte que ejerce."

Lesaca de á Monte Santo. Así: "*Novatores medici appellari consueverunt, qui à Galeni doctrina aliqua ex parte volentes discesserunt*" y los que "*veterum placitis reprobatis novam artem, atque scientiam introduxerunt*".<sup>46</sup> Se refiere también a una acepción negativa del término junto a estas positivas, pero siempre dentro del campo laico: "*Novator in bonam, & malam partem summi potest, secundum illam dicitur sive Philosophus, sive Medicus, qui doctrina, iudicio, prudentis, mentis acie praestans res novas invenit ad totius artis, sive scientiae perfectionem utiles, & necessarias. Qualis fuit Harvaeus inventor circulationis sanguinis, &c. Secundum hanc vero novator est, qui solo vanae gloriae studio praeter necessitatem nova excogitat vel principia, vel terminos, & similia, &c.*"<sup>47</sup> Y en los libros de los filósofos y los médicos modernos, declara Lesaca, "ay mucho de vuno, y otro". Así, pues, según las acepciones que ha dado Lesaca, realmente no habría motivo de protesta por parte de los atomistas, sino más bien de satisfacción; y tratándose de la última que hemos visto, ésta, aunque negativa, tiene un sentido bien distinto al que aquéllos han dado al término, y a buen seguro no sería el que provocase tan ardientes reclamaciones. Da finalmente otra acepción un tanto peregrina y fuera del asunto de que se trata, refiriéndose a lo que dice Passeratio sobre las palabras "*novator*", "*novatrix*" de Ovidio: "*Rerumque novatrix ex aliis alias reddit natura figuras*".<sup>48</sup> En este sentido, declara Lesaca, bien se puede aplicar la palabra a los atomistas, pues con sus explicaciones sobre los cuerpos naturales partiendo de los átomos no hacen otra cosa que lo que la naturaleza en la frase anterior.<sup>49</sup>

Claro que no se reducen a éstas las acepciones vigentes del término en la época, y que si fuera así no se habrían levantado

<sup>46</sup> "Se ha solido llamar novadores a los médicos que quisieron separarse de Galeno en algún aspecto"; y a los que "reprobando las opiniones de los antiguos introdujeron una nueva arte y ciencia".

<sup>47</sup> "Innovador puede tomarse en buen y en mal sentido. En el primero se llama así el filósofo o el médico que, destacándose por su saber, entender y espíritu agudo y prudente, descubre cosas nuevas, útiles y necesarias a la plena perfección de su arte o ciencia: Tal fué Harvey, inventor de la circulación de la sangre. En el segundo sentido, es innovador el que sólo por amor de la vanagloria y sin necesidad inventa nuevos principios, términos, etc."

<sup>48</sup> "Y, renovadora de las cosas, vuelve la naturaleza distintas sus formas."

<sup>49</sup> 4, pp. 1 y ss.

tales protestas, y tan en primer lugar por parte de un hombre preocupado sobre todo y primeramente por "la pureza de la fe". Lesaca ha tenido sus motivos para consignar sólo éstas en su explicación e incluso para dar la explicación misma: "es accion pecaminosa, y assi mal vista, que escriba, publique, y sienta de Autores Catolicos semejantes errores, debiendo piadosamente creer lo contrario", como queda establecido por el decreto de Inocencio XI, le han advertido Zapata y Paz.<sup>50</sup> El temor a la autoridad pontificia le ha hecho presentar sólo los sentidos inocuos del término. Además, Zapata se refiere a las obras de los jesuitas Henao, *De scientia media historice propugnata*, Raynaudo, *De iniusta confixione librorum*, y Thomas Hurtado, *De Martyrio*, en las cuales, según declara, podían encontrarse las razones por las que él ha considerado semejante término como ofensivo. Vemos con esto que la cuestión no era una invención de Zapata, y que se encontraba incluso teorizada y fijada por escrito. Además, el mismo carácter de las impugnaciones de Palanco, que ya vimos, nos indica que les llama "novatores" en la acepción y en el sentido en que Zapata ha entendido el término, pues encontramos que fundamentalmente son impugnaciones a partir de la doctrina religiosa. Y los hechos vinieron a confirmar todavía que Zapata no había entendido mal. Nos referimos a la persecución de que él mismo fué objeto por parte de la Inquisición, habiéndosele reducido a prisión en Cuenca y hecho salir en solemne auto de fe.<sup>51</sup>

En efecto, Zapata justifica largamente en el *Ocaso de las Formas*<sup>52</sup> su queja, aduciendo numerosos escritores para probar que

<sup>50</sup> Zapata en 3, "Censura", pár. 33 y en 7, "Exordio", pár. 32. Paz en la "Carta a Palanco", pár. 17.

<sup>51</sup> Bejarano, *Historia de la Filosofía en España*, p. 353. A esto debe de referirse el editor que sacó a luz por segunda vez el *Ocaso de las Formas*, como ya hicimos ver en la introducción.

Efectivamente, este sentido tiene la palabra dentro de la doctrina católica. Leemos en el *Dictionnaire Dogmatique* de Bergier, tomo 3: "Novador: se nombra así al que enseña nueva doctrina en materia de fe. La Iglesia cristiana ha hecho profesión siempre de no seguir otra doctrina que la que le ha sido enseñada por Jesucristo y los Apóstoles: consecuentemente ha condenado como heréticos a aquellos que han intentado corregirla y cambiarla".

Y en el *Diccionario de la Academia* encontramos: "Novador: persona inventora de novedades. Tomase regularmente por la que las inventa peligrosas en materia de doctrina."

<sup>52</sup> 7, pp. 124 y ss.

el término “*novator*” se toma con gran frecuencia en el sentido de hereje, por lo que es equívoco; por tanto, Palanco no debió aplicarlo a quienes son sinceros cristianos, pues “en caso de duda, ó variedad de significados de qualquier nombre se debe poner expresamente lo mas favorable, y en nada ofensible, quando el animo es bueno, recta la intencion, y sola la verdad el fin, para que las pinzas de la malicia no tengan de que asir”.<sup>53</sup> Rechaza como inadecuado el ejemplo de Masarias por tratarse de un caso totalmente diverso del de ellos. A su vez pone un ejemplo más al caso: la queja del médico y atomista Sennert contra Freitagio, quien lo llamo con este “odioso, malsonante, é injurioso” nombre, queriendo indicar que algunas opiniones suyas desdecían de la religión, porque se apartó en algo de Aristóteles y Galeno. Sennert, “por lo que mira á la probabilidad de sus opiniones” escribió “con indecible ansia” a los grandes teólogos de las Universidades “para quietarse con su docto seguro dictamen”. Dice Sennert, hablando con el lector en su obra: “*In quibus me Novatorem, & Paradoxologum Appellat, & me pulcherrimam, & verissimam venerandae antiquitatis de rerum generatione sententiam Neotericorum quorundam perculsum rationibus evertere, & exilio damnare conatum esse*”. “*Quae iniuriarum atrocitas*”, dice también.<sup>54</sup> “Buenos quedabamos, dice Zapata,<sup>55</sup> si el nombre ‘Novator’ no tuviera mas significados, y acepciones, que los referidos; pero de los que en este capitulo dolosamente calla, y descubriré luego, se alimentan nuestras justas quejas, por ser escandalosos, malsonantes, é injuriosos; y assi es ridiculo, despreciable, y nulo, lo que alega”.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 7, p. 126.

<sup>54</sup> 7, p. 128. “En los cuales me llama novador e inventor de paradojas, y afirma que yo, amedrentado por algunos modernos, trato de trastornar y condenar al destierro la hermosísima y muy verdadera opinión de la venerada antigüedad acerca de la generación de las cosas.” “Que es el colmo de las injurias.” De Sennert cita también el “*Proem. Hipomnem. Physicor.*”

<sup>55</sup> 7, p. 130.

<sup>56</sup> Cita (7, p. 133) la Epistola a Voetius, de Descartes, sobre el doble sentido que tiene el término “*novator*” en filosofía y en religión. Para confirmar que el nombre se explica en el sentido de hereje, cita textos de Temistio. Orac. 4; san Basilio, Lib. de Spiritu Sancto, cap. 6.; san Gerónimo, Epis. 104; al P. Fabri, *Summula Theologica*, Prefacción al Lector; a Caramuel; a Mendoza, probl. 6 de su *Viridario*; a Aristóteles, lib. I, cap. 9 *Physicor.*; al “Fenix de los Oradores, el ingeniosissimo y eruditissimo Portugués el Padre Antonio

Así, el reducir los significados del término a los que dice Lesaca, "que no fueron de la mente, é intencion, ni aun le passaron por la idéa á su Ilustrissima", indica en Lesaca "notoria sandèz, ó agigantada malicia".<sup>57</sup> Así como es glorioso para los católicos ser papistas, es aborrecible el sentido depravado con que los llaman los herejes.<sup>58</sup> Nadie se quejaría del término "*novator*" si no tuviera sentido negativo, pues "en tanto es buena vna novedad, en quanto ha sido hallada, ó inventada á expensas del ingenio, discurso, razón, experiencia, solidèz de fundamentos, y conexión de principios en las cosas naturales, donde es licito, y loable el innovar; y muy mala, perjudicial, y detestable, quando directa, ò indirectamente desdice de la Religión, y pureza de nuestra Santa Fé Católica"...<sup>59</sup> "y quien de semejante ofensa, injuria, y escandaloso tratamiento no se quexàre, ni será racional, ni sensible, y excederá sin duda á las brutales insensibles machinas Cartesianas".<sup>60</sup>

Recordemos nuestra afirmación, hecha en capítulo anterior, de que a partir de los criterios de nuestros eclécticos podríamos explicarnos las peculiaridades de su posición. Este es el lugar en que nos parece que podemos hacerlo. Habíamos visto que tales criterios forman un grupo de tres, la experiencia, la razón y las verdades de la Iglesia. En la simple enumeración en que habían sido presentados por nuestros pensadores, parecería que podrían funcionar los tres con igual eficacia e independientemente unos de otros, es decir, sin estorbarse unos a otros. Sin embargo, se

Vieyra", jesuita, cap. II de la *Historia de lo futuro*. Los cita para mostrar que el innovar en cuestiones de ciencia y de filosofía es grandemente plausible. Respecto al sentido teológico y ofensivo del término cita al jesuita Cornelio Alapide, en la *Epís. ad Galates*. cap. I; y en *I ad Timotheum*, cap. 6; al P. Mersenno, en la Prefacción al Lector de su *exposición del Génesis*; al jesuita Ricardo Arsdekin, tom. I, tract. 2 de *Confession. Sacramental.*; al dominico Campanela, de *Gentilismo non retinendo*; a Caramuel, *Dialexis de non. Certitudine*; a todos los "gracissimos Escritores" que han tratado a favor de la Constitución *Unigenitus* de Clemente XI, el propio Clemente en su Bula, el "Ilustrissimo señor Don Diego Castel", tract. de *lege, & Gratia sufficienti*, el complutense Dr. Portilla, *Impugnatio brevis, & clara propositionum centum & unius cuiusdam Novatoris Presbyteri*, el P. Fontaine, jesuita, *Constitutio Unigenitus Theologice propugnata*, el P. Dr. Gregorio Selleri, O. de Predicadores, *Propositiones á SS. D. N. Clemente Papa XI damnatae in Bulla Unigenitus Dei Filius*, el Diccionario Universal Francés.

<sup>57</sup> 7, p. 132.

<sup>59</sup> 7, p. 133.

<sup>58</sup> 7, p. 132.

<sup>60</sup> 7, p. 139.

presenta el problema, que no ha dejado de plantearseles, de si la jurisdicción de uno podría resultar tan dominadora que no permitiera la acción cabal de los otros. Es decir, que uno de esos módulos que reglan su libertad para que ésta no sea anarquía, y que les guían por entre la multitud de las opiniones para dar con la verdad apetecida, podría por una serie de complicaciones retenerles en ese mundo de cerradas mallas de que han intentado libertarse. Y éste es el verdadero meollo del problema y de la situación de conflicto en que se han encontrado y que explica esa posición contemporizadora y mixta que ellos mismos denominan eclecticismo. Las verdades religiosas no se les presentan aisladas y libres de relaciones con otras verdades, ya no religiosas, sino propiamente filosóficas. El complejo espiritual de la escolástica no se les presenta como mera yuxtaposición o mero conjunto, sino como un mundo, con todo lo que de ideas orgánicas implica este término. La escolástica, la filosofía escolástica, se encuentra funcionalmente orientada hacia los dogmas religiosos. El aristotelismo ha sido reelaborado *ad hoc*, ha sido dispuesto en tal forma que se instituya en apoyo corroborativo, conceptual y filosófico, de la religión cristiana. Existe, pues, continuidad o complicación entre la filosofía y las verdades religiosas, hay cohesión sistemática entre filosofía y teología. La célebre expresión "*ancilla theologiae*" traduce esta trabazón funcional y orgánica. Los elementos que componen el cuerpo filosófico, los filosofemas, están arreglados a modo de que conspiren al fin de confirmar la doctrina cristiana. Inclusive esta complicación ha llegado para entonces a ser tan compacta, que, como vimos, algo de la cualidad dogmática de las verdades religiosas ha pasado a las filosóficas. Berni, como vimos, refiere que las diez categorías aristotélicas eran comparadas con el decálogo.<sup>61</sup> Martínez nos dice: "siendo tan ciega la fee que se professa á la autoridad de este Philosopho, que se tratan sus textos con casi la misma veneración, que si fueran Canones de Concilio (pues el más resuelto quando mas, se atreve á interpretarlos)".<sup>62</sup>

Esta cerrazón orgánica es lo que plantea a nuestros eclécticos "su" problema. Obvio es que si se desea o se quiere tomar una parte de un cuerpo o de un organismo, sobre todo si es la princi-

<sup>61</sup> 8, vol. I, p. 55.

<sup>62</sup> 9, p. 313.

pal, se creen dificultades en relación con las demás, dificultades que se expresan en un dilema: o se toman esas demás con la primera, o se practica la ablación de ésta. Ahora, que, tratándose como se trata de un organismo espiritual, y siendo lo espiritual más complejo y más sutil y fino que lo corpóreo, puede ello prestarse a operaciones más sutiles también, y pueden encontrarse salidas y soluciones que en lo corpóreo no serían posibles.

El problema está en que en algunos puntos, y puntos fundamentales, como veremos más adelante, se encontrarán con que ciertas afirmaciones o filosofemas, que carecen de autorización o sanción por parte de los criterios razón y experiencia, son necesarios para las verdades dogmáticas del catolicismo, es decir, son requeridos por la exigencia del tercero de los criterios. La negación de ciertos principios por no tener confirmación racional— empírica, y ciertamente principios filosóficos, les acarrearán dificultades por tratarse de principios necesarios para la teología. Lo anterior quiere decir que no han podido ser innovadores en el terreno filosófico sin serlo también en el teológico y religioso. Si han roto algunas de las mallas del viejo tejido escolástico, no han podido menos de interesar las demás. No han podido ser simplemente filósofos innovadores u originales (originales por más que su filosofía la hayan tomado de otros, pues estos otros lo son frente a la escolástica y ellos les han seguido en su originalidad) sin ser a la vez soberbios y herejes.

Diversos matices ofrece su salida a semejante situación, pero formalmente y en general, su solución está en colocarse en una situación medianera, que no resulte de total y violento rompimiento con lo antiguo. Para referirnos a ello nos valemos principalmente de las fuentes de carácter polémico y apologético, como son los escritos de Zapata y Avendaño.

Encontramos desde luego la preocupación por hacer ver que la filosofía moderna no es asunto únicamente de legos, y que en ella se han interesado también muchos religiosos y teólogos, de ortodoxia insospechable, y que además los legos que la profesan son católicos sinceros y totalmente sumisos a la autoridad de la Iglesia. Zapata utiliza varias páginas de su "Censura" para mostrar las prendas cristianas y ejemplar vida del propio Descartes, haciendo ver que "Renato" no fué un hombre "libre, desalmado, sin ningunos respetos, y un Atheista" como Palanco ha tratado de osten-

tarlo a los ojos de los españoles, sino por el contrario un hombre católico y lleno de temor a Dios.<sup>63</sup> Y con el texto anterior podemos ver, permitiéndonos una digresión, que el término “libre” tenía también un cierto matiz negativo moral y religioso, pues lo vemos junto a términos como “desalmado” o “Atheista”. Esto lo podemos reforzar con un texto de Lesaca, en que se refiere precisamente a “la exposición que dan algunos a la palabra ‘libre’, pues la explican por ‘disolvo’; y el Eclesiástico vitupera á estos quando dixo en el cap. 2 ‘Vé dissolutis corde’ &c”. Zapata no desea ser tenido por libre en este mal sentido. Por eso nos dice:<sup>64</sup> “No diré cosa que no sea muy apoyada, y autorizada de los mayores, mas clásicos, doctos, esclarecidos, y recomendables Varones, que aplaude todo el Orbe literario, porque no se me arguya de apasionado, libre, mordicante, ni otros vicios, en que cae, y consiente la vanidad, desafección, y vengança. . .” Ser libre era, pues, ‘incurrir en un vicio’.<sup>65</sup>

Volviendo a Descartes, fué “Renato”, afirma Zapata, “en su humildad, modestia, ardentissimo zelo, por la pureza de la Fé, obediencia á la Santa Sede, Oracion, observancia de los Divinos Preceptos, y frecuencia de los Sacramentos, de vna casi inculpable vida; pareciendo su habitacion más una Aula de virtud, oracion, y Doctrina Christiana, que de Filosofia”. Estos datos los ha tomado de “vn ocular testigo”.<sup>66</sup> Se refiere también<sup>67</sup> a la sumisión de Descartes a los teólogos y la presentación que hacía a la consideración de la Sorbona de sus escritos,<sup>68</sup> y sobre todo al contenido de su doctrina, en la que prueba la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; en la que da a Dios un poder por encima de las

<sup>63</sup> 3, “Censura”, pár. 8.

<sup>64</sup> 7, “Exordio”, pár. 3.

<sup>65</sup> Otros textos encontramos en Zapata al respecto: en su “Censura” hace a Palanco por derecho de represalia la misma acusación que éste le había hecho: la de que se separa de la pureza de la fe católica. Los Doctores Castel y Prado, declara, han descubierto en las obras de Palanco varios errores (pár. 11), y “han censurado muchas proposiciones Theologicas suyas de erroneas, absurdas, mal sonantes, y condenadas, por ser el mismo error de Pelagio, impugnado por san Agustin” (pár. 34). Lo mismo ha hecho Perea (pár. 36). Esto da base a Zapata para atribuir a Palanco el ser “Filosofo, y Theologo libre” (par. 138).

<sup>66</sup> Se refiere al P. Vioge, citado por Baillet en su *Vida de Cartesio*. 3, “Censura”, pár. 9.

<sup>67</sup> Par. 10.

<sup>68</sup> Para esto se informa en Clauberg, *Defensio Cartesiana*.

posibilidades de la inteligencia, etc. Si existen errores en la doctrina cartesiana, serán acaso de entendimiento únicamente, cosa no extraña ni reprochable, “andando los errores, y engaños tan inseparables de nuestra debil limitada comprehension humana” y bien ajena de la “Catolicissima voluntad” de Cartesio.<sup>69</sup> Así, cuantos ataques se han dirigido a esta filosofía, han sido con el mismo ánimo de Palanco en sus ataques al atomismo: el de aterrar a los espíritus medrosos. Refiérese también a las afirmaciones de algunas autoridades, teólogos,<sup>70</sup> sobre la bondad de la doctrina cartesiana y su armonía, corregidos algunos errores, con la religión católica. Lo mismo, y en lugar importante, a los elogios que de Descartes han hecho sus propios opositores, por ser estos encomios los más justos y fidedignos. Se refiere a los de Enrique Moro, a los del P. Juan Bautista de Benedictis, S. J., quien le llama “*accutissimi sine dubio ingenii vir*”,<sup>71</sup> de Huet, del médico y filósofo Tomás Cornelio. Termina la enumeración de los elogios con uno regio, aunque no ciertamente de un opositor: el de la reina de Suecia, Cristina Alejandra.

Y con todo lo anterior, todavía tienen gran empeño tanto Zapata como Paz<sup>72</sup> por mostrar que la doctrina que ellos siguen, el atomismo de Maignan y Saguens, está muy separada de la cartesiana, y antes se opone que se aproxima a ésta. Esto porque, como ya dijimos, la impugnación de Palanco se dirige sobre todo al cartesianismo, aunque comprendiendo también entre los cartesianos a los atomistas. Esta confusión que hace Palanco entre cartesia-

<sup>69</sup> Pár. 11.

<sup>70</sup> Que son: Malebranche, *De Inquirenda veritate*; el P. Lugo, citado también por Baillet; el P. Mersenne, en el tomo 3 *Novatorum Observationum Physico Mathematicarum*.

<sup>71</sup> “Varón de ingenio sin duda agudísimo.”

<sup>72</sup> En la “Censura”, pár. 44 y en la “Carta a Palanco”, pár. 3, respectivamente Zapata se sorprende y protesta porque Palanco llame a Maignan y Saguens teólogos de Descartes, sólo porque coinciden con éste en negar formas substanciales, accidentales y accidentes reales distintos de la materia “Raro, ingenioso y sutil modo de probar vna mera phantasia!” Del mismo modo podrá decirse que los suaristas son teólogos de los tomistas, éstos de aquéllos, y los escotistas de ambos, ya que estas escuelas, con la gran oposición que tienen sus opiniones, coinciden no obstante en lo referente a los principios del ente natural, y en que las formas substanciales materiales, y accidentales, se distinguen del sujeto. Es como si un tomista, sin salir de sus principios y con el nombre de aristotélico, fuera a la vez suarista, escotista y baconista.

nos y corpusculistas es lo que desean esclarecer, pues, declaran, en muchos puntos la doctrina atomista está de acuerdo con la doctrina cristiana y con el aristotelismo, y no lo está la cartesiana tan completamente.<sup>73</sup> Además, porque Saguens y Maignan pertenecen a la misma religión de Mínimos que Palanco, y por ello éste no puede dirigir a la doctrina de sus hermanos los mismos ataques que dirige a los cartesianos, ni tan violentos. Esta mezcla de doctrinas que hacen los impugnadores de la modernidad en España, pues no es cosa sólo de Palanco, también Losada dirige su impugnación a la "*nova vel innovata philosophia quae cartesiana, corpuscularis et atomistica vocitatur*",<sup>74</sup> no dejaba de tener su justificación, pues nuestros atomistas introducen con frecuencia en sus ideas elementos de la filosofía cartesiana.

Siguiendo este propósito de conciliar la filosofía moderna con el catolicismo, hacen ver que en sus filas cuenta aquélla con numerosos teólogos e individuos de las órdenes religiosas que le prestan autoridad y apoyo. Ya vimos el cuidado que ha tenido Zapata de hacer notar que entre los concurrentes a las tertulias en que se departía sobre las nuevas doctrinas se contaban algunos distinguidos religiosos y aun funcionarios de la Inquisición. Avendaño, al dedicar su obra al propio Inquisidor General, el Cardenal Índice, quien, declara, tiene de la ciencia moderna "tan puntual conocimiento, y la mira sin los fingidos debiles escrúpulos, con que la malicia de los Aristotélicos la han intentado denigrar, y oscurecer", manifiesta el fin que lleva el poner su obra bajo el patrocinio de una persona con ese cargo: ya que las acusaciones que se han lanzado contra las doctrinas modernas les imputan un culpable desvío de la pureza de la fe, la aprobación de quien por su empleo constituye el guardián de esta pureza sancionará y asegurará el establecimiento de tales doctrinas en España.

<sup>73</sup> En España se tenía una idea siniestra de Descartes, y se le atribuían todas las novedades que aparecían. Por causa de esta preocupación del ambiente se defienden los atomistas del "carga" de cartesianos. (Puede verse al respecto la xvi del tomo II de las *Cartas Eruditas*, sobre las "causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales", de Feijoo).

<sup>74</sup> "Filosofía nueva o renovada que se llama cartesiana, corpulentas y atomística." "Aun cuando son pocos los que han seguido su sistema físico en su totalidad (el de Descartes), todos los que hoy hablan de corpúsculos conjugados en diversas formas en la integración de la materia, son llamados de ordinario cartesianos", dice Losada, 6, par. 4.

Como ha dicho Palanco que “*unus vel alter*” de los teólogos católicos se ha llegado a la filosofía moderna, queriendo dar a entender la extrema desnudez y el gran desamparo en que se encuentra el atomismo, declara Zapata, es necesario mostrar a los españoles, ya que se trata de un punto “de la mayor gravedad, delicadeza, y importancia”, que son numerosos los grandes teólogos que han acogido esta doctrina. De los Mínimos, además de Maignan y Saguens, menciona a los españoles P. Náxera, miembro de la Sociedad Médica de Sevilla, Dr. Antonio de Ron, también miembro de la Sociedad; en Valencia, al oratorio Tomás Vicente Tosca. De los extranjeros nombra: de la religión dominicana, a Fr. Tomás Campanela, a los PP. Rasleri y Casati; y ya que Palanco llama corpusculares tanto a cartesianos como a atomistas, puede nombrar también a los PP. Kircher, Cabeo y Fabri. De los capuchinos, están los PP. Valeriano Magno y Casimiro de Tolosa. Además, “los eruditissimos Theologos”, Mersenno, Gassendo y Malembra-che (*sic*). “Què sea tan desgraciada, y infeliz la causa que defienden estos incomparables Religiosos, y Theologos Catolicos que no les aya de conceder la mas leve razon, ni justicia el Maestro Palanco su hermano?”<sup>75</sup> Avendaño también enumera una serie de atomistas pertenecientes a diversas órdenes religiosas. En ella encontramos algunos nombres que no da Zapata: Vincencio de Vía entre los Mínimos, Gaspar Escoto y el Cardenal Tolomeo entre los de la Compañía. De los aristotélicos señala en conjunto a los jesuitas. El Canónigo Servera, teólogo aristotélico, declara Zapata, quien comparte con los atomistas la doctrina moderna de las formas, garantiza con su “Catolicissimo dictamen” la verdad de esta doctrina, “sin que la Fé, ni la experiencia le precisen, ni la comun del Perypato á seguir su vulgar opinion”.<sup>76</sup> De Cordeyro, otro aristotélico como Servera, aduce textos para probar que favorece la doctrina de los atomistas. Lo mismo la favorece el capuchino Fr. Bernardino de Andraee con su *Physica*. Otros teólogos citados por Zapata a su favor son Scaliger, el P. Possevino, Juan Bautista Duhamel, el Cardenal Pedro de Aliaco. Con estos apoyos no podrá repetirse que el atomismo desdice de la pureza de la fe y de las loables costumbres, “porque se supone, quando unos Autores tan Catolicos, y Theologos la establecen, y defienden por

<sup>75</sup> 3, “Censura”, pár. 47.

<sup>76</sup> 3, “Censura”, pár. 78.

la mejor, más sana, racional, y segura”, que efectivamente lo es. Mientras Palanco tacha al atomismo de no ser seguro ni conforme con el catolicismo, autores religiosos y teólogos católicos como Cordeyro citan a Maignan para apoyo de sus afirmaciones. Aduce Zapata además un texto del mismo Cordeyro, en que éste asegura que la doctrina moderna de las formas no contiene nada contra la fe, los Santos Padres o Aristóteles. Si obras como el *Sistema Eucarístico* de Maignan o los escritos de Saguens contuvieran algo contra la religión, los Concilios y lo definido por la Iglesia, ésta “no hubiera, ni cenizas dexado, quanto mas memoria de sus Obras”.<sup>77</sup> Pero es el caso que todos estos libros circulan sin nota, lo que quiere decir que el catolicismo no tiene reparos que hacerles. El P. Compton reconoce, aunque lo impugne, que contra el *Sistema Eucarístico* de Maignan no existe expresamente definido nada. El P. Cordeyro añade que esta doctrina no se encuentra condenada en ninguna parte, y que no carece por tanto de probabilidad.<sup>78</sup>

Vemos que no sólo subrayan en los autores en que se apoyan su carácter de teólogos, sino también el de aristotélicos; buscan también un apoyo en el aristotelismo, será un apoyo más eficaz ante los propios aristotélicos: “alegaré á favor del ‘Atomismo’, y en terminos terminantes á los mas excelentes Aristotelicos (omitiendo otros muchos) que harán mas fé, que todos los Atomistas citados”.<sup>79</sup> Y esto quiere decir además que reconocen una continuidad entre las verdades religiosas y la filosofía aristotélica. Martínez confiesa claramente que para la teología es esta filosofía la que resulta más apta, aun cuando, por otra parte, declare que para la ciencia resulta inútil: “anteponiendo, dice en un pasaje de su ‘Dedicatoria a la Regia Sociedad’, la (Filosofía) de Aristoteles para los estudios Theologicos, no solo por la harmonia, que dice el *Système Peripatetico* con el *Theologico-Escolastico*. . . sino porque la uniformidad de las frasses hace, que aunque passen de la *Philosophia* á este otro estudio más alto, no les parezca sin embargo la *Theologia* Provincia estraña, como que oyen hablar la misma lengua”.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 3, “Censura”, pár. 116.

<sup>78</sup> 3, “Censura”, párs. 80, 116.

<sup>79</sup> 3, “Censura”, pár. 150.

<sup>80</sup> En la página 4 (de 9) dice el Escéptico: “No obstante, señor Aristotelico, si vuestro intento es seguir los estudios Theologicos, cultivad la *Philosophia*

Hacer ver que la filosofía moderna armoniza con la doctrina filosófica que el cristianismo admite en su seno, es cristianizarla. Y cristianizarla significa poder lograr el propósito de introducirla en el medio oficial y propio de la filosofía, en las Universidades, en las que, como vimos, muchas ideas podían aspirar a ser acogidas con el carácter de probables, es decir, de autorizadas y de merecedoras de confianza para todo católico. Armonizar el atomismo con el aristotelismo significa probabilizarlo. Probable significa, pues, autorizado, y autorizado, cristianizado.<sup>81</sup>

Aun cuando en alguna parte hemos encontrado deseos de armonización con la ortodoxia tomista, la conciliación que nuestros autores intentan hacer con el aristotelismo es por la vía de las otras escuelas. Aquellos deseos los encontramos expresados por Zapata, cuando cita con Fabri a Herveo y Cayetano en su favor.<sup>82</sup>

de Aristoteles, como se estudia en nuestras Escuelas, no solo por la harmonía, con que mutuamente se dán la mano el sistema Philosophico con el Theologico, si no porque como el Aristotelico se funda en idéas abstractas, parece mas proporcionado para explicar las cosas sobrenaturales, ajenas de toda materialidad". Como Zapata, declara Martínez que esto lo dice "enunciativamente", sin defenderlo "de proposito", ya que en teología se declara forastero y no puede por tanto probar que la filosofía aristotélica es necesaria para esa sacra facultad, "pero viendo, que hombres tan doctos y prudentes, como nuestros Theologos, están firmemente adheridos á ella, me es preciso creer, so pena de temeridad, que el sistema Aristotelico debe de ser preciso allá en los Claustros" (9, p. 314).

<sup>81</sup> En varios textos podemos ver el uso del términos probable en este sentido. Por ejemplo, Zapata usa unidos los términos "improbable" y "desautorizado": habla (7, "Exordio", pár. 45) de las denigrativas proposiciones con las que los aristotélicos tratan de "impugnar, desautorizar, è improbabilizar el Atomismo". Lo improbable o desautorizado es lo sospechoso de herejía en el catolicismo. Los aristotélicos dan por "absurdo, erroneo, improbable, y sospechoso" el atomismo, dice también Zapata (3, "Censura", pár. 156). Y en otra parte: "las injurias, falsedades, é imposturas, que ha publicado este Maestro (Palanco) contra los Atomistas, censurando su sentencia de improbable, y nada conforme á la pureza de nuestra Santa Fé Catolica." (3, "Censura", pár. 103). Pero más claramente en lo siguiente: "es muy distinta cosa el impugnar acerrimamente vna sentencia, del ser probable, ó improbable vna opinion. A la de Maignan, sobre su *Systema Eucharistico*, aunque impugnada por los Aristotelicos, no le han negado (que yo sepa) la probabilidad; pues corren sus Obras, y las de Saguens, sin prohibicion alguna, en toda la Christianidad: y mas quando estos doctissimos Religiosos Minimos en todo pretenden, que su modo de opinar no desdiga de la pureza de nuestra Religion Catolica." (3, "Censura", pár. 109).

<sup>82</sup> 3, "Censura", pár. 59.

Independientemente de la justificación que tengan los modernos para recurrir al apoyo de tales autores, hemos de notar aquí su actitud y su intención de ponerse en lo posible bajo la tutela de la filosofía vigente. Los atomistas, nos dice Zapata,<sup>83</sup> defienden lo mismo que los tomistas cuando afirman que la substancia corpórea consta de partes reales y entitativa y actualmente distintas. Paz también busca apoyo en Cayetano y los tomistas.<sup>84</sup>

Son el escoltismo, el nominalismo y el suarismo las ramas escolásticas a que se acogen nuestros atomistas para autorizar su doctrina. Un juego de palabras a que da lugar el título con que designa Palanco a sus opositores en su obra, expresa con precisión —con lo que resulta algo más que un mero juego de palabras— en qué términos se establece la oposición de la filosofía moderna con la escolástica. Paz señala que con la denominación de atomistas que da a sus impugnados pretende Palanco indicar que se dirige a los no-tomistas y que esto significa a-tomistas.<sup>85</sup> Palanco por su parte se ha declarado acérrimo tomista y ha expresado su convicción de que la filosofía moderna puede ser fácilmente vencida con las armas del tomismo. Esto significa que es la escuela tomista la que hace frente a la modernidad. Haya sido o

<sup>83</sup> 3, "Censura", pár. 149.

<sup>84</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 26.

<sup>85</sup> "Con la misma justificación que se hizo á Maignan Cartesiano, se vsa de esta voz "Atomistas" equivocamente para entender á todos los no Aristotelicos, y aun a todos los que no son Thomistas; pues en su opinion, ò en su evidencia, todos los que no son Thomistas son malos Filosofos, y arriesgados. Que esto no sea sospecha, sino realidad, lo persuade toda la inspeccion del libro. Pues aora: Si assi á bulto todos somos Novatores, ya tenemos vn gran Catalogo para la probabilidad extrinseca de nuestros sentimientos. La cuenta es esta: De los Filosofos antiguos, tenemos á Democrito, á Leusipo, á Epicuro, á Platon, á Empedocles, y á otros. De los Padres, los que dexo arriba mencionados (Tertuliano, Lactancio, San Justino, Clemente Alejandrino, San Agustín, San Basilio). De los modernos, a Cartesio con los Cartesianos, que son muchos. De la Religion de V. Rma. á Maignan, á Saguens, á Vincencio de Via. De la Religión de Predicadores, á Campanela. De los Capuchinos, a Casimiro de Tolosa. De la Compañía, a Nicolás Cabeo, á Honorato Febrin (sic), á Atanasio Quirquerio, á Gaspar Escoto, y al Eminentissimo señor Cardenal Tholomeo, que oy vive. De los Cistercienses, al Ilustrissimo Caramuel. De Seculares, á Bernardino Telesio, Liberto Fromondo, Francisco Patricio, Pedro Ramo, y otros. De los Aristotelicos, á los Escotistas, y á los Jesuítas". (3, "Carta a Palanco", pár. 16).

no la intención de Palanco la que descubre Paz,<sup>86</sup> a éste le conviene aprovechar esta oportunidad terminológica para hacer ingresar a los modernos en las filas de los no tomistas escolásticos, quedando así su propio partido muy fortalecido.

Zapata da muestras de conocer bien el tomismo, y efectivamente declara haber estudiado bastante esta doctrina; “ninguno se admirará, dice, que tenga presente la primera doctrina que aprendí, mirandola siempre con aquella veneración, que de justicia se le debe, sin que por esto sea mal vista la libertad Filosófica, siguiendo lo mismo que Aristoteles: ‘*Amicus Plato, sed magis amica veritas*’.”<sup>87</sup> Pues bien, acusa a Palanco de separarse de la doctrina enseñada por la máxima autoridad en filosofía tomista, el Colegio de Santo Tomás de la Universidad de Alcalá, en varios puntos de lógica, de física y aun de Teología.<sup>88</sup> Ningun teólogo docto, declara, tiene al P. Palanco por tomista, sino “por sospechoso y nada seguro en la Escuela”; y si Palanco, termina, no puede ser tenido por tomista, bien pueden los atomistas deponer todo temor, ya que en el tomismo se fortificaba aquél para vencer del atomismo. Lo anterior nos hace ver también que es el tomismo el que se opone directamente a la filosofía moderna, tratándose de la situación en España; “se lisongea (Palanco) con este titulo,<sup>89</sup> para persuadirse, es poderoso, y capaz de destruir el “Atomismo”. Por ello, mostrando que Palanco no es tomista, quedará este debilitado como enemigo.

Ahora bien, de las ramas escolásticas no tomistas que hemos enumerado es muy especialmente la suarista aquella a que acuden en busca de protección. Muy numerosos son los nombres de jesuitas citados por los atomistas a su favor. Mencionamos algunos. Entre los españoles nombran al P. Sebastián Izquierdo, cuyo

<sup>86</sup> Palanco niega que lo sea. “No he dicho tal, ni me ha pasado por el pensamiento.” ... “Como en este Catalogo pude entrar á los Jesuitas, y Scotistas, que admiten formas distintas de la materia por principios del ente natural, ni reputarlos por malos Filosofos:” (“Carta de respuesta a Paz”, pár. 16.)

<sup>87</sup> 3, “Censura”, pár. 131.

<sup>88</sup> 3, “Censura”, párs. 125 y ss., para lo que en parte se basa en las objeciones que han hecho a Palanco el “doctissimo Primario” Doctor Eusebio de los Ríos, en su *Libertate ad Fidem*, Fr. Domingo Pérez en su *Logica*, el Card. Aguirre en su *Physica*, el “Ilustrissimo Señor Perea”, el Dr. Castel, en *De Concord. Libert.*, el P. Ramírez en *De Praedestinatio*, opositores todos de Palanco.

<sup>89</sup> 3, “Censura”, pár. 142.

tratado *De Deo Uno* traen a su favor en relación con el tema del continuo; Alfonso Peñafiel, quien, declaran, defiende con razones y argumentos teológicos la doctrina atomista sobre el continuo; Ignacio Peynado, quien es también de la misma opinión de los modernos; Rodrigo de Arriaga, quien también les favorece con su doctrina; Benito Pereiro Salmerón, quien censura los vicios de los escolásticos; el propio Suárez, cuyas *Disputationes* son largamente citadas en su apoyo por Zapata, Maldonado, Miguel de Elizalde. De otras nacionalidades mencionan a los padres Honorato Fabri, Pablo Casati, Possevino, Atanasio Kircher, Rasleri, Teófilo Raynaudo, Francisco Grimaldi y otros muchos.

Como hemos podido advertir, es considerable el influjo de las doctrinas jesuíticas en los eclécticos. Estos han adoptado el probabilismo de los casuístas de la Compañía para defender sus doctrinas.<sup>90</sup> Debemos ver cómo la casuística pudo darles facilidades para tal defensa. Sabido es el objeto de esta disciplina. Orientada esencialmente a la resolución de los problemas moral-religiosos de la vida práctica, era ejercitada por teólogos instruídos en las leyes divinas y humanas, que debían solucionar los casos de conciencia apelando a las luces de la razón, a las leyes de la sociedad, a los

<sup>90</sup> Zapata prodiga grandes elogios a los jesuitas. Hace notar que Descartes estudió en el Colegio de la Compañía, "donde ay siempre tan insignes Maestros, y vna educación inimitable", ("y aun por esso fue tan grande"; había dicho ya en la "Censura".) Respondiendo a Lesaca, quien tomaba por lisonjas los elogios que Zapata hacía de la Compañía, dice éste que no se trata de lisonjas, sino de realidad. "Puede negar alguno, pregunta, aunque esté tan revestido de intrínseco, severo, rigido Thomista, como el Doctor Lessaca, que los grandes insignes Varones, que venèra todo el Orbe Literario, han sido Discípulos de la Compañía de Jesus, y tanto, que vna Religion tan excelsa, y en todo esclarecida, no se alimenta de 'lisonjas', sino de sus heroicas, santas, plausibles operaciones en servicio de Dios, de las almas, y publica vtilidad en la incessante continua ansia de enseñar? No considera, que lo que confiesa todo el Universo, pues en todo él se ha cultivado la fertilissima Divina semilla del Evangelio, y de su doctrina, no podía ser mi 'lisonja', sino realidad?" "No sabe, dice después, que apenas ay guarismo, que no se acongoxe, por no poder suputar el numero sin numero de sus insignes inimitables Escritores? No ha visto, que los Atlantes vegetables, ò estantes gimen la opresion del intolerable peso de la multitud sin limite de sus mudos doctissimos cuerpos, y que para ellos, si han de habitar juntos, son yá indispensables bastissimos salones, que formen vna magnífica completa Bibliotheca de todas las ciencias, artes, y facultades? Pues como llama el Doctor Lessaca á esta publica verdad, y expression mia 'lisonja'?" (7, p. 165).

cánones de la Iglesia y a los preceptos del Evangelio.<sup>91</sup> Discrepando de otros sistemas morales, como el tutorismo, el probabiliorismo, el equiprobabilismo, etc., el probabilismo ha considerado como lícito en la práctica moral seguir la opinión probable aun abandonando la más probable, considerándose como probable aquella que se basa en motivo grave de razón o de autoridad, que no encuentra oposición en alguna definición de la Iglesia o alguna razón cierta, y cuyos motivos no pierden su probabilidad por los motivos de la opinión opuesta. Basta la probabilidad externa (la que da la autoridad) para constituir a una opinión en verdadera y ciertamente probable, dice el probabilismo, pues si muchos y graves autores consideran la opinión probable, ordinariamente no puede suceder que no se base en razones internas probables. Una opinión se considera probable no sólo cuando la apoyan cinco o seis teólogos insignes por su probidad o prudencia: un solo autor puede llegar a hacer probable una opinión, siempre que se trate de un autor grave y de gran nombre que haya estudiado mucho la cuestión.<sup>92</sup>

El probabilismo era un sistema bastante elástico, con lo que podía llegar a los extremos que fustigaba Pascal, llegando a constituir una especie de abogacía trascendente que procuraba, utilizando principalmente el recurrir a la autoridad, aminorar la gravedad de las culpas de los cristianos ante la justicia de Dios.<sup>93</sup> Y este género de abogacía —no lo decimos en sentido peyorativo, pues a más de ser necesario, estaba bien fundado en muchos casos— es el que practican nuestros eclécticos en defensa de sus

<sup>91</sup> Bergier, *Dictionnaire de Théologie Dogmatique*, sub vº.

<sup>92</sup> *Summa theologiae moralis iuxta codicem iuris canonici*. Scholarum usui accommodavit H. Noldin, S. J.; emendatam edidit A. Schmitt, S. J. 1937. Oeniponte typis et sumptibus F. Rauch. Ratisbonae, Romae et Neo Eboraci apud Fridericum Pustet.

<sup>93</sup> Conocido es el papel desempeñado por la casuística de los jesuitas en la formación del nuevo tipo humano que es el de la modernidad. Su actitud favorable a las nuevas condiciones en que la vida se va moldeando representa un esfuerzo, que contrasta con la severidad intransigente de los jansenistas, por adaptar la vida y la moral cristianas a los intereses del hombre moderno surgente, por hacer la vida cristiana menos difícil y más compaginable con las preocupaciones temporales del burgués. (Vid. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo xviii*. Primera parte. II. Cap. ivs "La idea del pecado".)

doctrinas, trasladándolo *mutatis mutandis* a su propio caso.<sup>94</sup> Si buscan el acceso de la filosofía moderna al mundo de la cristianidad y con ello al medio oficial y propio de la filosofía, tienen que buscar la manera de hacerla aceptar a ese mundo y ese medio. Para el probabilismo es bastante que una opinión sea probable para abrazarla sin incurrir en imprudencia. Y es bastante que esté autorizada para que sea probable. Muchas opiniones eran recibidas como probables, es decir, como dignas de ser acogidas por un hombre cristiano y prudente, por estar amparadas con la opinión

<sup>94</sup> Berni hace una exposición bastante amplia del probabilismo casuístico en su "Dialéctica" (Lib. III, cap. xi). Explica primero a qué se llama opinión probable e improbable. Al referirse a ésta, nos hace explicarnos por qué los modernos han tenido por injuria el que se llame así a su doctrina. Opinión improbable, nos dice, es un juicio incierto y sin fundamento grave. Puede ser verdadera, y falsa o errónea. La primera es la que carece de fundamento grave, pero que es conforme a su objeto; da como ejemplo la opinión de la concepción sin mancha de María Santísima en tiempo de santo Tomás. La segunda es la que carece de fundamento y es contraria a su objeto, como "las Sectas contrarias á nuestra Religion Catolica". Esto significa que al llamar improbables a las doctrinas de los modernos se ha querido dar a entender que son erróneas dentro del catolicismo. Explica después que la opinión errónea puede ser vencible (por ejemplo, en el caso de las herejías) o invencible (por ejemplo, en el caso de la paridad o imparidad de las estrellas). Que la opinión errónea puede ser escrupulosa (poner falsedad o malicia en la cosa verdadera o buena) y laxa (poner verdad o bondad en donde hay falsedad o malicia). Da después la distinción hecha por los teólogos entre opinión intrínsecamente probable y extrínsecamente probable. Se pregunta después qué autores basten para hacer probable una opinión, resolviendo que sólo los autores clásicos. Apunta en seguida cuatro condiciones que deben llenar los autores para ser tenidos por clásicos: no opinar contra ningún principio cierto, no apoyarse en fundamentos leves, frívolos, equívocos o sofisticos; no sustentar opiniones improbables, y examinar con atención los fundamentos de las dos partes en discusión. Recomienda después cierta crítica para aceptar los argumentos de autoridad. Los autores que uno no ha visto, dice, "no hacen probabilidad", a menos que la fama de su doctrina sea muy notoria. Lo mismo que atender a la fidelidad de las citas. Las autoridades de los filósofos, médicos, legistas y Santos Padres, que suelen citarse en las alegaciones jurídicas, argumentos, etc., no hacen probabilidad, si "uno no las ha visto" y ha comprobado que se citan puntualmente, ya que suelen añadirseles o quitárseles palabras, así como con frecuencia se invierte su sentido (vemos aquí a Berni cumpliendo su propósito de dar preceptos útiles para la vida civil y política) (*op. cit.*, pp. 194 y s.). La diversidad de opiniones que presenta la filosofía le da después motivo para plantearse varias cuestiones en relación con la ver-

de autores respetados por el mundo cristiano. Se comprende entonces cómo el mayor empeño de los eclécticos sea autorizar su doctrina, o darle probabilidad extrínseca, haciendo uso de los procedimientos de la casuística. Si las acusaciones que pesan sobre ellos tienen más bien un matiz religioso-moral, si se les acusa de "libres", "novadores", "herejes", si se les equipara con Descartes, que había sido llamado "astuto demonio", es fácil que hayan encontrado ayuda en una disciplina de carácter religioso-moral, que servía precisamente para cohonestar o justificar los actos de quie-

dad y probabilidad de las mismas. La opinión en sí falsa, se pregunta, ¿puede ser verdaderamente probable? ¿Pueden ser igualmente probables opiniones contrarias, siendo sin embargo unas falsas y otras verdaderas?, ya que en partes contrarias una de las dos tiene que ser ciertamente falsa en sí. Sin embargo, dice Berni, vemos que ambas son sostenidas por hombres doctísimos y muy prudentes, así como por Santos Padres. Lo que pasa es que para que una opinión sea verdaderamente probable basta que los doctos encuentren razones graves para asentir a ella, sin que esto tenga conexión con la verdad del asunto, "pues en esta vida no podemos saber todas las cosas". Hay que hacer notar, añade Berni, que en este caso el juicio no es acto de la virtud de la prudencia, sino sólo "imperado por la prudencia", ya que la prudencia aprueba por ignorancia. Defiende después con varias razones el probabilismo, afirmando que "prudentemente" puede tomarse la opinión probable dejando la más probable, cuando no hay inconveniente en la práctica, "como en la administración de Sacramento, i Justicia", porque aun cuando en lo que toca a la mente puede haber razón para asentir a lo más probable, en lo que toca a la voluntad puede haber motivo para quedarse con lo probable. (Se apoya en la Epístola Áurea de san Ignacio de Loyola, en la que manda a los jesuitas que obedezcan a su superior, aunque lo que se les ordene sea menos probable.)

Otras cuestiones se plantea en relación con las discrepancias de las opiniones (*op. cit.*, p. 195). Se pregunta si una opinión puede ser probable sin que lo sea la opinión contradictoria, respondiendo que sí lo puede, porque en cosas inciertas puede haber fundamento grave para asentir a una parte y no darse para asentir a la otra. Otra cuestión es la de si dos opiniones contradictorias pueden ser juntamente probables respecto de un mismo entendimiento. Las disensiones entre los filósofos hacen ver que respecto de dos entendimientos ciertamente lo pueden: "cada día lo vemos". Respecto de uno responde también que sí, ya que para que dos opiniones contrarias (Berni usa indistintamente los términos contrario y contradictorio) sean probables para un entendimiento no es menester que asienta a las dos, sino basta que juzgue que son dignas de prudente asenso; en este caso una de las dos es falsa, pero se ignora cuál de las dos; y como también una de las dos es verdadera, puede prudentemente asentirse a cualquiera de las dos.

nes no querían aparecer como malos cristianos. Y porque no quieren aparecer como malos cristianos los eclécticos, se sirven de la casuística para cohonestar o justificar sus doctrinas y resolver así el problema que se les ha planteado.

Siguiendo este propósito de congraciarse con los círculos filosóficos escolares, buscan los eclécticos apoyarse en las autoridades mismas de los filósofos y teólogos católicos, y no ya en estos mismos: las Escrituras, los escritos de los Santos Padres y las fijaciones dogmáticas hechas por los concilios. Así sucede, por ejemplo, tratándose de la tesis de la carencia de alma en los animales, en que se les imputa que se oponen a diversos pasajes de las Sagradas Escrituras, y que es *contra Dei Verbum*. Lo que hacen aquí es interpretar esos pasajes, por ejemplo entendiéndolos metafóricamente, como hace Zapata con el texto de Isaías que le es aducido, en lo que usa el mismo recurso que Gómez Pereyra cuando le fué presentado en su tiempo el mismo texto;<sup>95</sup> y siguiendo las interpretaciones bíblicas que han hecho otros autores en defensa de la misma tesis, como Vallés en su *Sacra Philosophia*,<sup>96</sup> o Cordemoy, quien, declara Zapata, ha mostrado que todo lo que filosofó Descartes sobre el sistema del mundo y el alma de los animales “lo sacó del primer Capítulo del Génesis”,<sup>97</sup> Caramuel, Malebranche, Fr. Domingo Pérez, catedrático de Prima de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá, en su tomo *De Anima*, Sennert en *De Origine & natura animarum in brutis*,<sup>98</sup> Cristobal Wittich, quien escribió una obra dedicada especialmente a mostrar la armonía de la doctrina cartesiana con la verdad revelada: “*Consensus Veritatis in Scriptura Divina, & infallibili revelatae cum veritate Philosophica á Renato Descartes detecta*”.<sup>99</sup> Lo mismo buscan apoyo en los Padres de la Iglesia. Zapata atribuye a san Gregorio Niseno, en su obra *De opific. homin.*, el haber negado el alma a los animales, entendiéndolo que lo que en ellos y en las plantas se llama alma es meramente una similitud de alma. San Basilio, continúa, afirma (*Homil. 8 in Hexameron*) que el alma es la misma sangre, y lo mismo enseña Eusebio Cesariense en su *Demostración Evangé-*

<sup>95</sup> 3, “Censura”, pár. 30.

<sup>96</sup> 3, “Censura”, pár. 31.

<sup>97</sup> En la carta que escribió al P. Cosart, de la Compañía de Jesús. 3, “Censura”, pár. 38.

<sup>98</sup> 3, “Censura”, pár. 38.

<sup>99</sup> 3, “Censura”, pár. 39.

*lica*.<sup>100</sup> Paz, siguiendo al jesuita Pererio (libro I *Sobre el Génesis*), declara que los antiguos Padres, a quienes siguen Beda, de los latinos, San Ambrosio, “y la Interlineal”, no conocieron la materia primera peripatética, sino la platónica, los elementos.<sup>101</sup> Los aristotélicos, declara Zapata, citan a los Santos Padres a su favor, pero el P. Izquierdo afirma que hablaron de la cantidad matemática y no del cuanto físico continuo. Y por este estilo, las demás citas vetustas que aparecen con frecuencia en las obras de los eclécticos. En general procuran acogerse a las grandes autoridades del cristianismo, San Buenaventura, Santo Tomás, Suárez. Otro tanto tratan de hacer con los concilios. En el de Trento buscan apoyo, sobre por lo que hace a terminología, para su doctrina eucarística. El Car. Pedro de Aliaco, del Concilio de Constanza, les sirve de autoridad para justificar su doctrina de las formas substanciales. La del Cardenal es largamente citada por Zapata.<sup>102</sup> Etc.

El esfuerzo visto en todo lo anterior vendría a ser la primera de las dos soluciones o posibilidades de que anteriormente habíamos en relación con el problema que se ha presentado a los modernos: tratar de asumir el cuerpo entero filosófico-religioso de la escolástica —o mejor, de ser asumidos por él, que esto es en rigor—. En lo que sigue veremos que también han intentado la segunda solución, es decir, la separación entre lo propiamente religioso y lo filosófico, a efecto de dejar esto y quedarse con aquello, o de substituir la antigua filosofía servidora de la religión con la nueva, suya. Hemos de ver, pues, que tocan todos los recursos posibles para lograr su propósito de asimilación de las nuevas doctrinas al medio intelectual filosófico español.

Zapata confiesa cautamente que él no es teólogo, sino simple físico, y que por ello no puede discutir por sí mismo los temas que se refieren a la teología, en los que se limita a referir “históricamente” lo que ha leído al respecto. En este supuesto, y con todo respeto, no deseando otra cosa que “obedecer ciegamente las decisiones de la Iglesia, mandatos de los Santos Tribunales, á quienes vigilantísima, y zelosamente toca expurgar lo impuro, nocivo de las opiniones, para la mayor exaltacion, y pureza de nuestra

<sup>100</sup> 3, “Censura”, pár. 41.

<sup>101</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 29.

<sup>102</sup> 3, “Censura”, pár. 119.

Santa Fé Católica”, considera que todo lo que pertenece a la religión debe ser tratado con la propiedad de términos con que lo trataron los Santos Padres, y no con las voces licenciosas de los filósofos gentiles como Aristóteles —y en esta afirmación se apresura a apoyarse en el dictamen de opiniones autorizadas: “como lo siente el dulcissimo Melifluo S. Bernardo Epist. 77...” “Lo mismo siente la remontada Aguila de la Iglesia San Agustin lib. 10 de Civitate Dei... y... S. Epifanio... lib. 3 haeres. 76.” Ciertamente, que hoy la terminología más aceptada es la aristotélica, desde que Alberto Magno, Santo Tomás, Scoto, etc., la han introducido en el mundo cristiano, pero los Padres de la Iglesia primitiva y los que no han seguido a Aristóteles, han tratado perfectamente de los misterios y las cosas de la fe, sin necesidad de ella.<sup>103</sup> Como refiere Cano, es necesario “moderar las absolutas desordenadas voces de los Peripateticos, que en todo pretenden, ya sea sagrado, ó profano, no separarse de la opinion de Aristoteles: *Id quod Interpretes fere solent. Qui vim contextui saepe afferunt atque Aristotelem cogunt. . . Vt velit nolit pro Fide Catholica pronunciet.*<sup>104</sup> Con el apoyo de Gassend, que es teólogo, puede Zapata asegurar que “ni la Iglesia, Concilios, ni Padres se han ligado a ningún Systema Philosophico en las Sagradas Decisiones”.<sup>105</sup>

Berni hace el mismo intento de separación entre filosofía y teología. “No se puede tolerar, que la doctrina de Aristoteles (o de otro Filosofo) se haga punto de Religión, afirmando, que es la mas proporcionada para la Theologia Escolastica, como si ésta fuesse subalterna a aquélla. La Theologia Escolastica es una conclusión cierta deducida de una premissa de Fé á lo menos, i de otra natural cierta. Digamos ahora, qué doctrina de Aristoteles puede hacer las veces de premissa natural cierta, para que junto con la premissa de Fé, infieran una conclusión Theologica? Yo entiendo, que la Theologia Escolastica no deve mezclarse en cuestiones filosoficas, ni definir controversias reñidas entre los Filoso-

<sup>103</sup> 3, “Censura”, pár. 115.

<sup>104</sup> 3, “Censura”, pár. 111. “Lo que los Intérpretes suelen hacer, que con frecuencia fuerzan el contexto, y obligan a Aristóteles a que, quiera o no, hable por la fe católica.”

<sup>105</sup> 3, “Censura”, pár. 114.

fos". Se apoya para su aserto también en la autoridad de Melchor Cano, así como en la del jesuita P. Maldonado.<sup>106</sup>

La Iglesia no está tan ligada a las voces que no pueda, permaneciendo íntegras sus verdades, adoptar o rechazar los términos filosófico. Así, pues, la unión entre las verdades del catolicismo y la doctrina aristotélica no es necesaria, y en tal virtud puede deshacerse sin detrimento de la religión, antes bien con provecho de su pureza, substituyendo la terminología pagana, que no ha sido formulada para ella, por la de los Padres de la propia Iglesia. De este modo, la filosofía aristotélica queda sin ningún privilegio entre las demás, ya que se descubre que no es indispensable para explicar los dogmas y misterios cristianos. Queda así equiparada con otras filosofías; como ella, otras filosofías pueden beneficiar y servir a las verdades de la Iglesia; no es uno solo el sistema que puede armonizar con éstas. La filosofía moderna, ha dicho Ferreras en su "Censura", que descubre las maravillas de la naturaleza, ayuda más a la fe cristiana que la aristotélica, pues lleva a reconocer el poder de Dios, que ha creado tales portentos. Y no hay por qué temer, dice de nuevo Zapata, que la filosofía moderna entre en conflicto con las cosas de la fe, pues la fe no se encuentra enemistada con la razón, la fe es superior a toda razón y por ello todo lo que es de fe tiene que ser de razón. "Y assi me parece, que se ayudan, ò auxilian; porque quando la Fé suspende la razon, esta parece, que de algun modo coadiuba, y exorna para triunfo de ella." <sup>107</sup>

Vemos en lo anterior que aun cuando Zapata intenta una separación de la filosofía y la religión, se trata más bien de un intento de separar de ésta una filosofía: la aristotélica, y que no llega a caer en la doctrina de la doble verdad, es decir, a afirmar que lo que es verdad en filosofía puede no serlo en religión y viceversa. Lo que intenta hacer es probar que la religión no necesita estar ligada a una filosofía particular y sólo a ella; que puede armonizar con otras filosofías particulares que no son la filosofía aristotélica; que el aristotelismo no tiene el privilegio de ser la única filosofía cristiana, sino que ése es derecho a que pue-

<sup>106</sup> De Melchor Cano, se refiere a su obra *De Locis Theologicis*. De Maldonado, a la Oración a los teólogos que dijo en 1574 en París (8, v. II, pp. 6 y ss.)

<sup>107</sup> 3, "Censura", pár. 84.

den optar otras filosofías, y por tanto la filosofía moderna. No se trata aquí de separación entre fe y razón a secas —ya hemos visto que en su opinión no están divorciadas, antes bien se ayudan—, sino entre fe y razón aristotélica o filosofía aristotélica.

Quedando así separada la religión católica de la filosofía aristotélica, negando la necesaria implicación entre una y otra, puede ser rechazada la última a la vez que se retiene la primera. Y ésta es la libertad de que hablan nuestros atomistas, que es “libertad de filósofos católicos”. Esta expresión designa con exactitud la posición que buscan. Se trata de filósofos libres dentro del campo de la filosofía, mas no dentro del de la fe. Todo su intento se dirige a mostrar que tal expresión es posible, que es posible ser filósofos libres a la vez que católicos. Avendaño declara que bien se les puede llamar “Libertinos”, ya que “cautivando sus entendimientos en las verdades de la Fé, en los puntos naturales han apellidado libertad”. “Solo de esta forma, dice Zapata, defienden los Catolicos Atomistas sus opiniones, sin que la passion de este, ú de otro Filosofo, los ciegue, ni arrastre la vil pesada cadena de tan indigna esclavitud, estando sobre todo a lo mas conforme con la pureza de la Religion Catolica, buscando en lo demás con Libertad Filosofica la verdad, ó lo que parece mas llegado á la razon”.<sup>108</sup> Grandes pensadores autorizan esta libertad filosófica; sirven de apoyo para mostrar que cualquiera puede filosofar como le plazca siempre que cuide de no lesionar la pureza de la fe. San Agustín (libro I *Contra Academicos*, en que recomienda seguir a Platón en aquello que no se oponga a las verdades de la Iglesia);<sup>109</sup> Santo Tomás (I Part. quaest. 84, art. 5 y 2 *sentent. disp.* 14, art. 2; *Quodlib.* 3 quæst. 4, art. 10: cualquiera puede discurrir libremente en cuestiones filosóficas, como hicieron algunos santos siguiendo a Platón).<sup>110</sup> Menciona también Zapata el libro publicado por la Facultad Teológica de la Universidad de París en 1388 (conclus. 2), en el que declara: “No es inconveniente, o absurdo, o injurioso para él o para su doctrina, decir que erró en aquellas cosas que no dijo teológicamente determinando, sino sólo filosóficamente opinando, pues en algunos lugares esto mismo dijo él de San Agustín”.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> 3, “Censura”, pár. 122.

<sup>109</sup> 3, “Censura”, pár. 81.

<sup>110</sup> 3, “Censura”, pár. 82.

<sup>111</sup> 3, “Censura”, pár. 160. “*Non est inconveniens, vel absurdum, aut ei,*

Siguiendo el mismo propósito de compaginar la libertad filosófica con la ortodoxia religiosa procuran nuestros autores separar las autoridades filosóficas y laicas de las eclesiásticas. En realidad, la autoridad en sentido estricto era esta última, como señala Palanco: "los argumentos tomados de la Sagrada Escritura, Concilios, y Padres, son los que llamamos *ab autoritate*".<sup>112</sup> Sólo que con el peso de ésta trataba la oposición escolástica de complicar el de los filósofos que le habían prestado su ayuda y referir a aquélla autoridad todas las desatenciones que se pudieran hacer a la filosófica, hacer repercutir en aquélla las irreverencias que se hicieran a ésta. Por ello el propio Palanco amenaza a Paz con un "guardece" por haber llamado "narices de cera" a los argumentos de autoridad, declarando que él llama autoridades a las que menciona en el texto que hemos citado. Zapata protesta por esta confusión: "siendo esto sobre las opiniones puramente filosóficas (guardando en todo la pureza de la Fé) en que libremente se discurre; porque en su carta le responde el Maestro Palanco y con la amenaza dé, "y guardese"! No sé de que se pueda guardar el que cree en las autoridades de la Iglesia, Sagradas Letras, y Concilios, venera las de los Santos Padres, aunque se explican, è interpretan".<sup>113</sup> Así, pues, sólo las autoridades de la Iglesia son las respetadas por los eclécticos, las filosóficas les son indiferentes o poco menos. En lo teológico, dice Tosca, sigo de buen grado a Tomás de Aquino, en lo filosófico, a Tomás Apóstol.<sup>114</sup>

Sin embargo de negar ellos que su actitud equivale a sostener la tesis de las dos verdades, ya el P. Losada hace ver que a esta conclusión lleva su profesión de libertad filosófica. Los cartesianos se indignan, declara, cuando usamos contra ellos argumentos sacados de la doctrina de la fe católica, criticándonos, no sin cólera, el que recurramos a los misterios colocados más allá de la razón —atribuyendo este hecho a que carecemos de razones físicas—, pues una cosa, dicen, es creer, otra saber; el físico prescinde en tanto que se dedica a sus investigaciones de los prin-

*vel doctrinae suae iniuriosum dicere, ipsum errasse in his, quae non Theologicis dixit determinando, sed solum philosophice opinando; nam in quibusdam locis hoc idem dixit ipse de B. Augustino."*

<sup>112</sup> "Carta de respuesta a Paz", pár. 9.

<sup>113</sup> 3, "Censura", pár. 95.

<sup>114</sup> 5, *Biografía de Tosca*, pár. 26.

cipios revelados, y sólo se guía por la razón natural.<sup>115</sup> Mas esta indignación debe responderse con otra mayor, continúa Losada, pues si en el terreno de la física se da rienda suelta a la razón natural y se asiente a todo lo que a ella le parezca verdadero, sin preocuparse de su consonancia con las verdades de la fe, aceptará como verdades físicas muchos delirios que en otro tiempo parecieron muy verdaderos a filósofos de gran nombre y que parecían valer mucho por la luz de su razón, por ejemplo, que el mundo es eterno, o que el alma es mortal, etc.; y cuando se llegue así a contradecir las verdades de la fe, responderán estos filósofos libres: “de estas cosas prescindo porque soy físico”, o “aquellas verdades creo, éstas sé, y no me encuentro obligado a conciliar ambas, para que la razón no se confunda con la fe o se lance temerariamente a discutir los misterios suprarrazionales”; “pero ¿quién que sea verdaderamente católico, pregunta, hablará así o dejará de oír con indignación a quien así hable? ¿podrá alguien seriamente ser, ahora fiel cristiano, ahora físico atea?”<sup>116</sup>

El conflicto gira en el fondo, como vamos viendo, en torno al concepto de “filosofía cristiana”. Los modernos niegan tal concepto, si por él se entiende el de una filosofía a la que la religión tenga que estar unida o con la que tenga que estar complicada de modo ineludible y sólo con ella, con lo que no podría haber más que una filosofía cristiana, esa filosofía única de que habla Palanco, como sólo hay una religión cristiana. No hay para ellos una filosofía semejante, puesto que han tratado de mostrar que no existe tal complicación o unión ineludible del cristianismo con ella. Mas no por ello niegan en absoluto que haya “filosofía cristiana”.

A pesar de que encontramos en Avendaño la idea de que su filosofía es algo ajeno al cuerpo dogmático religioso, indiferente de suyo a él, ni cristiana ni anticristiana, sino más bien a-cris-

<sup>115</sup> Es exactamente lo que dice Martínez: “reparo essa costumbre vuestra en todos los discursos, y tratados philosophicos; dice el cartesiano al aristotélico del diálogo, tomáis por assumpto las causas materiales, y phycas, y al punto declinaís á las consideraciones Metaphysicas, y Theologicas” (9, p. 68). “Desde el principio, dice el escéptico en otro lugar (9, p. 140), propusimos apartarnos de milagros, y puntos de Religion, como que no sirven de argumento, ni se traen bien para exemplo en cosa tan distante como la Physica, que solo contempla los cuerpos naturalmente constituidos.”

<sup>116</sup> 6, pár. 36.

tiana, como veremos a continuación; en realidad no filosofan nuestros autores, como les reprocha Losada, independientemente de toda consideración para las afirmaciones de la Iglesia católica.

En su "Dedicatoria al Cardenal Indice", defiéndese Avendaño de quienes tratan de hacer aparecer culpable todo lo nuevo, "por fundado que esté, y por indiferente que sea". Según esto, la filosofía atomística es asunto totalmente alejado de la religión, no interviene en sus cuestiones, es indiferente a ellas. Por eso precisamente ha recurrido Avendaño al amparo del Cardenal, para que con su autoridad la haga armonizar con el catolicismo a los ojos de los creyentes recelosos. La autoridad será, pues, el único lazo entre filosofía y religión: "si el excelente juicio de V. Eminencia mirare sin desplacer esta nueva Escuela, no avrá quien no la confiese unida, y inseparable de la verdadera creencia". La misma idea de que las cuestiones de la filosofía moderna no tienen nada que ver con los asuntos de creencia la encontramos en la "Censura" de Juan de Ferreras a la obra de Avendaño: la disputa en torno a si son necesarias o no las formas substanciales y accidentales es materia puramente especulativa, nos dice, y no toca a la fe, cuyas verdades todo católico venera. Avendaño, declara, nada trata que se oponga a lo que enseña la religión católica sobre lo que hay que creer y obrar para conseguir la bienaventuranza, pues los asuntos que trata son puramente filosóficos.

Lo anterior no impide, pues, que los atomistas tengan buen cuidado de no lesionar las afirmaciones del catolicismo, y, en llegando a puntos que pudieran tener contacto con éstas, de procurar, aun a costa de grandes esfuerzos intelectuales, poner su pensamiento de acuerdo con el sentido de los dogmas. Gran preocupación les merece la armonización de su doctrina, por ejemplo, con el dogma de la transubstanciación en el sacramento de la Eucaristía. El movimiento atomístico a que se incorporan no se ha levantado a espaldas de la doctrina cristiana, sino cuidando de no contradecir sus verdades. Maignan ha dedicado todo un libro al intento de esta armonización. Cuidan de desechar aquellas tesis que en las primitivas doctrinas corpusculistas, en las griegas, estaban adscritas al sistema y que militan contra las verdades de la Iglesia. Profesan lo que llaman "la doctrina sana de los átomos". Así cercenan elementos como el de la eternidad de los corpúsculos, o el de la formación del mundo por el con-

curso fortuito de éstos, etc. "Son disparatados los atomos de Epycuro, dice Paz,<sup>117</sup> pero no los atomos".

Tosca expresa desde el principio de su obra su completa sujeción a las enseñanzas de la Iglesia. Antes de terminar el prefacio de su "Física" hace la siguiente declaración: "Antes juzgo oportuno anotar algunas cosas: I. Al elegir opiniones o al formular hipótesis físicas me propongo observar esto: preferir en absoluto aquellas cosas que juzgue que conducen mejor a derribar el ateísmo y a establecer la verdad de la inmortalidad del alma humana y los demás misterios de la fe cristiana; persuadiendo con la ayuda de razones naturales a los mismos gentiles."<sup>118</sup>

Se trata, pues, de una expurgación del atomismo con vistas a su cabida en el seno de la doctrina cristiana. Si Santo Tomás hizo una expurgación y purificación de las doctrinas de Aristóteles a fin de que fueran admitidas en el seno del cristianismo, los filósofos modernos, como Gassend o Maignan o Saguens, han efectuado una operación semejante con las de Demócrito y Lucrecio. Sólo en cierto modo, pues, afirman nuestros atomistas una separación entre religión y filosofía. La afirman en el sentido de una *separabilidad* entre la primera y la filosofía que se consideraba necesariamente unida a ella, con el fin de asegurar una *adapta-*

<sup>117</sup> 3, "Carta a Palanco", pát. 14.

<sup>118</sup> "Por eso en este vestibulo de la filosofía natural, continúa, fijo para mí y para los demás filósofos el decreto del Concilio Ecuménico Lateranense, V, expedido bajo Julio II y León X, Sess. 8, donde, después de la condenación de aquéllos que dijeron que por lo menos dentro de los límites de los principios filosóficos el alma racional es mortal, aunque por otra parte sea inmortal dentro de la fe cristiana, indica y establece qué deben cuidar de hacer a este respecto los que enseñan cuestiones filosóficas, expresándolo en las siguientes palabras: "Temerariamente, algunos filósofos (por lo menos según la filosofía) sostenían que es verdadero (que el alma racional es mortal); aprobando al Sagrado Concilio, condenamos y reprobamos a todo el que sostenga que el alma intelectiva es mortal", y añade: "Además, anticipamos severamente para todos y cada uno de los filósofos en las Universidades de Estudios Generales, y lectores públicamente en otra parte, que cuando haya leído o explicado a sus oyentes principios y conclusiones de los filósofos en los cuales se conozca que se desvían de la recta fe (como lo de la mortalidad del alma o su unidad, lo de la eternidad del mundo, y otras cosas por el estilo), cuiden de hacer manifiesta a toda costa la verdad de la religión cristiana y de enseñar persuadiendo; tratando a la vez con todas sus fuerzas de desechar y disolver los argumentos de los filósofos (ya que todos son fáciles de disolver)".

*bilidad* a otras filosofías que se tenían también por necesariamente separadas de la religión. “No es lícito, dice Paz,<sup>119</sup> aligar los mysterios á este, ó á aquel modo de filosofar, por mas que le parezca á vno, que es necessario *vi consequentiae* ajustarlos con el vno, y que es imposible conciliarlos con el otro; porque esta necesidad, ó imposibilidad, es solo existimada, y debemos suspender el juicio, hasta que la Iglesia difina.” La libertad filosófica de los ecléticos significa, pues, libertad de Aristóteles, ya que ellos han hecho ver la posibilidad de acoger otras doctrinas no aristotélicas que consideran tan cristianizables y que intentan convertir en tan cristianizadas como la aristotélica. El aristotelismo, declara Zapata, no tiene por sí ninguna propiedad particular que le haga especial y exclusivamente idóneo para ser unido a la doctrina de la Iglesia, pues si se considera que el estudio “diuturno” y prolongado de la mera filosofía puede llegar a engendrar errores y tesis peligrosas para la pureza de la fe, tanto peligro puede haber tratándose de las filosofías no-aristotélicas como tratándose de la aristotélica, ya que tanta debilidad puede haber en unos sistemas como en el otro, “pues por hombres, y por los errores de su Maestro, no tienen ninguna prerrogativa, ni exempcion los Aristotelicos”.<sup>120</sup> Ha habido aristotélicos que han caído en errores. Wicléff, Lutero y los demás herejes empanadores<sup>121</sup> fueron aristotélicos”.<sup>122</sup>

Emparejada con la afirmación de que cualquier filosofía puede filosofar dentro del catolicismo está la de que puede hacerlo cualquier filósofo y no sólo los que profesan la filosofía que tradicionalmente venía considerándose como la única conforme con

119 3, “Carta a Palanco”, pár. 27. Declaración que le vale una amenaza de Palanco: “Raro empeño, le dice éste. Por qué V. m. no las concilia con la filosofia de Cartesio? Por qué no con la filosofia de los Aberroistas? Acuérdesse V.m. de la Bula de León X en el Concil. Latheran. y sepa, que la Iglesia ha condenado muchos modos de filosofar por contrarios á la doctrina Sagrada, y porque assi lo eran antes de condenados”. (“Carta de respuesta a Paz”, pár. 28.)

120 3, “Censura”, pár. 84.

121 Lllaman empanadores a los que afirman la permanencia de la substancia del pan y del vino, con los accidentes, después de las palabras de la consagración, en el sacramento de la Eucaristía. “Empanar” es incurrir en esta herejía. Paz, “Carta a Palanco”, pár. 27.

122 3, “Censura”, pár. 111.

aqué. Así como otras filosofías que no sean la aristotélica pueden ser recibidas en el seno de la religión católica, otros filósofos que no sean los aristotélicos pueden ser igualmente recibidos. Incluso se reclama para los legos, los meros físicos y los políticos, el derecho de tratar de lo que anteriormente sólo trataban los teólogos, del alma, de Dios y de los ángeles. "Como si este estudio, dice Zapata,<sup>123</sup> estuviera solo vinculado en la comprensión de los Theologos: No dudo, que tienen mas obligacion que los meros Phisicos; pero á estos no les es negada la comprehension en el modo possible, como á cada passo se vé en los Cursos Philosophicos, y eruditissimos escritos Medicos, ni menos el exponer la Escritura Sagrada, como algunos lo han executado". Se trata de quitar a la filosofía y a los filósofos tanto tiempo dominantes los privilegios de que gozaban, y de vindicar para todos, filosofía y filósofos, los derechos que durante un largo período habían disfrutado como cosa exclusiva los primeros. De conceder a todos, filósofos y filosofías, derecho de ciudadanía cristiana, valga la expresión, es decir, derecho de voz y voto dentro del cristianismo. Sólo así pueden realizar su intento: la introducción en el seno del cristianismo de una filosofía, y con ella unos filósofos, no escolásticos ni aristotélicos.

Mas si por una parte procuran los eclécticos apoyar su filosofía en las grandes autoridades de la Iglesia, para cristianizarla, por otra insinúan y aun declaran, que tales instancias realmente no son de gran peso tratándose de los temas puramente filosóficos. Nos referimos a la autoridad de los Santos Padres, principalmente. Respecto de las Escrituras no llegan a hacer semejante insinuación o declaración, y se conforman con interpretarlas, más o menos forzadamente, en su favor. Ya Paz nos ha dicho decididamente que sólo los argumentos fundados en la Escritura son demostrativos, y que los fundados en algunos Santos Padres y teólogos sólo son probables. Este autor, que ha tenido buen cuidado de poner al pie de su nombre: "Profesor teólogo", se expresa en tal calidad con más desenfado que Zapata, quien cautamente

<sup>123</sup> 3, "Censura", pár. 31. Menciona a dos médicos que han tratado de "morbis in Sacris Literis": "nuestro divino Valles", en la *Sacra Philosophia*, y el Dr. Juan de Bustamante, quien escribió una obra titulada *de Animantibus Scripturae Sacrae*.

ha declarado que él en tales asuntos sólo refiere lo que otros han dicho. A la intimación de Palanco de que despreciando la doctrina aristotélica se desprecia la de los teólogos que la han seguido, responde: “Bien sabe V. Rma. que este argumento no tiene fuerza”. Sólo satisfará, declara, las objeciones de Palanco apoyadas en las autoridades patrísticas y teológicas para instrucción y tranquilidad de “aquellos pobres Atomistas, que ignorantes de lo Theologico, se aterraren al oír, que vn Theologo, como su Rma. exclama en el Curso de Artes: Miren los Atomistas, que se oponen á los Santos Padres: miren los Atomistas, que se oponen al torrente comun de los Theologos”.<sup>124</sup> Para estos “pobrecitos Atomistas” responde a los reparos de Palanco.<sup>125</sup> Un teólogo como él no se amedrenta ante semejante tipo de impugnaciones, porque conoce las armas y sabe que no son efectivas. ¿Y cómo muestra Paz que no son efectivas? Recurriendo a la autoridad.

Como modelo pone la conducta de Santo Tomás: “Despreciò Santo Thomàs á los Santos Padres que fueron Platonicos, como el mismo Santo afirma, por haber filosofado con Aristoteles contra Platon? Claro está que no.” Santo Tomás, declara, ha establecido la regla general de que las autoridades de los Santos Padres no valen más que la de los filósofos que siguieron, en puntos filosóficos; se apoya en un texto del segundo de las *Sentencias* (distinct. 14, art. 2 ad. I). Santo Tomás, continúa, prueba con autoridad de San Agustín que no es lícito exponer las Escrituras precisamente según la autoridad de un filósofo. De este modo

<sup>124</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 12.

<sup>125</sup> *Ibid.* En el pár. 14 responde a las objeciones de Palanco, quien se apoyaba en la autoridad de Lactancio Firmiano, en el capítulo 17 de *falsa Philosophia*, de Clemente Alejandrino, en sus *Stromas (sic)*, de San Basilio en el *Exameron*, de san Agustín, de san Gregorio Nazianzeno. Declara Paz que todos estos Padres condenan los errores de los gentiles, por ejemplo, el poner los átomos como principios eficientes del mundo, y suponer que con su concurso fortuito han compuesto los entes naturales, sin necesidad de Dios ni de Providencia; y que también han condenado los errores de Aristóteles; “hallamos que es el argumento de ellos oponerse á los Gentiles en los errores de la Filosofia, no en la Filosofia sin errores; y como assi los Atomistas, como los Aristotelicos sigamos á Aristoteles, y á Democrito, no en lo primero, sino en lo segundo, su autoridad contra vnos, ni otros no haze fuerza”. De Lactancio dice además que no le merece gran aprecio su autoridad, por no ser un Santo Padre, sino uno de los herejes milenarios.

prueba Paz que la autoridad de los Padres en cuestiones filosóficas no vale más que la de los filósofos a quienes siguieron: "assi es licito, y no se falta al respecto dexar de filosofar como filosofaron los Padres". "El fundamento de esta doctrina del Doctor Angelico es tan solido, como quanto escrive".<sup>126</sup> Con esta autoridad, pues, quedan los atomistas facultados para separarse de las autoridades de la escolástica en puntos *pure* filosóficos, que es lo único que pretenden y reclaman. "El Santo distinguiò la suprema verdad de nuestra Fé, y Letras Sagradas, de la verisimilitud, que en la materia natural logran, quando mas, los juizios de los hombres mas sabios".<sup>127</sup>

Zapata, aun cuando en la "Censura" se expresa, como hemos visto, con gran prudencia —"parece que no es culpable, dice, (apartarse de la opinión de los Padres), y mas en las materias Filosoficas, en que no ay duda, y assi se puede discurrir libremente, guardando en todo la pureza de la Fé"—.<sup>128</sup> En el *Ocaso de las Formas* declara abiertamente, como Avendaño, que abandonará las opiniones de los Santos Padres en lo filosófico, si así se lo indica su razón. Respondiendo al reproche de Lesaca, de que menosprecia la autoridad patrística, dice lo siguiente: "Muy engañado esta el señor Doctor, si imagina que me ha de doler mucho este cargo; porque desde luego le confieso, que en materias puramente philosophicas me apartare de la opinion de qualquiera Santo Padre, siempre que para ello tenga alguna razon poderosa. Y dirà por esso el señor Doctor, que falto al respeto que se debe á su autoridad? Dira por esso, que desprecio sus doctrinas? Bien podra ser que lo diga; pero en verdad que no tendrà razon para

<sup>126</sup> 3, "Carta a Palanco", párs. 12 y 13. Discute con Palanco sobre la inteligencia de este texto de Santo Tomás. Palanco niega que el Santo haga tal afirmación como regla universal, pues que sólo lo dice porque Basilio y Agustín, que son los Padres a quienes se refiere, no siguen la doctrina de Platón (en el punto de la naturaleza de los cielos) afirmándola, sino sólo refiriéndola o haciendo su historia, por lo que su autoridad no vale en este caso más que la del filósofo a quien siguen. Paz replica que ésa no es más que una interpretación de Palanco y no algo que aparezca claramente en el texto de Santo Tomás. No hay que extrañarse, pues, dice, de que se llame a las autoridades narices de cera, pues cada uno las tuerce a la parte que gusta (3, p. 65). También Zapata menciona este texto de Santo Tomás (7, p. 375.)

<sup>127</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 13.

<sup>128</sup> 3, "Censura", pár. 156.

asegurarlos. . . Ignora el Doctor Lessaca, que toda autoridad humana es falible? Ignora, que no es mas que humana la autoridad de qualquiera Santo Padre? Ignora, que solo merece una ciega creencia la autoridad Divina? Pues si esto es assi, què importa que una opinion philosophica tenga muchos Santos que la protexan, para que se examine con respetuosa libertad, y se abandone sin temor, siempre que se encuentra razon que nos impela á ello, o por mejor decir nos precise? Dura cosa es, que haya de ser permitido á los Theologos apartarse del sentir de los SS. PP. y que se haya de prohibir á los Philosophos. Si en alguna materia puede ser peligrosa la libertad de discurrir, y opinar, es seguramente en la Theologia: y con todo esso á nadie admira tanta variedad de opiniones sobre puntos muy sagrados, muy mysteriosos, y muy oscuros; y ha de horrorizar qualquiera novedad en materias puramente philosophicas?"<sup>129</sup> Como han mostrado los ecléticos que Aristóteles fué hombre y nada más, y que como hombre pudo haber errado en muchas cosas, muestran lo propio de los Santos Padres. Lo anterior nos muestra cómo se va introduciendo el espíritu de laicismo en este movimiento de innovación. Los ecléticos hacen descender a las figuras que la tradición cristiana colocaba por encima de la condición humana: a las de los santos, y advirtiéndoles su falibilidad, hacen ver que no es pecaminoso separarse de sus opiniones, que en muchos casos pueden ser falsas.

Sin embargo, no se separa Zapata como ha hecho Paz, de la autoridad de los Padres sin el apoyo de la autoridad. La de los propios Santos Padres le sirve en este caso. "No es este el sentir de los mismos Santos Padres, pregunta, á quienes se pretende obsequiar con esta ciega deferencia, los cuales conocieron, no solo que podían errar, sino que efectivamente erraron en muchas cosas?"<sup>130</sup> "No se presume, que esta reflexión es voluntaria, porque es fundada en una clara autoridad de S. Agustín".<sup>131</sup> Así, pues,

<sup>129</sup> 7, p. 369.

<sup>130</sup> P. 370. Presenta varios textos de San Agustín: de 4 de *Anim.*, del cap. 21 del libro de *Dono perseverantiae*, del lib. 3 de *Trinitate*. Menciona a Sixto Senense, quien escribió acerca de los errores de los Santos Padres en Ciencias sagradas.

<sup>131</sup> 7, p. 371. Se refiere a un texto en el cap. 10 de *Actis contra Foelic. Man. I.* "Noc. Legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paraclitum,

si los mismos Santos Padres reconocen su debilidad, no resultará irreverente apartarse de sus juicios en los asuntos naturales, en que estuvieron tan expuestos a errar como el resto de los hombres. Muchos testimonios, dice Zapata, podría presentar como prueba de esta verdad, "si no fuera cosa tan sabida, creida, y autorizada entre los juiciosos, que temo que el alegarlos mas parezca deseo de afectar una vasta lectura, que un concepto formado con ingenuidad". Sin embargo, considerando que el Dr. Lesaca tiene por ponderación todo lo que él dice, y sobre todo, para que quien tenga temores "se desengañe del error en que estan los vulgares Philosophos, de que es delito abandonar, aunque haya razon, las opiniones de los Santos", presenta otras autoridades elegidas entre los Santos Padres, los Doctores y los escritores más notables de la Iglesia, omitiendo el testimonio de hombres muy doctos que vivieron fuera de ésta.<sup>132</sup>

*qui vos doceat de cursu Solis, & Lunae: Christianos enim facere volebat, non Mathematicos*". (No se lee en el Evangelio que Dios hubiese dicho: Os envío al Espíritu divino para que os instruya en el curso del Sol y de la Luna, porque no era su voluntad hacer matemáticos, sino cristianos).

<sup>132</sup> 7, p. 372. La autoridad de san Agustín sigue siendo muy principalmente invocada en apoyo de la libertad filosófica. Del lib. 2 de *Ordin.*, cap. 9, cita Zapata un texto, y del cap. 10 otro; del *Enchiridion ad Laurent.*, cap. 4; del Proemio de la *Epis.* 112 y cap 23 de la misma; del Prólogo de las *Retractaciones*; del lib. 3 de *Trinitate*, cap. I; del lib. I de *Civit. Dei*, cap. 23; del cap. 3 del lib. 19; del lib. 21. cap. 7; del lib. 2 de *Utilitate credendi*, cap. 16; del sermón 14 de *Verb. Apost.*

Menciona también Zapata otras autoridades. Cita a Cicerón en el lib. I de *Natura deorum*; a Teodoreto en el lib. I de *Curandis Graecor. affect.*; a san Bernardo en la epist. 190; a Pío II, en la epist. 387; a Clemente Alejandrino en el I de los *Strom.*, cap. 4; a San Clemente Romano en el lib. 2 *Recognition.*, en que refiere que dijo san Pedro: "*Non tutum est nudare haec fidei, absque ratione committere, cum utique veritas ratione non careat*"; a Santo Tomás, en el lib. 8 de la *Physic.*, lect. 3. También presenta autoridades modernas: Gerson, tomo I in *Epist. ad Fratr. Barth. Carthus.*; Durando, Prólogo sobre el Maestro de las sentencias; Henrico, *Summa Theol.*, quæst. 8, art. 16; Ockam, tract. 2 de *Corpore Christ.*; Cano, *Relect. de Poenitent.*, p. 4; y lib. 7 de *Locis Theol.*, lib. 8, lib. 9 y lib. 12; Juan Pico, al principio de su *Apologia*. Otros muchísimos, señala, pueden verse en el Prólogo a las primeras lecciones del P. Poza por la Cátedra de *Placitis Philosophorum* (p. 373).

También en la Censura aduce Zapata varias autoridades en apoyo de lo mismo: de San Agustín, de Cano, de Caramuel (*Logis. argument. num.* 428 *rational. Philosophiae*), quien cita a su vez al Card. Cayetano y a Santo Tomás en I de *coel.*, lect. 22 (3, "Censura", pár. 157).

El cisterciense Juan Caramuel (campeón del laxismo o probabilismo laxo), considerado como una "remarcable autoridad", y llamado por Zapata "el mayor Heroe que tuvo el siglo passado", también es citado para demostrar que no es culpable dejar de seguir las opiniones de los Santos Padres: "*Sane ut defendamus Hieronymi, Augustini, Bernardi, aut Thomae sententias topicas, & probabiles cogi non possumus*",<sup>133</sup> dice Caramuel, y en el lib. 2 de la *Lógica Moral*, cap. 4º sobre la epist. 19 de San Agustín, dice el mismo Caramuel: "*Hinc patet nullum Patrem tantae esse Auctoritatis, ut lectoribus necessitatem inferat assentiendi; id enim librorum Canoniceorum proprium est, &c... Non dicam: Haec sententia est Dionisii, ergo est fide tenenda. Es de San Agustín, ergo est evidens. Es de San Ambrosio, ergo negari nequit*",<sup>134</sup> "*O utinam sufficerat ad probabilitatem opinionis habere Ducem aliquem Doctorem Ecclesiae!*", dice también Caramuel (*Logic. argument. rational. Philosophiae*) (*sic*).<sup>135</sup>

También Melchor Cano reclama la misma libertad que reclaman los eclécticos. Zapata cita un texto del lib. 7 de *Locis Theologicis*, cap. 3, en que dice aquél: "La autoridad de los Santos, sean pocos o muchos, cuando se refiere a aquellas facultades que están dentro de los límites de la razón natural, no constituye argumentos ciertos. Solamente vale lo que persuade la razón de acuerdo con la naturaleza". Hablando de la autoridad de santo Tomás, dice Cano ("Proemio" del lib. 12) que es bastante cuando no haya otra razón más poderosa, pero que no se debe admitir sin examen.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> "Ciertamente no puede obligárenos a defender las opiniones tópicas y probables de Jerónimo, Agustín, Bernardo o Tomás."

<sup>134</sup> 3, "Censura", pár. 159. El texto es de la obra *De Severa Argumentandi Methodo*. "De aquí se desprende que no hay ningún Padre que posea tanta autoridad, que imponga a los lectores la necesidad de asentir; pues eso es propio de los libros canónicos... No hay que decir: esta opinión es de Dionisio, luego hay que sostenerla por su fe. Es de San Agustín, luego es evidente. Es de San Ambrosio, luego no puede ser negada".

<sup>135</sup> 3, "Censura", pár. 157. "Oh! ojalá bastara para la probabilidad de la opinión tener como patrono algún Doctor de la Iglesia."

Otros textos: En el pár. 81 de la "Censura" vuelve Zapata a citar a San Agustín en favor de la libertad filosófica, en el lib. I *Contra Academicos*; en el pár. 82, también a Santo Tomás, I part. quaest. 84, art. 5; etc.

<sup>136</sup> "*Sanctorum Auctoritas, sive paucorum, sive plurium, cum ad eas*

Apoyándose en un texto de Sn. Agustín, en la *Epist. 19 ad Hyerony.*, que dice: "Yo sólo aprendí a tener temor y respeto a aquellos escritores que ya son llamados canónicos, de modo que creo firmísimamente que ninguno de ellos ha errado al escribir. . . Pero a otros los leo de tal manera que por más grande que sea su probidad y su sabiduría, no por ello juzgo algo verdadero porque ellos lo han dicho, sino porque me han persuadido o por aquellos autores canónicos, o por razón probable, de que ello no se aparta de la verdad",<sup>137</sup> declara Zapata que los modernos sólo se quedarán con la autoridad de las Escrituras, y que por tanto se apartarán, en todos aquellos puntos en que así se lo dicte la razón, de las otras autoridades de la Iglesia: "Luego aunque el Maestro Palanco sea legítimo discípulo de Santo Thomas, y se lisongeasse de destruir el Atomismo con doctrinas del Santo, no conseguiria mas que el que con gran veneracion, y reverencia se explicasse su Angelicamente, sin forçar á que sin otro arbitrio se defienda su doctrina."<sup>138</sup>

Zapata hace también una crítica "autorizada" de la autoridad de los Concilios, y aun de la del Pontífice. Apoyándose en los aristotélicos jesuitas Card. Aguirre y PP. Izquierdo (apoyado a su vez en el Card. Belarmino), Peynado y Peñafiel, critica el dictamen del Concilio Constanciense. Los aristotélicos, declara, intentaron persuadir a este Concilio de que era condenable la doctrina de los indivisibles, y por ello aparece objetada esta doctrina en el art. 50 de la Sess. 8 del mismo. Sin embargo, el Card. Aguirre se hace cargo de las respuestas católicas que hay para esa objeción, refiriendo lo que pasó en el Concilio, y añadiendo (para lo que cita a Valencia, tomo 3, *disput. 1 quaest. 1*) que "el Pontífice no tiene infalible Autoridad de definir alguna cosa en las Controversias puramente Physicas, ò Matematicas, sino en lo per-

*facultates affertur, quae naturali lumine continentur, certa argumenta non suppeditat: Sed tantum pollet, quantum ratio naturae consentanea persuaserit*".

(3, "Censura", pár. 156.)

<sup>137</sup> "Ego solis eis Scriptoribus, qui iam Canonici appellantur, didici hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum eorum scribendo errasse firmissime credam. . . Alios autem ita lego, ut quantalibet Sanctitatae (sic), doctrinaque perpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi vel per illos Autores Canonicos, vel probabili ratione quod á vero non abhoreat, persuadece potuerunt". (3, "Censura", pár. 157).

<sup>138</sup> 3, "Censura", pár. 157.

teneciente à la piedad, y Religion".<sup>139</sup> Esto mismo dice el P. Izquierdo.<sup>140</sup> Y ello, prosigue Zapata, caso de haber sido legítimo el Concilio, pues según el Card. Belarmino, a quien sigue Izquierdo, no lo fué más que en lo que aprobó el Papa Martino V, quien sólo condenó los cuarenta y cinco principales errores de Wicleff, en cuyo número no entra el referido 50. Lo mismo piensa el P. Peynado. Y el P. Peñafiel va más allá, probando además que el Concilio, condenando los errores de Wicleff, aprobó la opinión de los mínimos indivisibles. He aquí, declara Zapata, un argumento concluyente "à favor de la existencia, probabilidad, è indemnidad en todo de los Indivisibles, ò Atomos".<sup>141</sup> También Tosca hace la misma crítica. Se apoya en el P. Arriaga, quien declara que tal censura no es del Concilio, sino de cierto Enrique de Piro, promotor fiscal que acusaba a Juan Huss presentando entre otras tal censura; mas el Concilio no lo atendió.<sup>142</sup>

En todo lo anterior observamos el mismo propósito que habíamos ya señalado: substraer la filosofía, con la eficaz ayuda de los PP. jesuítas, del dominio de la autoridad eclesiástica, separar lo filosófico del cuerpo total, deshacerlo de todos los contactos que pudiera tener con la jurisdicción del poder espiritual. En suma, asegurar la libertad filosófica. Y asegurarla de la única manera de que según parece cabía entonces asegurar una doctrina o una posición: fundándola en autoridad.

Martínez, por su parte, también funda su escepticismo en autoridad, profana y sagrada. La secta de los escépticos, dice, "no desmerece contarse entre las demás, assi porque las especula todas, como porque tiene por Patrones, fuera de los Antiguos, á los hombres de mas desembarazado juicio de este tiempo";<sup>143</sup> "la Philosophia Physica, dice en otro pasaje, es una 'Ciencia', ó por mejor decir, es una 'probable noticia de los efectos naturales por sus causas'. Dixe 'probable noticia' porque haviendonos... Dios dexado en este mundo solo cierto el uso de las verdades, pero no la comprehension cientifica de ellas, por mas que investiguemos las causas de las cosas, nos es facil su probable noticia, pero impossible la evidencia: Esto para mi, no solo es de Fè humana, sino aun de Divina: pues la Sacra Escritura enseña, que 'de todas

<sup>139</sup> 3, "Censura", pár. 154.

<sup>140</sup> 3, "Censura", pár. 155.

<sup>142</sup> 5, vol. III, p. 181.

<sup>141</sup> 3, "Censura", pár. 154.

<sup>143</sup> 9, p. 12.

las obras de Dios, que están debaxo del Sol, no puede hallar razon el hombre; y que quanto mas trabaje para inquirirlo, tanto menos hallará'."144

El hecho de tener que acogerse a la sombra del clásico para procurar una justificación a las actitudes, de tener que "probabilizarlas" con el asentimiento de las autoridades, el hecho paradójico de tener que cimentar la propia libertad respecto de la autoridad, en la autoridad, nos revela el espíritu de la época. La invocación a la autoridad aparece como una necesidad psicológica del ambiente, un respaldo necesario para toda idea lanzada a discusión, y aun una medida de seguridad personal. Las ideas necesitan arraigo en la vieja tierra, de lo contrario peligrarán, se encontrarán en el aire, descuajadas. Una idea sólo cuenta cuando está autorizada. Es verdadera en la medida en que está apoyada en autoridad. Es ésa la manera más eficaz de fundamentar las ideas. El escolástico Palanco realmente "no comprende" el tipo cartesiano de fundamentación de la filosofía, no es simplemente que no lo apruebe, sino que no lo comprende, y por eso le parece peregrino el proceder de Descartes en la búsqueda de un principio evidente en qué fundar su doctrina. Le parece monstruosa la serie de dudas para venir a parar en algo tan simple y tan obvio para cualquiera como es el *cogito ergo sum*: "*parturient montes, et nascetur ridiculus mus*", es su comentario.<sup>145</sup> No comprende el sentido de la duda, por ello la encuentra "francamente loca".<sup>146</sup> Lo que en ella advierte es que vuelve infiel, ateo, que es "indoctrinal y va contra toda disposición a aprender y toda disciplina".<sup>147</sup> Esto nos hace ver la magnitud de la revolución que suponía la introducción del nuevo espíritu, que más que penetración de nuevas ideas implicaba la de una nueva actitud, totalmente diversa de la antigua, verificaba un total trastorno de los modos y caminos asendereados por la tradición, suponía empezar por desandar lo antes andado; nuestros eclécticos hablan con frecuencia de "desaprender lo aprendido".<sup>148</sup> Significaba una completa inversión de términos. "El que quiera aprender con-

144 9, p. 5.

145 2, p. 5.

146 2, p. 4.

147 2, p. 4.

148 Por ejemplo, Martínez en texto ya citado (cap. 2, p. 27) y en: "Enmiendese el methodo de los Maestros... con esto no havrá que desenseñar, y todos tendremos que aprender: lo que han hecho hasta aquí, solo es andar en circulo, no en progresso" (p. 322).

viene que crea", "*discentem oportet credere*",<sup>149</sup> era proloquio común en las escuelas; y la modernidad vendrá a decir: "el que quiera aprender conviene que dude".

En medio de tal ambiente no debe extrañarnos el proceder de los innovadores. Ciertamente es un proceder inconsecuente con sus ideas, pero necesario para el bien de estas mismas. La invocación a los clásicos no tiene en nuestros autores nada de esporádica u ocasional; tampoco es en modo alguno un afán erudito. Es un recurso rigurosamente necesario. El eclecticismo entero es una respuesta sistemática a la presión ineludible que en la época ejerce el principio de autoridad. Y efectivamente, apenas hay proposición en nuestros autores que no hayamos encontrado fundada en autoridad, o que hayamos encontrado lanzada sola y sin escolta de citas. "No diré cosa, dice el Dr. Zapata en texto ya citado, que no sea muy apoyada, y autorizada de los mayores, mas clásicos, doctos, esclarecidos, y recomendables Varones, que aplaude todo el Orbe literario, porque no se me arguya de apasionado, libre, mordicante, ni otros vicios".<sup>150</sup> Aun las frases despectivas para la autoridad misma, tienen tras de sí el peso de voces autorizadas. "La autoridad sin la razón en estas controversias, dice el mismo Zapata, mas que de apoyo sirve de desprecio; la razón, y la experiencia califican, y evidencian el incontrastable poder de la verdad. Despojo es la autoridad de la razón, y esta asociada con la experiencia triunfa de qualquiera razón, que se alegue á favor de la mas aplaudida autoridad: porque contra

<sup>149</sup> Zapata, 7, "Exordio", pár. 6. "Tan embebidos, preocupados, y cogidos los tiene la bien creída máxima: '*Discentem oportet credere*', que son inseparables de ella, pues, porque no llegue el no imaginado, imposible caso de confessar, se engañó Aristoteles, no quieren ver, ni tocar las experiencias, que lo evidencian, sino, cerrando los ojos, y tapandose las orejas, buelven la espalda; porque aprecian mas el no saber, descubriendoles la verdad, que desamparar á Aristoteles: '*Discentem oportet credere*.' Cardoso se refiere a la misma máxima en el Proemio de su obra. 7, "Exordio", pár. 3: "Máxima es de Aristoteles 9 metaph. tex. 9, y que inviolablemente observan sus Discipulos, que, el que aprende, ha de creer: "*Discentem oportet credere*." Sin duda lo es para los que pueden conocer, y discernir. Apenas tiene lugar entre las excesivas exageraciones del mas desmedido Hyperbole la plenitud de animo, con que han abrazado, y seguido la referida sentencia; pues passa mas allá de los limites de la ponderación, y prudente examen de lo creible."

<sup>150</sup> 7, "Exordio", pár. 3.

los constantes verídicos experimentos no hay ninguna"; y se autoriza en seguida con el dictamen de Galeno (*Comment. in 6 lib. Epidem.*) y de San Agustín (*Enchiridio ad Laurentium*, cap. 4; *de Civit. Dei*, lib. 21, cap. 7, y lib. 2, cap. 16, *de Utilitate Credendi*).<sup>151</sup> Por el mismo procedimiento restringe Berni el poder de la autoridad: "No ai Autor alguno, que baste para la probabilidad de la opinion sin ninguna limitacion; porque esta esto condenado por Alejandro VII".<sup>152</sup> Rebuscan, acaso sin darse cuenta de su actitud contradictoria, entre las graves doctrinas frases que puedan autorizar su desprecio por las graves doctrinas. La divisa de la libertad filosófica tuvo que ser una frase aristotélica: el "*amicus Plato*", etc. Una frase de Santo Tomás es también muy socorrida por los filósofos libres: "*oportet magis de veritate curare, quam de aliquo alio, de Socrate parum est curandum, de veritate multum*".<sup>153</sup> Declaran seguir el consejo de Aristóteles de que se anulen sus opiniones en favor de la verdad y que se adquiera la ciencia universal de la experiencia de lo particular.<sup>154</sup> No critican los vicios de la escolástica sin autorizar su crítica: "no solo assiento á lo que siente Galeno, dice Zapata después de citarle, sino que me sirve de concluyente prueba, y recomendable autoridad, contra lo que practican los Peripateticos preocupados de su obstinada ciega passion".<sup>155</sup> Una doctrina vale en la medida en que está autorizada.<sup>156</sup> La autoridad es la prueba más concluyente de una verdad. Autorizar una proposición es demostrarla; "lo que con notorios, y constantes hechos dexo evidenciado, dice de nuevo Zapata después de referir los excesos del sectarismo, causará vna notable dissonancia, y perjudicial commoción en los discretos desapasionados Lectores; porque dudarán, y con razon, si es verdad lo que dexo probado, y autorizado, de la obstinacion Aristotelica".<sup>157</sup> "Ya con lo probado, y autorizado parecerá sin

<sup>151</sup> 7, "Exordio", pár. 22.

<sup>152</sup> 8, tomo I, pár. 194.

<sup>153</sup> De I *Ethicor.*

<sup>154</sup> De I *Ethicor.* cap. 4º y lib. 7 *Physic.* (7, "Exordio", pár. 23.)

<sup>155</sup> 7, "Exordio", pár. 26.

<sup>156</sup> Avendaño dice en su "Dedicatoria al Cardenal Indice": "A. V. Eminencia, pues, pertenece de justicia el amparo de esta, mirada como mia pequeña Obra, pero grande, e insigne, porque defiende una opinion que establecieron y siguen los mayores Philosophos, que en los ultimos siglos conocio la tierra."

<sup>157</sup> 7, "Exordio", pár. 29.

duda mas realidad, que ponderacion lo que digo", etc., etc. La autoridad parece tener un poder convincente tan elevado como el de las mismas demostraciones matemáticas, según lo dice Zapata: "sea de esta verdad demostración Mathematica la misma notoriedad, y evidencia de los escritos de los Anti-Peripateticos; porque siendo sus autores los mas sobresalientes y esclarecidos Theologos, muy versados en Escrituras Sagradas, Canones, Dogmas Ecclesiasticos, Concilios, y Santos Padres, (sin excederles en este estudio los Aristotelicos) lo primero, y ante todas cosas, que executan, como centro de todas sus lineas, es la pureza de nuestra Santa Fè Catholica, de tal forma, que en sus doctrinas, y conclusiones no ay cosa, que en el mas minimo apice desdiga como ad evidentiam usque está executoriado, y probado en nuestra Censura".<sup>158</sup> El recurso a la autoridad es el arma más eficaz ofensiva y defensiva en las disputas filosóficas.

Nuestros innovadores se ven apremiados por semejante ambiente. No pueden ser innovadores simplemente sin verse envueltos en dificultades. El culto a la autoridad está aún demasiado vivo para destruir sin peligro las imágenes veneradas. Hay temor y poca decisión. Aun en el caso, dice Zapata, de que haya quienes se sientan realmente convencidos de la verdad de las nuevas doctrinas, no se atreven a declararlo así en público ni a mostrar que se apartan de la doctrina peripatética, por temor.<sup>159</sup> Un Dr. Luis Rodríguez, Primario de la Facultad Médica de Salamanca, citado también por Zapata,<sup>160</sup> dice de Fr. Domingo de Santa Teresa, Carmelita descalzo, que a pesar de su convencimiento, no osó sostener la nueva doctrina de que los elementos son la materia prima, en la Universidad de Salamanca.<sup>161</sup> Resulta, pues, arriesgado innovar. Los innovadores se ven en una situación

<sup>158</sup> 7, "Exordio", pár. 35.

<sup>159</sup> 7, "Exordio", pár. 28.

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Apenas se atrevían a leer la obra de Tosca, refiere Mayáns (5, vol. I, *Biogr.* 29). "Yo leí esta obra, dice Mayáns, con gran avidez, cuando me encontraba en Salamanca, y en la carta que envié a su autor la celebré en aquel tiempo en que apenas había uno que otro que dada la novedad de la doctrina... se atreviese a elogiarla". Y en la "Carta a Tosca": "Aunque los autores de nuevas obras aparecidas fuera de España hayan escrito doctamente, "nadie lo ha hecho de tal modo que sus libros no se hayan enfriado en el paso de los Pirineos a España, de manera que pocos se han atrevido a tocarlos y nadie a defenderlos en disputa pública".

difícil porque se mueven en una duplicidad de planos: por una parte el filosófico, por la otra el religioso. Las herejías habían hecho del término “*novator*” un título comprometedor en el mundo de la cristiandad. Términos como el anterior, o como “error”, “libre”, “autoridad”, poseen una dualidad de sentidos, que permite establecer un juego de acepciones, usándolas ya en una, ya en otra. Se llaman “libres” en sentido filosófico, pero se les acusa de serlo en el religioso, confiesan que pueden tener “errores” en sentido laico y científico, y se les recuerda el sentido teológico. Palanco les acusa de ser “*novatores*” en el segundo sentido y Lessa da satisfacciones aludiendo sólo al primero. Esto crea esa tensión en que se ven y de la que intentan salir, sustrayéndose a uno de esos planos, el religioso, sin lograrlo.

Si el título de “*novator*” es perjudicial, no debe extrañarnos que nuestros autores intenten sacudírselo, procurando no aparecer como tales; “si llamarlos Novatores de la Filosofía lo toman por agravio, les ha dicho Palanco,<sup>162</sup> hagan que no sea verdad el significado”. Y esto es precisamente lo que tratarán de hacer: no mostrarse como “*Novatores*”. La invocación a “los antiguos”, que encontrábamos en Cardoso, y que es una herencia de lo que en el Renacimiento fué una dirección humanística, es para ellos de gran utilidad. Esta invocación a los antiguos parece ser un hecho general europeo de la época. “*Veteres quibus ratione temporis prioritas debetur*”, es frase de Juan Dolaeo, médico moderno citado por Zapata.<sup>163</sup> “*Veris ergo, & antiquis Philosophis potius metiuntur, & de “finiunt”*”. El propio Descartes, a quien cita Zapata, se defiende de quienes le acusan de innovar, declarando que su *tentarunt, sed Aristotelizantes omnia pro cerebelli sui modulo metiuntur, & de “finiunt”*. El propio Descartes, a quien cita Zapata, se defiende de quienes le acusan de innovar, declarando que su filosofía, en lo que se refiere al estudio de los entes materiales, no es nueva, sino muy antigua y vulgar.<sup>165</sup> El atomista Sennert,

<sup>162</sup> 3, “Carta de respuesta a Paz”, pár. 13.

<sup>163</sup> 3, “Censura”, pár. 140.

<sup>164</sup> 7, “Exordio”, pár. 25.

<sup>165</sup> En la parte 4ª de los *Principios de la Filosofía*, núm. 200: “Pero quisiera también hacer notar que aquí he procurado explicar toda la naturaleza de las cosas materiales de tal manera que enteramente no he usado ningún principio que no haya sido admitido por Aristóteles y por todos los filósofos

como vimos, también protesta contra quienes le llaman “novator”. Ese volver la vista a la antigüedad, para encontrar en ella la fuente y el apoyo de las doctrinas, cobra en estos eclécticos posteriores, también en los extranjeros, como vemos, el sentido de respuesta a la peculiar coyuntura en que se ven. “La sentencia nuestra Atomística substancialmente se defiende, dice Zapata,<sup>166</sup> porque es muy antigua, depurada de sus imperfecciones, de ingente autoridad de insignes Philosophos, y egregios Theologos Catholicos de todas escuelas. . . , y assi muy probable”. La antigüedad da gran prestigio a las doctrinas, es razón que justifica el defenderlas. El movimiento de los innovadores pretende ser una vuelta a la pureza de las doctrinas, deformadas por obra de la escolástica. La autoridad de los antiguos da el apoyo necesario para efectuar la crítica del aristotelismo primitivo, el genuino aristotelismo. “Ciertamente los antiguos filósofos ignoraron en absoluto que hubiera formas substanciales en la naturaleza de las cosas”, dice Caramuel, citado por Zapata.<sup>167</sup> Los antiguos se acercaron más a la verdad. Los escolásticos no han hecho sino mistificar las doctrinas primitivas, llenándolas de errores. Sus doctrinas son “ajenas de Philosophos, respecto de que en Aristoteles, ni en los Antiguos Principes de la Filosofia, se han leido semejantes terminos”.<sup>168</sup>

La filosofía moderna se presenta como un redespertar de anti-  
quísimos sistemas. Lo único que los modernos han hecho es en-  
riquecerlos con experimentos y descubrimientos. Los eclécticos se

de todos los tiempos. De aquí que esta filosofía no sea nueva, sino la más antigua y vulgar de todas”. (*Sed velim etiam notari, me hic universam rerum materialium naturam, ita connatum esse explicare, & nullo plane principio ad hoc usus sim. quod non ab Aristotele, omnibusque aliis omnium Saeculorum Philosophis fuerit admissum. Adeo, ut haec Philosophia non sit nova, sed omnium maxime antiqua, & vulgaris.*) (3, “Censura”, pár. 4.) Cita también Zapata (pár. 5) la carta de Mersenne a Gilberto Voecio, en que el primero declara que la filosofía cartesiana no es nueva, sino que es la de Platón, Aristóteles y San Agustín (en respuesta al Mínimo que llamaba “novator” a Descartes). Habiendo enviado Mersenne a Descartes todos los lugares y las doctrinas de San Agustín que coinciden con su filosofía, mostró el segundo sumamente agradecido.

<sup>166</sup> 3, “Censura”, pár. 149.

<sup>167</sup> 3, “Censura”, pár. 50. La cita es de la *Critica Philosophica*, art. 3,

<sup>168</sup> 3, “Censura”, pár. 91.

dicen innovadores a medias. Teniendo en cuenta el sagrado texto: "*nihil sub sole novum*", dice Zapata, consideran sus doctrinas sólo "nuevamente ilustradas" y no "absolutamente nuevas".<sup>169</sup> El tema de la síntesis de lo antiguo con lo nuevo parece un tópico de la época. Du Hamel, citado por nuestros autores, escribió una obra titulada *De Consensu veteris & novae Philosophiae*.<sup>170</sup> El Dr. Martínez dice de su obra que es "un extracto de la *physica* antigua, y moderna". Pompeyo Saccho, médico parmesano citado por Zapata,<sup>171</sup> es "tan amante de la Filosofía, y medicina Antigua, que en todas sus Obras no ha insistido en otra cosa, que fraternizarla, en quanto le ha sido possible, con la Moderna". Hay una *Philosophia vetus & nova* de la regia Burgundia, citada por Zapata.<sup>172</sup> El cartesiano Juan Tatinghof escribió una *Clavis philosophiae naturalis antiquo-novae secundum principia Cartesii*. Edmundo Dickinson, seguidor de Gassendo, citado por Martínez,<sup>173</sup> escribió una *Physica vetus & vera*, en la que intenta probar que ésta (el atomismo) fué la filosofía y mente de los antiquísimos sabios y patriarcas de antes y después del diluvio. La misma idea de que se trata de una reviviscencia de la filosofía antigua, puesta a la altura de los tiempos con experimentos y observaciones, es expresada por Losada al hablar de los modernos: "en el siglo pasado ciertos autores han sacado a luz, esforzándose previamente por expurgarla de errores en la fe católica, la doctrina, ya olvidada, de algunos antiguos filósofos como Leucipo, Demócrito, Anaxágoras, Epicuro, Lucrecio, para la que han surgido sectarios agudos y doctos. Es principal autor de esta innovación, con Galileo, Gassendo, F. Bacon, Hobbes y otros, el célebre Renato Descartes, o Cartesio, de nacionalidad francesa, que con gran brillantez e ingenio ha hecho revivir aquella filosofía muerta, disponiéndola en nueva forma y enriqueciéndola con sus propios inventos".<sup>174</sup> El Dr. Pedro Aqueña, censor de la obra de Lesaca, designa a los eclécticos indiferentemente con adjetivos que les hacen depender tanto de los filósofos antiguos como de los contem-

<sup>169</sup> 3, "Censura", pár. 3.7, p. 135. Dado el doble carácter de innovación y de conservación de lo antiguo que tiene el eclecticismo, puede haber a la vez negación y afirmación de esta vieja frase. (Véase cap. 3, inciso (b), p. 6.)

<sup>170</sup> 3, "Censura", pár. 118. 5, vol. III, *passim*.

<sup>171</sup> 3, "Censura", pár. 165.

<sup>173</sup> 9, p. 12.

<sup>172</sup> 3, "Censura", pár. 63.

<sup>174</sup> 6, pár. 4.

poráneos: "Cartesianos, Democritistas, Platonicos, Anaxagoricos, y Maygnanistas". Los eclécticos explican el sentido de esta combinación: la antigüedad da los materiales para los nuevos sistemas; los innovadores sólo lo son en cuanto disponen estos materiales en forma diversa y les dan así una nueva cara. "Compuse de tal modo. . . esta obra, dice Tosca,<sup>175</sup> que aunque a algunos parezca que puse en ella cosas nuevas, el lector atento verá claro que no descuidé lo viejo, y no sólo eso, sino que en realidad no he dado otras cosas que las antiguas, mas acaso con nueva cara, con nuevo método, procurando construir un edificio nuevo con viejas piedras, y en lo que me ha sido dado, intentando injertar renuevos a lo viejo, y mezclar lo antiguo a lo nuevo, de modo que de este injerto se produzcan abundantes frutos, para utilidad y placer de los lectores". En Cardoso aparece también esta idea de la unión de lo antiguo con lo moderno. Usa la misma metáfora cárpica para expresar esta síntesis fecunda: "de tal modo que las ciencias prosperen y produzcan nuevos y agradables frutos, no siguiendo servilmente y sin arbitrio la huella de los antiguos, sino examinando libre y sabiamente las opiniones de los viejos y los modernos".<sup>176</sup> Mayáns dice en elogio de la obra de Berni que ésta no es ni nueva ni vieja: "escribe siempre, con novedad, i sin ella. Con novedad mui agradable por la juiciosa union de sentencias tan varias, que juntas forman un admirable sistema Filosofico.

<sup>175</sup> 5, v. I, "Lector mio".

<sup>176</sup> 1, "Dedicatoria al Príncipe y a los Senadores."

Dice Berni: "Me hago cargo de las opiniones antiguas, i modernas, eligiendo lo que mas conforme me parece a la verdad". (8, 1. I, p. XXV.)

"La obra de Tosca, nos dice Mayáns, es mucho más feliz que la de los otros filósofos. Pues de éstos, unos muy airados contra la antigüedad, y ganados por la pequeña gloria de la novedad, erraron torpemente en cosas conocidísimas, otros, temiendo incidir en nuevos errores, perseveraron en los primeros. A éstos faltó el ingenio, a aquéllos el juicio, y a casi todos el éxito". (5, v. I, "Carta a Tosca".) Y en otro pasaje: "...todos saben que tú eres un hombre instruídísimo en todo género de ciencias, y versado de tal modo en filosofía peripatética y nueva, que bajo tan gran juez, sin apelación podrían dar fin tan magnas discusiones" (*Ibid.*).

"...algunos Medicos, y Filosofos de nuestra España, dice Zapata (3, "Censura", pár. 3), defienden sentencias antiguas, nuevamente ilustradas, muy probables, y Catolicas. Y siendo esto assi, me parece, que nos haze muy poca merced (Palanco)... en nombrar esta doctrina "nueva", o novedad *simpliciter* en España".

Sin novedad, porque no es aficionado á inventar opiniones caprichosas. Sabe que en el mundo se ha sabido mucho; i no afecta enseñar peligrosas novedades".<sup>177</sup> Esta frase nos indica con claridad el matiz de esta síntesis novo-antigua: novedad sólo la hay en la ordenación de los materiales recibidos de los predecesores; los innovadores lo son sólo relativamente. El eclecticismo es una semi-innovación.

Hay una circunstancia que les favorece en el intento de ampararse con las opiniones de los grandes y antiguos filósofos. Es la de la gran ductilidad o mutabilidad que poseían en la época los argumentos de autoridad. En gran parte por desconocimiento de las fuentes, las doctrinas clásicas eran susceptibles de variadas interpretaciones, inclusive antagónicas. Era una circunstancia que les había preparado la escolástica. De la edad media viene la expresión, que reciben a través de Vives: "los argumentos de autoridad son narices de cera, que cada quien tuerce hacia donde le conviene".<sup>178</sup> En el seno de la doctrina aristotélica, particularmente acomodadiza, había aparecido la serie de divergencias que presentaba el peripatetismo escolástico, y surgirá como veremos la de nuestros propios eclécticos.

La habilidad para interpretar las doctrinas a medida de los deseos había hecho necesaria la aparición de una crítica de los procedimientos usados en las citas de textos. Zapata inserta en su "Censura" el siguiente texto de Gómez Pereyra, en que éste recomienda a un R. P. Maestro que le había impugnado en su época: "Te aconsejo, Padre, que nunca aduzcas una sentencia de las Escrituras, sin que antes examines cuidadosamente lo que antecede y lo que sigue; si ejecutas esto no impugnarás precipitadamente lo que se opone a tu opinión y favorece la mía".<sup>179</sup> Hay que ver las autoridades en la fuente, dice Paz,<sup>180</sup> y no fiarse de cita citada. Menciona también Avendaño la advertencia de Pico de la Mirándola sobre el estilo de interpretar de los parisienses.

<sup>177</sup> 8, v. I, p. XV.

<sup>178</sup> Es una expresión de Alano de Insulis (Grabmann, *Filosofía Medieval*).

<sup>179</sup> 3, "Censura", pár. 31. (*Moneo enim te observande patēr vt nunquam scripturarum sententiam ullam elicit, nisi prius, quae antecedunt, & quae sequuntur perlegeris: quod si fecisses, non adeo temere obiecisses, quod tibi adversatur, & meis partibus favet.*)

<sup>180</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 14.

Zapata censura, citando al P. Raynaudo, a quienes tuercen y deforman el sentido de las doctrinas, para acusarlas de herejía: "Pero aun cuando no aparezca nada que merezca condenación si se examina razonablemente el asunto, tuercen de tal modo cualquier sentencia, y la invierten hasta sentidos extremos e inauditos, que por alguna razón parece justa la conminación y la condenación. . . Pues no hay palabras tan claras y expeditas que no pueda dárseles un sentido falso y herético".<sup>181</sup>

Ayudados por la confusión de las doctrinas,<sup>182</sup> el poco rigor de las exégesis y la elasticidad del probabilismo jesuítico, tratan los eclécticos de acomodar al suyo los otros sistemas filosóficos. El carácter que adopta el eclecticismo que estudiamos es el de síntesis de lo antiguo con lo moderno. Es una filosofía dual y contemporizadora, que refleja la agonía en que se encuentran los principios directores mismos del eclecticismo, los criterios. El eclecticismo es una filosofía que procura transar, llegar a un acuerdo entre las partes contendientes. La situación de los eclécticos está precisamente en la frontera entre el mundo dominado por el espíritu escolástico y por el principio de autoridad, y el mundo moderno. Uno de los criterios les retiene, por la serie de contactos y complicaciones que hemos visto, en el mundo de la tradición; los otros representan la modernidad y el ejercicio de la libertad: razón y experiencia han marcado los dos grandes cauces por donde se encamina el pensamiento moderno. Los criterios, autoridad por un lado, razón y experiencia por el otro, no representan en la situación de los eclécticos poderes abstractos, sino

<sup>181</sup> 3, "Censura", pár. 43. La cita es de la obra *De Malis, ac bonis libros*. "*Sed etiam cum nihil occurrit, quod rem rationabiliter attendendo, damnationem mereatur, ita obterquent, & ad extremos, & inauditos sensus invertunt sententiam quampiam, ut criminationi, & damnationi iustae patere aliquo tandem ratione videatur. Nulla enim sunt verba adeo clara & expedite, quin eius possit sensus falsus, & haereticus in aedificari*".

<sup>182</sup> La confusión y diversidad de pareceres en el mundo filosófico la atribuye Berni (8, v. I, pp. 98 y s.) a la gran variedad de las lenguas y de las significaciones de los términos. Esto engendra, dice, tanta dificultad como existe para alcanzar el completo conocimiento de las ciencias. La gran cantidad de libros existentes, unos que son interpretación de los otros, continúa, embaraza la república literaria; y sin embargo, faltan voces para explicarse cada uno en su lengua. De aquí viene la confusión de las artes y la multitud de preceptos que entorpece el aprendizaje. Los escolásticos han puesto su empeño en obscurecer el lenguaje, usando términos equívocos e impropios.

formaciones culturales históricas, periodos de la historia del pensamiento. El primero representa lo antiguo, los segundos lo nuevo, es decir la libertad, el ejercicio de las propias facultades. El eclecticismo como conciliación de lo antiguo y lo nuevo es eclecticismo como conciliación entre autoridad y libertad. No otro sentido tienen esas expresiones, de las que ya hemos consignado algunas (*vid.* cap. 4º), en las que recomiendan no desatender la opinión de los doctos, pero sin descuidar el dictado de la razón. Los eclécticos aceptan el principio de autoridad, pero lo combinan con la crítica; en esto no hacen más que seguir la consigna que les dejó Melchor Cano. Otros textos manifiestan también el condominio de ambos poderes en el eclecticismo. Zapata habla de defender su doctrina “con muy poderosas razones, y el mayor peso de autoridades que cabe, sin que la Fé, ni la experiencia” le estrechen a aceptar las vulgares afirmaciones del Peripato escolástico.<sup>183</sup> “No es mi animo, dice Berni,<sup>184</sup> apartarme de Aristoteles, ni de otro filosofo; solo digo, que no quiero seguirlos á ciegas, i unicamente porque ellos lo han dicho; sino cuando la razon lo persuada”. El que quiera aprender, ha dicho Tosca, en texto ya citado, no debe despreciar la autoridad de los hombres doctos, sino que debe atenderla, mas no sólo a ella, pues debe estimar los fundamentos de los asertos y de las razones, de otra manera será tenido más bien por crédulo que por sabio.<sup>185</sup>

Hay que notar que, en parte por la presión del ambiente, pues la hostilidad del mundo circundante debía obligarles a estrechar las filas para la defensa,<sup>186</sup> pero en parte también por contagio e inercia, conservan los modernos la huella, bien que atenuada, a no dudarlo, del espíritu sectario de los escolásticos. Se muestran atomistas tan agresivos como los más acendrados aristotélicos, dispuestos a romper lanzas por sus héroes no menos que éstos por los suyos. Descartes, nos dice Palanco,<sup>187</sup> ha sido consagrado por los modernos con el mismo título con que antes se honraba a Aristóteles, pues se le llama “el Filósofo”. Zapata deja escapar la idea de que ellos, él y sus coligados, no son precisamente filó-

183 3, “Censura”, pár. 78.

184 3, v. II, p. 8.

185 5, v. I, p. 191.

186 “...como á cuerpo descubierto contra el numerosissimo exercito de el Aristotelismo estamos acampados, sin perder vn dedo de terreno”, dice Zapata. 7, p. 143.

187 2, “Prefacio”.

sofos libres, sino sectarios, parciales de una bandería filosófica. Dice<sup>188</sup> después de presentar algunos textos de Caramuel en favor de su doctrina: "No es atomista quien lo asegura, sino vn tan grande libre Filosofo como el Ilustrissimo Caramuel."

Lo que pasa, y ya lo hemos dicho, es que se han declarado "filósofos libres", para ser "atomistas", es decir, que su libertad no es libertad de toda escuela o de la escuela como tal, sino libertad de una escuela determinada. Claro que su adhesión a su escuela es mucho más consciente y crítica que la adhesión ciega de los aristotélicos. Zapata se defiende de la acusación de sectarios que hace Lesaca a los atomistas. Los modernos, dice, no siguen a Descartes, Gassend o Maignan del mismo modo que los Aristotélicos a su príncipe. "Si los Aristotelicos siguessen á Aristoteles con la misma discrecion, no los trataríamos de serviles". Apenas hay cartesiano, declara, que no se aparte de su guía en muchos puntos. Los modernos sólo siguen a sus "Gefes de secta" en aquello que les convence.<sup>189</sup>

Ahora bien, si el eclecticismo es una conciliación de lo antiguo con lo moderno, para comprenderlo se ve la necesidad de determinar qué se entiende o qué entienden los eclécticos por cada uno de estos conceptos. Desde luego, lo moderno es para ellos la física moderna; el atomismo lo adoptan como la hipótesis científica más apropiada para dar una debida explicación de los fenómenos del mundo corpóreo. El término "lo antiguo" acaso tenga para los eclécticos posteriores una mayor amplitud que para Cardoso, aun cuando ellos no lo precisen. Cuando Cardoso habla de combinar lo antiguo con lo moderno se refiere al atomismo antiguo y a la física moderna. En los posteriores hay también un renacimiento del atomismo antiguo, pero también intentos de conciliación con el aristotelismo antiguo, así como con ciertas variantes del aristotelismo escolástico. Así, pues, "lo antiguo" resulta un término elástico que designa la tradición en general, que puede designar inclusive el pasado inmediato, y aun el pasado contemporáneo, permítasenos la expresión, ya que hay que entender por pasado no tanto tiempo como cualidad.

El hecho de que los eclécticos busquen una conciliación de la modernidad con el pasado, aun contando con las deformaciones

<sup>188</sup> 3, "Censura", pár. 50.

<sup>189</sup> 7, p. 376.

doctrinales que no dejan de ocurrir en este intento, lleva a considerar la existencia en este pasado de ciertas predisposiciones que pudieron hacerlo susceptible de ser armonizado con lo nuevo. Respecto de la posible afinidad de este movimiento de innovación con el aristotelismo primitivo, trataremos de ello en el capítulo siguiente. Por lo que toca a los intentos de conciliación con el pasado escolástico, ya nos hemos referido en este capítulo a cómo los eclécticos aprovechan las disidencias de las escuelas para introducirse en los dominios de la filosofía tradicional, entrando principalmente por la vía del suarismo. También en el siguiente capítulo veremos qué puntos concretos de la doctrina filosófica les dan pie para buscar apoyo en esta escuela.

## ESCOLASTICA Y FILOSOFÍA MODERNA

## 1) LOS NUEVOS PRINCIPIOS DE LA FÍSICA

LA INNOVACIÓN hecha por nuestros pensadores tiene lugar en el terreno de la filosofía natural. En las otras disciplinas, lógica, metafísica,<sup>1</sup> continúan la tradición escolástica, si bien procuran limpiarlas de los excesos conceptuales y terminológicos de que las había cargado la escolástica. Pero la verdadera novedad aparece en el dominio de la física. La modernidad remueve los fundamentos que esta disciplina tenía en la escolástica. La determinación de los principios de los entes naturales es el tema que se pone a discusión a raíz de la aparición de las nuevas doctrinas. La mayor parte de las innovaciones introducidas por los modernos son consecuencia de la innovación hecha en este punto central. Cardoso trata el tema de los principios en el Lib. I, cuestiones 1ª, 2ª, 3ª, 4ª; Avendaño y Zapata discuten la cuestión a lo largo de toda la obra. Tosca se refiere a ella en el Lib. I del Tratado III, Berni en el Lib. I del vol. II, y Martínez en los diálogos segundo a quinto inclusive.

Sobre este tema versan las discusiones que examinaremos entre escolásticos y modernos. Para precisar el estudio del eclecticismo será necesaria esta penetración en las disputas de la época; habrá que examinar los elementos de modernidad introducidos por los innovadores y su oposición con la doctrina tradicional; si el eclecticismo es la conciliación de ambos términos, hay que considerar éstos antes de examinar qué forma adopta tal conciliación y cómo se traduce en la doctrina sustentada por los eclécticos el propósito de conciliar lo antiguo con lo nuevo.

<sup>1</sup> En ninguno de los textos que hemos examinado hemos encontrado una Etica. En Tosca y Berni, por no haber podido localizar los volúmenes que dedican a exponer la filosofía moral (el 8º del *Compendium* de Tosca, volumen redactado por Mayans, y el 4º de la obra de Berni, de la cual tampoco pudimos encontrar el 3º, que ocupa la *Metafísica*). En los restantes, porque no tratan esta disciplina en sus obras.

Para que aparezca con más claridad el tipo de innovación que realiza en la escolástica la física moderna, expondremos primeramente, en forma resumida, lo que la primera enseña en relación con este tema, para lo cual nos servimos principalmente de la exposición que hace Losada en su "Disertación Preliminar" a la *Física*.

La escolástica señalaba como principio de la substancia corpórea, llamada también compuesto substancial, la materia prima y la forma substancial. Ambas como partes substanciales, realmente distintas entre sí. La materia prima es una substancia incompleta, creada por Dios, e indiferente para recibir cualquier forma. Por tanto, sujeto común de todas las formas. Por ello se la considera pura potencia, indeterminada por sí. Es ingenerable, pues toda generación la supone, e incorruptible, y no hace más que pasar a otra forma. La forma substancial es substancia parcial, y absoluta, esto es, no modal. Es principio específico, completa y actualiza la materia, constituyendo con ella el cuerpo natural en una especie determinada. Por esto, por hacer que el compuesto sea actualmente de una especie antes que de otra, se denomina acto primero. Es además principio de la actividad o de las operaciones del compuesto.

La forma puede ser espiritual o material. Esta es simple por sí misma, pero depende en la materia de su creación y conservación, pereciendo al perecer el compuesto. Es la forma de los seres inanimados, y el alma de los vegetales y de los animales. La primera la encontramos en el alma del hombre, ha sido producida por creación de Dios, y no depende de la materia, es subsistente. La segunda es producida por los agentes naturales, por educación.

Materia y forma son esencialmente simples, ya que ni la una ni la otra se componen de acto y potencia (su composición es integral, excepto tratándose de la forma espiritual).<sup>2</sup>

En la generación de la substancia corpórea se unen materia y forma; la materia es especificada o determinada por la forma;

<sup>2</sup> Composición integral es aquella en que las partes que se unen no lo hacen a modo de acto y potencia y en que por tanto el compuesto puede existir sin cualquiera de ellos y ser así suficiente para que se verifique su definición; por ejemplo la gota en el mar, el trocito en la piedra, la rama en el árbol, el pie en el animal, son partes integrales.

ésta es individuada por aquélla. En la corrupción, la materia deja la forma que tenía para pasar a otra.

La composición de potencia y acto, común a todos los entes creados, se expresa no sólo en la anteriormente enunciada de forma y materia, sino también en la de substancia y accidentes.<sup>3</sup> Las formas accidentales son distintas realmente de la substancia, entitativas y absolutas. Aunque sólo tienen realidad en la substancia, que es respecto a ellas sujeto de inhesión, pueden, sin embargo, por inspiración divina, existir fuera del sujeto, como sucede con los accidentes eucarísticos. La función de los accidentes del calor, del frío, del color de la luz, es la de perfeccionar y adornar el compuesto y auxiliarlo en sus operaciones.<sup>4</sup>

Además de los accidentes, hay otras sutilísimas entidades, los modos, distintos también en la realidad del sujeto al que modifican, que constituyen las últimas y formales determinaciones de la cosa, para que ejecute alguna función o tenga alguna real denominación en el acto. De estos modos unos son substanciales, como la subsistencia<sup>5</sup> y la unión de materia y forma; otros accidentales, como la acción, la pasión, la unión del accidente absoluto con el sujeto y la ubicación o presencia local. Los de una y otra clase están ligados esencialmente al sujeto, de manera que ni por inspiración divina podrían existir separados, aun cuando el sujeto pueda existir sin ellos.<sup>6</sup>

Tal es, en resumen, la doctrina con la que choca violentamente el sistema introducido por los innovadores. Por su contenido,

<sup>3</sup> Como también, aun cuando no lo anuncia Losada, en la de esencia y existencia.

<sup>4</sup> Las formas accidentales son realmente distintas, no sólo de la materia, sino también de la forma, es decir, de todo aquello que es substancia, porque así como la substancia es lo que puede naturalmente estar por sí sin sujeto, los accidentes no pueden naturalmente estar por sí, sino "arrimados" al sujeto, que se llama de su inhesión o exigencia. Las formas accidentales son producidas por la forma material natural, como propiedades suyas. (Exposición que hace Berni de la doctrina escolástica, 8, vol. II, p. 39.)

<sup>5</sup> Esta consideración de la subsistencia como modo substancial, aunque tenida a menudo como una doctrina genuinamente tomista, parece ser en realidad una modificación introducida por Cayetano. La subsistencia era considerada por santo Tomás, en sentido abstracto, como el acto por el cual una substancia existe en sí, "subsiste", en concreto, como supuesto o individuo. (E. Collin. *Manual de Filosofía Tomista*. Tomo I, p. 135.)

<sup>6</sup> 6, párs. 1 a 3.

podremos advertir que la disputa entre escolástica y modernidad habrá de concretarse en los siguientes puntos: I) en el referente a la composición de materia y forma en los compuestos inanimados, II) a la misma en los compuestos animados irracionales, animales y plantas, III) a la misma en el compuesto humano; IV) a la composición de substancia y accidente en los entes creados en general.

Como dijimos, la declaración de libertad filosófica permite a nuestros pensadores abrazar la doctrina atomista o corpuscular, sostenida con más o menos variantes por la mayoría de los filósofos y científicos modernos. De los autores que hemos examinado, Avendaño, Zapata y Tosca siguen el Atomismo de Maignan y Seguens; Martínez y Berni se inclinan al de Gassendo. Mas si el atomismo español de principios del XVIII proviene de fuentes extranjeras, no puede decirse lo mismo del atomismo de Cardoso, quien escribe a fines del XVII y quien en modo alguno puede llamarse maignanista ni gassendista, sino que más bien debe insertarse en una tradición atomista *vernácula*. Por lo que parece, el atomismo griego resurgió en la España del Renacimiento antes que en los demás países.<sup>7</sup> Por Cardoso sabemos que quien primero revivió esta doctrina fué el médico valenciano Pedro Dolese (en el siglo XVI) en la *Summa philosophiae & medicinae*,<sup>8</sup> a quien siguieron, entre los extranjeros: Basson, Gassend, Magnenus, Bérigard, un "castrense lusitano" a quién sólo menciona así, y Senner.<sup>9</sup> Entre los españoles, con una u otra discrepancia, siguieron

<sup>7</sup> La filosofía corpuscular peinaba ya canas en España cuando apareció Gassendi, dice Menéndez y Pelayo, Lib. V., cap. I. de la *Historia de los heterodoxos españoles*. Bibl. Emecé de Obras Universales. Buenos Aires.

<sup>8</sup> Obra que por desgracia no hemos encontrado.

<sup>9</sup> Según la *Histoire de la philosophie atomistique*, de Mabillean, el atomismo no se pierde durante la Edad Media, conservándose entre los alquimistas. Como defensores del atomismo en el Renacimiento menciona a Nicolás de Cusa, Agrippa de Nettesheim, Basile Valentin, Paracelso, Nicolás de Autrecourt, quien en 1348 fué obligado en París a retractarse, entre otras, de la afirmación siguiente: "en los fenómenos de la naturaleza no hay otra cosa que el movimiento de los átomos". En el siglo en que vive Dolese no parece haber otros brotes de verdadero atomismo, pues ni Fracastor, ni Cardan, ni Telesio lo son propiamente (datos que toma Mabillean de Lasswitz). Lo mismo dice de Campanella y van Helmont, quienes en algunos aspectos de su doctrina tocan la alquimia. Menciona también como próxima al atomismo

el atomismo algunos médicos y filósofos como Gómez Pereyra, Vallés, Torrejón y Barreda. Menciona también Cardoso como favorecedores del atomismo a Francisco Patrizzi, Camerario, Escipión Capítio. Zapata menciona en su Censura a Castro (en sus *Meteori microcosmi*), al Dr. Luis Rodríguez, Primario de la Facultad Médica de Salamanca, quien, “a imitación de Maignan y antiquísimos Atomistas”, defendió en la Universidad de la misma ciudad, en una “memorable cuestión”, una tesis de los modernos: la de que los elementos son la materia primera;<sup>10</sup> a Juan Caramuel, quien en *De severa argumentandi methodo* establece que los átomos son los cuatro elementos, y en su *Confirmatio chymica* lo confirma. (Zapata transcribe un texto de la obra de Caramuel primeramente citada, en que éste declara su atomismo: “las partes integrales de la mole corpórea son divisibles, pero de un modo finito, pues puede el cuerpo ser resuelto en los elementos y primeros átomos. Si se pregunta si estos átomos con que se integra el cuerpo continuo son homogéneos o heterogéneos: respondemos, suscribiendo a nuestro Doctor (s. Bernardo) que unos son ígneos, otros ácueos, otros aéreos, otros térreos, constituyéndose con estos solos elementos el cuerpo capaz de vida. Y si aun se pregunta, cómo difieren entre sí los elementos? Añadimos que difieren por las solas cualidades” —*qualites*—). Cita también Zapata al médico parmesano Pompeyo Saccho (quien en su *Nuevo sistema médico* aplica la hipótesis atomística a la fisiología), a Juan Alfonso Borelli (quien hace lo propio en *De Motu animalium*).<sup>11</sup> Tosca menciona como atomistas además a Casimiro Tolosas, al autor de la *Filosofía vieja y nueva* —Tosca duda si este autor, a quien sólo menciona así, no será Duhamel, quien ha escrito *Del acuerdo entre la antigua y la nueva filosofía*— y como favorecedores o simpatizadores del atomismo a los jesuitas Honorato Fabri y Francisco Tercio de Lanis (Lana Terzi).<sup>12</sup> Paz enumera a otros autores, que no mencionan los demás, entre los favorecedores del atomismo: al Mínimo Vincencio de Via, a Campanela, de la Orden de Predicadores, a los jesuitas Nicolas Cabeo, Atanasio

la especie de monadología de Giordano Bruno. Del siglo xvii cita a los mismos que menciona Cardoso como seguidores de Dolese.

<sup>10</sup> 3, “Censura”, pár. 163.

<sup>11</sup> 3, “Censura”, párs. 163, 164.

Kircher, Gaspar Escoto (Schott) y al Card. Tholomeo; a Bernardino Telesio, Liberto Fromondo, Pedro Ramo.<sup>13</sup>

La nueva física supone desde luego la negación de los principios aristotélicos, la materia y la forma de la escolástica. De las varias acepciones aristotélicas del término "principio": principio como punto de partida o como principio de conocimiento, o como principio de la cosa, ya sea extrínseco como la causa eficiente o el fin en gracia del cual se hace la cosa, o intrínseco, aquello de que la cosa está compuesta, nos dice Cardoso cuál es aquel que constituye el objeto de la búsqueda de la nueva física, y que es este último, el principio material, los elementos que intervienen en la composición interna del cuerpo natural. Vuelven en esto los modernos al tipo de indagación de la presocrática, indagación por los ingredientes materiales de los entes físicos. En terminología escolástica, diremos que indagan la composición integral de los cuerpos. Por tanto, se trata de principios distintos de la materia y la forma aristotélica.

Estos términos del análisis de la materia son los átomos, principios mínimos e indivisibles de los cuerpos, de los cuales se componen y en los cuales es su última resolución,<sup>14</sup> llamados semillas de las cosas, elementos de primera magnitud, primeros cuerpos.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 16.

<sup>14</sup> En la espinosa cuestión de la cantidad continua, objeto de grandes discusiones entre los filósofos de la época, los aristotélicos opinaban que el continuo es divisible en potencia hasta el infinito, opinión seguida también por Descartes. Los atomistas niegan la divisibilidad infinita del continuo y afirman la necesidad de llegar a los términos de la división de la materia, puntos mínimos físicos, divisibles matemáticamente o con el poder del pensamiento, por poseer extensión, pero indivisibles para las fuerzas de la naturaleza. Hay una discrepancia entre Gassend y Maignan: el primero no considera los átomos físicamente indivisibles, aunque no pueden partirse por su pequeñez y por ser tan compactos. Maignan le impugna, porque siendo compuestos no pueden ser principios, sino serán principiados. También porque no son distintos en especie y por tanto no son aptos para causar las distinciones substanciales de los compuestos.

<sup>15</sup> Cardoso pone en relación con el atomismo ciertas ideas monadológicas que toma de Giordano Bruno. Así como la mónada es principio del número, dice, y todo número empieza y termina con la mónada, así el átomo es principio del cuerpo. De los estoicos toma la idea de la irreductibilidad de la realidad individual. Los estoicos, nos dice, consideraban que no hay un

En general siguen nuestros pensadores los lineamientos del atomismo clásico.<sup>16</sup> Se explica la generación de los compuestos por el variado movimiento y la diversidad de entrelazamiento y de la proporción en que se combinan los átomos. En los diversos cuerpos, las piedras, los metales, las plantas, los animales, no hay más que átomos elementales variadamente combinados. Toda operación natural se realiza por medio de movimiento local.<sup>17</sup> A los "entendimientos mas cuadrados, i mas versados en las materias, que es lo mismo que decir a los menos ligeros en creer", dice Berni,<sup>18</sup> ha convencido esta tesis de los modernos que explica mejor los fenómenos naturales por medio de movimiento local.<sup>19</sup>

pelo que en todos los aspectos sea tal cual otro. Esto lo explica Cardoso por la infinita variedad de combinaciones que pueden adoptar los átomos. (1, p. 10.)

<sup>16</sup> Interesados en probar la antigüedad de sus doctrinas, no podían omitir la referencia a la historia del atomismo. Siguen la relación de Sexto Empírico (Cardoso cita el lib. 16 *adversus phisicos*), quien remonta sus orígenes a Mosco Fenicio, anterior a Demócrito (también Estrabón). Cardoso habla también aquí de antelación de los hebreos (1, p. 9). Le parece muy creíble que Demócrito y el mismo Mosco hayan tomado esta doctrina de los sabios hebreos, pues los fenicios, confines a éstos, tomaron de ellos mucho de su sabiduría.

<sup>17</sup> Maignan, a quien siguen Avendaño y Zapata, considera la fuerza motriz realmente identificada con los átomos. Otros, entre quienes están Tosca y Berni, conceden a los átomos sólo aptitud para el movimiento, como Descartes, sin que el movimiento les pertenezca intrínsecamente, o, siguiendo su propio lenguaje: el movimiento lo poseen los átomos "fuera de su exigencia" (*citra exigentiam materiae*). Lo han recibido de Dios desde el principio del mundo, y continúa siempre el mismo, pues las partículas sólo lo pierden poniéndolo y pasándolo como carga a otras. (Es la tesis cartesiana de la permanencia constante en la naturaleza de la misma cantidad de movimiento.)

<sup>18</sup> 8, vol. II, p. 71.

<sup>19</sup> Consecuentemente, sólo se conserva de las acepciones aristotélicas del concepto de causa la de causa eficiente. Así por ejemplo nos dice Berni: de las causas que hablan los escolásticos, material, formal, eficiente, final; principal, instrumental, moral u ocasional, sólo la eficiente es en rigor causa, porque es la que hace o produce la cosa. (8, vol. II, p. 56.)

Consecuentemente también con estas ideas, tenemos el principio de los modernos de que para la acción de las causas naturales es necesario el contacto del agente con el paciente. El sol no puede, "como dicen", producir oro en las entrañas de la tierra, explica Berni (8, vol. II, p. 62), si no penetran hasta ahí sus influjos. El lobo no causa la mudez en el hombre sino la misma perturbación y el temor de éste, ni el pescado llamado baca puede entorpecer el brazo del pescador si no le envía alguna virtud nociva por el hilo.

Se admite la posibilidad del vacío como hipótesis necesaria para explicar el movimiento, que no sería posible de encontrarse la materia llenando todos los espacios, pues el movimiento de la más pequeña partícula ocasionaría el de todos los cuerpos, ya que no tendría lugar en qué replegarse la materia desplazada por el cuerpo en movimiento.<sup>20</sup> En la controversia sobre la posibilidad del vacío, que tanto interés tuvo para los científicos del siglo xvii en Europa, los atomistas la niegan tratándose del vacío 'magno', 'notable' o 'coacervado', y afirman la existencia de multitud de vacuolas o 'vacíitos', como les llama Berni, diseminados entre los átomos. En esto se oponían tanto a cartesianos como a aristotélicos, que negaban la existencia del vacío, los primeros por identificar esencialmente la extensión con el cuerpo, los segundos por el célebre principio del horror de la naturaleza al vacío.

Cardoso conserva todavía la vieja doctrina de los cuatro elementos y considera los átomos de cuatro especies de acuerdo con esta diversidad elemental.<sup>21</sup> El atomismo posterior, puesto más a tono con los adelantos de la química, ya no considera como elementos el agua, el aire, el fuego y la tierra, sino los tiene como mixtos imperfectos agregados de sales volátiles, sulfuros, etc.<sup>22</sup> Así los seguidores de Maignan, como Avendaño y Zapata, consideran que probablemente son treinta y seis, "aunque no tenemos explorado el número de los elementos", dice Avendaño.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Sin embargo, a Tosca no le parece muy convincente este argumento. Tiene en cuenta la demostración que hace Descartes con los globos dispuestos en forma de círculo, los cuales se mueven a la vez todos si se mueve uno, considerando que bien puede suceder que así se muevan las partículas sin necesidad de que se replieguen en espacios vacíos. (5, vol. III, p. 276.)

<sup>21</sup> Por otra parte rechaza la vieja idea de la transmutación de los elementos, que venía desde Aristóteles. "No dudan, dice, de una cosa tan incierta y nunca vista, sino que la suponen muy verdadera, legada por los antiguos y recibida en tropel por los modernos (aristotélicos). Ni la experiencia ni la razón convencen de semejante suposición" (1, p. 5).

<sup>22</sup> Al afirmar la incorruptibilidad de los elementos, tratándose del fuego y el agua se ven los atomistas en trance de faltar a sus propios principios de atenerse a lo dado por los sentidos —cosa que no escapará a las impugnaciones de la escolástica—, pues es menester declarar que los sentidos engañan cuando muestran que tales elementos se extinguen y se corrompen, siendo así que en realidad lo que sucede es que se dispersan las partículas.

<sup>23</sup> Algunos atomistas, dice Losada, agregan un elemento más, innombrado, formado por los átomos más nobles, que entra principalmente en la compo-

Tosca, coincidiendo en esto con el corpusculismo de Descartes, considera los átomos de una misma especie todos, o substancialmente homogéneos, y sólo diversos en movimiento y figura, diversidad que tiene que admitirse para explicar la variedad de los compuestos.<sup>24</sup>

## 2) TIPO DE OPOSICIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA Y LA MODERNA. FÍSICA Y METAFÍSICA. TRASCENDENTALISMO E INMANENTISMO.

Como se ve, la doctrina moderna explica la constitución y el comportamiento y cambio de los cuerpos sin salir de los elementos puramente materiales: los átomos y su movimiento. Una ojeada al tipo de problemática que se plantean los modernos nos indicará por qué los antiguos principios no tienen ningún papel en su solución, por qué es otro género de principios aquel a que recurren para responder a ella. Son problemas particulares de física los que ocupan la atención de los "meros físicos" y médicos —los médicos son los físicos por antonomasia, dice Zapata—, que han abrazado la modernidad. Les preocupa explicar fenómenos

sición de plantas y animales. (6, par. 7.) No admiten como elementos los cinco que afirmaba la alquimia: mercurio, azufre, sal, flema y tierra, nombres con que se designaba no propiamente las substancias determinadas que hoy son llamadas así, sino ciertos principios materiales contenidos en todas las cosas. Los alquimistas (a quienes nuestros atomistas llaman "los químicos") aducían la experiencia del leño aplicado al fuego, que desprende primeramente una substancia semejante al mercurio, después una viscosa y untuosa semejanza al azufre, después, cuando por calcinación se convierte el leño en ceniza, se halla una substancia blanca y seca que preserva los cuerpos de la corrupción, semejante a la sal. Una vez extraída la sal, llaman a lo que queda "tierra condenada" o "cabeza muerta". Una experiencia semejante aducían los que afirmaban los cuatro elementos (los principios de los médicos, dice Berni): al quemarse el leño, éste "suda", dejando escapar el agua, humea y desprende aire, quemándose produce fuego, y se resuelve en ceniza, que es la tierra.

<sup>24</sup> La hipótesis de la diversidad de figuras de las partículas ayudaba a dar una explicación materialista de la sensación: algunos cuerpecillos impresionan el órgano de la vista, y no el oído o el olfato, porque son proporcionados para penetrar aquel órgano, y no éstos. Explica también la diversidad de figuras de los cristales de las sales, vg, los de la sal común que la tienen cúbica, los del alumbre octaédrica, los del nitro exagonal, etc. Lo mismo se explica el que unos cuerpos sean más fijos y otros más volátiles, por la mayor y menor fuerza con que están unidos sus átomos; también por qué una cosa es rara o densa, blanda o dura, aguda o embotada, etc.

concretos que presenta la naturaleza, y para esta explicación resultan inservibles los instrumentos conceptuales usados por la escolástica. "De qué nos sirve, pregunta Tosca, saber que el magnetismo es un accidente entitativo para la averiguación de por qué los cuerpos magnéticos se dirigen del meridiano a los polos y no a otra parte?; la escolástica puede decir por qué la nieve es blanca y no negra o de otro color? o por qué cuando suenan los tubos mayores del órgano neumático resuenan los escaños y el tablado, por qué algunas cosas vibran al sonido de la flauta D, y otras al de la flauta C? o por qué la piedra negra se torna calidísima bajo el sol ardiente, no así la blanca?"<sup>25</sup>

Como vemos, se trata de problemática científica, no filosófica. De aquí nace la discrepancia con la doctrina escolástica. Los intereses son diversos en ambos casos. Los innovadores ya no son filósofos, sino hombres de ciencia. El estudio de la naturaleza realizado por la escolástica y el realizado por los modernos discrepan no por sus verdades, sino por las intenciones de que nacen. A la escolástica la guiaba el interés ontológico o metafísico. A la modernidad le guía el interés científico. Lo que se hacía en las escuelas era filosofía, lo que se hace en las tertulias y en las sociedades es ciencia.<sup>26</sup> Filosofía escolástica de la naturaleza y moderna física no se oponen como un sistema a otro, sino como un género de disquisición a otro. La oposición, pues, entre el pensamiento tradicional y el moderno se establece como oposición entre filosofía y ciencia, hecho éste general europeo que no hace sino reflejarse en el medio español. Nuestros eclécticos viven el momento en que el estudio de la naturaleza se desprende, como disciplina autónoma, del cuerpo total de la filosofía, cuando deja de ser filosofía natural para convertirse en ciencia física. En la actitud escolástica el entendimiento realizaba una labor contemplativa, más que explicativa, sobre la realidad natural (cuando menos no explicativa en el sentido en que lo requiere el tipo moderno de indagación, pues no explica "cómo" se desarrollan los fenómenos naturales). Por eso la filosofía escolástica resulta inadecuada para responder a las preguntas que se plantean los modernos. A la pregunta ¿qué es la luz? respondía la escolástica: accidente entitativo; mas con ese concepto no lograba expresar

<sup>25</sup> 5, vol. III, pp. 104, 105.

<sup>26</sup> Aun cuando continúen los modernos llamándola filosofía.

la constitución íntima de la luz, ni explicar sus diversos fenómenos; por ejemplo, como dice Tosca, no podría haber explicado por qué el ángulo de incidencia es igual al ángulo de reflexión. En cambio, el atomismo responde buscando los componentes materiales de la luz para dar a partir de ellos una explicación de su comportamiento. El atomismo es la doctrina más propia para responder a la clase de preguntas que se proponen los modernos.

Una frase de Bacon, citada por Martínez<sup>27</sup> y por Berni,<sup>28</sup> nos indica con toda claridad la diferencia de proceder que hay entre la nueva física y la indagación escolástica: el aristotelismo no sirve a la física, porque "la naturaleza en las ciencias Físicas no quiere ser abstraída sino desmenuzada". Las ciencias físicas, dice Martínez, como Medicina, Espagírica, Matemática, Agricultura, Náutica, y demás artes, "materialmente sirven para los usos humanos" y no contemplan a los entes como universales (supremos, subalternos o ínfimos), sino como corpóreos y analíticamente divisibles; no consideran las hecceidades, petreidades, reduplicaciones, precisiones, connotaciones, causalidades, subsistencias, ubicaciones, relaciones, facultades, cualidades ocultas, y otros conceptos que no hacen adelantar la Física. Esta inquiere "las verdaderas causas, y principios sensibles de las cosas". En esto dió el ejemplo Galileo, quien redimiendo la servidumbre de su entendimiento, buscó otros principios más sensatos, "dexando respetuosamente para los Claustros (en donde parecen precisos) aquella multiplicidad de Entes, y palabras, que para el fin de investigar la naturaleza, más juzgó le confundían, que le ilustraban".<sup>29</sup> Por el modo de proceder de la escolástica, por abstracciones, la juzga Martínez más acomodada a los estudios teológicos, porque es apta para tratar de las cosas separadas de los sentidos.

Vemos en lo anterior que la oposición entre filosofía escolástica de la naturaleza y física moderna está en el tipo de análisis que realiza cada una de ellas sobre el mundo natural. La escolástica realiza un análisis de tipo conceptual o formal, la segunda un análisis de tipo material y físico o de elementos sensibles (los átomos, aun cuando no sean percibidos, pertenecen al mundo de los entes sensibles, materiales). Así pues, no es lo mismo distinguir en un cuerpo natural la substancia y el accidente que las

<sup>27</sup> 9, p. 11.

<sup>28</sup> 8, vol. II, p. 9.

<sup>29</sup> 9, p. 11.

partes materiales de que se compone. Los escolásticos, dice Martínez, se distinguen de los "Philosophos experimentales" en que éstos dicen, por ejemplo, que la materia de los metales es "un azufre" o "un mercurio", fundándose en experiencia y análisis; mientras que aquéllos no salen del concepto genérico de que es "el primer sujeto de su generación". Los escolásticos y los atomistas se mueven, pues, en planos distintos. Aquéllos usan la concepción y el razonamiento abstracto, éstos la imaginación y la observación sensible.<sup>30</sup> El análisis de los primeros lo realiza la razón, el de los segundos la imaginación. Palanco no deja de expresar su desprecio por esta modalidad que tiene el saber de los modernos, los cuales, declara, como ese su craso y rudo modo de filosofar, demasiado apegado a los sentidos, no advierte sensible y materialmente en las cosas la composición de acto y potencia, de forma y de materia, ni la distinción entre éstas, sino sólo la composición de partes, tomando ésta como modelo imaginan la composición de átomos, y sólo llaman físicos a los cuerpos, a los corpúsculos y su movimiento local, sin advertir ninguna distinción o composición real y física, sino de corpúsculos o átomos. Les considera físicos "de bulto". Zapata protesta de que los trate de "rudos, incapazes, torpes, fatuos, gordos de entendimiento, flacos de memoria, y totalmente ignorantes de la *Metaphysica*", y que de su filosofía diga que es "crasa, ruda y que no penetra y *"sensibus affixa"*. "Escudriñan aquellas cosas que no pueden ser sometidas a ninguna experiencia sensible haciendo uso de la sola imaginación y partiendo de levísimas conjeturas", dice Palanco.<sup>31</sup> Hay

<sup>30</sup> La invención del microscopio a principios del xvii permitió realizar un tipo de observaciones, anteriormente inaccesibles, que parecían favorecer la hipótesis corpuscular, porque aproximaban al observador al mundo de lo sumamente pequeño y mostraban que lo que parece materia continua consta en realidad de partes. Tosca refiere las observaciones del ácaro —el animal más pequeño conocido hasta Leeuwenhoek— hechas con el "engiscopio" de Pedro Gassend. En este animalillo, a pesar de su exiguïdad, se habían descubierto particillas: un pequeñísimo rostro con trompa, dos cuernecitos, pies y piernas. También refiere las de un diminuto gusano, hechas con el "Eustachius Divini microscopium". Cardoso también se refiere, para ilustrar la hipótesis de la diversidad de figuras de los átomos, a las observaciones llevadas a cabo con el "telescopio" (*sic*) de pequeñísimos granos de polvo, que muestran las más diversas formas. También Martínez da noticia de algunas observaciones (de granos de mostaza, de cresas).

<sup>31</sup> 2, "Prefacio".

que decir que, también con un dejo peyorativo, los modernos llaman "sutiles metafísicos" a los escolásticos;<sup>32</sup> "discursivos, y Metaphysicos como vnos Aristotelicos", dice Zapata.<sup>33</sup>

Nosotros, dice Palanco,<sup>34</sup> "atendiendo a la verdad y a la verdadera inteligibilidad de las cosas, más que al mero sentido y a la imaginación, despreciando aquel tosco modo, apegado a sentidos e imaginación, usando más el entendimiento que el sentido, indagamos más sutilmente las esencias de las cosas, y advertimos que en todo ente creado hay verdadera composición de esencia y existencia, de substancia y accidentes, porque lo advertimos potencial, perfectible y mudable intrínsecamente".

Hay una discrepancia entre los escolásticos y los modernos sobre la significación de los términos "físico" y "metafísico", que revela la discrepancia entre ambas concepciones. Los modernos usan el término "físico" como sinónimo de "real". Por otra parte, "real" significa únicamente lo material. Llamam "metafísico" a lo abstracto, formal o conceptual.<sup>35</sup> (En esto no andan lejos de Bacon, que ve en la Metafísica la ciencia de las causas formales y finales). El término "real" tiene, en cambio, para los escolásticos un significado más amplio que para los modernos. Abarca lo físico como lo metafísico. La composición y distinción de acto y

<sup>32</sup> Zapata cita ("Censura", pár. 88) el siguiente texto del jesuita Casati (*dissert. 6 de igne*) en que éste desprecia las discusiones interminables de los metafísicos escolásticos, y se declara en favor del nuevo método de los físicos modernos: "*Sed plerisque eorum non placet hanc, qua nos progredimur, philosophandi semitam terere, tardis quidem & hebetibus, ut ipsi aiunt, satis commodam, ingeniosorum autem acumine minimè dignam. Suis se compungant acuminibus Metaphysicis dum contexta, & aculeata sophismata ultro citroque vibrantes diupugnant absque victoria. Delectabar, & ego aliquando hoc certamine... in quo sine cunctatione verba dare difficile non erat. Modo praecurrentibus consequentia afferrem... vacuus scilicet periculo, et metu, ne me falsitatis redargueret natura. At ubi mentem ad res naturales Physice examinandas transtuli, rem difficultatis adeo plenam, ac laboris, inveni... ut non raro effectum cum causa consentientem non inveniens animum abiicerim; desperatio, siquidem, &c.*"

<sup>33</sup> 3, "Censura", p. 177.

<sup>34</sup> 2, p. 294.

<sup>35</sup> Propiamente, para los modernos también hay algo metafísico que es real: las substancias espirituales (a cuyo estudio dedica Tosca precisamente lo que llama Metafísica Real), pero en modo alguno es real lo que los escolásticos consideran tal, a saber, la composición de acto y potencia, de materia y forma, de substancia y accidente. Eso es metafísico en el sentido de pensado.

potencia, substancia y accidente, perfección y perfectible, dice Palanco, puede en ocasiones no ser física; así tratándose de las substancias espirituales, pero no por ello deja de ser real. La física no trata de tal composición con tanta universalidad, ni se dirige en general al ente real, sino sólo a la substancia corpórea y material en tanto que en ella se advierten movimientos y mutaciones. Hay una serie de formas y actos varios con los que se muda el sujeto, ascendiendo de las formas imperfectas hasta la más perfecta de todas las que actúan la materia: el alma humana. En este punto la física se detiene y termina. Por ello, todo lo que se refiere a la distinción entre acto y potencia, materia y forma, substancia y accidente, y el compuesto de éstos se llama físico en cuanto pertenece a la física, y metafísico en cuanto a la metafísica. Los escolásticos no usan los términos físico y metafísico para contraponer lo real a lo pensado, para evitar "esta controversia torcida e impertinente". Usan los términos: *vere, realiter, revera, a parte rei* tanto para lo físico como para lo metafísico. La esencia y la existencia *re ipsa* se distinguen *a parte rei*; y *re ipsa* el ente creado es compuesto *a parte rei* de esencia y existencia; *re ipsa a parte rei* y *citra omnem mentis fictionem* la substancia es mudable y perfectible por varios accidentes y distinta de ellos *re ipsa*; y tal distinción y composición pueden darse no sólo en la física, sino también en la metafísica. "Ciertamente, continúa, la Metafísica no es menos ciencia real, sino aún más que la física, ni menos trata de la verdad de las cosas y de su verdadera y real entidad, verdadera y real distinción o identidad, simplicidad o composición real; sino aún más, que la física. Todavía más, ni la física ni otra ciencia natural es firme, sino por su subordinación a la Metafísica, que ofrece principios firmes a las otras ciencias".<sup>36</sup> La metafísica es ciencia subalternante, es decir, da sus principios a las otras ciencias, es ordinativa de ellas y la más noble de todas; todos los demás principios se basan en los primeros que son los metafísicos; la física es, por tanto, una ciencia subalternada y subordinada a la metafísica. Los escolásticos poseen una física más sólida porque someten sus principios a los de la metafísica; en cambio, los modernos, que proceden de modo tosco y apegado a los sentidos, desprecian la metafísica y rechazan como nada

<sup>36</sup> 2, p. 295.

real y verdadero *a parte rei* todas aquellas cosas que la metafísica advierte en toda substancia y ente real creado, considerando que los accidentes y formas aristotélicas son sólo algo "lógico y metafísico", pero que no implican nada de cosa física.<sup>37</sup> Los modernos, dice Palanco, sólo son toscos físicos que no se han elevado a principios más altos; por tanto, así como se subordina la física a la metafísica, deben ellos subordinarse a los que son conocedores de la metafísica y que por tanto conocen principios más profundos,<sup>38</sup> esto es, a los escolásticos.

Hay que decir que Tosca, sin embargo, reconoce en su *Lógica* que todas las ciencias se subalternan a la Metafísica, ya que el objeto de todas está contenido bajo las abstractas razones en que se mueve la metafísica.<sup>39</sup>

A la continuidad conceptual entre la física y la metafísica en la escolástica se refiere Berni cuando dice que las cosas que admi-

<sup>37</sup> 2, p. 296.

<sup>38</sup> 2, p. 297. Cita varios lugares de santo Tomás para afirmar la subordinación a la metafísica de las demás ciencias: *Proemio Metaphysica* circa medium; Lib. 3 circa med.; II *Metaph.* lect. I & 3 *contra Gent.* cap. 25 y otros lugares; 4 *Metaph.* lect. 5; principio, lib. 2, 6, 7, 8 & 11.

<sup>39</sup> Establece el siguiente orden en la clasificación de las ciencias: primero la Metafísica, le sigue la Lógica, que tiene una de sus partes subordinada a la Aritmética, pues necesita de ella para instituir las combinaciones analíticas con las que se encuentran los modos de los silogismos. La Física se subordina a la Geometría y a la Aritmética, y quienes no sepan estas ciencias apenas podrán hacer adelantos en aquélla. La Astronomía y la Estática se subordinan a la Geometría y a la Aritmética. La Óptica a la Geometría y a la Física. La Música a la Aritmética y a la Física. La Náutica a la Física y a la Astronomía. La Arquitectura Civil y Militar a la Estática, a la Geometría y a la Aritmética.

Concede a la Física el rango de ciencia por lo que tiene de deductiva. En los *Prolegómenos* a su *Física* explica que esta ciencia merece el título de tal, aun cuando tenga conocimientos opinables, porque también los tiene evidentes; de otro modo, dice, sólo serían ciencia las matemáticas.

Establece la dependencia de la Física respecto de la Metafísica, dada la preocupación que manifiesta por seguir un método geométrico y derivar sus proposiciones de axiomas. Como la Física es verdaderamente ciencia, es necesario que tenga principios ciertos y evidentes también, con certeza y evidencia física por lo menos, pues basta para establecer las cosas físicas tal adhesión del entendimiento que adquiriera éste la seguridad de que sólo por milagro puede suceder que la cosa sea de otro modo que como la percibe. Estos principios de la Física que enuncia Tosca son unos conocidos por sí y otros to-

ten los aristotélicos sólo las admiten "como buenos lógicos, esto es, por guardar consecuencias de doctrina; pero como malos Físicos, negando la obediencia á la razón, i experiencia".<sup>40</sup> También Mayans rechaza esta liga entre física y metafísica, entre filosofía natural y ontología, liga que la modernidad trata de deshacer, pugnando por la autonomía de la física, a la que trata de apegar a los datos de la experiencia. "Todas estas cosas, dice en la carta a Tosca,<sup>41</sup> podrían sobrellevarse de alguna manera si aquellas vacías lidecillas sólo se agitasen en la Metafísica. Pero quién puede padecer con ecuanimidad que toda la Filosofía esté obnubilada con esas tinieblas y que las dificultades de las ciencias naturales, que no requieren sino luz, estén ennegrecidas con espesa obscuridad? Me parece que quienes así confunden las ciencias hacen

mados de la Metafísica. No es difícil que Tosca se haya inspirado en la idea de Bacon, que concibe la filosofía primera como ciencia que suministra axiomas.

No todos los que la mayoría de los filósofos juzgan como principios lo son, dice Tosca: y como esto entraña un máximo perjuicio para la Física, da sólo los que sin lugar a dudas lo son, y que no necesitan ser probados por la Física, pues o son, como se ha dicho, *per se nota*, o se suponen demostrados por la Metafísica. Son los siguientes:

- a) El todo es mayor que la parte.
- b) La causa necesaria, aplicada a un sujeto apto, y no impedida, actúa necesariamente, en todo lo que es capaz. (Principio que toma de la Metafísica.)
- c) La causa, para que actúe, debe existir.
- d) La causa, para que actúe, debe ser aplicada. (De la metafísica.)
- e) Todo lo que alguna vez se destruye, no es por sí.
- f) Todo lo que no es por sí, es y es conservado por otro.
- g) Todo lo que es conservado separado de la causa primeramente productiva de ello, es conservado por otra causa, y "*e converso*".
- h) En la naturaleza nada debe admitirse que sea en vano.

De este último principio, reducible al principio de economía de los modernos, dice Tosca que puede agregarse a los demás por su certeza, aunque ésta no sea inmediata.

A estos principios conocidos racionalmente agrega los experimentos; "Los experimentos en la ciencia física tienen la fuerza de principios", dice Tosca. (Véase la cita en la p. 9 del cap. 4.)

Berni procede también de modo semejante al de Tosca, tomando de la metafísica principios para la física. "Tiene la Física sus principios, nos dice, que, ó son notorios, ó les toma de la Metafísica; assi mas los supone, que los prueba". (8, vol. II, p. 2.)

<sup>40</sup> 8, vol. II, p. 302.

<sup>41</sup> 5, vol. I.

una de dos cosas: o se muestran sabios en aquellas cosas cuya ignorancia sería mucho mejor, o se manifiestan ignorantísimos de aquel arte en que les parece estar más instruidos." Lo que los escolásticos han tomado por física no es más que metafísica, una ciencia conceptual. Han tratado la Física no físicamente, como debe ser, sino metafísicamente.<sup>42</sup> "Ciertamente, dice Tosca,<sup>43</sup> es de lamentarse que con tantas sutilezas hayan hecho de la filosofía un laberinto quienes tratan las cosas físicas no físicamente, como conviene, sino con abstracciones metafísicas remotas de todo sentido y experimento; también es de lamentarse que las mentes elevadas, cuando desean satisfacer su sed de saber, se alimenten por lo menos durante tres años con las vacías viandas de tanto ente de razón, no sin gran gasto de su juventud, y no hay que admirarse de que, detenidos sus ingenios, no continúen a cosas mejores". La verdadera física debe proceder, para los innovadores, de manera diversa a la de la escolástica, observando directamente la realidad material y buscando en ella misma sus principios, que deberán ser materiales también. Confirmamos con lo anterior lo que ya habíamos dicho. Al tratar de substraer la física del dominio de la metafísica, tratan los modernos de substraerla del campo de la filosofía. La nueva física ya no es filosofía, sino ciencia.

Al rechazar la filosofía natural rechazan los científicos modernos las entidades trascendentes que aquélla establecía, todas esas cuasi-realidades no sensibles, las formas substanciales. Las

<sup>42</sup> El jesuita Cordeyro, citado por Zapata (3, "Censura", pár. 89), también censura esta confusión de disciplinas: "Es una filosofía de fe, y no filosofía natural, ni física? He aquí de dónde procede tanta confusión de doctrinas, la Metafísica mezclada con la Física, y al contrario la Física con la Metafísica". (*Heus Philosophia de Fide, & non, naturalis Philosophia, nec Physica? En vnde tot incohaerentiae in doctrinis, Methaphysica Physicae incohaerens, & Physica é contra Methaphysicae*) (779, fol. 147).

<sup>43</sup> "No hay quien no vea, dice también, qué negligentemente es tratada en las escuelas esta parte de la filosofía. No sé por qué infausta suerte ya desde hace algunos siglos la escuela de los peripatéticos se ha vuelto tan adicta a las meditaciones metafísicas como descuidada para la Física. Hoy día aparecen hasta el cansancio libros que persiguen las últimas cimas del ente de razón sumergiéndose en el estudio de las cosas posibles y pasando de largo ante la naturaleza y las causas de los admirables hechos que diariamente ocurren ante los ojos." (5, vol. III, "Prefacio").

reducen a meras abstracciones, a entes formales. Juzgan que la escolástica, al hacer de ellas entidades, ha multiplicado exageradamente el número de los entes, extendiéndolos en forma superflua más allá del mundo real.

La disputa fundamental entre escolásticos y modernos versa, pues, sobre el problema de los límites de la realidad. Los primeros, pródiga, generosamente, la conceden incluso a los objetos no perceptibles, y con ello adicionan un nuevo plano de realidades trascendentes al plano de las realidades sensibles. Los modernos, económicos, inmanentistas, sólo conceden realidad a los entes palpables y visibles, a los objetos físicos (en el dominio de lo sensible). Un principio que viene desde Occam y los nominalistas les sirve para barrer con toda esa construcción trascendente de la escolástica. Es un principio de economía, al que ya aludimos anteriormente, según el cual "no hay que multiplicar por más lo que puede ser por menos" o "la naturaleza actúa compendiosamente y no hace con mucho lo que puede hacer con poco igualmente bien" o "hay que creer que en la naturaleza nada es inútil".<sup>44</sup> Ya hemos visto por qué se limitan al mundo material, porque los principios materiales son más apropiados para resolver los problemas científicos. Las formas se rechazan porque no sirven para los fines que buscan y persiguen los modernos. El hombre moderno limita la realidad a la medida de sus intereses. Lo que le resulta inútil para los mismos es declarado irreal. Inútil en dos sentidos: para resolver los problemas de la ciencia y para aplicarse a cuestiones prácticas, fines por cierto estrechamente unidos entre sí en la vida moderna.

Los modernos limitan sus ambiciones científicas al mundo sensible y éste satisface por entero su curiosidad. No lo sienten estrecho, carecen de inquietudes trascendentes (se entiende que en el estudio del mundo natural y no en términos absolutos, pues tenemos por otra parte la presencia de su fe religiosa). —Hay, en verdad, una cierta transcendencia en la física atomística, pero esta es bien diversa de la transcendencia de la escolástica. Es, como

<sup>44</sup> Por ejemplo Berni (vol. II, p. 36): "yo descubro una razón (para negar las formas substanciales) que me hace mucha fuerza, i es, que como dijo el mismo Aristoteles, la naturaleza aborrece lo superfluo; y assi en vano se multiplican las entidades, cuando sin ellas se pueden entender, i comodamente explicar las operaciones".

indica Palanco, una trascendencia indagada con la imaginación, no con la razón, es una trascendencia física, una trascendencia inmanente, valga la expresión.

Los modernos consideran haber dado un paso adelante sobre la tradición. Por eso censuran los afanes de los escolásticos, la pérdida de tiempo y de energías en un ejercicio puramente racional, y el desvío del mundo de los sentidos. Acaso la filosofía natural "se concluye en términos de tal modo reducidos, pregunta Mayans, que en ellos no pueda de ninguna manera estar contenida la mente humana?"<sup>45</sup> Emprenden la tarea de moderar los impulsos metafísicos de los filósofos, y atraerlos al interés por lo físico. Bastantes dificultades tiene el estudio de la naturaleza, dice el mismo Mayans,<sup>46</sup> para que sea necesario buscarlas en otra parte. La contemplación del mundo físico es un "cierto alimento natural" del ingenio, que los filósofos despreciaban por nutrirse con "las vacías viandas de tanto ente de razón".<sup>47</sup> Los nuevos físicos no han hecho sino volver a su cauce natural la inclinación del ingenio humano, desviada por la tendencia estragada de la escolástica. En esto también los antiguos dan la pauta de lo natural, de lo recto. Antiguamente, dice Tosca,<sup>48</sup> siguiendo una frase de Vives,<sup>49</sup> nada era tenido por más ameno que la contemplación del huerto de la naturaleza, pues de ninguna cosa hay espectáculo más hermoso y agradable.

No dejan de advertirse en frases como esta última que esta vuelta del espíritu a la naturaleza sensible, que representa el movimiento de la modernidad, incluye ciertos matices distintos de la curiosidad intelectual o del interés utilitario. Al lado del interés científico encontramos una complacencia estética, una postura sentimental —que acaso recuerda todavía actitudes del Renacimiento. La naturaleza se presenta como un hermoso espectáculo, como un teatro.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> 5, vol. I, "Carta a Tosca".

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> 5, vol. I, "Carta a Tosca".

<sup>48</sup> 5, vol. III, "Prefacio".

<sup>49</sup> Del libro V de las *Causas de la corrupción de las artes*.

<sup>50</sup> Tosca tiene una obra titulada precisamente así: *Magno teatro de la naturaleza*. También en Tosca encontramos un párrafo, al principio del Prefacio de la Física, que podría tenerse como manifestativo de la actitud referida: "He aquí que salvadas las dificultades de las abstracciones metafísicas, con las cuales acaso no poco se fatigó la mente, sale ésta al campo abierto y

Un apoyo de este naturalismo en el texto de la Escritura es buscado por Cardoso y por Tosca.<sup>51</sup> La ciencia de Salomón (*Sapientia*, cap. 7), nos dice, no versaba sobre relaciones, formalidades, modos, entes de razón y otras frívolas e inútiles cuestiones, sino que consistió en la indagación de los secretos de la naturaleza, las virtudes de las plantas y los animales, la disposición del orbe, descubriendo los tesoros que forman la verdadera filosofía natural.

Reduciendo las nociones aristotélicas a la categoría de meras abstracciones de la mente, no se rechazan como falsas, sino como impotentes, por ser formales, para explicar la constitución de los cuerpos y los fenómenos naturales, para satisfacer el nuevo tipo de curiosidad de los filósofos. El nuevo tipo de hombre anda muy lejos del griego eidético y contemplativo, es un tipo de hombre práctico y dominador de la materia. "Esta razón, dice Berni<sup>52</sup> hablando de la definición aristotélica de la materia, convence nuestro entendimiento; pero como somos de tal condición, que no nos contentamos con los conceptos de las cosas, sino que todo

agradabilísimo de las cosas naturales, donde su energía, cansada ya tanto por las sutilezas, goza y recrea la mirada con un espectáculo muy ameno. Ya distingue el teatro del mundo, donde no hay parte en que no existan cosas que admire llena de estupor: por esta parte considerará la tierra, suspendida en el aire, erizada con las altísimas crestas de los montes, deprimida en los valles, vestida de vegetales como de inmensa prole; saltando de allí (*illinc sali*) admirará las transparentes ondas y los encrespados remolinos, e introduciéndose ella misma con las aguas en los íntimos escondrijos de la tierra por canales recónditos, e irrumpiendo de nuevo por abiertos pasajes, llegará a los manantiales y las fuentes, de donde los ríos vuelven al mar en perenne ciclo (*pericycloi*). Verá además la región aérea y en ella los combates de los vientos, los amontonamientos de las nubes y las fábricas de las lluvias, el granizo y los rayos; ahora temerá el airado semblante de la naturaleza en las furiosas borrascas, después lo verá sosegado y plácido, cuando al retirarse toda perturbación se serena como para siempre. En fin, ascendiendo más, llegará a las regiones etéreas, y ahí admirará los fuegos inmortales de los astros. Toda la energía natural visible, la composición y la amistad discorde, verá no sin gran asombro".

No hay que olvidar que esta visión del mundo como teatro tiene además otras raíces en el pensamiento del siglo xvii. Se ve el mundo como teatro porque se le ve como un espectáculo que oculta una tramoya, como aparición sensible de una estructura mecánica.

<sup>51</sup> Cardoso; 1, "Proemio"; Tosca; 5, V, III, "Prefacio".

<sup>52</sup> Op. cit., 8, vol. II, p. 25.

lo queremos tocar con las manos, aun desea la curiosidad saber qué cosa sea este primer sugeto físicamente?"<sup>53</sup>

El entendimiento se queda en principios tan formales que no se encuentra nada en el mundo real que corresponda a ellos. La filosofía aristotélica proporciona nociones tan generales que todo el mundo las posee, no hace más que poner nuevos nombres a cosas que sabe el más ignorante: "fuera de unos principios generalísimos, y vagos, dice el Dr. Martínez, en llegando á efectos particulares, apenas dá la menor idea clara, y sensata de sus causas. Qué entiende el Aristotélico por "vegetación" mas que un Rustico, fuera de la voz Escolastica? Sabe, que hay facultad "trac-triz", que atrae el succo nutritivo: "retentriz" que le retiene; "con-coctriz", que le prepara: "assimilantriz", que le controvierete; y "expultriz", que arroja lo superfluo. Lo mismo sabe el Rustico, aunque no se explica con estos términos: sabe, que el arbol chupa el jugo de la tierra: que le retiene; que le asemeja, y assi crece: que los hongos, gomas, y resinas son superfluidades que arroja: y en fin, que el jugo no se le pega por fuera, sino por dentro de su meollo, que es lo que los Escolasticos presumptuosamente llaman "por intusumpcion", y no por "iuxtaposicion" ".<sup>53</sup> Pero estas nociones tan generales son inútiles para instruir sobre el modo como se efectúan las funciones de las plantas y sobre los fenómenos particulares que presentan. "Sabe, ni aun inquiere el Aristotélico, qué succo es este que atrae cada planta? Con que artificio sube por las fibras hasta lo mas alto de un pino? Si circula su humor como en los hombres? Por qué siendo agua, suele convertirse en aceyte, o resina? Por qué, siendo tan tenue, se condensa en la

<sup>53</sup> Tosca, aun cuando declara que la Física es una ciencia especulativa, no se olvida de decir que además da los conocimientos necesarios para la fabricación de instrumentos útiles. La ciencia física, dice en la Proposición II de los Prolegómenos de su Física (5, vol. III), es especulativa porque consiste en la sola contemplación de las cosas naturales: cielo, tierra, elementos; inquiere las causas de los fenómenos y trata de descubrir los secretos de la naturaleza para que conociéndolos se deleite no poco nuestro entendimiento. Por esto la Física es ciencia *absolute* especulativa. Esto no se opone a que la Física disponga perfectamente la mente para que, conociendo las energías y afecciones de los cuerpos, invocando principalmente el auxilio de las matemáticas, disponga excelentes artefactos que ayudan mucho, ya para hacer la vida cómoda, ya para utilidad de la república.

<sup>53</sup> 9, p. 320.

solidéz de un box? Por qué de la agua insipida en la vid, sale la uba, y mosto, y del mosto el vino, y un espiritu tan ardiente? Por qué este jugo toma tan especial olor en el enebro, y ciprés? Como se configura en cada vegetal, para semejarse á su naturaleza? &c. *Alta petis Phaeton*. Todo esto les es inaudito. Pues que enseña, ó inquiera esta Phisica Aristotelica? Nada mas que palabras, y esta peores que las comunes, como que son menos claras, é inteligibles. Enseña, en fin de los phenomenos naturales á saber lo que sabe, é ignorar lo que ignora un Rustico".<sup>54</sup> La escolástica se ha limitado a conceptuar en forma muy general el mundo de la naturaleza, por eso no ha llegado a explicar satisfactoriamente los fenómenos naturales. No ha descendido a observarlo detenidamente en sus detalles, ha creído que bastaban para explicarlo lo que no son según los modernos sino creaciones de la mente. Los conceptos usados por la escolástica no sirven para explicar el comportamiento de la realidad. La escolástica ha confiado demasiado en el poder del pensamiento, sin ver que se movía en un mundo de abstracciones a las que no corresponde ninguna realidad fuera de la mente. Ha conferido realidad objetiva a lo que sólo la tiene inmanente. Tales son los reproches a la filosofía tradicional.

Al criticar en la escolástica esta trascendentalización del pensamiento los innovadores establecen, como ya hemos dicho con anterioridad, una división entre la realidad de las cosas y el pensamiento. Siguiendo sus tendencias experimentalistas, consideran que es necesario interrogar directamente a la naturaleza para averiguar sus secretos. El pensamiento se mueve dentro de su esfera. Frecuentes expresiones encontramos en nuestros ecléticos de la idea de este divorcio entre pensamiento y naturaleza. Tal vez "lo que parece más proporcionado a nuestro entendimiento, dice Cardoso,<sup>55</sup> es más congruente a la naturaleza de las cosas, y lo que a nuestra mente parece disonante es más consonante para la divina providencia, pues a las cosas no hay que someterlas a

<sup>54</sup> 9, p. 321. En este texto puede verse claramente la discrepancia entre el tipo explicativo de la física aristotélica escolástica y el de la física moderna. La primera señala, indica el "qué", la cosa misma fuente de las operaciones, de los fenómenos; la segunda se interesa por determinar el "cómo" de los mismos. (Véase Xavier Zubiri. "Ciencia y Realidad". En el volumen *Naturaleza, historia, Dios.*)

<sup>55</sup> 1, p. 125.

nuestra concepción, sino juzgarlas de acuerdo con la divina voluntad". Recordemos aquí la idea de Cardoso sobre la desproporción entre las posibilidades del entendimiento humano y la potencia divina. Mayáns también nos ha dicho que no hay por qué buscar dificultades fuera de la naturaleza (como hace la escolástica), cuando en el seno de la misma las hay en gran abundancia, pues "en las mismas cosas que a cada momento vemos y tocamos suele ella operar de tal modo que cuando más está procediendo según su orden es cuando más parece huir de la curiosidad de la mente humana".<sup>56</sup> Hay que tomar la metafísica tan sobriamente, nos dice Tosca<sup>57</sup> "que no consideremos que lo que es real y físico, y no depende de las concepciones de la mente, puede ser explicado por aquellos abstractísimos conceptos. Pues del mismo modo que quien quisiera indagar en las cosas geométricas las propiedades de las cantidades recurriendo sólo al experimento sensible, sería muy digno de ser censurado con los silbidos de todos los geómetras, ya que tales propiedades, como son consideradas por éstos, son abstractas y sólo sujetas a la facultad intelectiva; así el que abstrajera las cosas físicas de los sentidos y quisiera explicarlas haciendo caso omiso de las experiencias sensibles; este, digo, sin duda expondría sus teoremas al ludibrio de todos los que juzgan rectamente, pues en sus tesis ostentaría, no lo que en la naturaleza corpórea ha sido hecho por Dios, sino lo que él mismo ha inventado".

Esta idea de la separación entre pensamiento y realidad, que hasta ahora hemos observado en los eclécticos paralelamente a su crítica de la escolástica, no es un simple principio polémico que agote su función en tal crítica, sino que en general informa su posición empirista<sup>58</sup> y les lleva a adoptar frente al racionalismo moderno, de tipo matemático, una actitud parecida a la que adoptan frente a la escolástica. Comparan la metafísica escolástica y la matemática por su "modo metaphysico" de proceder. Los escolásticos y los modernos matemáticos, principalmente los cartesianos, se identifican por su confianza en que lo que se verifica

<sup>56</sup> 5, vol. I, "Carta a Tosca".

<sup>57</sup> 5, vol. III, "Prefacio".

<sup>58</sup> Empirismo en el sentido de atenerse a lo dado en el mundo de la experiencia cuando se trata de la indagación física. Ya hemos visto que por lo que se refiere al problema del origen del conocimiento conservan la tesis intelectualista de la escolástica.

en el mundo de lo abstracto ha de verificarse también en el de lo físico. “Los Mathematicos, dice Martínez, con modo metaphysico, consideran á la cantidad abstraída de la materia; fingen puntos mathematicamente indivisibles, y sin extension; líneas sin latitud, y otras semejantes cantidades: con que de ellas, como separadas, conciben consecuencias, que de ellas, como unidas á la materia, salen imposibles. Estas abstracciones son la causa de las implicaciones, con que solémos encontrar, cuando espiritualizamos las cosas, sacandolas del quicio de materiales, y corporeas, porque las divisiones, que hace el concepto, no siempre las puede hacer la naturaleza: y otras, que hace la naturaleza, se le ocultan al entendimiento”.<sup>59</sup> Los maignanistas equiparan a cartesianos y aristotélicos porque tanto unos como otros han conferido realidad física a lo que sólo es concepción de la mente. “Pues sabed, dice el atomista de los Diálogos de Avendaño,<sup>60</sup> que el Maignan, aviendo reconocido, que las dos principales dificultades, que son; la composición del continuo, y la del compuesto natural, se avian implicado, por averse confundido formalidades con entidades, introduciendose la Matematica, y la Logica, á explicar los mysterios de la physica, restituyó el Sistema de Aristoteles, dexandole en la verdad metaphysica que tiene, y apeló á poner por principios physicos á los atomos elementares physicamente indivisibles”, etc. Avendaño rechaza la cosmogonía cartesiana, por parecerle arbitraria y puramente pensada. Los principios cartesianos, dice, esto es, las particulas de tres géneros que Cartesio imaginó que entraron en la composición del universo, “tienen la nulidad” de que son principios matemáticos y se establecen como principios físicos. Los juzga matemáticos en el modo de ponerse, pues Descartes los pone “voluntariamente y sin probarlos, como ponen los Mathematicos sus hypotesis”.<sup>61</sup>

Es en la ardua y discutida cuestión de la divisibilidad del continuo<sup>62</sup> en la que los ecléticos muestran más claramente su

<sup>59</sup> 9, p. 31.

<sup>60</sup> 3, p. 79.

<sup>61</sup> 3, p. 75.

<sup>62</sup> Esta cuestión “es á mi vèr por su dificultad vna valla, que puso Dios para detener el mar, hinchado del ingenio humano, que se halla embarazado en explicar las partes, de que se compone vn pedazo de tabla; para que se confunda en esta consideración su sobervia”, dice al aristotélico de los *Diálogos* de Avendaño (3, p. 35).

Y el atomista responde: “La misma reflexion me tenía aora suspenso, y

posición frente al racionalismo matemático. Explica Avendaño por qué los filósofos se han visto confundidos para dar una explicación satisfactoria. Siempre que una materia como esta del continuo, dice, pertenece a dos disciplinas, puede verse el que la estudie en una encrucijada de diferentes caminos, corriendo el riesgo de tomar el que no debe. Esta cuestión pertenece tanto a matemáticos como a filósofos (físicos), y no distinguiéndose bien ambos terrenos, suelen confundirse, con lo cual el ingenio desespere de llegar a la verdad, que es su objeto.

Los matemáticos han errado el camino al suponer existentes en el ente real los puntos, las líneas o las superficies, siendo así que en el ente positivo tales términos son sólo formalidades. No es posible, "de potencia de Dios absoluta", que haya en las cosas de la naturaleza cantidad tan pequeña que carezca de las tres dimensiones; luego no es posible que haya puntos separados, líneas sin superficies y superficies sin sólidos. El verdadero concepto de estas cosas es el matemático abstracto.<sup>63</sup> En el error de los matemáticos han incurrido los escolásticos como Palanco, que han creído que tales objetos son entidades positivas. Los escolásticos, al suponer el continuo divisible hasta el infinito, y al componerle de puntos terminantes y continuantes, han introducido en la física lo que pertenece privativamente a la metafísica;<sup>64</sup>

divertido, admirandome de que en tan poca agua aygan perdido pie los mayores profesores de la Phylosophia, y de las Matematicas, no hallando demarcacion segura, que les libre de las tormentas de este golfo tan pequeño, como embrabecido" (p. 36). El carácter dialéctico de la cuestión no permite declararse a favor de ninguna de las opiniones: "la ardua espinosa Question del continuo, que tanto ha martirizado los ingenios mas robustos, sin que aya avido alguno tan osado, que atendiendo a las invictissimas razones de cada partido, se aya atrevido á dár por improbable la sentencia contraria", dice Zapata (3, "Censura", pár. 153).

<sup>63</sup> Menciona a los peripatéticos Durando "y otros", que pueden verse, dice, en el Lalemandet (uno de los defensores de la escolástica en el siglo xvi) que lograron descubrir esta doctrina, mas sin proceder del todo consecuentes con ella, pues después de haber excluido a los puntos de partes del continuo, admiten en él puntos para continuarle y terminarle. (3, p. 37.)

<sup>64</sup> La misma posición muestra el escéptico Martínez: "donde ay magnitud, y solidéz, parece que debe concebir divisibilidad; es verdad, no obstante, que muchas cosas persuade la razón necessarias, que la naturaleza demuestra impossibles: pues por mas sutil, que sea la naturaleza, es mas delicada nuestra mente. En un gran peso equilibrado convence la razon, que si de un lado

y en el mismo escollo “rompieron sus ligeras embarcaciones los Zenonistas”, componiendo el continuo de puntos matemáticos.<sup>65</sup> De esta confusión de ciencias sacaron infinitos argumentos matemáticos. Unos hablaban del globo perfectamente esférico sobre el perfecto plano,<sup>66</sup> otros de las partes alícuotas y proporcionales. Descartes, por haber incurrido en este mismo error, llegó por ello a la negación del vacío, dando por constitutivos del cuerpo físico los que lo son sólo del matemático.

Maignan, dice Avendaño, conociendo el escollo, por ser a la vez matemático y filósofo, supo esquivarlo. Considerando el continuo físicamente, señaló en él los puntos físicos, que carecen de partes físicas, pero se componen matemáticamente de las tres dimensiones. Por tanto no se oponen entre sí divisible matemático o extenso, con indivisible físico; no se oponen ser simple físicamente, y compuesto con composición de razón.

en la balanza se pone una mosca, se ha de perder por allí el equilibrio; pero la experiencia enseña lo contrario”. (9, p. 31.)

<sup>65</sup> Cardoso enumera a quienes se inclinan a este atomismo matemático: Tartareto, Patrizzi, Basson, Arriaga, Bérigard. (1, p. 103.)

<sup>66</sup> Este argumento era usado por los partidarios del atomismo matemático para demostrar su tesis: un globo perfectamente esférico que toca a un cuerpo perfectamente plano en un punto, y si es rodado por ese plano sólo lo tocará en un punto, lo cual indica que este cuerpo se compone sólo de puntos, es decir, de indivisibles: si el globo no lo toca en un punto no será perfectamente esférico. Sobre este argumento enumera Cardoso (1, pp. 103 y ss.) una gran variedad de opiniones entre los filósofos y los matemáticos de la época. Pereyra dice que el globo no toca el plano cuando se mueve, sino sólo cuando descansa; los Conimbricenses piensan que el globo no dista del plano, pero que no lo toca positivamente, ni en punto ni en parte; Rubio considera que el espacio por el que se mueve el globo no es el plano ni sus puntos, sino el aire intermedio; Hurtado piensa que el globo toca al plano en una parte indeterminada y proporcional, de modo que podría ser asignada por Dios una parte cada vez menor que fuera tocada por el mismo punto del globo; Aresio y otros piensan que no puede darse un cuerpo tan perfectamente esférico que no sea plano en alguna de sus partes; los carmelitas consideran que el globo se mueve por el plano por saltos de punto en punto, de modo que entre uno y otro se eleva del plano; Aversa juzga que el globo siempre dista un poquito del plano por la improporción entre estos cuerpos, pues el esférico, siendo inconmensurable según todas sus partes con el plano, debe distar de éste, así niega que se toquen, o si se tocan se efectúa el contacto por penetración pequeña entre ambos cuerpos. Cardoso desecha todas estas opiniones por tratarse de especulaciones puramente matemáticas, y no físicas.

Algunas objeciones de Palanco plantean a Avendaño el problema de la objetividad de la matemática.<sup>67</sup> Si la división matemática, ha dicho Palanco, fuera división sólo de razón y no real, cualquier cosa podría dividirse, v.g. el alma racional, o el ángel, lo cual es absurdo; luego, para que el matemático divida en líneas, puntos y superficies, es menester que *re ipsa* los haya. Reconoce Avendaño que la matemática no es ciencia de razón sin “fundamento” (esto es, sin correlato objetivo); para la división matemática se requieren “fundamentalmente” líneas y puntos. Pero el objeto de la geometría, el sólido mensurable con tres dimensiones, explica Avendaño en lenguaje escolástico, no es un ente verdadero y real “reduplicando” el estado de la precisión. En sí es un ente real, pero “inadecuado”.<sup>68</sup> Para que la Geometría sea ciencia real no importa que su objeto envuelva algo de razón en el sentido dicho, pues este estado de razón no lo mira más que *exercite* y no *signate* como a objeto, como lo mira la Lógica. No obstante, considera Avendaño que la matemática no es ciencia propiamente, apoyándose en Gassend, que fué profesor de matemáticas, en Pererio, en Averroes (3 de los Físicos, al comentario 6) y en Platón.<sup>69</sup>

Podría pensarse que las ideas expresadas introducen cierta incongruencia en el pensamiento de los eclécticos, dado que es carácter fundamental de la nueva física, objeto de su interés, la búsqueda de la estructura cuantitativa de la naturaleza, carácter que no resulta acorde con una posición que despoje a la realidad de toda estructura racional. Sin embargo, nos parece que podemos decir, sin ser infieles a los textos, que los eclécticos separan la matemática de la realidad en cuanto aquélla pretende averiguar la *naturaleza* de las cosas, mas no en cuanto pretende captar el *orden* o las *relaciones* en las mismas. Efectivamente, encontramos varios textos en que expresan su convicción de que las cosas

<sup>67</sup> 3, Diálogo IV.

<sup>68</sup> Con la distinción entre extensión matemática y extensión física responde Avendaño a algunas especulaciones de Palanco en contra de la doctrina atomista. (3, pp. 47 y ss.) Por ejemplo, ha dicho Palanco que si un átomo se alarga, aumentando en longitud y disminuyendo en latitud, será partible, o que un átomo de hierro largo y angosto, puesto a modo de cruz sobre otro de agua de la misma forma, le partirá, el movimiento en un instante, lo cual probará que tiene partes; o el argumento de los puntos inflados, etc.

<sup>69</sup> 3, p. 40.

naturales están ordenadas de acuerdo con una razón matemática. Siguiendo el texto bíblico, consideran que "todo ha sido dispuesto en medida, número y peso". Hacen de Dios el sujeto de esta matemática que determina el orden en la naturaleza. "Las cosas naturales, dice Berni,<sup>70</sup> que son fabricas del Criador, hechas (digamoslo assi) con Matematica Divina en movimiento, peso, i medida, no son principio de su movimiento, sino aviendole recibido, se mantienen segun las leyes en que fueron criadas." No establecen, no obstante, una distinción entre matemática divina y matemática humana. Tosca no duda en recomendar el estudio de la Geometría a quienes emprendan el estudio de la naturaleza. "Deseo al lector versado por lo menos medianamente en cuestiones geométricas que haga dignos progresos en la Ciencia Natural, pues como Dios "todo lo dispuso en medida, número y peso", como dice el Sabio, Sap. II, v. 21, ciertamente para que se alcance un perfecto conocimiento de las cosas naturales será necesario invocar con más frecuencia a la Geometría, y será oportuno someter la mayor parte de los teoremas filosóficos al tribunal de Euclides"; cita en seguida a Caramuel: "pues muy correctamente se expresó el Ilustrísimo Caramuel, cuando trató de Geometría: sobresalen entre los demás en las escuelas filosóficas los que entienden esta ciencia, serpean los que la ignoran; lo digo por experiencia".<sup>71</sup> Hay que decir que Tosca, por su formación matemática,<sup>72</sup> ha visto con mayor claridad que los demás la importancia de esta ciencia en la ciencia natural. Usa con gran frecuencia expresiones numéricas en las explicaciones de su Física. Inclusive, como Descartes y Spinoza, sigue un orden geométrico en la expo-

<sup>70</sup> 9, vol. II, p. 11.

<sup>71</sup> 5, vol. III, "Prefacio".

<sup>72</sup> Desde su primera juventud empezó a estudiar las matemáticas en Valencia con Félix Falco de Baloachaga, teniendo como compañeros de estos estudios a Baltasar Iñigo y a Juan Bautista Corachán. Nunca descuidó durante su vida el estudio de esta disciplina. En 1693, como ya dijimos (cap. 1º), instruyó en ella a Vicente Cortés y a Damián Polou, quienes después la enseñaron en la Universidad de Valencia. De 1697 a 1705 mantuvo abierta una academia matemática dedicada a Jóvenes nobles. En 1707 empezó la publicación de su *Compendio matemático, en que se contienen todas las materias mas principales que tratan de la cantidad* (en español). (5, vol. I, "Biografía de Tosca".)

sición de su obra.<sup>73</sup> (Tal vez directamente imita a Maignan, quien sigue este orden en su Curso de Artes.)

### 3) TRASCENDENCIA FILOSÓFICA Y TRASCENDENCIA RELIGIOSA

El empirismo de los eclécticos les lleva, pues, a rechazar la elaboración metafísica de la escolástica, a eliminar las entidades trascendentes y reducir la naturaleza exterior a lo material y sensible. Este inmanentismo en física plantea a nuestros eclécticos un problema, pues sólo son inmanentistas en ese terreno, en el de la física. De la vasta construcción metafísica de la tradición intentan demoler sólo una parte, siendo así que es de todo punto dificultoso sostener la que intentan conservar sin la primera. La escolástica presenta una unidad de doctrina entre filosofía y teología. El mismo instrumental conceptual, las mismas nociones fundamentales, se usan en una y en otra.<sup>74</sup>

La vieja metafísica comienza a desmoronarse en manos de nuestros innovadores. Los golpes de piqueta atacan primeramente aquella parte de la metafísica más vulnerable, por estar menos en contacto con intereses ya no filosóficos, sino religiosos. La negación de realidad a los objetos de la metafísica trae consigo la negación de la metafísica como ciencia de esos objetos. No toda

<sup>73</sup> En la Física encontramos el siguiente orden: en los Prolegómenos, definición de la Física, y axiomas de la Física; en el lib. I, "Del cuerpo natural, de sus principios intrínsecos, y de su nacimiento y muerte", principia con definiciones: de naturaleza, de cuerpo natural, de cuerpo móvil, etc. Divide después los capítulos en proposiciones, procurando colocarlas en tal secuencia que la posterior no se comprenda sin la anterior.

<sup>74</sup> Los modernos no dejan de reconocer esta continuidad de la escolástica entre filosofía y teología. Como esta filosofía maneja conceptos abstractos, parece por ello más apropiada para tratar de las cosas separadas de la materia: "...como la Philosophia Aristotelica no es tanto Physica, fundada en ideas mecánicas, y sensibles, quanto una Metaphysica, ó Theologia natural, fundada en ideas abstractas, por esso acaso es mas acomodada para la Theologia sobrenatural, que tambien trata de cosas abstraídas" (9, p. 315)... "pero si quereis seguir las Ciencias naturales, dice el escéptico de los *Diálogos* de Martínez, es seguro que hallareis mas claras y utiles ideas de los Philosophos 'corpúsculares' (que sobre principios Geometricos, y sensibles han interpretado la naturaleza) que en vuestros Autores, que no cuidando en los Cursos que han escrito de adelantar la Physica, solo han tomado por intento hacer unos Proemiales para su Theologia." (9, p. 4.) (Véase además la cita de la p. 44, del cap. 6º).

realidad metafísica y por tanto no toda metafísica es negada y barrida por los modernos. En este caso el examen de la obra de Tosca nos resultará muy ilustrativo.

El P. Tosca inserta en su *Compendium* dos volúmenes de metafísica. El primero de ellos, la llamada "Metafísica Intencional" es colocada precediendo a la Física. El segundo, en cambio, de "Metafísica Real", al final y como culminación de la obra. En la primera trata de aquellas cosas que sólo "intencionalmente" o con el poder del entendimiento se hacen prescindir de la materia. En esta metafísica trata las cuestiones relativas al ente, al concepto del ente, a las precisiones o abstracciones, a la posibilidad y actualidad del ente, a las propiedades del ente, verdad, bondad, unidad, a la división del ente en substancia y accidente, a las categorías, a las causas en común y en particular, al infinito. La Metafísica Intencional es, pues, ontología. La Metafísica Real trata de aquellos objetos que de suyo están separados de toda materia, como son Dios, los ángeles y las almas separadas de los cuerpos. La Metafísica Real es, pues, metafísica especial, Psicología y Teología. Es esta última porción de la metafísica la que como tal conservan nuestros eclécticos. Es la primera la metafísica a cuyos objetos substraen la realidad, además, como hemos visto, de la Cosmología. (La historia nos ha mostrado que después también les será substraída a los de la otra.)

Tosca reconoce, por una parte, la prestancia de la Metafísica (la primera), encontrando justos todos los elogios que de ella hacen los filósofos. Mas por la otra parece reducirla a un puro sistema de pensamiento, si no de voces. Ella, nos dice, "eleva el ánimo hasta las más altas cumbres, para que de ahí, iluminando con purísima luz, intuya con una sola mirada, aunque abstractísima, las razones más universales de todas las cosas, y el mundo de todas las ciencias". Por todo esto, nos dice después, "es patente cuánta es la utilidad de esta ciencia, pues casi todas las disciplinas dependen de ella, y toman de ella prestados sus principios; y además, antes que sobrevenga el divorcio de las ciencias, están unidas todas en la misma, no de otro modo que las ramas en el tronco. Hay que tener cuidado, sin embargo, para que no nos ocupemos de aquellas abstractas y comunes nociones de tal manera que olvidados de las razones físicas y sólidas, se traten sólo metafisicamente las cosas que son físicas, como no sin gran

daño de la filosofía natural vemos practicado por la mayoría de los filósofos, pues es indudable que las ideas de cosas abstractísimas, que ordinariamente no son mas que lógicas voces, para indagar los ocultos misterios de la naturaleza, aunque no sean completamente inútiles, sí son absolutamente insuficientes".<sup>75</sup>

De la construcción aristotélica quedan relegadas, pues, tanto la ontología como la cosmología. Según los modernos, los objetos de estas disciplinas se reducen a conceptos, cuando no a palabras. No dicen otro tanto de los objetos de la metafísica especial, o de la metafísica real, en lenguaje de Tosca. Estos objetos siguen conservando su entidad metafísica. Esto significa que la posición de los eclécticos como enemigos de la metafísica es parcial, y que el suyo es lo que podríamos llamar un inmanentismo inconsecuente. En efecto, Palanco advierte agudamente que si los modernos son consecuentes con su posición deberán rechazar toda **metafísica** y no sólo la que desechan. Si son fieles a su "rudo y craso modo de entender, apegado a los sentidos"... si sólo consideran la cosa física del mundo corpóreo, "deben abstenerse de tratar del alma intelectiva o de la mente humana, y aun del hombre, porque posee la mente. También deberán callar de los ángeles, y de otras substancias espirituales, y mucho más de Dios".<sup>76</sup>

Creemos que en esta peculiar situación de los eclécticos, quienes se encuentran prendidos a una parte de la metafísica, debe verse un motivo fundamental de su propósito de retener la cosmología aristotélica, aunque se trate de una peculiar forma de retenerla. Es lo que se podría llamar un motivo doctrinal, que junto al motivo histórico de las circunstancias del ambiente determinan esa posición de semiaristotelismo que caracteriza la física del eclecticismo.

#### 4) CRÍTICA DE LOS PRINCIPIOS ARISTOTÉLICOS

Veremos ahora con un poco más de detalle la crítica que hace la modernidad de los principios de la física escolástica. En medio de sus discrepancias, todos los modernos están de acuerdo en rechazar los principios naturales tales como los establecía la escolástica. En qué medida la oposición esencial en que se coloca la filosofía moderna frente a la escolástica resida en esta negación

<sup>75</sup> 5, vol. II, pp. 1 y 2.

<sup>76</sup> 2, p. 296.

ción de las formas substanciales y accidentales distintas de la materia, lo indica el hecho de que ésta es la nota que caracteriza a todos los modernos a pesar de las diferencias particulares entre sus doctrinas. Esto confirma que es un motivo radical de la oposición el trascendentismo de los primeros y el inmanentismo de los segundos. Por este punto común identifica Palanco a los modernos en un solo grupo. No pocas eran no obstante las disensiones que presentaban éstos entre sí. Paz, siguiendo su propósito de mostrar que los atomistas no son cartesianos, subraya las diferencias entre el pensamiento de unos y otros.<sup>77</sup>

Siguiendo la doctrina de que lo pensado no puede ser principio de lo real, los modernos niegan los principios aristotélicos, por tratarse de entidades puramente conceptuales; "los terminos de forma, y materia, dice Avendaño, que en el sentido, usurpado por los Aritsotelicos, son conceptos metaphysicos repugnantemente, hechos realidades".<sup>78</sup> Cardoso ridiculiza la doctrina peripaté-

<sup>77</sup> Hace una larga enumeración (3, "Carta a Palanco", pár. 3) de las cuestiones en que Maignan se opone a Descartes: impugna Maignan la "presumpta demonstracion" de Descartes que se reduce al entimema *cogito, ergo sum*; se opone a él en la demostración de la existencia de Dios, que no es la cartesiana de la idea; no niega que el alma racional sea forma del cuerpo, satisfaciendo a quienes intentan deducirlo de sus escritos; no afirma como los cartesianos una materia desnuda de actividad, pues se la concede a su materia, que son los elementos; afirma el principio intrínseco efectivo de movimiento, que Descartes niega en los entes materiales; Descartes "funda toda su Filosofía" en los tres elementos que pone por principios de los entes naturales: globos, materia sutil y partículas estriadas; Maignan prueba que es falsa esta hipótesis cartesiana, primero con fuertes razones, después con la experiencia, pues fabricó un globo de vidrio con un aparato a imitación de los principios cartesianos, y dándole movimiento circular probó que no hay tal apetito que Descartes supone en los cuerpos que se mueven alrededor para apartarse del centro en líneas secantes; Descartes declara imposible el vacío, Maignan lo admite *de facto* diseminado entre los corpúsculos; Descartes explica el movimiento por el apartamiento de la vecindad de unos cuerpos y la adquisición de la de otros, Maignan le impugna con el argumento del pez inmóvil contra la corriente, que muda de vecindades sin moverse; Descartes atribuye el movimiento de los elásticos a la materia sutil, Maignan al principio intrínseco con el cual recuperan, vencida la violencia, la extensión debida; Descartes considera la materia divisible hasta el infinito. Maignan admite mínimos naturales indivisibles físicamente, aunque puedan serlo matemáticamente; Descartes considera el mundo indefinido, Maignan lo circunscribe a términos, etc., etc.

<sup>78</sup> 13, p. 110.

tica. Cómo reirían Démocrito, Platón, Empédocles y Anaxágoras, nos dice, si oyeran decir que la privación es un principio de las cosas, y que lo es una materia desnuda e informe de cuyo vientre salen formas como del caballo troyano. El mismo Heráclito llamaría tan monstruosa filosofía. Los principios de las cosas naturales, afirma, deben ser naturales. La privación no puede ser principio, porque es una pura nada, un ente de razón.<sup>79</sup> “Por cierto es cosa prodigiosa, dice el cartesiano de los *Diálogos* de Martínez, según vuestra doctrina, que sobre tres nada esté fundado el todo del Universo; y que todas las cosas se compongan de tres, que no son cosas. Parece paradójica, y de chanza la propuesta, pero no es sino sería, y muy formal”.<sup>80</sup>

Cardoso hace, a diferencia de los demás eclécticos, una crítica más amplia de la doctrina aristotélica, tratando de encontrar contradicciones internas en la misma. Intenta mostrar que es insostenible lo que enseña el Estagirita de los principios, según lo que el mismo Aristóteles sostiene en otros puntos de su doctrina. La privación no puede ser tenida como principio, de acuerdo con dos ideas aristotélicas: la de que no puede haber ciencia de las cosas que son por accidente,<sup>81</sup> por lo cual mucho menos la habrá de la privación que es mucho menos que accidente, y la de que del no ente no hay especies, de lo cual se seguirá el absurdo de que de cualquier privación surgirán los entes naturales; así, como la planta, el metal, el buey, tienen privación de hombre, el hombre podrá surgir de la planta, el metal o el buey.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> 1, p. 1. Los escolásticos discutían si la privación o la negación tienen algún ser, concediéndoles *a parte rei* un ser privativo. Cardoso indica la contradicción que encierra esta tesis, porque *a parte rei* sólo se da la forma, no la negación de la forma. Si estas negaciones tienen verdadero ser independiente de la operación del entendimiento, este ser será improductivo, eterno, y se dará el infinito en acto fuera del entendimiento en el número de las negaciones. (*Op. cit.*, 7, p. 3.)

Los aristotélicos distinguían entre el estarse haciendo (*in fieri*) la cosa, y el estar ya generada (*in facto esse*). (Tosca remite para esta distinción a los caps. 6 y 7 del lib. 1 de la *Física* de Aristóteles). En el primer caso señalábase como principios la materia, la forma y la privación; en el segundo sólo la materia y la forma.

<sup>80</sup> 9, p. 18.

<sup>81</sup> Cita el texto aristotélico, en el cap. segundo del lib. VI de la *Metafísica*. (7, p. 3.)

<sup>82</sup> Cita también a Aristóteles en el cap. noveno del mismo lib. VI.

Para su crítica parece ir siguiendo el texto del lib. I de los *Físicos*. “Aris-

La materia de Aristóteles también se rechaza como principio por carecer de realidad. Esta materia informe y desnuda, pregunta Cardoso, qué será, punto o cuerpo? No puede ser cuerpo porque no tiene forma ni cantidad. Si punto, será indivisible y no ocupará ningún lugar; y entonces cómo crece tanto con la forma para dar lugar a las cosas sensibles? No será el vacío porque para los aristotélicos no lo hay. En dónde, pues, está este cuerpo insensible? En ninguna parte, pues sólo es algo concebido por nuestro pensamiento. La materia aristotélica, declara, no tiene fundamento ni en los escritos sagrados, ni en los antiguos filósofos, ni en la sólida razón.<sup>83</sup>

Hay una serie de calificativos, que recoge Cardoso, con los cuales la escolástica había ido rodeando el concepto de materia de un hálito de negatividad de matices morales, siguiendo una inclinación, frecuente en las formas del pensar medieval, a introducir consideraciones de valor en el dominio de lo natural. A la materia, nos dice, le ponen mil nombres Aristóteles y los peripatéticos: "hyle, informe, desnuda, pura potencia, propiamente nada, caos, selva, maléfica, obscuridad, madre, mujer, torpe, principio, primer sujeto, ingenerada, incorruptible, paciente, por sí

tóteles, dice, después que impugna a los antiguos filósofos, al designar los principios de las cosas naturales establece, o finge, la materia, la forma y la privación. En primer lugar dice, I de los Físicos, que los principios deben ser contrarios, y todos los antiguos consideraron contrarios los principios, como Parménides lo frío y lo caliente, Demócrito lo lleno y lo vacío, y otros lo denso y lo raro, y da la razón de por qué asignan los contrarios como principios: porque deben convenirles las condiciones de tales, que ni de sí ni de otros sean hechos, sino que todo se haga de ellos; y añade una cuarta en el cap. 6: qué deben ser permanentes, con aquellas palabras: "conviene que los principios permanezcan siempre," etc. (1, p. 2.)

Sin embargo, hace pensar si realmente trabaja sobre el texto íntegro de Aristóteles y no recoge simplemente las citas que barajaba el antiaristotelismo de la época, poco conocedor por lo común de las fuentes del Estagirita, el hecho de que, por ejemplo, presenta como una objeción algo de que Aristóteles se hace amplio cargo en el mismo lib. 1, cap. 5, de la Física, en que explica que no existe generación en cuya virtud un ente cualquiera surja de un ente cualquiera; ni nunca una cosa se corrompe esencialmente en cualquier otra, etc. Además, el mencionar el capítulo noveno del libro VI, que sólo consta de tres capítulos, puede atribuirse a un error involuntario, pero también puede indicar desconocimiento de las fuentes.

<sup>83</sup> 1, p. 4.

ignorada, receptáculo de las formas, que como no tiene ningún acto todos los recibe, y como carece de forma tiende a todas como lo feo a lo hermoso y la mujer al marido".<sup>84</sup>

La misma crítica de que este tenebroso concepto designa una pura nada, hacen los demás. Aquella "cosi cosa", dice Zapata,<sup>85</sup> que según Aristóteles no es substancia, ni cantidad, ni cualidad, "o duende", no existe en ninguna parte. "Por Dios, dice al aristotélico el cartesiano de los diálogos del Dr. Martínez, antes que passèmos adelante, quisiera preguntaros (con licencia de vuestro Aristóteles), si pudierais hallar mejor definicion de la Nada, que esta que dais de la Materia?"<sup>86</sup> El designarla como primer sujeto de que se hace algo es una determinación tan formal que no dice qué sea realmente la materia. No basta decir que es primer sujeto, si no se dice lo que es antes que se sujete, "pues si alguno me preguntàra, señor Aristotelico, dice el gassendista de los mismos Diálogos, "quién erais vos?" No seria buena respuesta decir, "que erais el primero, que vino esta noche"; porque me reprenderia, quièn erais antes de venir? Y entonces seria necesario decirle, à lo menos, la Escuela que seguís, las propiedades que teneis, y otras cosas que ayudàran à describiros; pero què idèa clara podeis tener de la materia, sabiendo solo que es el primer sugeto de la generacion substancial, si no sabeis lo que es en sí, sin el respeto à essa sujecion? La misma que yo tendraa de Fuenterrabia, solo con decirme, que es el primer lugar de España: ò del Navio llamado San Fernando, porque me digan, que es el primero, que llegò en Galeones".<sup>87</sup>

La distinción aristotélica de acto y potencia es también rele-

<sup>84</sup> 1, p. 4.

<sup>85</sup> 3, "Censura", pár. 60.

<sup>86</sup> 9, p. 18. Cita Martínez el cap. 3º del lib. 7 de la *Metafisica*, en que Aristóteles define la materia: *neque quid, neque quantum*, etc.

<sup>87</sup> 19, p. 23. Con la misma crítica de que la materia de los tomistas carece de realidad y es una pura entidad metafísica, Caramuel (citado por Avendaño —*op. cit.*, 3, p. 29—), dijo (*Metalogica*, lib. 4 de *Universalibus*), que era la idea de Platón o el Universal *a parte rei*. (Lo mismo refiere Zapata de Caramuel —3, "Censura", pár. 148) Maignan, citado también por Avendaño —3, p. 25— dijo que la materia primera de los aristotélicos era "algun figmento, que avian hurtado à los Egypcios, ò algun concepto metaphysico, que induxo en la Filosofia, la demasiada agudeza de Aristoteles, siendo ocasion de error à sus Discipulos, que hizieron entidad, como suelen, de esta formalidad metaphysica".

gada como inútil por los modernos; lo que para el aristotelismo escolástico ha sido una noción ontológica medular, se ve menospreciado en la nueva filosofía: “de qué aprietos, trabajos, necesidades, y empeños no ha sacado à Aristoteles, y sus vulgares Secretarios la comun tribal distincion de *actu*, & *potentia*?”, pregunta Zapata.<sup>88</sup> Lo mismo anda en boca de todos los innovadores. El mismo Zapata cita textos de Telesio, de Bacon, de los jesuítas Cabeo y Cordeyro, que son un índice de la bancarrota de la escolástica.<sup>89</sup>

Los aristotélicos han llamado a la forma “substancial” no sólo porque es de la substancia, sino por considerarla como substancia ella misma, substancia incompleta real y adecuadamente distinta de la materia.<sup>90</sup> Tres razones señalan principalmente los moder-

<sup>88</sup> 3, “Censura”, pár. 89. Como se rechaza el concepto de potencia se rechaza la idea de que en el continuo hay infinitas partes en potencia, porque las partes de la materia atomista son existentes.

<sup>89</sup> 3, “Censura”, pár. 89. El de Telesio es el siguiente: “Mucho tiene que agradecer, por Hércules, Aristóteles a la distinción de acto y potencia, con cuyo auxilio no desconfía de salir de cualesquiera angustias, pues no teme por ella explicar aun lo imposible y lo inexplicable” (“*Magnas, me Hercule, actus, & potentia distinctioni gratias debet Aristoteles, cuius ope ex angustiis quibusvis evadere nihil desperat: nam non veretur per ipsam impossibilia, & in explicabilia declarare, &c.*”—Lib 3 de *rerum natura*, cap. 4°).—El de Bacon: “El ejemplo del primer género en Aristóteles es muy visible. Quien corrompió la Filosofía Natural con su Dialéctica: pasó por la frívola distinción de acto y potencia, &c.” (*Primi generis exemplum in Aristotele maxime conspicuum est. Qui Philosophiam naturalem Dialectica sua corruptit... per frigidam distinctionem actus, & potentiae transegerit, &c.*) Lib. I *Novi Organi*, pár. 63). (3, “Censura”, pár. 90). El de Cabeo dice así: “Para resolver esta cuestión, recurre a aquella distinción, que le es muy familiar, y que usa Aristóteles en toda su Filosofía, cuantas veces se le presenta alguna grave dificultad, pues distingue entre acto y potencia, y aplica esta distinción a todas las cosas, cuando las dificultades urgen, y parece que con estas voces, como una espada mortal, despedaza todos los nudos de la dificultad”. (*Vt hanc quaestionem solvat, recurrit ad illam distinctionem sibi valde familiarem qua utitur Aristoteles in tota sua Philosophia, quoties obiam abet gravem aliquam difficultatem; distinguit enim actu, & videtur istis vocibus... Quasi fatali gladio omnes rescindere difficultatis nodos.*)

<sup>90</sup> El Aquiles de los aristotélicos para afirmar las formas, nos dice Berni (8, vol. II, p. 30) es el ejemplo del hombre, en el que, como establece la fe, además de la materia hay una forma substancial incompleta, primera raíz de las operaciones. De aquí concluyen que debe haberla también en los cuerpos naturales.

nos para rechazar esta forma substancial aristotélica: primera, la dificultad que hay en su concepto mismo, que se confunde con el del accidente; segunda, el ser abrigo de la ignorancia y fácil principio explicativo de las actividades de los cuerpos; tercera, las dificultades que se presentan para explicar su producción y su destrucción.

El concebir la forma como substancia, dice Zapata,<sup>91</sup> es intolerable porque es incomprensible y repugnante a la razón y al constitutivo de la substancia. No puede ser substancia lo que no puede subsistir por sí y que necesita estar sostenido por un sujeto, como la forma substancial.<sup>92</sup> No puede convenir el concepto de substancia, que es *ens per se existens* (de acuerdo con la definición de santo Tomás (opúsculo 48, *Tract. 2 de praedicamentis*, cap. 2), a una forma tan necesitada, "tan pobre, misera, y necesitada (ò què indigencia!) que no puede sustentarse por sí, sino a expensas, y limosna del sugeto, que la mantiene".<sup>93</sup>

También Martínez se refiere a la confusión que encierra el concepto de forma substancial, "essa semisubstancia, ò forma ma-

<sup>91</sup> 3, "Censura", pár. 70.

<sup>92</sup> Cita Zapata abundantemente al jesuita Cordeyro, quien niega también que el concepto de substancia sea aplicable a la forma material (3, "Censura", pár. 71). Cita la *Metafísica*, part. 3, tract. 2, en que Cordeyro se refiere a la contradicción que hay en afirmar que en una substancia pueda haber inherencia y dependencia *in esse, fieri & conservari* del sujeto, negando que esto puede ser hecho ni aun "divinitus": "*substantiam... nullo modo inhaerere defacto. Neque etiam substantiales formas materiales in materia. Secundo, substantiam, quae defacto datur, nec divinitus posse inhaerere. Tertio: impossibile es substantiam, quae divinitus etiam inhaerere possit*".

Otro texto también de la *Metafísica* de Cordeyro, cita en el pár. 78: "*Ex iactis supra sententiis, & reiectis, satis iam superque patet quam difficile sit constitutum substantiae assignare, illiusque distinctivum ab accidente, & quam parum adhuc inter Doctores constet de tali constitutivo, mihi tamen facile foret illud assignare, si in mea alibi tradita doctrina tantum procedere vellem, in qua scilicet iam decui formas substantiales materiales, vg. equi, ligni, ignis, &c. non esse substantias adaequate distinctas à materia prima, &c.*" (Por las opiniones enunciadas arriba, y rechazadas, es patente con claridad qué difícil es asignar constitutivo a la substancia, distintivo del accidente, y qué poco se conoce todavía entre los Doctores este constitutivo, para mí sería fácil asignarlo, si quisiera utilizar la doctrina que he expuesto en otra parte, en la cual enseñé que las formas substanciales materiales, vg. de caballo, de leño, de fuego, &c. no son substancias adecuadamente distintas de la materia prima) &c.

<sup>93</sup> 3, "Censura", pár. 73.

terial inconceptible: “extensa”, sin que ocupe lugar: “corporea”, y material, pero penetrable con la materia: “penetrable”, y no espíritu: “difundida por el cuerpo” y no quanta: que “dà la existencia à la materia”, y sin la materia, ni puede darla, ni existir: y en fin, essa quimera natural, ò prodigio, que no tiene otro sèr, que el que le dà la fantasìa”.<sup>94</sup> Rechaza la forma peripatética en nombre de la claridad y distinción de las ideas. Es admirable, dice, que agudos ingenios como los escolásticos “ayan vivido satisfechos con una explicacion tan confusa, haciendo, como que entienden, lo que ni se puede entender, ni concebir”. No puede, en efecto, dice, concebirse algo que es “substancia” sin ser “ente por sí”; algo cuyo ser “es en otro”, sin ser “accidente”.<sup>95</sup>

Se desprecian las sutilezas usadas por la escolástica para distinguir la substancia completa de la incompleta, tales como decir que la primera existe por sí *ut quod* y la segunda *ut quo*, —existir por sí conviene a toda substancia, tanto completa como incompleta.<sup>96</sup> Tales distinciones no hacen más que obscurecer la física

<sup>94</sup> 9, p. 46.

<sup>95</sup> 9, p. 33.

<sup>96</sup> La respuesta que da Palanco al argumento que se le opone sobre la dificultad que hay en concebir una substancia necesitada de sujeto, es la que da la *Lógica* del Colegio de Santo Tomás de Alcalá, y que Palanco tomó de la *Lógica* de Bayona. . . (a quien, segun Zapata, plagió Palanco su propia *Lógica*). “Respondo, dice Palanco, distinguiendo el antecedente: no existen por sí *ut quod*, concedo el antecedente: *ut quo*, niego el antecedente, y la consecuencia. Para probarlo, digo que existir por sí conviene a toda substancia, tanto completa como incompleta. A la completa conviene propiamente y *ut quod*, porque sólo la substancia completa, llamada supuesto, existe por sí *ut quod*; a la incompleta conviene el existir por sí *ut quo*; a la incompleta conviene el existir por sí *ut quo*, e impropriamente, porque existir por sí de este modo no es otra cosa que ser aquello “por lo cual” se constituye la substancia existente por sí *ut quod*.” (“*Respondeo distinguendo antecedens: “ut quo”, nego antecedens, & consequentiam. . . Ad cuius probationem dico. . . quod existere per se convenit omni substantiae, tam completae, quam incompletae. . . Completae quidem convenit propriè, & “ut quod”, quia sola substantia completa; quae suppositum dicitur, existit per se “ut quod”, incompletae autem convenit existere per se, “ut quo”, & impropriè, quia hoc modo existere per se nihil aliud est, quam ese id, “quo” constituitur substantia existens per se, “ut quod”*). (3, “Censura”, pár. 73.)

Se refiere Zapata a un texto de la Física de Palanco, lib. I, quaest. II, en que éste habla de la indigencia de la forma substancial respecto de la materia, va que no puede existir sino en un sujeto; y hace ver que esto también indica confusión entre el concepto de substancia y el de accidente. Palanco concede

de modo que no es posible reconocerla como tal, "y se queda la natural sensata Physica en nuestra España reducida à vna Philosophia verbal, y clamorosa; pues con tales terminos, conceptos, y distinciones, jamás llega el caso de averiguarse la verdad".<sup>97</sup> Tales distinciones no logran componer que una substancia actual pueda "inherir", que exista *per se in simul*, e *in simul inhaereat*.<sup>98</sup>

Podrá haberse advertido que toda la crítica a las formas substanciales peripatéticas la hacen nuestros innovadores a partir del concepto moderno de substancia, el concepto cartesiano. Aunque no enuncian literalmente la definición que ha dado Descartes de la substancia: "lo que no necesita de otra cosa para existir, lo que existe por sí" (*res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*), vemos que la eliminación de las formas se hace de acuerdo con el criterio de tal concepto. Es muy significativo que sólo encontramos citada la definición de santo Tomás que hemos visto. Es obvio que de acuerdo con este concepto no puede ser substancia más que la realidad individual, la realidad separable y que no pueden serlo las formas que necesitan estar adheridas a un sujeto.

La segunda razón para el rechazo de las formas entitativas es la de haber sido utilizadas por la escolástica como principio ex-

conveniencia análoga, aunque no unívoca, del concepto de substancia, a la substancia incompleta. Pero ni unívoca, ni analógicamente conviene a la forma tal concepto, *ens per se existens*, dice Zapata. A todas las substancias: Dios, ángel, alma racional (substancia incompleta) les conviene *univoce* el existir por sí. Más bien conviene a la forma escolástica el concepto de "accidente", por la indigencia de sujeto en que está. Da Zapata la definición aristotélica de accidente: "*id quod est in alio, non uti pars ut sit autem seorsim ab eo, in quo inest, fieri nequit*". (3, "Censura", pár. 72.)

<sup>97</sup> 3, "Censura", pár. 75.

<sup>98</sup> "Què otra cosa es, ni incluye la opinion referida, dice Zapata, que componer vna señora Forma (puesta en el estrado filosofico) llamada Doña Analoga (Vizcondesa *in partibus*) que *simul* es, y no substancia, que depende, y no depende, y que existe, y no existe por sí?" (3, "Censura", par. 75.)

Refiriéndose a la distinción peripatética entre sujeto de inhesión y de educación para salvar el ser substancial de la forma, dice el jesuita Cordeyro que tal distinción no es de Aristóteles, ni de los "Antiguos Filosofos", que sostuvieron que la substancia es independiente de todo sujeto. ("*Certè apud Aristotelem, aut Antiquiores Philosophos, talem distinctionem, vel expositionem non invenies, sed absolutè substantiam esse ens per se existens, independens à subiecto, sine limitatione ulla, &c.*"). (3, "Censura", pár. 85.)

plicativo de las funciones del compuesto, suministrando así una fácil respuesta a los enigmas que presentan las diversas actividades de los cuerpos, y dando por explicación lo que sólo es una designación conceptual. Cae por tierra el concepto aristotélico de naturaleza como principio de movimiento y quietud.<sup>99</sup> Se tacha de noción muy oscura y de recurso para ocultar la ignorancia.<sup>100</sup> “Muchos usan, dice Berni,<sup>101</sup> de esta palabra ‘naturaleza’ para disimular su ignorancia, pues con el corto socorro de esta voz desatan fácilmente las mayores dificultades de la Física, diciendo de cualquier cosa que “es efeto de la naturaleza””. Así por ejemplo, si se pregunta: por qué la pólvora causa estruendo?, se responde sólo: “por su naturaleza”. La escolástica ha hecho de la forma distinta la primera raíz de todas las operaciones y accidentes del compuesto, pues de ella hace dimanar tantas facultades cuantas se hacen necesarias para explicar las diversas actividades del mismo. Lo que crece, crece por facultad “aumentativa”, lo que hace por facultad “expulsiva”, lo que retiene, lo hace por facultad “retentiva”, “i sin mas trabajo que multiplicar palabras, tienen un tesoro de respuestas”;<sup>102</sup> “sin mas trabajo, que sacar el adjetivo del verbo, y unirle al substantivo “facultad”, teneis un tesoro inagotable de facultades, que son otras tantas respuestas de todas las dudas; por mas graves que sean. O compendioso facil modo de interpretar la naturaleza! Quando se pregunta la razon de algun efecto physico, assi el que pregunta, como el que responde, en llegando à encontrar con alguna facultad, (que no es mas ardua, como he dicho, que hallar un adjetivo del verbo) uno, y otro se quedan satisfechos: como si el decir, que se hace por una facultad, fuera mas que decir, que ay poder para hacerse,

<sup>99</sup> Berni enuncia (8, vol. II, p. 12) el concepto de naturaleza de los modernos: naturaleza es el agregado o concurso de todas las cosas que se unen para las mutaciones de los cuerpos, vg., cuando el árbol nace, no sólo tenemos al principio de su movimiento vegetativo, sino el aire, el sol, los jugos de la tierra y demás causas que operan activamente en tal movimiento. Naturaleza no significa, pues, una cosa singular, contiene en sí muchas cosas.

<sup>100</sup> Opone además Berni el principio aristotélico: “todo lo que es movido es movido por otro” a la definición de naturaleza como principio de movimiento. De acuerdo con esta doctrina, juzga, sólo Dios podrá ser considerado como naturaleza, porque es Dios quien ha dado el primer impulso a todas las cosas. (8, vol. II, p. 10.)

<sup>101</sup> 8, vol. II, p. 9.

<sup>102</sup> 19, vol. II, p. 34.

lo qual sabe un Idiota; solo que no sabe decirlo con la clave de palabras, que es el idioma de las Escuelas. Es verdad, que para cualquier aprieto ay de retèn la "simpathia", y "antipathia"; y si se vè el Sustentante en el ultimo conflicto, apela à tal, ò tal "disposición de la materia", que es el otro inexhausto caudal, para escurrirse de las dificultades: concluyendo (quando todo turbio corre) con que se hace por una "qualidad oculta", que es lo mismo, que hacerse por una razon, que el que la dice confieffa, que la ignora, y el que la oye no la comprehende; y no obstante ambos quedan contentos, y victoreados, y suele el Vulgo decir, que son los mayores Philosophos del mundo".<sup>103</sup> La experiencia no muestra la existencia de una forma conservativa de las propiedades de los cuerpos. Por ejemplo el azogue, en la preparación del "mercurio dulce", siempre se queda sólido, y se conserva así años enteros en las boticas, sin que la forma substancial le sirva para recuperar el estado líquido, que era una de sus cualidades en estado natural. Los polvos de juanes tienen propiedades que no tiene el azogue por sí. El cristal molido nunca recupera su diaphanidad. Los frutos cocidos, al apartarse el fuego, no recuperan su color y sabor primitivos, etc.

La tercera razón que dan los modernos para negar la existencia de las formas substanciales distintas de la materia es la de que en las generaciones de los compuestos habría que suponer que las formas se producen de nuevo, esto es, se crean, puesto que son entitativamente distintas de la materia y no existían antes de producirse el compuesto, ya que sólo existía la materia. Igualmente, en la corrupción habría que suponer que se aniquilan, puesto que lo único que permanece es el sujeto o la materia, y la forma no es materia, sino entidad distinta de la materia. Ahora bien, el poder de crear y de aniquilar pertenece sólo a Dios, y de ninguna manera a los agentes naturales, cosa esta última que habría que admitir si se admite la doctrina aristotélica. Martínez enuncia la definición de la creación para demostrar que la forma substancial se crea, según el aristotelismo, al producirse el compuesto: la verdadera y propia creación es producción de una cosa, tanto de nada de sí como de nada del sujeto presupuesto; mas si las formas fueran distintas de la materia, su producción sería de nada

de sí y de nada del sujeto. De nada de sí, porque nada de las formas existiría antes que se produjera, y de nada del sujeto, porque en ellas no se contiene nada de éste, ya que real y adecuadamente se distinguen de él.

La escolástica ha usado el concepto de "educación" para designar la producción de las formas substanciales sin caer en el concepto de creación. Las formas están contenidas en potencia en la materia; el agente natural las extrae o "educa" de ella. A este concepto de educación objetan los modernos también su confusión. La misma obscuridad que hay en el concepto de forma substancial hay en el de su producción y el de su destrucción. "Sale de la materia, y no se va, se introduce en la misma sin venir de fuera; se educa o se saca de la materia sin haber estado antes en ella; se destruye, y aun cuando no queda nada de ella, no se aniquila; se produce, y aun cuando no había nada de ella antes, no se crea. "Decidme à fee, pregunta Martínez, de quien es lo anterior, puede haver cosa mas inconceptible, ni mas llena de cavilaciones!"<sup>104</sup> Para diferenciar el modo de producción de la substancia, del accidente y de la forma substancial, los peripatéticos recurren a la misma distinción entre *ut quod* y *ut quo*. Cada cosa, dice Palanco, se produce del modo que es, así el compuesto se produce *ut quod*, la forma *ut quo*, la substancia *simpliciter* y el accidente *secundum quod*. Pero ya hemos visto cómo se critica el uso de semejantes distinciones. Estas, dice Cordeyro, citado por Zapata,<sup>105</sup> "no son mas que opacas lugubres voces

<sup>104</sup> 9, p. 33. Lo mismo en Berni, op. cit., vol. II, pp. 33 y s.

<sup>105</sup> 3, "Censura", pár. 85. De tales distinciones se burlan otros jesuitas como Fabri en el tomo 3 de su *Physica*, citado por Zapata: "Y no diga alguno, que se hace *ut quo*, lo que en realidad es más que ridículo, pues qué significa eso de hacerse *ut quo*? Como si todo aquello que constituye el término de la acción no se hiciera *ut quod*, esto es, no fuera aquello (*quod*) que se hace. ("Nec est, quod aliquis dicat, fieri, "*ut quo*", quod revera plusquam ridiculum est, quid enim illud est, fieri "*ut quo*"?... Qua si vero omne id, quod actionem terminat, non fiat ut quod; id est, non sit id, quod fit"). (3 "Censura", pár. 56.) En la parte 2 de su *Physica*, Tract. I, tiene Cordeyro tal distinción por imaginaria y ajena a Aristóteles, quien niega totalmente que la forma se engendre o produzca de nuevo. La distinción entre *quis* y *qui*, a que también recurren, es tenida por el P. Fabri como gramatical, y así, propia de muchachos e indigna de filósofos. Por tratarse de puerilidades, dice Zapata, se abstiene de exponer todas las distinciones que han inventado los peripatéticos para librarse de sus dificultades, distinciones como *in quo*, *ex*

con que pervierten, y obscurecen el claro luciente esplendor de la Filosofía"; son meras palabras no conocidas por los filósofos antiguos.

El concepto de educción es tan impreciso que puede confundirse con otros conceptos, por ejemplo con el de generación. Algunos peripatéticos, señala Tosca, como el P. Gervasio Brisaciense, afirman que las formas son verdaderamente hechas y generadas.<sup>106</sup> También se confunde con frecuencia con el de creación. Los peripatéticos, señala Berni,<sup>107</sup> las distinguen en que la educción es creación de una substancia dependiente de un sujeto; pero si se les pide que expliquen en qué consiste tal dependencia empiezan a dividirse en opiniones tan discordes "como lo blanco, i negro". Surgen grandes dificultades en esta cuestión: cómo es que se engendran de la materia sin tener algo de ella? Cómo se hacen de nada de ella y no se crean? Todo lo que se engendra en el mundo: hombres, animales, árboles, puede Dios hacerlo por creación, como lo hizo en la primera producción. Pero entonces, cuando Dios creó el primer árbol, lo hizo o compuso de materia y forma. Y si la forma del primero estaba tan dependiente de la materia como la de los demás, en qué consiste que la forma del primer árbol es creada y la de los demás educida, si todas dependen igualmente del sujeto? Tal es el argumento presentado por Berni.

Ya Caramuel había reducido las formas substanciales a accidentales. Zapata anuncia su reducción a una pura nada y su muerte. "Yá sería tolerable, dice éste, esta repentina, y no esperada desgracia, si huvieran fallecido las formas substanciales materiales en el elevado empleo, apreciable dignidad, grande representación, y prerrogativas de tales. Pero, ó memoria, y qué

*quo* la de término *a quo* y término *ad quem*, etc; "con que de generos, numeros, y casos han saqueado à *quis vel qui*." (3, Censura, par. 57.) Caramuel también hace objeto de sus burlas estas sutilezas: "Se libran de todas estas instancias con una única solución, distinguiendo con la denominación de *quod* y *quo*. Pero hay que impugnar esta solución, porque multiplica las denominaciones sin necesidad, y comete un circulo manifiesto". ("Ad has omnes instantias vnica solutione se expediunt, distinguendo denominationem *quod*, & *quo*... Sed haec solutio impugnanda est, quia multiplicat denominationes sine neccessitate, & circulum committit manifestum") (3, "Censura", pár. 56).

<sup>106</sup> 5, vol. III, p. 137.

<sup>107</sup> Tomo II, pp. 301-302.

tiranamente martirizas! Suspende el recuerdo de la yá citada assombrosa sentencia del mayor Heroe, que tuvo el siglo passado, Caramuel, en que nos niega (haziendonos accidentales), degrada, y destrona del solio, que en quieta, y pacifica possession lograbamos, y en que nos avia colocado el Perypato".<sup>108</sup> Las razones que da Caramuel para rechazar las formas substanciales en general son parecidas a las que encontramos en los atomistas que hemos visto: que no fueron conocidas o admitidas por los antiguos, que no hay razón que fuerce a admitirlas; el texto de Caramuel que cita Zapata es como sigue: "Los antiguos filósofos ignoraron absolutamente que existan formas substanciales en la naturaleza de las cosas". Y pregunta a los peripatéticos: "Las afirman por mera autoridad, o hay también razones eficaces con las que pueden probarse?" y contesta: "Responde que todos los autores que, examinándolos admirablemente, explicaron los libros de Aristóteles con comentarios e ilustraciones, se esforzaron por persuadir con alguna razón natural que es necesario admitir las formas substanciales. Pero no lograron persuadir de nada ni demostrar nada. Y esto mismo manifiestamente persuado y evidentemente demuestro".<sup>109</sup> Declara Caramuel que quienes mejor expusieron la doctrina de las formas substanciales, que fueron los PP. complutenses carmelitas descalzos, no lograron persuadirle. Sin referir los argumentos particulares que usa Caramuel contra la existencia de las formas, remite Zapata al texto de su obra.<sup>110</sup> También el aristotélico Dr. Jaime Servera, Canónigo Magistral de la Iglesia Metropolitana de Valencia, niega las formas substanciales, admitiéndolas como Caramuel sólo accidentales, en su *Logica*, disput. 15, de substantia. "Ciertamente qué nos obliga a admitir tales formas materiales substanciales?, pregunta el Dr. Ser-

<sup>108</sup> 3, "Censura", pár. 50.

<sup>109</sup> "Sane dari in rerum natura formas substantiales Prisci omnino ignorant Philosophi... An-ne propter meram auctoritatem asseruntur tantummodo, an vero etiam suuipetunt efficaces rationes, quibus illae probentur?... Respondeo omnes Authores, qui Aristotelis demirabili auscultatione libros Commentariis, & Illustrationibus dilucidarunt, ad laborasse ut ratione aliqua naturali suaderent substantiales formas esse necessario admittendas. At nihil omnino persuasisse, nihil omnino demonstrasse. Et hoc ipsum manifeste persuadeo et evidenter demonstro." (3, "Censura", pár. 50.)

<sup>110</sup> La obra es la *Crítica Philosophica*, en el art. 3 "de forma subst." (3, "Censura", pár. 50.)

vera, La fe? de ningún modo. La experiencia? en dónde? El consenso común de los filósofos? No, luego, &c.<sup>111</sup> Cordeyro autoriza su doctrina con Maignan; dice que su opinión ha sido sostenida por varones religiosísimos, como el P. Fabri, Hervaeo, Cayetano y Maignan.<sup>112</sup>

La experiencia suministraba también argumentos adversos a las formas substanciales. El arte había logrado igualar a la naturaleza. Así en la fabricación del vitriolo. No hay razón entonces que justifique el que la forma del vitriolo artificial se tenga por forma accidental —como tiene la escolástica a todas las formas artificiales— y la del vitriolo natural por forma substancial, siendo ambos exactamente iguales entre sí.<sup>113</sup>

Zapata hace una larga lista de los filósofos que han negado la existencia de las formas substanciales.<sup>114</sup> La mayoría de ellos nombres oscuros, y que nos da una idea de la densidad del movimiento en que participan nuestros pensadores. A esta lista se incorporan desde luego los que anteriormente hemos enumerado como atomistas. Menciona Zapata al “Filósofo experimental” Roberto Boyle, en su obra *De origine formarum et qualitatum*, a su paisano Francisco Bacon, en su *Parmenidis Telesii et Democriti Philosoph.*, a Jacobo Rohault en su *Tract. Phisico*, a Juan Clerici en su *Physica*, a Antonio Le-Grand en su *Physica General.*, a Francisco Bayle en sus *Institut. Phisicar.* y en sus *Opúsculos*, *Disertat. 1ª*, a Juan Sperlette en su *Philosophia Naturae*, a Juan Tatinghof (o Tatin Glofft, como le cita en otro lugar) en su *Clavis philosophiae naturalis anti quo-novae secundum principia Car-*

<sup>111</sup> 3, “Censura”, pár. 50. (“*Verum quid nos cogit, tales formas materiales admittere substantiales? An Fides? neutiquam. An experientia? ubi nam. An communis Philosophorum consensus? minime nam, &c.*”).

<sup>112</sup> 3, “Censura”, pár. 79.

<sup>113</sup> 3, “Censura”, párs. 64, 65 y 66. Lo que se refiere de la fabricación del vitriolo lo toma Zapata de las Memorias de Trevoux (Historia de la Academia Real de las Ciencias). Quien primeramente lo intentó fué Mons. Homberg, espagírico del Duque de Orleans; prosiguió sus intentos Mons. Geoffroy. En relación con el mismo punto menciona también a Bayle, en su *Mesis medico-espagirica*, a Manget en su *Bibliotheca Pharmaceut.*, a Miguel Etmullero, tom. 2 de *Regni Mineral.*

<sup>114</sup> Lista que motiva la observación mordaz de Lesaca: “Pero reparo, que no todos son Medicos; con que yá esto de matar, parece, que lo hazen otros, y assi será consuelo para los pobres Medicos” (4, p. 58).

tesii, a Juan Clauberg en su *Opera Philosophica*, a “Nuestro Príncipe, y Maestro de la Philosophia, el ingeniosísimo, y experientísimo Filosofo, Medico, y Anatomico” Raymundo Vievsens, de la Universidad de “Mompeller”, en su *Tratado de remotis et proximiis mixti principiis in ordine ad corpus humanum spectatis*, a Maignan en su *Philosophia Naturae*, a su discípulo Juan Saguens en el tomo 2 (sin decir de qué obra) y en su *Systema Eucharisticum*, a Gassendo en su *Physica* y en sus *Animadv. in lib. 10 Diog. Laert.*, a Juan Bautista Duhamel en su obra *De consensu veteris et novae Philosophiae*, al P. Casimiro de Tolosa en *De corpore naturali*, al Dr. Sebastián Basson en su *Philosophia naturali adversus aristoteles*, a Miguel Etmullero, en el tomo I de *Princip. corpor.* y en las *Instit. Medic. Phisiolog.*, a Guillermo Lamy en *De princip. rerum*, al médico parisiense Saint Romain en su *Physica*, al “medico veneciano” Isaac Cardoso en su *Philosophia Libera*, a Joseph Gallarato en su *Systema renovatum physiologiae medicae*, al Dr. Miguel Melero, miembro de la Real Sociedad de Sevilla y amigo de Zapata, en *De generatione et corruptione*, al Dr. Miguel Bernardo Valentini en su *Polychresta Exotica*.<sup>115</sup> A estos se pueden agregar otros nombres de filósofos también mencionados por Zapata en otros lugares como negadores de las formas. Ellos son los jesuitas ya citados anteriormente, Cordeyro, de quien también menciona Zapata la *Física*, Rasleri, Casati, de quien menciona la *dissert. 4 de igne*, Honorato Fabri, Nicolás Cabeo, de quien cita el *lib. 4 meteor.*; el capuchino Fr. Bernardino D. Andraee, en su *Physica*,<sup>116</sup> Caramuel, en sus obras *Suztilisimus*, *Mathesis nova*, *Syntagma sextum combinatoria*, Descartes desde luego, Bonifacio Bagatta, Cordemois, la *Philos. vetus et nova* de la Regia Burgundia.

De los escritos polémicos suscitados por este movimiento toma Zapata un epitafio satírico con que se ha sellado la muerte de las formas. Es del Dr. Valentini, ya citado, que dice así:

Detente viajero, — y considera — qué triste eclipse padece — la forma substancial de las escuelas, — que, — a la manera de Proteo, — adoptaba en otro tiempo todas las formas, — pues ella — no era ni cuerpo, ni espíritu, — sino todas las cosas — pues a todas las informaba — Ahora, ay! cuán deforme se ha

<sup>115</sup> “Censura”, pár. 49

<sup>116</sup> 3, “Censura”, pár. 59.

vuelto! — Ciertamente, — la forma es un frágil bien, — que — por más que en otro tiempo fingía ser forma de la substancia, — hoy ha perdido toda substancia, — vencida por los modos esenciales. — Adiós, lector, y considera — qué es el modo en las cosas? — y cómo son ciertas las definiciones? <sup>117</sup>

El repudio que hace la modernidad del hilemorfismo escolástico repercute en el mundo de los entes animados. Las formas sustanciales materiales distintas de la materia han desempeñado, tratándose de plantas y animales, el oficio de almas, en la doctrina peripatética. La filosofía moderna remueve todas esas entidades del mundo vegetal y animal y mecaniza la naturaleza.

De los autores objeto de nuestro estudio se refieren a este punto: Cardoso, quien lo trata en el libro V de su obra,<sup>118</sup> en cuyas ocho primeras cuestiones trata sucesivamente: de la naturaleza del alma, de cuántos géneros es el alma, de la sede del alma, de si las potencias se distinguen del alma (todo esto referido al alma en general), de la virtud vegetativa, de las partes y diferencias de las plantas, de las cosas admirables de las plantas y del

117

(*subsiste viator*  
*et attende*  
*quam triste patiatur ecclipsim*  
*forma scholarum substantialis*  
*quae*  
*Protei instar*  
*omnes quondam formas includebat,*  
*cum ipsa*  
*nec corpus sit, nec spiritus*  
*sed omnia*  
*informabat enim omnia.*  
*Nunc heu! Quam deformis reddita!*  
*Scilicet:*  
*forma bonum fragile est*  
*quae*  
*dum maxime quondam*  
*substantiae forman*  
*est mentita,*  
*omnem nunc perdidit substantiam*  
*modis victa essentialibus.*  
*Vale lector et perpende*  
*quid modus in rebus*  
*quid certi denique fines?)* (3, "Censura", pár. 49.)

<sup>118</sup> I, pp. 269 y ss.

alma sensitiva; Avendaño, quien toca el punto en el Diálogo primero de la segunda parte de su obra, titulado: "En que se satisface á quanto escribe el Rmo. Palanco, en los Dialogos 50. 87. 58. y 8. contra las formas materiales Maignanistas",<sup>119</sup> y hace además referencias al mismo punto en los Diálogos segundo<sup>120</sup> y tercero<sup>121</sup> de la primera parte. Tosca lo estudia en el Tratado IX de su *Física* que lleva el título: "De los vegetales o plantas y de la vida vegetativa", en los dos primeros libros: I. De la materia, la forma y las partes de que se constituyen las plantas, II. De las potencias y actos vegetativos de las plantas,<sup>122</sup> y en el Tratado X, titulado: "De los animales, o de las cosas provistas de vida y sentido", en los dos primeros libros: I. Del alma y del cuerpo animado en común; II. De alma sensitiva y de los cuerpos dotados de vida sensitiva.<sup>123</sup> Martínez dedica al Diálogo X de su obra a la cuestión: "Si los brutos tienen alma sensitiva? ó son meras maquinas (é ingenios del Criador) sin percepción, ni sentimiento?"<sup>124</sup> Justifica la presencia de esta cuestión en un tratado de Física: aunque debería ser tratado dentro de la *Metafísica*, nos dice, por tener tan estrecha relación con la física, "pues por ella se vé á quanta virtud, y energía puede llegar la materia organizada", la trata entre los temas de esta disciplina. Claramente se ve la razón del traslado de este tema de una a otra ciencia: lo que para la tradición había sido entidad suprasensible, tratada, por tanto, por la *Metafísica*, es para los modernos entidad sensible, materia consecuentemente estudiada por la Física.<sup>125</sup> Berni no se refiere a la cuestión. Estudia los animales y las plantas sólo desde el punto de vista de su generación, (en el cap. 4º del lib. IV de su *Filosofía Natural*: "De la generacion de los vegetales"<sup>126</sup> y el cap. 5º del mismo lib.: "De la generacion de los sensibles."<sup>127</sup> Zapata sí trata el tema en los pargrs. 25 a 41 inclusive, de su "Censura".

Los mismo argumentos que militan contra las formas substanciales en general se aplican a las almas de plantas y animales: que no pueden concebirse claramente como substancias, que sirven

<sup>119</sup> 3, pp. 87 y ss.

<sup>120</sup> 3, pp. 12 y ss.

<sup>121</sup> 3, pp. 23 y ss.

<sup>122</sup> 5, vol. VI, pp. 350 y 377, respectivamente.

<sup>123</sup> 5, vol. VII, pp. 2 y 7, respectivamente.

<sup>124</sup> 9, pp. 265 y ss.

<sup>125</sup> Ibid. Declara que también le lleva a tratar este tema el encontrarlo por Feijóo en el Tomo 3 de su *Teatro Crítico*.

<sup>126</sup> Pp. 369 y ss.

<sup>127</sup> Pp. 383 y ss.

para ocultar la ignorancia, que resulta incomprensible su modo de producción y destrucción, que habría que suponer que se crean y se aniquilan. Si la forma substancial material no se aniquila en la destrucción del compuesto, dice Zapata, “donde está la Bobeda, ó Espelunca en que se han depositado, y conservado el numero sin numero de Almas, de Aves, Pezes, Leones, Cavallos, Perros, Gatos, Ratones, Pulgas, y Moschitos?”<sup>128</sup> (A lo que responde Lesaca, en el mismo tono: “Si se podrá dezir, que todas estas almas ocupan algunos vacuos, que se han descubierto por los Modernos?”)<sup>129</sup>

La nueva doctrina de la carencia de alma en los animales, hecha célebre por Descartes, venía a reavivar en España una cuestión ya suscitada en España misma con casi dos siglos de anticipación. No se olvidan de aludir a esta antelación nuestros autores. Zapata, siguiendo su propósito de mostrar que las doctrinas de los modernos no son nuevas, para responder a los cargos del P. Palanco, menciona a Gómez Pereyra y se refiere a su obra, además de nombrar a los filósofos antiguos que profesaron la misma doctrina.<sup>130</sup> También se refieren a este precedente de Gómez Pereyra,<sup>131</sup> y Martínez. De Pourchot y Willis toma Zapata la afirmación de que la mayoría de los escritores de otras naciones “confiessen, que Renato tomó de Pereyra el systema brutal”, pues la obra del segundo corrió con tanto aplauso por Europa, que las naciones extranjerías apenas dejaron algunos ejemplares en España. “Pero aunque no soy Cartesiano, dice el Dr. Zapata, sino amante de la razón, y verdad, se me ha de permitir, aunque mas me dilate, que prebunte á los eruditos, en vista de los Autores mencionados, con qué fundamento, razon, noticia, ó leccion de libros, hizo el Padre Palanco tantas exclamaciones, ó admiracion,

<sup>128</sup> 3, “Censura”, pár. 63.

<sup>129</sup> 4, p. 58.

<sup>130</sup> 3, “Censura”, pár. 26. Estos filósofos que nombra son: Diógenes Cinico (en Plutarco, lib. 5 de *Placitis Philosophorum*, cap. 20), —mencionado también por Tosca—, los estoicos, —también por Tosca—, Séneca. Con Tosca alude también a la referencia que hace San Agustín en *De Quantitate Animae* (cap. 30) de los filósofos que negaron la sensibilidad de las bestias; mención que declara tomar de Pourchot, en el tomo 3 de sus *Institutiones Philosoph.*, part. 3 de la Física.

<sup>131</sup> Proposic. II del cap. único del lib. II del trat. X: Se expone la opinión de Antonio Gómez Pereira y otros sobre las almas de los brutos. (5, vol. VII, p. 10.)

que yo admiro, contra Descartes, juzgandolo inventor desta insensata Paradoxa bestial? Ni como tuvo valor vn Maestro tan docto, y versado en las Obras de su vnico Philosopho Aristoteles para publicar en sus escritos, y assi en la Plaza del Mundo: que en ningun siglo se ha oído, que los brutos sean Machinas, ó Automata, semejantes á los Reloxes?"<sup>132</sup> También el Dr. Martínez hace hincapié en que fué Gómez Pereyra el primero en suscitar la duda sobre la existencia de alma y de conocimiento en los animales, después de los antiguos griegos ("entre quienes fue costumbre, y aun gloria, la lascivia de controvertir, y la licencia de opinar"). Combatía Gómez Pereyra, dice, una opinión, "que assi en aquel siglo, como en este, era tenida por principio tan sentado, é inconcuso, como que el "todo es mayor que su parte";<sup>133</sup> pero como la tyrania intelectual suele juzgar por passion, mas que por razon, fue despreciada su Obra, teniendo al Autor por mas necesitado de curacion, que de respuesta, y sirvió su libro (oy tan raro) de embolver legumbres".<sup>134</sup> También Zapata se refiere a las dificultades que tuvo Gómez Pereyra con los espíritus obstinados de su época, según dice el mismo Pereyra, quien, sin embargo, se congratula por otra parte por escribir en una época fértil de hombres muy doctos, a quienes va dirigida su obra,<sup>135</sup> como Valles, quien principió a publicar sus Controversias Médicas dos años después de la publicación de la obra de Gómez Pereyra, que fué en 1554.

Partidarios de la nueva doctrina mencionada por nuestros escritores son Bayle, Cordemoy (en la carta que dirigió al P. Cosart en defensa de Descartes), Malebranche (en *De inquirenda veritate*) Sennert (en *De origine et natura animarum*), Cristóbal Wittich (en el vol. que publicó en 1682, titulado: *Consensus veritatis in Scriptura Divina, et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta*, citados por Zapata,<sup>136</sup> Le-Grand,

<sup>132</sup> 3, "Censura", pár. 29.

<sup>133</sup> Lesaca (4, p. 33) alude a la controversia suscitada por Gómez Pereyra a quien impugnó Palacios, respondiendo el mismo Pereyra. También le impugnó Vallés en su *Philos. Sacra*.

<sup>134</sup> 9, p. 266.

<sup>135</sup> 3, "Censura", pár. 28. "Verum cum mihi adeo felicitar contingerit, ut ea tempestate scribam, qua omnes ferme Praesules Hispaniae adeo peritissimi sint in Phisico, & Theologico negotio, vel in iure Pontificio, ut nullorum saeculorum doctissimis cedant" &c.

<sup>136</sup> 3, "Censura", párs. 30, 38, 39.

(en su *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in Brutis*), Caramuel (en su *Metalógica*; en lib. 10. *De severa argumentandi methodo*) citados por Zapata y por Tosca, Rohault, citado por Tosca.<sup>137</sup> De la parte 3 del libro 10 de la obra de Caramuel últimamente citada, transcribe Zapata un texto<sup>138</sup> en que éste niega las almas de las bestias por la misma consecuencia de doctrina que nuestros atomistas. Tal texto puede condensarse como sigue: en cierta disputa en la Universidad de Lovaina quiso experimentar qué se podía oponer contra esta doctrina que reduce el alma sensitiva a accidentes locales. Discurría así: en vano recurrimos a las formas substanciales cuando basta suponer las accidentales; por eso en teología no se dice que la gracia, la fe, la esperanza y la caridad son almas sobrenaturales o formas substanciales, porque para que nuestra alma opere sobre su naturaleza basta que tenga potencias o cualidades sobrenaturales. Lo mismo basta para que opere bajo su naturaleza. El hombre pío y santo tiene tres vidas: connatural, sobre natural e infranatural. La primavera es la misma alma racional. La sobrenatural reside en las cualidades y potencias sobrenaturales. La vida infranatural consiste en los sentidos corpóreos, que son también cualidades intencionales con

<sup>137</sup> 3, "Censura", párs. 37, 38. De Tosca: Tratado X, vol. VII, pp. 10 y 11.

<sup>138</sup> 3, "Censura", pár. 40. "Ego in quadam disputatione Lovanii volui experiri quid posset contra sequentem doctrinam obijei, (sic), vt doctior redditus possem illam temperare, aut corrigere. Sic discurrebam. Frustra recurrimus ad formas substantiales, cum sufficit ponere accidentales: & ideo in Theologia non dicimus Gratiā, Fidē, Spem, & Charitatem esse quasdam supernaturales Animas, & substantiales formas, quia vt nostra anima operetur supra naturam suam, sufficit vt habeat potentias (hoc est qualitates) supernaturales. Ergo eadem anima, vt operetur infra naturam suam, sufficit vt habeat potentias (hoc est, qualitates) infra naturales. Homo igitur Sanctus, & pius tres vitas habet; connaturalem, supernaturalem, & infra naturalem. Connaturalis vita est ipsamet anima rationalis, quae est forma quaedam substantialis corpus vivificans, & regens. Supernaturalis in qualitatibus, & potentiis supernaturalibus (Gratia, Fide, Spe, & Charitate) sita est: & est forma quaedam (non simplex, sed composita) accidentalis, & supernaturalis. (Et de harum qualitatum connexionē, & quae ex illis possint, aut non possint ab aliis sperari, alio loco dicemus.) Et tandem vita infra naturalis in sensibus corporeis consistit, qui sunt quaedam intentionales qualitates, quarum vi homo, sicut per qualitates supernaturales operatur supernaturaliter, sic per istas operatur infra naturaliter. Vexatio solet dare intellectum, at illa die nihil repositum, quod vrgeret, & ideo aio praeter animam rationalem, posse omnes alias non solum substantiales animas, sed etiam substantiales formas libere, & secure negari".

las cuales opera el hombre infranaturalmente. Por tanto, termina Caramuel, con excepción del alma racional, pueden libre y seguramente negarse todas las demás almas y formas substanciales. Advertimos aquí aplicado por Caramuel el mismo principio de economía que utilizan nuestros atomistas para negar la existencia de las formas.

Cardoso rechaza la definición aristotélica del alma por ser demasiado formal y ambigua. Aristóteles, según su costumbre, trató el asunto en forma obscura, "...rem obscuram reddit obscuriorem more suo". La definición de Aristóteles: *entelechia (seu actus primus) corporis physici et organici potentia vitam habentis*, sólo indica de qué sujeto es el alma sin indicar qué sea ésta, lo cual es como decir que la justicia es la virtud del alma que tiene en potencia la rectitud, sin definir qué sea la justicia en sí; "es admirable con cuánto aplauso recibieron esta definición quienes juraron en sus palabras", comenta Cardoso. Compara este tipo de definición a la también aristotélica de la luz: *lux est actus perspicui*, que asimismo sólo indica el sujeto de que es acto. Rechaza por su ambigüedad el término "entelequia", refiriéndose a las discrepancias de los intérpretes en la inteligencia de tal término, lo cual es índice de su obscuridad.<sup>139</sup> En general la modernidad ha relegado este concepto aristotélico principalmente por su significado de finalidad.

Martínez objeta la definición aristotélica del alma en los mismos términos. No se puede, dice, formar idea clara de lo que se llama acto primero, "ni creo que lo entendeis vos, sino tan obscuramente como entenderiais lo que es el "acto primero" del "Hércules Furioso", sin haber visto a Seneca el Tragico".<sup>140</sup>

A otra definición aristotélica del alma: "aquello por lo que vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos" hace Cardoso la misma crítica que encontramos con frecuencia en Martínez: que enseña lo que todos conocen. Esta definición, declara, es del tipo de la que daría quien dijera que nave es aquella con que nave-

<sup>139</sup> Enuncia una definición de Cicerón, en I de las Tuscultas: "movimiento continuado y perene" (*continuatam, ac perennem motionem*), y otra de Hermolae: "hábito perfecto o posesión de la perfección (*perfectum habitum, seu perfecti habiam, hoc est habitus seu possessio perfectionis, sive actus perfectus*)" (1, p. 269).

<sup>140</sup> 5, p. 279.

gamos, y pluma aquello con que escribimos. En suma, Aristóteles se queda en lo universal y extrínseco, según expresión del mismo Cardoso, sin llegar a la esencia de las cosas.

Aquí también se rechaza el concepto escolástico de educación. "Esta educación de las formas es cantilena no menos decantada que fabulosa", dice Cardoso. Nada que no exista en acto puede ser educado. Nunca se educará la moneda del bolsillo o la espada de la vaina si no existe en acto en éstos, nos dice. Reitera aquí la objeción de que la doctrina aristotélica supone implícitamente que existe capacidad para crear en las causas segundas.<sup>141</sup>

Es de interés consignar algunos de los argumentos utilizados por los modernos para sustentar su doctrina e impugnar la aristotélica, y que encontramos referidos principalmente por Tosca y Martínez.

El cartesiano de los diálogos de Martínez expone los motivos que hicieron aparecer en los modernos la duda de la existencia de alma en las bestias, que no son otros que el abandono de la confianza en la percepción inmediata y la sospecha de que no se trata de "la" realidad, sino de una presentación de la realidad; es decir, la sospecha, introducida por el idealismo moderno, de que los objetos no son en sí tal y como se nos aparecen. "En el Hombre (yá se vé) demás de la Fé, su propia conciencia dicta á cada uno, que tiene en sí una alma imaginante, pensativa, sentiente, dubitante, inteligente, volitiva, y assi espiritual, y eterna; pero en los Brutos, que testimonio inconcuso tenemos? es verdad, que vemos en ellos ciertas acciones que eficazmente nos inducen á creer, que las hacen con conocimiento, como quando nosotros las hacemos (v. g. quejarse del objeto molesto, y agradarse del deleytable) pero de dõnde nos consta, que no son equivocos estos movimientos en sus causas? Y que lo que el Hombre hace por razon, no lo hace el Bruto por mecanismo? Toca el relox un minuet, y cantale un Musico: el mismo es el efecto; pero muy diversa la causa: el Musico toca el minuet sabiendo lo que se hace; el Relox le toca, sin saber lo que toca. Canta el mismo minuet un Paxaro, quién nos demostrará, si advierte lo que canta? Y si se parece al hombre en la percepcion, o al Relox en la necesidad? Aora bien, considerese, si la cortedad, y torpeza de

<sup>141</sup> I, 269 y s.

los Hombres ha sabido hacer maquinas, que en sus acciones emulen á los Brutos; qué ay que estrañar, que la summa Sapiencia del Criador aya ordenado otras, que emulen á los Hombres?... Acaso nos ha revelado algun Perro lo que le passa en su interior, y que cuando ahulla, siente? O que sus frases, y movimientos son hijos de su pensamiento, é idea, y no de la estupenda correspondencia de liquidos, y solidos en su organizacion?"<sup>142</sup> Y en otro pasaje: "Tanto nos engañan los efectos equivococ acerca de sus causas! Parece, que el Criador quiso hacer estas animadas tramo-yas, para que dudando, conozcamos á cada passo su infinito saber, y nuestra cortedad".<sup>143</sup> Muestra Martínez un conocimiento bastante completo de la filosofía cartesiana; sobre ella discurre largamente por boca de los tres interlocutores. Aunque se muestra inclinado a la misma, tiene objeciones que hacerle, a través del escéptico. Advierte debilidades en el pensamiento de Descartes. Este no demuestra que la esencia del alma sea el pensar, porque la esencia de una cosa no es su operación, sino el principio de ésta. De la substancia del alma no podemos alcanzar conocimiento, ni de cómo obra, ni de qué facultades tiene, etc. No podemos asegurar que la esencia del alma está en lo que de ella se concibe, etc.

Un argumento de los modernos se apoya en ese principio económico que hemos visto que rige su concepción física. Así en la exposición de Tosca: Dios y la naturaleza nada hacen en vano, y pudo Dios constituir de tal modo a los brutos, que por puros artificios, al modo de los autómatas, efectúen todos sus actos sin tener forma cognoscitiva. Cuantas veces los efectos pueden ser hechos por poco, dice Tosca, hay que decirse que en acto así fueron instituídos por Dios. Siendo posible que los animales hayan sido formados a la manera de máquinas, dice, puede concederse que así fué, principalmente cuando para el fin que fueron hechos basta que de cualquier modo ejecuten sus funciones, si es que de ese modo sirven al hombre, para quien fueron formados.

Tosca y Martínez transcriben el argumento acaso más importante de los modernos en favor de su doctrina. Estableciendo una profunda diferencia entre los seres animales y el ser humano, se facilita probar la verdad de la inmortalidad del alma. Admi-

<sup>142</sup> 9, pp. 267 y ss.

<sup>143</sup> 9, p. 283.

tiendo conocimiento en las bestias, explica Martínez, habría que admitir el mismo principio de él que en el hombre, a pesar de ser un conocimiento menos perfecto; pues el más o menos de las operaciones no arguye diversidad de principios, ya que la diversidad de efectos suele provenir más bien de la variedad de los órganos; así por ejemplo los niños no discurren como los adultos, ni los rústicos como los bien educados, siendo en todos los hombres iguales las almas. Y admitido el mismo principio racional en los animales y en el hombre, “nos privamos de un medio convincente para demostrar la específica distinción de nuestra Alma á la suya, solo por hacerles esa merced: y no parece cuerda política, por concederles una razón, que en ellos está de sobra, defraudarnos de un argumento; que nos hace gran falta”.<sup>144</sup> Hace ver que concedida la racionalidad de las bestias se priva la filosofía del medio más firme para convencer metafísicamente de la verdad de la inmortalidad del alma contra los enemigos de la religión. Lo mismo encontramos en Tosca: la opinión común que atribuye a los brutos alma cognoscitiva real y entitativamente distinta de la materia, parece favorecer los ataques de los ateos impíos y darles argumentos para negar la inmortalidad de nuestra alma, pues si se afirma que en los brutos se encuentra conocimiento y pensamiento y no obstante su alma es mortal, podrán decir que también el alma humana puede ser mortal aunque sea cognoscitiva y pensante. “Y no podemos sacar a esta gente pestífera de error tan enorme con testimonios de la Sagrada Escritura o razones morales, pues ellas nada de esto admiten, sólo pueden ser vencidas con razones físicas, con las que se muestre una máxima distinción entre el alma humana y la de los brutos”.<sup>145</sup> Los cartesianos han elegido la opinión que está más de acuerdo con los decretos del Concilio Ecuménico Lateranense, V. Sess 8, donde se ordena a los que enseñan filosofía que defiendan contra los ateos de verdad de la inmortalidad del alma y otras verdades cristianas. (Como hemos visto en capítulo anterior, Tosca coloca en el Prefacio de su *Física*, a imitación de Descartes, el texto del Concilio como norma para seguir.)

De acuerdo con otro argumento contra el aristotelismo, una vez concediendo algún género de conocimiento a los animales,

<sup>144</sup> 9, p. 269.

<sup>145</sup> 5, vol. VII, p. 15.

habrá que concedérsele semejante y aun superior al humano. Martínez impugna la opinión aristotélica de que los animales tienen conocimiento de los particulares, a diferencia de los hombres que lo tienen de los universales, diciendo que si se les concede conocimiento de los particulares tendrá que concederse de lo universal. Conocer que este fuego calienta, y esto otro, y el de más allá, es conocer que todo fuego calienta, y de hecho esto es lo que pasa con los perros viejos y experimentados: conocen por inducción que todo fuego calienta, y de lejos le huyen. Habrá que concederles también raciocinio como en el hombre, sólo cuantitativamente menor, como en el niño respecto del adulto. Por ejemplo, el cordero al huir del lobo hace una proposición: que todo lobo es su enemigo. Habría incluso que concederles mayor conocimiento que al hombre, porque en muchos casos efectúan acciones más perfectas.<sup>146</sup> Tosca pone los ejemplos del arte de la araña, del gusano de seda, de las abejas, etc.<sup>147</sup> El instinto, dice Martínez, resulta una de esas voces que son asilo de la ignorancia, porque o es un conocimiento y entonces siguen en pie los argumentos, o no lo es y entonces es acción maquinal. También este último refiere varios casos en que se muestra la inteligencia animal.<sup>148</sup> Lo que nos dice después revela sus inclinaciones em-

<sup>146</sup> 9, p. 282.

<sup>147</sup> 5, vol. VII, p. 16.

<sup>148</sup> Como el de la zorra que sabiendo que la liebre tiene que haber huído por uno de tres caminos, y que husmeando en dos de ellos conoce que no ha ido por ninguno de esos dos, toma de inmediato el tercero; o el de la zorra que se ingenia para lograr devorar los pollos y que Martínez narra en forma pintoresca: "una Zorra, que en Londres, trepando por las bardas, entraba á un corral de Gallinas, y los Pollos, por huir de ella, se ponían en salvo, saltando sobre un árbol que allí havia; pero ella se ponía al pie del tronco á dar bueltas velocissimas, hasta que los Pollos, por seguir (como es natural) con la vista á su enemigo, se insultaban de vahido, y aturdidos iban cayendo abaxo, y la Zorra degollandolos", (9, p. 283) y otros casos semejantes.

Otros animales prevén con más perfección que el hombre las lluvias, las estaciones; conocen las hierbas que les sirven para sus dolencias, etc.; también dan muestras de conocer lo futuro, porque evitan lo que puede ocasionarles la muerte; mas si se supone aquí un conocimiento, habrá que suponer que temen lo que puede sobrevenirles después de la muerte, que dudan si su alma se va a acabar o será inmortal, etc. Queda entonces, para no concederles un conocimiento superior al del hombre, suponer que todo lo ejecutan mecánicamente, por combinación de espíritus, con acciones parecidas a las "patéticas" humanas, como son por ejemplo los movimientos sonambúlicos, el caer hacia el centro (sin que lo advirtamos), la acción del pulso, la respiración, la

piristas. Concediéndoles un conocimiento de lo particular, nadie podrá decir que el conocimiento humano es más perfecto que el bestial, pues nadie prueba que implica una mayor perfección el conocimiento universal confuso, una percepción oscura y en mon-tón de todos los singulares debajo de una razón genérica e incom-pleta; por el contrario, le parece mayor perfección y dignidad el conocimiento de la misma razón clara, completa y contraída a cada particular de por sí.<sup>149</sup>

En otro argumento contra el aristotelismo se refiere Martínez al idioma animal y las relaciones de la racionalidad con el len-guaje. Una razón en favor de la doctrina aristotélica sería la de que el hombre y animal no se identificarían, a pesar de la exis-tencia de conocimiento en ambos, por la carencia de expresión en el segundo. Responde Martínez que es accidental a la racio-nalidad al explicarse por palabras, pues por ejemplo los mudos piensan aunque no se expliquen. Expone sus observaciones de las diversas formas de expresión animal.<sup>150</sup>

circulación de la sangre, que se ignoró durante tanto tiempo. Las apariencias suelen engañar. Expele el bruto lágrimas, hace ademanes de risa, se queja si le hieren pero todos son impulsos mecánicos parecidos a los de un artifi-ciosísimo reloj u órgano, pues las bestias, como otros autómatas, son capaces de la impresión material, pero no de la molestia formal. (9, pp. 286 y ss.)

<sup>149</sup> 9, p. 285.

<sup>150</sup> "Quanto, y mas, que los Brutos tienen su especie de idioma natural con que se entienden, y explican (si es que la suya puede llamarse explica-cion, è inteligencia) las Gallinas llaman a sus Pollos, para darles sustento: los Paxaros se avisan, donde ay abundante granero: el Gallo tiene su especial frasse, para dar á entender á su familia, que anda algun enemigo en su galli-nero: los Perros, y Gatos explican sus passiones con varios generos de ahulli-dos; y yo conocí un amigo mio tan curioso y observativo, que entendia su idioma, y discernia en sus riñas por el mayido la frasse del vencido, y el vencedor, la del zeloso, y el afortunado (lo que enunciaba sin verlo, y saliendo á verlo se reconocía ser verdad). No solamente, parece que entienden los Brutos sus expressions naturales, sino también nuestros idiomas arbitrarios: pues el "zape", "miz" ú otra qualquiera voz, que nosotros hemos puesto voluntariamente para atraerlos, o espantarlos, la entienden, y se acercan, o huyen, segun la significación que hemos dado á entender (y los Franceses y demas Naciones les enseñan lo mismo en sus idiomas), ni vale decir, que ellos no entienden las voces como los racionales: pues entienden, y executan lo que por medio del alhago, el castigo, ú otra señal sensible, les hemos en-señado, que significan; del mismo modo, que á los niños les enseñamos, "vete de aqui", "ven acá", &c." 9, p. 285.

Otro argumento esgrimido por Martínez contra la opinión escolástica es el de que con el mismo derecho con que se concede conocimiento a las bestias por sus acciones habría que concederlo a las máquinas, que ejecutan acciones semejantes, como si porque el reloj me despierta a las doce, pensara yo que hace inducción formal y que se dice: a una de estas horas me han mandado tocar, no es a la una, no a las dos, ni a las tres, &c; luego a las doce".<sup>151</sup>

Por tanto, concluye Martínez, los actos de los animales no deben considerarse formales, sino meramente materiales. Así la huida del perro ante el castigo, o el acto de numerar que ejecutaba el pollino mencionado por Feijóo en su Colegio de Exlonza, o el del loco referido por Willis, y otros actos puramente materiales como el del reloj.<sup>152</sup> Menciona como un ejemplo de actos que parecen acusar sensibilidad, sin que a nadie se le haya ocurrido nunca atribuirlos a ella, el de la sensitiva, que fué llevada a Madrid y hecha cultivar por Mons. Ricourt, Primer Boticario de su Majestad. Se refiere también a otros ejemplos tomados de las observaciones botánicas de Malpighi y "otros curiosos Anatomicos".<sup>153</sup>

Un tema de la naturaleza del anterior no podía menos de ser relacionado en la mente de los españoles con una cuestión muy española: la de las corridas de toros. La nueva doctrina, en cierto modo, sí no justificaba el espectáculo, cuando menos aminoraba su violencia y crueldad, con la idea de la insensibilidad animal. Ya Gómez Pereyra, citado por Martínez,<sup>154</sup> hacía ver que sería la mayor maldad el despedazar a unos brutos encerrados en una plaza, con lanzas y rejones, si es que aquéllos son seres que 'intencional' y justamente defienden su nativa libertad y piden misericordia con sus lamentos. Esta "aprehension vulgar" fué causa de lo que Martínez llama una "barbara expresion" de un su amigo en una corrida de toros, quien se alegraba de que estos animales matasen caballos y derribasen hombres, exclamando: "Vengaos gallardos Animales, de tantos crueles tyranos, que prevenidos de defensas, y armados de espadas, y garrochas, despues de insultar vuestra libertad y burlarse de vuestro valor, vienen

<sup>151</sup> 9, p. 289.

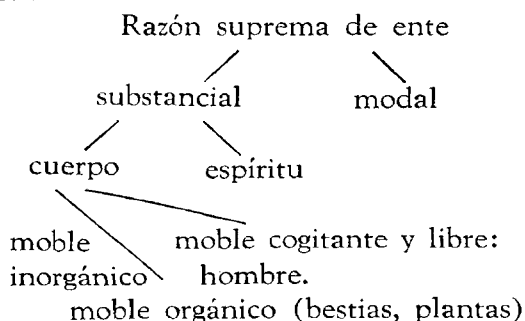
<sup>153</sup> 9, p. 278.

<sup>152</sup> 9, p. 291.

<sup>154</sup> 9, p. 292.

a quitaros la vida". De este bárbaro sentimiento, comenta Martínez, están muy lejos los que juzgan prudentemente que los animales son máquinas sin dolor ni conocimiento.<sup>155</sup>

Finalmente, la substracción de la facultad cognositiva a las bestias trastorna el viejo cuadro de la clasificación de los entes. Las bestias, ni por lo sensible se diferencian de las plantas, ni por lo animal convienen con el hombre. Martínez no ve mayor dificultad en formular un nuevo cuadro, que es el que transcribimos a continuación:



El rechazo de la concepción hilemórfica escolástica supone también un trastorno de la concepción del hombre. El alma racional deja de ser concebida como forma substancial del cuerpo. Pero como no puede ser negada al igual que el resto de las formas substanciales, por obvias razones de consecuencia con las verdades religiosas, se la considera como substancia completa espiritual. Resurge la antigua concepción platónica y agustiniana, que ve en el hombre una dualidad de substancias.

Cardoso trata del alma racional en la cuestión LXXVI del libro VI de su obra.<sup>156</sup> Avendaño dedica a este punto el Diá-

<sup>155</sup> No era nuevo entre los filósofos españoles tratar este tema. En el siglo XVI y en el XVIII se reprobó frecuentemente tal costumbre. Entre otros por santo Tomás de Villanueva, Arzobispo de Valencia, *In Festo Sancti Ioannis Baptistae, concio secunda*; el P. Pedro Guzmán, S. J., en 1614, en *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad*; P. Fr. Manuel de Guerra y Ribera, doctor teólogo y catedrático de filosofía, en su aprobación a las Comedias del Dr. Pedro Calderón de la Barca, en 14 de abril de 1682 (Adolfo de Castro. "Discurso Preliminar" al tomo de *Obras escogidas de filósofos*. Biblioteca de autores españoles. Madrid. M. Rivadeneyra, editor. 1873).

<sup>156</sup> Pp. 598 y ss. En las siguientes cuestiones trata sucesivamente: de la inmortalidad del alma, de la transmigración de las almas, del entendimiento y voluntad, de la memoria y la reminiscencia.

logo II de la segunda parte de su libro: "Vindicase la doctrina Maignanista de los errores que se le imputam acerca del alma racional,<sup>157</sup> en que responde a las impugnaciones del P. Palanco. Tosca lo explica en el Tratado XI y último de su *Compendio*, el que dedica a "Metafísica Real", referida a los temas del alma, de los ángeles y de Dios: en el lib. I trata "del espíritu del hombre, o del alma humana".<sup>158</sup>

Nuestros autores están de acuerdo en definir el alma como una substancia. El alma racional, leemos en Cardoso, es "una cierta substancia admirable, incorpórea, indivisible, inteligente, inmortal, imagen de Dios, por quien fué creada de la nada y producida para la gloria, libre, arquitectriz de su felicidad, autora de su miseria, que si se inclina al bien es auxiliada por Dios, y si al mal, abandonada; si sigue la razón se asimila a Dios, si el apetito de la materia se compara a los brutos".<sup>159</sup> Tosca nos da una definición que ha tomado de Casimiro Tolosa "y otros". Es una definición un tanto cartesiana: "substancia intelectiva, indivisible entitativamente, penetrable e independiente de la materia".<sup>160</sup>

Posteriormente examinaremos con más detalle la doctrina referente al alma racional expuesta por los eclécticos. Aquí veremos, para completar el examen de la crítica de las formas aristotélicas, cómo se hace extensiva a las formas accidentales.

En este punto tenemos la crítica de la década de predicamentos aristotélica. Toda la venerabilidad de esta tabla no obsta para que se le señalen los defectos. No debemos, dice Avendaño,<sup>161</sup> entender que éste de los predicamentos sea "vn punto de gran subsistencia, porque... sea doctrina (como dize)<sup>162</sup> del Genero humano... la verdad es, que, ni en sí, ni para el punto que se trae, es muy venerable". Aun cuando sea una división de Arquitas Tarentino, continúa, que ha sido tenida siempre por pru-

<sup>157</sup> 3, pp. 113 y ss.

<sup>158</sup> 5, vol. VII., pp. 320 y ss. Dividido en los siguientes capítulos: I. "Del espíritu en general" (p. 320), II. "Del alma racional y sus atributos" (p. 327). III. "De las potencias y operaciones del alma racional" (p. 340). IV. "Del alma racional en estado de unión con el cuerpo, y en estado de separación del mismo" (p. 275).

<sup>159</sup> 1, p. 603.

<sup>161</sup> 3, p. 142.

<sup>160</sup> 5, vol. VII, p. 321.

<sup>162</sup> Palanco.

dente, no es en sí más que una división intelectual, como la que hace un predicador cuando reparte su sermón en puntos, y no es tan congrua que el jesuita P. Arriaga no le halle más de los siete pecados mortales de las divisiones.

La confusión que se advierte en la tabla predicamental es, por una parte, respecto a su esfera de aplicación, pues habiendo sido hecha para los entes materiales se extendió por la escolástica también a los espirituales habiendo quienes la pasaron también al Ente divino, poniendo a Dios en predicamento. Por otra, es respecto de su número. Se añadió uno más dedicado a los modos. "También formaron pleyto los entes modales, por colocarse en aquellos nichos intelectuales, y no queriendolo recibir, fue solemne en tiempo de Caramuel el vndezimo predicamento, que por contemplacion de ellos se añadió al decenario".<sup>163</sup> Hay también quienes han puesto en predicamento los entes artificiales, por eso el Dr. Sutil ha considerado entre los accidentes eucarísticos "remanentes" la forma accidental del pan. Cita Avendaño una agudeza con que el jesuita Cordeyro censura esta arbitraria fluctuación del número de los predicamentos. En su curso de Artes novísimo pide que se añadan a los dos predicamentos que admite: substancia y cualidad, las ocho Bienaventuranzas, para que puestos en esta vida en el predicamento de la gracia, obtengamos en la otra la gloria.<sup>164</sup>

El mismo tipo de críticas y razones que han servido para rechazar las formas substanciales, se hace extensivo a las accidentales. Que son asilb de la ignorancia, que habrá que suponer que se crean al producirse, y sobre todo, que el derroche de entidades adquiere aquí proporciones monstruosas. Paz hace un cómputo risible de "la caterva de entidades, que ociosamente multiplican", y que habría que suponer existentes únicamente en un mínimo—sólo que jugando malignamente con el equívoco no se refiere a un mínimo físico, sino al Mínimo por instituto que es el P. Palanco: "precisamente de accidentes hallo en vn Minimo Regular, y de las prendas de V. Rma. vn numero, que assombra". La cuenta es como sigue: "Diez y ocho potencias, y aun es poco. Sesenta habitos, y no es mucho, computando, como debemos, en V. Rma. intelectuales, Morales, y Theologicas virtudes. Y supo-

niendo dos sentencias comunes en la escuela de Santo Thomas, vna de la connexion de las virtudes, y otra, que pone tantas virtudes infusas, como naturales. Bien sè, que he dado mas de dos cincos de corto en este passo. Pongamos una dozena de passiones, y patibles qualidades, y quedense en dos la forma, y la figura. Hasta doze relaciones no es mucho, atendidos sus diversos fundamentos. De acciones, y passiones, con docientas, en el espacio de vna hora, voy corto. Y sino, hagase reparo en intelecciones, voliciones, sensaciones, y computense las especies impressas, y expresas, que les acompañan. De vbicaciones en vn dia se perderán, y se ganarán hasta treinta. De la duracion no hablo, porque aviendo V. Rma. explicado por extrinseco connotado este predicamento, no sé si nos permitirá, que le pongamos por vno. Pues las situaciones es cosa graciosa. Yo no quiero pleyto. Vea V. Rma. si los movimientos de las partes del cuerpo, estando el cuerpo immoto, como las inflexiones de los dedos pertenecen á este predicamento, ó al de ubicaciones. Sea lo que fuera, á mi me parece, salvo *meliori*, que para explicacion de estas cosas se ganan, y se pierden entidades. Pues en las habiciones que diré? Con solo las vezes, que V. Rma. se pone, y quita la Capilla, no me contento con cinquenta entidades. Pues vé aqui V. Rma. hasta quatrocientas y ochenta y seis entidades han salido de esta quentecilla. No es lo mas esto, sino que con solo el predicamento de acciones, y passiones, si bolvemos á la quenta, es caso de perder el juizio. Pongamos quantas intelecciones, y voliciones seran las de los Angeles desde su creacion por toda la eternidad *a parte post*. Añadamos á esta quenta las de las almas racionales. Sobreañadamos las sensaciones, y apeticiones, que desde el principio del mundo, hasta su fin, han producido todos los brutos, y los hombres. Añadanse al Cataloguillo las especies. Sobreañadanse las acciones, y passiones transeuntes, que son propriamente de este predicamento. O Santo Dios, y qué numero! No digo yo tomando las medidas tan largas, pero estrechando al termino de vn dia, creo, que es mas prolixa quenta, que la que hizo el Mersenio de los granos de arena, que ocuparan el mundo”.<sup>165</sup>

Habrà que imaginar la cantidad de entidades que se producen quando una ruedecilla de papel expuesta al aire muda continua-

mente de sitio, obligando a la naturaleza en cada punto a darle nuevos modos de presencia distintos, que no se sabe de dónde salen, a no ser que se recurra a Dios, recurso poco científico;<sup>166</sup> “prodigos de entidades los Aristotelicos de aora, passaram à mudos modos à la clase de entes absolutos, y a los que quedaron les concedieron entidadillas”, nos dice Paz.<sup>167</sup>

Los accidentes y los modos son reducidos por la modernidad a meras formalidades identificadas con la substancia, negándoseles la categoría de entidades. La inherencia, o modo de estar los accidentes en la substancia, es también una manera de concebir, pues el estar vestido o armado es accidente del hombre, y sin embargo nadie dice que el vestido es inherente.<sup>168</sup>

Las cualidades dejan de ser entes sutiles para convertirse en simples modificaciones indistintas de la substancia. La definición aristotélica de la cualidad se rechaza por tautológica. Aristóteles realmente no adelanta nada con decir que la cualidad es “aquello, por lo cual nos llamamos cuales”. Esta definición, dice el cartesiano de los Diálogos de Martínez, “sería decentiassima, si con ella no quedaramos tan poco noticiosos de lo que es calidad, como antes de oirla. Fuera de que mas parece respuesta burlesca, y retruecano, que descripción seria, y philosophica”.<sup>169</sup>

Según la conocida doctrina moderna de las cualidades primarias y secundarias, las modalidades de la substancia material ocasionan sensaciones que no tienen otra realidad que la subjetiva y que la escolástica situaba en los objetos exteriores. “Vuestra equivocación, señor Aristotelico, está, en que infiriendo de vuestras sensaciones, otras tantas formas accidentales, que las excitan, creéis con precipitado juicio, que porque el fuego con el movimiento de sus agudas particulillas os excita una sensacion, que llamais “calor”, esto mismo que sentis, está en el fuego: como si porque sentis dolor de la picadura de una aguja, fuera buena ilación, que el tal dolor está en la aguja: y por cada sensacion inventais un Ente distinto, asido en el objeto; quando todo se explica con la tal superficie, figura, y movimiento, que en cada sentido excita su especifica sensacion”.<sup>170</sup>

<sup>166</sup> 8, vol. II, p. 53

<sup>168</sup> 9, p. 49.

<sup>170</sup> 9, p. 50.

<sup>167</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 29.

<sup>169</sup> 9, p. 171.

Acción y pasión, tenidas por la escolástica por modos distintos de la substancia, se identifican con el agente y el paciente; Berni expone<sup>171</sup> las distinciones que se hacían en las escuelas en torno a los conceptos de causa y efecto y de acción y pasión. Se distinguen, explica, cuatro estados en la causa eficiente: causa eficiente en acto primero precisamente, en acto primero remoto, en acto próximo y en acto segundo. En acto primero preciso es sólo la entidad de la causa, vg., el fuego. En acto primero remoto añade la ausencia de algún requisito, como la falta de aplicación. En acto primero próximo añade la presencia de todos los requisitos; en acto segundo es en cuanto pone la acción y da ser al efecto. Como la entidad de la causa es indiferente para producir el efecto, debe ser quitada esta indiferencia por un modo distinto, es decir, por una entidad que no tiene otro ser que determinar a la causa, y que es la acción. También es necesario otro modo que determine al paciente a recibir el efecto: es la pasión. Aun cuando entre la causa y el efecto medie la acción, ésta no quita la inmediación entre ambos, en virtud del principio de que "razón formal no quita la inmediación". Con todo, la causa no produce el efecto tan inmediatamente que no haya de valerse de un accidente distinto, al que los escolásticos llaman "virtud inmediata y próxima o principio formal *quo*" (con el cual produce), y aun cuando la entidad de la causa tiene por sí virtud radical: el principio *quod*, el que produce, el supuesto que da el ser al efecto. De esta manera, como la causa obra por virtud distinta, puede obrar aun desapareciendo ella misma, con tal que permanezca su virtud. (Por ejemplo, la saeta que mata aunque muera el arquero inmediatamente después de arrojarla.)

Los modernos barren con todas estas sutiles distinciones escolásticas. La consideración metafísica de los cuatro estados de la causa, dice Berni,<sup>172</sup> no hay rústico que no la sepa. Además, la acción distinta no es necesaria. Es lo mismo acción de quemar que quemar. ¿A la acción-entidad quién la pone, si la causa es indiferente para ponerla? Será menester otra acción, acción de acción. Tampoco es necesaria la pasión. Es lo mismo "quemar el fuego al leño" que "quemarse el leño por el fuego". ¿Determina el fuego a quemar, por qué no el leño a quemarse? Acción y

171 8, vol. II, pp. 55 y ss.

172 9, vol. II, p. 60.

pasión no son sino dos nombres para expresar el acto de obrar la causa y recibir la operación el sujeto. No se necesitan entidades distintas para explicar cómo se determina la causa. Si ésta es necesaria no puede dejar de obrar, y si es libre se determina por el mismo término.

En relación con la doctrina de las formas accidentales es también desechada una tesis tomista. Siendo la forma substancial raíz de todos los accidentes, sostenían los escolásticos que los que se observan en el cadáver no son los mismos que estaban en el cuerpo vivo, porque la forma substancial es diversa; “de modo, que aunque les pese á los sentidos, el cabello, y los dientes, que están aora en el hombre vivo, al punto que muere, yá no tienen aquella forma, sino otra cadaverica: la cicatriz no es la misma, que era antes; ni la dureza de los huessos es la misma dureza: con que toda la piel, carne, y figura de aquel cuerpo no es numericamente la misma, que fue: con que para cada particula minima, despues de la muerte, es necesaria su formita particular, distinta de las formitas antecedentes...”<sup>173</sup> Esta doctrina queda desde luego repudiada por opuesta al testimonio de los sentidos.

<sup>173</sup> 9, pp. 33, 34.

## CAPÍTULO VIII

### LA FÍSICA DEL ECLECTICISMO

#### 1) LA DOCTRINA MODERNA EN CARDOSO

POR SER común a todos los innovadores el tipo de crítica dirigida a la doctrina escolástica, nos hemos referido a ella documentándola en común también en todos los textos objeto de nuestro estudio. Es en otro aspecto en el que debemos dedicar la atención separadamente a Cardoso y al resto de los eclécticos.

En general, la doctrina moderna presenta las mismas líneas en la exposición de Cardoso y en la de los demás. Lo que difiere no es tanto la doctrina sustentada cuanto el modo de presentarla. Cardoso se muestra más consecuente con su crítica al aristotelismo, pues le rechaza abiertamente, mientras que los demás, aceptándolo a través de cierta exégesis, hacen un esfuerzo sistemático por conciliarlo con la modernidad. Confirmando lo que ya dijimos con anterioridad, sobre advertirse menor preocupación por la autoridad y por contemporizar con las doctrinas tradicionales en el primero que en los posteriores, encontramos que aquél abraza al atomismo a la vez que repudia la escolástica, es decir, lo abraza sin preocupaciones de conciliación con el pasado. Por ello profesa un atomismo más ingenuo que los demás, en quienes tal doctrina se encuentra ya muy impregnada de terminología, conceptos y giros tomados de la doctrina aristotélica. En este capítulo veremos los puntos concretos que justifican estas afirmaciones.

La ausencia de intentos conciliatorios en Cardoso puede deberse, o bien a que no habían surgido, o no se habían presentado u ocurrido en su época, en el pensamiento de los españoles, el tipo de dificultades y objeciones a la doctrina moderna que originan los intentos de avenirse con el aristotelismo que encontramos en los eclécticos posteriores; o bien a que su credo religioso —abrazó públicamente el judaísmo en Venecia— no le ponía en las dificultades en que pone su catolicismo al resto de los eclécticos, quienes encuentran que su doctrina pone en peligro principal-

mente el dogma cristiano de la transubstanciación en el sacramento de la Eucaristía.

En Cardoso encontramos, como ya hicimos notar con anterioridad, una crítica más detallada de la doctrina aristotélica, y además referida no sólo al aristotelismo de los escolásticos, como se inclinan a hacer los demás, sino también directamente a la doctrina de Aristóteles. Impugna al Filósofo en nombre de "los Antiguos": "refutemos a Aristóteles con la misma libertad con que él insulta y censura a los Antiguos, pues la verdad es más amiga que Sócrates o Platón".<sup>1</sup>

A más de la crítica de los principios aristotélicos de los entes naturales, forma y materia, hace Cardoso una crítica del concepto aristotélico mismo de principio. En particular impugna la tesis, por cierto no sólo aristotélica sino ya anterior a Aristóteles, de que los principios deben ser contrarios.

Así juzga que Aristóteles se ha equivocado al hacer esta suposición, pues las cosas semejantes se unen mejor que las que no lo son. La materia no es contraria a la forma que apetece, ni a la privación, ni ésta a la forma, ya que entre el ente y el no ente no existe contrariedad, puesto que no están contenidos en el mismo género.<sup>2</sup> Tampoco supone bien que los principios contrarios no pueden generarse mutuamente, pues de la privación surge la forma, del ignorante en música el músico, según el ejemplo de Aristóteles; de lo infigurado lo figurado; y viceversa, cuando se corrompe la planta pasa a no-planta. Tampoco es cierto que todo lo que es hecho es generado por el contrario; más bien las cosas se generan de lo semejante que de lo contrario. Lo natural y ordenado es suponer con los antiguos que lo semejante es hecho por lo semejante. De acuerdo con la doctrina de Aristóteles, ninguna substancia es generada, pues en la substancia no hay contrariedad. Es admirable, termina, que los peripatéticos hayan unánimemente recibido la proposición "todo lo que es engendrado lo es del contrario"; sólo Filepón vacilaba, interpretando aquel "de" como "después", y así decía: "todo lo que es hecho es hecho después del contrario", así después del frío el calor; o como "en", así "el calor se hace en un sujeto frío".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 1, p. 2.

<sup>2</sup> 1, p. 2.

<sup>3</sup> 1, p. 2.

En el punto central de la física, la cuestión de los principios de los entes naturales, rechaza absolutamente los principios aristotélicos: materia, forma y privación. Establece en su lugar como verdaderos principios los cuatro elementos, formados de átomos. A éstos adapta las condiciones que de acuerdo con Aristóteles deben tener los principios: que todo sea hecho de ellos, que siempre permanezcan, que sean el primer sujeto de que se hacen las cosas y el último en que se resuelven.<sup>4</sup>

También en los elementos, y no sólo en los compuestos, rechaza la composición de materia y forma. Los elementos, establece, son cuerpos simples, con verdadera simplicidad, al modo como Alejandro y Averroes no asignan materia al cielo, sino sólo forma, considerándolo como no compuesto. Aunque algunos, nos dice después, ven con malos ojos la unidad, pues no pueden concebir un cuerpo que no se componga de materia y forma, se rechaza toda composición. Nos da en seguida una definición de cuerpo que abstrae de toda composición; el cuerpo, nos dice, no implica nada más que substancia material extensiva o cuantitativa, y después se divide en simple y compuesto. Declara, en efecto, seguir en esto a los matemáticos, que según Euclides definen el cuerpo como figura sólida que tiene latitud, longitud y profundidad. Y define: cuerpo simple es substancia material extensa y homogénea; cuerpo compuesto es substancia material extensa y heterogénea.<sup>5</sup>

El atomismo de Cardoso sigue los lineamientos del que adoptan en general los modernos, que no es del todo una calca del de Lucrecio o Epicuro. Como hacen Gassend y en general los atomistas modernos, lo adopta con las modificaciones que impone la necesidad de hacerlo compatible con los principios religiosos. Efectúa en el atomismo clásico ciertas alteraciones, introduciendo en la cosmogonía los conceptos de creación y de providencia divina. Los átomos no se afirman eternos, ni se considera que han dado origen al mundo por su enlace fortuito. No encontramos en su concepción del mundo físico un puro mecanismo determinista; las causas finales no quedan eliminadas del mundo, como en Descartes. La afirmación de que en Cardoso encontramos un atomismo más puro que en los demás debe por tanto entenderse

<sup>4</sup> 1, p. 10.

<sup>5</sup> 1, p. 6.

sólo en el sentido de que se encuentra más limpio de filtraciones de la filosofía escolástica que el atomismo posterior. Lo que hace discrepar el atomismo de Cardoso de este último no es la preocupación de conciliación con las verdades de la fe, sino la de conciliación con los principios filosóficos, aunque esta segunda nazca y se derive de la primera.

Como conserva la doctrina de los cuatro elementos, conserva también la de las cuatro cualidades fundamentales, o cualidades primeras: calor, frío, humedad y sequedad, a las que de acuerdo con la doctrina atomística asigna el carácter de substancias.<sup>6</sup> La razón que da para probar que estas cualidades son substancias o están constituidas por corpúsculos, es que efectúan operaciones propias de las substancias corpóreas. Explican así la ebullición, el enfriamiento, el humedecimiento y el secamiento por introducción de corpúsculos en el cuerpo. Menciona en su favor a los intérpretes griegos de Aristóteles, como Alejandro, Amonio, Filepón, quienes no han reconocido otras formas substanciales en los elementos más que el calor, el frío, la humedad y la sequedad. Como de la misma opinión menciona a Galeno, y a los italianos Zimara, Marteo Grutius y Cremonino. También refiere la opinión de Cardan y de Fitarco (Phitarchum), quienes consideran que el frío y la sequedad no son algo positivo, sino privaciones del calor y la humedad, y a quienes impugna graciosamente Escalígero diciendo: "en el tiempo en que sopla el Bóreas, Cardan desprecia las sandalias y el abrigo, pues el frío nada es".<sup>7</sup>

Encontramos aquí la crítica de la doctrina peripatética de los accidentes, impugnándola en la forma que ya vimos con anterioridad. Está más de acuerdo, como en otras cuestiones, con los antiguos que con los aristotélicos. "Más sabiamente, nos dice, filosofaron los antiguos que los peripatéticos, que educen estas sus producciones de la materia sólo con la mera potencia y ex nihilo,

<sup>6</sup> Encontramos aquí una de esas expresiones, tan frecuentes en Cardoso, sobre la dificultad que presenta el conocimiento de las cosas. Aunque el calor y el frío son sensibles y hieren fuertemente el sentido, nos dice, no por eso se conoce su naturaleza, que contiene muchas cosas tan difíciles como dignas de saberse. Y si ignoramos aquello que tocamos con la mano, ¿qué ciencia habrá de aquello que está separado de los sentidos? —Sin embargo, no desespera—. Con todo, continúa, la inquisición atenta descubre muchas cosas. (p. 11).

<sup>7</sup> 1, p. 12.

lo cual supone infinita virtud en el agente". Impugna las razones con que los peripatéticos prueban que estas cualidades no son sustancias: que la sustancia no admite más y menos, que no es por sí sensible, que no tiene contrario. Responde desde el punto de vista del atomismo: la sustancia admite más o menos por el modo de la agregación o la substracción de corpúsculos; tiene contrario, así el veneno de la víbora es contrario a toda sustancia. Es sensible, pues aunque el sentido sólo percibe el calor y el frío, no toca a aquél juzgar si son sustancias o accidentes, sino al entendimiento.<sup>8</sup>

Asimila a la suya, por su semejanza, la explicación cartesiana del calor como movimiento de corpúsculos. Reconoce también que el calor supone movimiento de partículas. Los corpúsculos que se introducen en los cuerpos para producir las alteraciones, dice también, son como las almas de los mixtos, principalmente los corpúsculos ígneos, que son más rápidos y más ágiles. En este punto sí está de acuerdo en seguir llamando accidentes a los que la escolástica ha denominado así; no ve inconveniente en llamar unas sustancias accidentes de otras, pues el nombre de accidente, nos dice, se refiere no a naturaleza, sino a función.

También a las segundas cualidades quita la condición de tales y les da la de sustancia.<sup>9</sup> No son otra cosa que la varia posición de las partes, o de la figura de la sustancia. Son: la pesadez y la tenuidad, la dureza y la molicie, la flexibilidad y la consistencia, la aspereza y la tersura, la gravedad y la ligereza, la flexibilidad (*lontor*) y la fragilidad (*fribilitas*, cualidad de reducirse fácilmente a polvo), la viscosidad y la limpieza (*detersio*, cualidad contraria a la viscosidad), raridad y densidad, que parecen todas pertenecer al tacto; otras, como colores, olores, sonidos, sabores, a otros sentidos.

La alteración, la intensión y la remisión, que los escolásticos explicaban de diversas maneras, son explicadas en el atomismo por introducción o escape de corpúsculos. Menciona Cardoso a algunos autores que han dedicado volúmenes enteros a la averiguación de estos problemas, como Burleo, Ricardo Suiffet (llamado "el Calculador"), Pomponazzi y Jacobo de Forlivio.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 1, p. 12.

<sup>10</sup> P. 108.

<sup>9</sup> 1, p. 15.

Da la definición aristotélica de la alteración: la alteración tiene lugar cuando un sujeto sensible que permanece es mudado en sus afecciones. Enumera las explicaciones que han dado las escuelas y los filósofos de la alteración y la intensión. Los tomistas opinan que la cualidad es una cierta entidad simple e indivisible, sin partes o grados, sino producida toda de una vez y que se intensifica cuanto más radicada está en el sujeto; Avicena y Alberto (en Ninfo) consideran que en la intensión parece la forma más débil y se adquiere una más perfecta; Scoto y los nominalistas, seguidos por muchos modernos, como Ninfo, Pomponazzi, el Forliviense, el Calculador, los Conimbricenses, Suárez, Aversa, Aresio, Torrejón, Murcia, juzgan, contra la idea de la radicación que las cualidades se intensifican por adición de grado. Da además algunas opiniones sobre la cuestión de si los grados de la alteración son semejantes o no. Pero desprecia todas estas cuestiones, porque sólo engendran dificultades; y establece la atomística como más clara; “dejemos estas lides a aquéllos, y ajusten la cuestión los mismos que la crean y la abrazan por gusto, y sustenten la débil máquina en fundamentos de aire”.<sup>11</sup>

Explica la doctrina atomista: los cuerpos actúan unos en otros por medio de efluvios substanciales o emisión de corpúsculos. Así, los cuerpos eléctricos, olorosos, venenosos, emiten continuamente expiraciones. (Menciona a Aristóteles en los libros de los problemas, en los Meteoros y demás Físicos, en que explica los efectos naturales por movimiento local de los cuerpos). La sola mutación de orden y figura de las partículas varía las cualidades sensibles, por ejemplo, el agua del mar, cuando hace espuma, se vuelve blanca sólo por el cambio de situación y figura de las partes, conformadas en burbujas; la luz, al reflejarse sobre ellas, crea la blancura.

Menciona a algunos peripatéticos que armonizan con su doctrina, como Durando, Gregorio, Soncinas, Veiga, médico portugués muy docto, quienes consideran que en ningún grado son compositibles (*compossibles*) las cualidades contrarias. De acuerdo con la explicación corpuscular, en la misma parte mínima no pueden mezclarse el calor y el frío, sino que ocupan lugares diversos, por ser cuerpos.

<sup>11</sup> 1, p. 109.

También la acción recibe una nueva explicación dentro del atomismo. Da Cardoso la definición aristotélica: producción de alguna cosa que pasa del no ser al ser o se muda de algún modo. Aquí también entra la explicación de la generación, pues se distinguen cuatro géneros de acción (de acuerdo con el cuádruple sentido del concepto aristotélico de movimiento): generación, aumentación, alteración y movimiento local. Expone la doctrina aristotélica y después la atomista, que reduce la acción a movimiento local y transmisión de corpúsculos del agente por los orificios del paciente. Critica la doctrina escolástica. Los que pretenden explicar esto de otra manera, nos dice, se enredan: por una parte, los tomistas, quienes juzgan que en la generación las formas substanciales son producidas inmediatamente por los accidentes, que son instrumentos de la substancia, que es causa principal (de acuerdo con la doctrina tomista de que la substancia, con excepción de Dios, no es inmediatamente operativa); por otra parte, los escotistas, que consideran que nunca los accidentes pueden producir una substancia, sino que ésta se produce por la forma substancial. Para ambas escuelas tiene críticas Cardoso. Contra los primeros objeta con un principio de la misma escuela: que ninguna causa puede producir un efecto al que no contenga formal o eminentemente, y por tanto los accidentes no podrán generar la substancia. A los segundos reprocha el que en ocasiones se vean precisados a recurrir a Dios para explicar las producciones, a saber, cuando el generante está ausente o muerto. A esta especie de ocasionalismo aproxima Cardoso la doctrina sostenida por "algunos árabes, quienes estiman que los agentes naturales nada hacen, y que todo lo hace la causa primera en presencia de ellos; así, Dios calienta en presencia del fuego, y enfría en la del agua". Pero Cardoso considera que esta doctrina explica *parum physice* las generaciones al recurrir a Dios, pues Dios no falta en lo necesario y dió virtud a las causas naturales para operar. Además va contra el texto de la Escritura, que dice: "*Germinet terra herbam virentem, & facientem semen, & lignum pomiferum faciens fructum.*" De acuerdo con tal doctrina habría que atribuir a Dios las operaciones defectuosas de los agentes. Dios, pues, sólo actúa como causa primera conservante.

En las cuestiones del tiempo, el lugar, el movimiento, se separa también del aristotelismo, como hacen en general los moder-

nos. Esto lo veremos más detalladamente más adelante, al tratar de la física en los eclécticos.

El rechazo del hilemorfismo peripatético se ve también claramente cuando trata del tema del alma de los animales y del alma racional.

Al tratar del alma en general, empieza ponderando las dificultades que envuelven este estudio, que después de haber sido emprendido por todos los sabios y todas las escuelas, permanece aún envuelto en tenebroso velo, atormentando no menos los ingenios de los modernos que de los antiguos.<sup>12</sup> Después de referir las diversas opiniones de los antiguos sobre la naturaleza del alma, y de declarar que también en este asunto aquéllos se expresaron con más claridad que Aristóteles, enuncia las razones, que ya vimos anteriormente, que le llevan a repudiar la doctrina del Filósofo.

En este punto rechaza también, pues, absolutamente la doctrina hilemórfica. Rechaza expresamente la doctrina de que el alma es forma del cuerpo. La comparación que hace Aristóteles del alma con la segur, declara, prueba que el alma no es forma, porque la forma del hacha no usa el hacha como instrumento, sino que la usa el que corta. Establece, pues, que el alma es una substancia completa.

La entidad incompleta distinta de la materia en que la escolástica suponía residir el alma de los animales, es substituída en la filosofía moderna por una porción de materia, más sutil que las demás, más ligera y activa, que actúa (*actuat*) y mueve las otras. Ya no es la substancia simple e indivisible de que hablaban los peripatéticos, "no es aquella forma peripatética ininteligible y vana",<sup>13</sup> siendo substancia corpórea, tiene que ser divisible y extensa. Como el fuego es entre los elementos el más sutil y móvil, el alma de las bestias se considera de naturaleza ígnea. Cardoso la juzga una tenuísima substancia, formada de los cuatro elementos, difundida por todo el cuerpo y constituída de acuerdo con cierta armonía. El alma no es, pues, simplemente una porción de materia, sino una porción de materia organizada. Cardoso, de acuerdo con estas ideas materialistas, impugna las razones que da Aristóteles para probar que el alma no es cuerpo.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 1, p. 269.

<sup>13</sup> 1, p. 272.

<sup>14</sup> Razones de Aristóteles: 1ª, no es cuerpo porque está en un sujeto y

Recoge la antigua discusión de si el alma reside en el corazón o en el cerebro. Responde lo primero, utilizando algunos textos aristotélicos para confirmarlo. De la doctrina del propio Aristóteles, nos dice, se colige que el alma no informa todas las partes sólidas del viviente, sino que reside en una sola; se refiere al lib. del movimiento de los anim., cap. 7, (*non oportet etiam in unoquoqueesse animam sed in quoddam principio corporis existente, alia quidem vivere, quia adnata sunt, facere autem opus proprium propter naturam*).<sup>15</sup> Otras afirmaciones de Aristóteles en apoyo de su aserto: "es mejor que gobierne uno y no muchos"; así las partes del cuerpo deben estar sometidas a una que las gobierne. Para Aristóteles, el corazón es lo primero que vive y lo último que muere, como la parte más necesaria para la vida. Otros textos de Aristóteles en que se afirma el principio del corazón: 3 de part. animal., 3 lib. de invent. & senect.

También hace referencias al texto de la Escritura para apoyar su opinión. En las Sagradas Escrituras, nos dice, no se habla del hígado para amar a Dios, sino del corazón, porque todos los apetitos y pensamientos están en él. Para explicar que a Dios no se le oculta ningún pensamiento, se dice: 'Dios escruta el corazón'.

el cuerpo no lo está; 2ª, que el viviente no sería uno por tal mezcla de cuerpos; 3ª, que no se movería, pues si el alma fuera cuerpo, debería primero moverse a sí misma, y es principio que en los cuerpos todo lo que se mueve se mueve por otro. Carecen de fuerza, dice Cardoso; a la primera se objeta que puede un cuerpo estar en otro, aunque no en el mismo lugar, como la luz en el vidrio (esta símil va de acuerdo con la doctrina corpusculista moderna, que considera la luz como substancia corpórea); a la segunda, que el cuerpo es uno constando de varias naturalezas, por el consenso y armonía de las partes, y que de acuerdo con la doctrina de Aristóteles ningún cuerpo sería uno, pues todo el cuerpo se forma puntos y partes que son naturalezas diversas (aquí también se sitúa Cardoso en el punto de vista de la doctrina atomística para criticar a Aristóteles); a la tercera, que no hay nada que se oponga a que el cuerpo se mueva a sí mismo.

Refuerza su crítica con una doctrina de Plotino. Cita el lib. 3 de la cuarta Eneada, en que aquél afirma que el alma no está en el cuerpo, sino el cuerpo en el alma, pues como el alma es señora y gobernatrix, abraza y comprende al cuerpo; en esto nos engañan los sentidos, pues vemos el cuerpo y no el alma, y pensamos que ésta está en el cuerpo, pero si la viéramos, advertiríamos que el cuerpo está en ella. Cardoso, 1, p. 269.

<sup>15</sup> 1, p. 272.

Menciona Cardoso también a Filón (*lib. quod deterius potiori insidietur*).

En su exposición sobre el alma racional hace también primeramente una presentación histórica de las diversas opiniones que se han expresado sobre su naturaleza, impugnándolas y dando después la suya propia, que se resume en la definición que ya dimos. Enumera las opiniones de quienes la han considerado corpórea,<sup>16</sup> de quienes la tienen por partícula de Dios,<sup>17</sup> de quienes la colocan por encima de la naturaleza angélica.<sup>18</sup> También sobre el problema del origen de las almas enuncia varias doctrinas: la que considera que el alma humana ha sido creada por alguna

<sup>16</sup> Zenón, Crisipo, Cleantes y casi todos los estoicos; Demócrito, Heráclito, Hiparco, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, etc. Se refiere también a Apolinar, a Tertuliano, a Pomporazzi. Prueba la falsedad de esta doctrina con diversos argumentos. Primeramente se refiere al texto de la Escritura (el *Ecclesiast.*, cap. últ., en que dice Salomón que el alma es espíritu y por eso se distingue del cuerpo). En seguida la prueba con la razón: por el entendimiento, que percibe las naturalezas comunes y abstractas de la materia singular, lo único a que alcanza la imaginación (se refiere a la doctrina de la abstracción); por las acciones reflejas, superiores a toda facultad corpórea, pues, por ejemplo, la vista no puede verse a sí misma; por el objeto del entendimiento, que es lo verdadero, o el ente, que comprende todo y que no es corpóreo: porque conoce los conceptos de cuerpo y espíritu, pues si fuese corpórea ni aun sospecharía que existe algo incorpóreo. 1, p. 599.

<sup>17</sup> Opinión de los antiguos sabios de los hebreos, que también insinúa Filón (*libro quod deterius potiori insidietur*) y afirma Josefo en *De bello judaico*. Todos ellos argumentan que debe haber cierta similitud entre cognoscente y conocido. Otros escritores que expresan la misma opinión son Plutarco, *lib. de quaest. Plat.*, Horacio, 2 *Satyr.*, Plotino, 2 *de immortal.*, Eurípides, en Cicerón: I de las *Tuscul.* 1. También sostienen que el alma es de naturaleza divina Carpócrates, Cerdo, los maniqueos, los priscilianistas. Considera Cardoso también absurda esta doctrina, pues hace de Dios un ser mudable e inclinado al pecado, o del alma un ser libre de toda mudanza, omniscio, inmutable y omnipotente. La mente humana no comprende lo infinito, sino lo toca. No es necesario que el efecto se encuentre contenido en la substancia del agente: basta que las almas tengan la huella de Dios y el signo de su omnipotencia. 1, p. 599.

<sup>18</sup> Orígenes, en *lib. I periarcon*, caps. 5 y 8, opina que todas las almas son iguales en su naturaleza a los ángeles. Georgio Veneto expone una opinión contraria, en *Harmonia mundi*: que es superior por naturaleza a otras substancias separadas, es decir, a las inteligencias, y que es media entre Dios y los ángeles. Cardoso rechaza ambas opiniones: los ángeles son superiores al alma humana, pues son ministros y delegados del Creador. 1, p. 600.

inteligencia, la de que se comunica por los padres a los hijos, sostenida por quienes la han considerado corpórea, como Tertuliano y Apolinar, y Pomponazzi en el Renacimiento; la de que fueron creadas por Dios al mismo tiempo todas, antes que los cuerpos; al impugnar esta opinión se declara contra el innatismo platónico (cita el *Fedro*), y se muestra inclinado al empirismo de Aristóteles: el alma es una tabla rasa, explica, por tanto no puede haber existido antes que el cuerpo, pues recordaría lo que conoció en ese estado. Rechaza también la doctrina que hace del alma humana una partícula del alma del mundo; igualmente rechaza la "paradoja" de Temistio y Averroes, que asigna una sola alma a toda la especie humana. La declara absurda; nuestros actos de entender son máximamente internos, argumenta, de ningún modo entendemos por un entendimiento extrínseco y asistente, sino por uno interno y propio.<sup>19</sup>

Como punto muy importante en el tema del alma racional, expone Cardoso las pruebas de su inmortalidad. Encontramos pruebas por la autoridad de las Escrituras y por la razón. En estas segundas encontramos las siguientes: la que concluye la inmortalidad de la espiritualidad; la que la concluye de la simplicidad, prueba que viene desde Platón. Segunda: porque carece de contrario que pueda destruirla, porque es independiente del cuerpo y por sí subsistente. Menciona a Cicerón, en el libro último de las *Tusculanas*, en que se refiere a la simplicidad del alma. En tercer lugar por la providencia de Dios y la justicia divina: en esta vida los hombres probos con frecuencia sufren adversidades, y los malos son felices; luego en la otra vida tendrán que recibir sus penas y premios. La cuarta prueba es por el apetito innato de inmortalidad.<sup>20</sup> La quinta porque todas las cosas terrenas causan fastidio y hastío; solamente Dios puede saciar completamente el alma. En sexto lugar la prueba por el cuidado de los muertos

<sup>19</sup> En este argumento menciona a los Profetas, a Job, 21, *Habacuc*, I, Salmo 36, y desde luego a Platón en el *Fedón*; además a Sócrates en las *Tusculanas*, I, y a otros que refiere Eugubino en su *Perenni philosophia*. I, p. 608.

<sup>20</sup> Menciona de las *Tusculanas*, I, algunos casos de hombres que se quitaron la vida por sí mismos, y declara su ejemplo execrable y contra los mandamientos del *Decálogo* (p. 609).

que encontramos en todos los pueblos.<sup>21</sup> Séptima: por las apariciones —de almas, tan decantadas, nos dice—, en las letras sagradas y profanas; refiere algunas narraciones de las Escrituras. La octava prueba es por la infelicidad y miseria en que nos veríamos sumidos si el alma fuera mortal. Ve en la creencia en la inmortalidad del alma el fundamento de toda moral: toda justicia, todo culto divino se vendría abajo, la maldad no tendría ningún freno y ningún juez la conciencia, ninguna ley humana o divina puede observarse si el hombre se convence de que es mortal su alma; “la observancia de la ley se une a la perpetuidad del alma”.<sup>22</sup> No le parece creíble lo que dicen Laercio y Séneca sobre la extrema abstinencia de Epicuro, si es que éste negó la inmortalidad del alma, o fué un insigne simulador, ansioso de vana glorieta, o no fué así como se le describe, pues no es posible que se dé la virtud en el hombre que cree que su alma es mortal. La novena prueba es por la condición y recta figura del cuerpo; si el cuerpo no se disuelve en el instante en que muere, ¿por qué el alma ha de acabarse inmediatamente y tener peor condición que el cuerpo? El hombre, a diferencia de las bestias, ve hacia el cielo, para mostrar que es un animal divino.<sup>23</sup> Dos instrumentos divinos tiene el hombre, nos dice: interiormente la razón, exteriormente la mano, con los cuales ejecuta las obras celestes y terrestres (es ésta una idea que expone Cardoso más extensamente al tratar en su obra el tema de la dignidad del hombre).<sup>24</sup> Décima: por el nativo miedo a los suplicios y el oculto estímulo de la conciencia, por eso se dice: conciencia, mil testigos. El alma es juez y acusadora que hace entrever el castigo por los crímenes cometidos, y así la naturaleza misma tácitamente hace entrever la inmortalidad haciendo temer el castigo, principalmente al ir a morir. Cardoso, según propia declaración, concede gran importancia a este argumento del temor de los suplicios, así como al del deseo de la

<sup>21</sup> Se refiere a Plutarco, *probl.* 25, y *cuests. romanas*; Ateneo, lib. 9, cap. 27; Macribo, I, *Saturnal* 13; Valerio Max., lib. 2, cap. I; sobre usos de los pueblos en el luto y el culto de los muertos. 1, p. 610.

<sup>22</sup> Para esto se refiere a Platón, 12 de *Las Leyes*.

<sup>23</sup> Este argumento lo toma de Cicerón, 1 y 2 de *Natur. deor.*, y I de *Legibus*; cita también a Aristóteles, 4 de *part. animal.*, 10, el *Eccles.* 7; Valle, 5, p. 611.

<sup>24</sup> Lo trata en la *cuest.* I del lib. VI, p. 409.

gloria.<sup>25</sup> La décima primera es otro argumento platónico: por la vida de la misma alma, que es por naturaleza vida, porque vive por sí y da vida al cuerpo, nunca puede ser capaz de muerte, porque ésta es contraria a la vida. Por ello Platón llama al alma número que se mueve a sí mismo, porque tiene vida innata y operante por sí misma. La décima segunda prueba es por la condición del alma, que si dependiera del cuerpo se descaecería junto con él, pero vemos que el cuerpo envejece y se debilita y el alma se vuelve más sabia. Finalmente la prueba por el consenso de todos los pueblos, que llevan impresa en la mente esta verdad; ninguna nación hay tan bárbara que no tenga preconcebidas dos cosas: el conocimiento de Dios y el de la inmortalidad del alma, más o menos confusamente. Aquello que reside en los ánimos de todas las gentes como algo natural y común, dimanante de la misma naturaleza, tiene certitud infalible.<sup>26</sup> (Advertimos aquí aplicado por Cardoso el criterio del consenso común, al que hemos visto que presta gran asentimiento.)

En resumen, aunque encontramos que Cardoso conserva ciertos conceptos de la escuela aristotélica, tales como los de sustancia y accidente, acción, generación, alteración, intención, remisión, también encontramos que en la cuestión central de la filosofía natural, la de los principios de los entes naturales, rechaza rotundamente la concepción hilemórfica del aristotelismo, tanto en lo que se refiere a los compuestos puramente materiales como en los animados y en el compuesto humano. Este punto principal nos ha servido de base para afirmar que Cardoso profesa la modernidad en forma más abierta y libre que los eclécticos posteriores. El examen de la doctrina de estos últimos, y su cotejo con

<sup>25</sup> Cita a este propósito a Juvenal, a Estacio, a Ausonio. p. 612.

<sup>26</sup> Cita a Teodoreto, a Cicerón en 2 *De senectute*; las cartas de los jesuitas sobre los japoneses, p. 612. Expresa además su inconformidad con algunos filósofos que han declarado inaccesible para la razón la verdad de la inmortalidad del alma, y que afirman que por ello es necesario aceptarla por fe; así Cayetano, (3 *Eccles*), Scoto: (4 *disti.*, 43, cuest. 2), Vatablo (*Eccl.* 3), Scaliger, citado por los Conimbricenses, (*disp. I de anima separata*). Se refiere después a los "hombres estúpidos" que negaron la inmortalidad del alma: Caín, los sodomitas, Epicuro, Dicearco, los saduceos, Lucrecio, Plinio; Protágoras, según Platón en el *Teeteto*; Panecio Pomponazzi, Cardan (*lib. de immort. anim.*) Impugna después las razones que dan estos filósofos contra la verdad de inmortalidad del alma.

la de Cardoso, nos mostrará con claridad la diferencia de actitud entre uno y otros.

## 2) EL ECLECTICISMO POSTERIOR A CARDOSO

### I. Los patronos de los eclécticos. Platón y Aristóteles.

Aunque propiamente el propósito sistemático de los eclécticos sea acomodar la doctrina moderna a la aristotélica y presentarse como seguidores de Aristóteles, los vemos por otra parte acogerse con frecuencia a la autoridad de Platón, cosa que Cardoso hace también. En las disputas entre peripatéticos y modernos hay constantes referencias a las grandes autoridades, de modo que la cuestión llega a traducirse en una competencia de clásicos, y la oposición entre modernos y escolásticos se convierte en la pugna entre Platón y Aristóteles: “en qué esta la oposicion entre los Perypateticos, y los modernos, entre Platon, y Aristoteles?”, pregunta Paz.<sup>27</sup>

En el Renacimiento resurge Platón para hacer frente a Aristóteles. El platonismo corre paralelo al movimiento de rebelión contra la escolástica peripatética. No es por tanto de extrañar que un movimiento libertario como es el del eclecticismo que estudiamos se efectúe bajo el signo de Platón. A más de ciertas afinidades doctrinales que examinaremos, lo que inclina a los modernos del lado del platonismo en su posición antiaristotélica.<sup>28</sup>

Del platonismo renaciente encontramos numerosos representantes mencionados por los eclécticos. Francisco Petrizzi (*Discussiones peripateticae, De dialogorum ordine*), Campanella (*De gentilismo non retinendo*), Pico de la Mirándola, Telesio, Marsilio Ficino; Cardoso menciona además a Bodin, a Nicolás de Cusa. Zapata nombra en su *Ocaso de las Formas* al “frances platónico

<sup>27</sup> 3, “Carta a Palanco”, pág. 23.

<sup>28</sup> “La bandera del maestro, dice Menéndez y Pelayo en *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, ha protegido a todos los disidentes de la escuela del discípulo, y raras circunstancias han hecho que en los periodos críticos haya aparecido siempre como bandera de libertad; la de Aristóteles, como bandera de orden, cuando no de servidumbre. Todos los insurrectos de la escolástica árabe, judía o cristiana, son en mayor o menor grado platónicos.”

J. C.” (*Philosophia vulgaris refutata*).<sup>29</sup> De los platónicos españoles encontramos el nombre de Fox Morcillo.

También al platonismo de los padres de la Iglesia se remiten los eclécticos, pues el hecho de que la patrística se haya inclinado del lado de la doctrina platónica viene a apoyar el aserto de que el platonismo es más acomodado al cristianismo que la filosofía aristotélica: “antes que entrase Aristoteles en las Escuelas, hubo insignisimos Theologos, y Santos Padres; y primero, en sus mas felices siglos, sirvió à la Iglesia Platon, que fuesse traído á servirla Aristoteles, como consta de la Historia Ecclesiastica”, dice el Dr. Martínez.<sup>30</sup>

Del propio Platón es el Timeo, conocido ya durante toda la Edad Media gracias al comentario de Calcidio, la fuente directa a que hacen referencia los modernos. En este diálogo encuentran una cosmología atomística de tipo geométrico, en la que los cuatro elementos se reducen a diminutos poliedros: cubos, icosaedros, octaedros y tetraedros. Avendaño hace referencia al comentario de Marsilio Ficino.

La inteligencia de la doctrina platónica es en la época objeto de controversia. “Ninguna question ay tan reñida como esta de las ideas”, dice Zapata.<sup>31</sup> Estamos aquí ante el caso de las narices de cera, que cada quien puede volver a su propio lado. En realidad, dice Paz,<sup>32</sup> “cómo averiguarémos qual fué la mente de Platón, aviendo dos mil años que está en el otro mundo?” Las interpretaciones son por demás forzadas. Ya Caramuel intentaba probar en su *Metalógica* que de las ideas platónicas se verifica lo mismo

<sup>29</sup> 7, “Exordio”, pár. 1.

<sup>30</sup> 9, p. 315. Santo Tomás se percató de que el aristotelismo suministraba peligrosísimas armas a los enemigos de la doctrina católica, y por ello expurgó y acomodó a las verdades cristianas ese sistema filosófico (Berni, 8, vol. I, “Introducción”, 4). “Acendrada politica del zelo Católico, comenta Martínez, (9, p. 10), excluir á Platón, como mas seguro, y conforme, teniendo por esta parte mejor guardadas las espaldas, y admitir á Aristoteles, como menos fiel siervo, haciendo, como solemos decir, del ladron fiel”.

La materia de los modernos, los cuatro elementos, es denominada “materia platónica”, y opuesta a la materia aristotélica de los escolásticos. Paz cita a Pererio (en *lib. I sobre el Génesis*), quien afirma que los antiguos Padres de la Iglesia, a quienes siguen Beda de los latinos, San Ambrosio y la Interlineal, no conocieron la materia primera peripatética, sino la platónica. 3, “Carta a Palanco”, pár. 29.

<sup>31</sup> 7, “Exordio”, pár. 78

<sup>32</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 9.

que de la materia primera de los tomistas.<sup>33</sup> Por su parte, Avendaño declara que Platón afirmó los átomos como los afirman los propios atomistas, es decir, libres de aquellos yerros con que los establecieron Epicuro y Demócrito. "Y como los Padres solamente contra estos yerros escriben, queda ajustado Platon, assi como nosotros, con los Santos Padres, y no es otro el ajuste que han hecho con los Padres los Aristotelicos".<sup>34</sup>

Los modernos tienen por una fábula la doctrina de las ideas como naturalezas universales separadas de los singulares, fábula que consideran ha sido achacada a Platón por Aristóteles.<sup>35</sup> Este deliró al atribuir "maligna e irreligiosamente" esta doctrina a su maestro. Negar las ideas en la mente divina es en Aristóteles herético,<sup>36</sup> pues con ello niega el verbo de Dios, niega que Dios sea autor de las cosas, niega el arte divino.

Es el platonismo cristiano el que puede advertirse en las obras de los eclécticos. Maignan es llamado por Zapata "nuestro Príncipe de la Philosophia Platonica Christianizada".<sup>37</sup> Intentan los eclécticos situarse en la línea platónica a través de San Agustín. La doctrina de las ideas, nos dice Zapata, debe ser concebida tal como la entendieron San Agustín y Séneca.<sup>38</sup> Las ideas deben tenerse como "*Verum rationes in mente divina rerum ipsarum creandarum*", o "*principales formas quaedam, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quae ipsae formatas non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo sese habentes, quae in Divina intelligentia continentur*".<sup>39</sup> Esto podemos encontrar efectivamente en la cosmogonía atomística. Dios, habiendo creado primeramente la materia, los átomos, los ha ordenado después

<sup>33</sup> Citado por Zapata. 3, "Censura", pár. 148.

<sup>34</sup> Cita Zapata, para probar que la doctrina platónica genuina es la que defiende, a San Buenaventura (en *Hexameron*), a Coqueo, al Card. Bessarion (*lib. 2 contra calumniat.*), a Gassend (*Physica*, tomo I).

<sup>35</sup> 7, "Exordio", párs. 72 y 74. Menciona para esto al dominicano Durando (*lib. 2*).

<sup>36</sup> Se refiere Zapata a San Agustín (*lib. 83, cuest. 7, cap. 28 de civit. Dei*), a San Eusebio (*lib. de praep. evang.*) y Scoto (*in primum scientiarum*).

<sup>37</sup> 7, "Exordio", pár. 13.

<sup>38</sup> De este último se refiere a las epístolas 58 y 63. 7, "Exordio", pár. 74.

<sup>39</sup> Las citas son del comentador de San Agustín Leonardo Coqueo. 7, "Exordio", pár. 74.

para formar los compuestos de acuerdo con las ideas arquetipas contenidas en su mente.<sup>40</sup>

Muy principalmente se acogen los eclécticos posteriores a Cardoso a la autoridad de Aristóteles. Son a la vez platónicos (ya vimos a través de qué exégesis) y aristotélicos. Puede advertirse en ellos la huella de dos corrientes que desde el Renacimiento habían propiciado la libertad filosófica, teniendo en común, no obstante su oposición, el haberse emancipado del dominio de la escolástica decadente. El platonismo es una de ellas, y la otra es el aristotelismo clásico, representado por los humanistas. Los eclécticos, según ellos mismos se presentan, resultarían continuar el movimiento de vuelta al genuino Aristóteles, que iniciaron aquéllos. Del peripatetismo clásico que floreció en España en el siglo xvi, representado por quienes leían directamente a Aristóteles en griego, entre los que se cuentan Pedro Juan Núñez, Pedro Juan Monzó, Juan Bautista Monllor, Bartolomé José Pascual, nos parece que procede la distinción que hacen los eclécticos entre el aristotelismo de Aristóteles, el auténtico aristotelismo, y el aristotelismo espurio de los escolásticos. En virtud de esta distinción, los eclécticos se declaran aristotélicos sin ser escolásticos: su sistema es declarado "el Systema antiguo Peripatetico restituido",<sup>41</sup> el peripatetismo de las escuelas es en cambio el peripatetismo arábigo; del aristotelismo introducido en las Universidades por los árabes se derivó esa filosofía "contenciosa y vociferante" que es la escolástica.

Los comentadores griegos de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, son invocados como modelos de la verdadera inteligencia de los textos aristotélicos.<sup>42</sup> Propiamente, la

<sup>40</sup> También la inteligencia de la doctrina agustiniana es objeto de disensiones. Así tenemos con el concepto de materia primera, que tanto aristotélicos como atomistas alegan haber sido entendido por Agustín tal como sus respectivas escuelas lo entienden.

<sup>41</sup> Paz, 3, "Carta a Palanco", pár. 29.

<sup>42</sup> Paz, 3, "Carta a Palanco", pár. 29. "Yo extraño mucho, dice Paz, tan rigurosas asseveraciones (las de Palanco, que no admite que la doctrina de los modernos sea la aristotélica), porque estoy, en que es Aristotélica aquella sentencia, que pone las formas substanciales en puros modos respectivos; y entiendo por modos, lo que entendemos los modernos. De este sentir son los Interpretes Griegos de Aristóteles, Alexandro Afrodiseo, Themistio, y Simplicio, á quienes siguieron algunos de los Latinos, á quienes cita el eruditissimo

disputa entre escolásticos y modernos, según estos últimos, puede tenerse como la discrepancia entre dos interpretaciones del pensamiento de Aristóteles. De ahí "que nos podamos los Modernos llamar Aristotelicos, dice Paz, lo qual creo, que para el vulgo no aprovechara poco. Aun podemos dezir, que somos, en este punto, los Aristotelicos mas finos; por quanto es de creer, que mejor entenderian á Aristoteles Griego, los Griegos poco posteriores á él, que los Arabes, que muchos años después leyeron sus Obras mal trasladadas, ni los Latinos, que despues se siguieron, y se guiaron por las imperfectas traslaciones, que hizieron los Arabes, tan mal vistas de los Cryticos, como se sabe".<sup>43</sup> De esta manera los ataques que los eclécticos dirigen a la filosofía de las escuelas son hechos en nombre del propio Aristóteles. En virtud de que es inútil, declara Zapata, presentar las evidencias de la experiencia que prueban la verdad de su doctrina, pues éstas no surten ningún efecto en el ánimo de los peripatéticos,<sup>44</sup> lo conducente es entonces presentar los textos del mismo Aristóteles en su favor. "Sea, pues, muy en hora buena Aristoteles quien en todo, y por todo lo que defendemos de las formas substanciales, materiales, realmente indistintas de la materia, haga toda la costa." Mostrar la verdad de la doctrina de los modernos "con los mismos principios, fundamentos, razones, y autoridades, que ellos conceden, y defienden lo contrario, es vna grande golosina, que merece toda la delicadeza del mas escrupuloso, y discreto paladar".<sup>45</sup> La mejor manera de introducirse en los círculos filosóficos, cerradamente aristotélicos, es aristotelizarse.

Cuanto a las fuentes aristotélicas de que se sirven, en algunos casos hemos podido averiguarlas. Paz conoce la exposición de Zabarella, y a través de ella a los intérpretes griegos. Zapata utiliza los comentarios de Vallés (versión y exposición de los ocho libros de los Físicos), y los de los jesuitas de Coimbra (*Comentarii*

Zabarella; y ayer de mañana fué de este mismo sentir Don Bonifacio Bagata, que es rigoroso Aristotelico."

<sup>43</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 29.

<sup>44</sup> "reproducir sus solidas ingeniosas pruebas (además de ser vn mero material trabajo), sería cosa despreciable, é irrisible, (como lo es todo lo que no se funda en el Perypato) de todos los preocupados presumptuosos vulgares Aristotelicos". 3, "Censura", pár. 51.

<sup>45</sup> 3, "Censura", pár. 51.

*Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Octo libros Physicorum Aristotelis*. 1591-1594). Tosca cita los comentarios de Santo Tomás.

Por otra parte, remontan la doctrina del Estagirita a fuentes anteriores. Le hacen derivar de “los antiguos”.<sup>46</sup> Le acusan de haber tomado la doctrina de los filósofos que le precedieron y haberla presentado como suya propia. Principalmente la de Hipócrates. Zapata, basándose en lo que expresa Aristóteles al principio de los *Físicos*, afirma que éste tomó su filosofía del lib. I de *Diaeta*, y del lib. *De natura humana*. Hipócrates, declara, fué el primero que trató de la substancia y los accidentes o primeras cualidades. (Se apoya en un dicho de Galeno, lib. 8 de *Decret.*, cap. 4, quien afirma que los escritos de Aristóteles son sólo unos comentarios de la *Fisiología* de Hipócrates; y en el lib. I de *elementis* que Hipócrates fué el primero que halló los elementos y que de él lo tomaron los estoicos y Aristóteles.<sup>47</sup> Compara Zapata a Aristóteles con Américo Vespucio, quien dió su nombre al nuevo mundo, honor que correspondía por justicia a Cristóbal Colón.

La aristotelización de la doctrina moderna consiste en el uso de términos y conceptos aristotélicos y escolásticos en el atomismo. Se adopta el lenguaje peripatético, pero con significaciones atomísticas: “guardando vniformemente las voces de la antigüedad, y sus formulas metaphysicas, dice Avendaño, discordamos notablemente en los sentimientos”.<sup>48</sup>

Este proceder es el que en general adoptan los eclécticos posteriores a Cardoso. Lo que en éste hemos encontrado aisladamente —así con los conceptos de substancia y accidente— adopta en los demás el carácter de propósito sistemático. El caso de nuestros eclécticos corrobora la afirmación de Losada en el sentido de que el eclecticismo, en la forma que adopta de conciliación de

<sup>46</sup> Aristóteles, a pesar de su genio metafísico, dice el P. Nicolás Cabeo, siguió la doctrina de los antiguos: “*Vbi ad res phisicas devenit, quia ad has ex suo genio non ferebatur, vires ingenii non acuit vt discedat ab antiquis.*” (Lib. *Meteor.*, citado por Zapata. 3, “Censura”, p. 74.)

<sup>47</sup> 3, “Censura”, párs. 60 y 61. Cardoso anota que según Francisco Patrizzi, Aristóteles tomó toda la filosofía natural de Hipócrates y Ocelo Lucano (1, “Proemio”).

<sup>48</sup> 3, p. 109. Martínez nos dice lo mismo de los cartesianos: éstos convienen con los aristotélicos en los nombres, y usan las mismas voces; sólo difieren en el modo de explicarlas. 9, p. 35.

la modernidad con el aristotelismo, es un hecho tardío; por lo menos en España, “aunque los cartesianos, dice Losada, y otros innovadores de la filosofía hayan despreciado en un principio la autoridad de Aristóteles, ya los más recientes atomistas cuidan de fortificarse bajo el patrocinio de tan gran filósofo, y con frecuencia le oponen, con santo Tomás, a los peripatéticos. Usan los mismos nombres que éstos acerca de las cuestiones físicas, pero en diverso sentido”.<sup>49</sup>

Hay que subrayar como hecho muy importante que este recurso no parece ser otra cosa que una concesión obligada por las circunstancias del ambiente, con el carácter de mero expediente utilizado para deslizar las novedades bajo la capa de expresiones familiares en el ambiente filosófico, a guisa de caballo troyano. Se declara contemporizar para no faltar a las reglas de la cortesía, o para no discutir por cuestiones de meras palabras. Martínez dice, cuando describe las configuraciones o disposiciones de las partículas en los compuestos: “o llámense “formas”, porque en una cuestión de voz no faltémos a la moderación, y cortesía”.<sup>50</sup> Bacon, en quien puede encontrarse ya la idea de una conciliación de esta índole, la ha comparado a un procedimiento político.<sup>51</sup> El biógrafo de Tosca nos presenta el eclecticismo como una mera estrategia de los modernos. Es de gran interés transcribir el pasaje de la biografía en que lo hace. “Advirtió, nos dice,<sup>52</sup> el prudentísimo Tosca que tendría grandes dificultades con los hombres muy apegados a sus opiniones, y por ello usó de una estrategia digna de un varón tan sabio y tan ejercitado. Valdrá la pena enterarse de ella. En las Universidades de España reinaba Aris-

<sup>49</sup> 6, par. 8.

<sup>50</sup> 9, p. 45.

<sup>51</sup> Nosotros, dice Bacon, “nos esforzamos por establecer en las letras, entre los antiguos y los modernos, una alianza y un comercio de luces, nuestra firme resolución es acompañar a la antigüedad hasta las aras, y conservar los términos antiguos, aunque les cambiemos en la mayor parte de los casos las significaciones y las definiciones; siguiendo en ello esta manera de innovar, tan moderada y tan loable en política, que consiste en cambiar el estado de cosas, dejando subsistir el lenguaje público y recibido, y que Tácito designa así: ‘los nombres de las magistraturas eran siempre los mismos’— (*Annales*, I, c. 3)”. (*De la dignité et de l'accroissement des sciences*. Lib. 3, cap. 4. En *Oeuvres* de Bacon. Traduction revue, corrigée et précédée d'une introduction par F. Riaux).

<sup>52</sup> Párrs. 25 y 26.

tóteles, que no toleraba partícipe. Los próceres de las escuelas no le eran menos adictos que lo que pudieron haber sido en otro tiempo a Pitágoras sus discípulos. Pero como no quedaban quienes fuesen semejantes a aquellos hombres como Núñez, Monzó, Monllor, Pascual,<sup>53</sup> y otros, que consultaban al mismo Aristóteles en griego y que eran doctísimos en su doctrina, meditó Tosca con qué procedimiento podría, en muchas cuestiones naturales, debilitar la doctrina que cada uno estimaba, antes que la de los otros intérpretes, como la aristotélica, y a la cual podría decirse que tenían como sacrosanta, como dicha por un hombre incapaz de fallar en las cuestiones naturales. Tosca, pues, para evitar que hubiese lugar a envidias, y para que fuese más aceptado lo que escribiera, resolvió en lo que pudiese confirmar aquello bajo la autoridad de Aristóteles; lo que no fué difícil para el ingenioso varón, pues adaptó las cosas metafísicas a las físicas. De aquí aquellas frecuentes citaciones de Aristóteles en el *Compendio Filosófico*. Qué tanta libertad usó en realidad al escribir él mismo me lo dijo". Vemos con lo anterior que los modernos aprovechan la ignorancia filológica reinante para hacer surgir entre las varias exégesis de la doctrina del Estagirita una más, presentada como la más apegada al verdadero sentido del aristotelismo.

En el fondo se advierte el menosprecio por esas formas y ese ambiente con que intentan congraciarse los modernos. Se ve que si hablan con el vulgo filosófico, con "los vulgares", sólo es por evitarse dificultades. Tosca, dice Losada, quiere para sí aquello de Cicerón: "el habla concedí al pueblo, la ciencia la reservé para mí".<sup>54</sup> No hacen más que seguir lo que ya recomendaba Cardoso: "hablar con muchos y sentir con pocos".

La conciliación que pretenden efectuar los eclécticos entre filosofía natural aristotélica y atomismo moderno no es otra cosa que una conciliación entre metafísica y física. Ya hemos visto qué razones hay para que los modernos procuren retener en esta for-

<sup>53</sup> Pedro Juan Núñez fundó la escuela valenciana de peripatéticos clásicos. A ella pertenecieron Pedro Juan Monzó, quien fué además profesor en Coimbra, Juan Bautista Monllor, Bartolomé José Pascual, Serverá. Esta escuela encontró representación en Barcelona, con el mismo Núñez, en Zaragoza con Simón Abril, en Alcalá con Cardillo de Villalpando. Pedro de Fonseca fué en Coimbra el lazo de unión entre los peripatéticos clásicos y los suaristas. M. Menéndez y Pelayo. *Inventario bibliográfico de la ciencia española*.

<sup>54</sup> 6, pár. 34.

ma la metafísica escolástica. Ahora bien, cuando declaran aceptar "metafísicamente" los principios aristotélicos quieren decir que aceptan los conceptos de tales principios. Ya vimos también la significación que tiene para ellos el término "metafísico". Pero mejor que decir que aceptan los conceptos de tales principios hay que decir que reducen tales principios a conceptos y en tal condición los aceptan. Los principios escolásticos son, según sus propios términos, "formalidades", ya no entidades. El vocablo "formal" adquiere en nuestros ecléticos la significación moderna, y pierde la que tenía en la tradición greco-medieval. Lo formal no es ya lo actual, la realidad como lo opuesto a la potencia, sino lo vacío de contenido, lo que puede aplicarse a una pluralidad de contenidos, lo que carece de realidad, lo abstracto. En este sentido es para ellos formal no sólo la forma aristotélica, sino también la materia.

La física atomística da el contenido empírico o intuitivo con que se rellenan, por así decirlo, las determinaciones formales y vacías de la física aristotélica. Se trata, diríamos de una transcripción imaginativa de la filosofía natural escolástica. Se convierte en entidad física lo que era entidad metafísica. "A mi ver dice Paz,<sup>55</sup> no es la controversia entre los Modernos, y Aristotelicos, sobre negar por principios del ente natural la materia, y la forma. Es nocion comun, como noto eruditamente la Filosofia de Borgoña, que precisamente ha de aver materia, y forma en los entes, assi naturales, como artificiales. Pues qué es el pleyto?. Yo hallo, que el determinar qué sea esta materia, y qué esta forma, en lo qual, aun entre los Aristotelicos ay discordia". No se consideran, pues, falsos los principios aristotélicos, sólo insuficientemente determinados; una determinación concreta los completará. La materia y la forma de los escolásticos, dice Avendaño, "en nuestro sentido, son los atomos explicados inadecuadamente, por estas nociones metaphysicas".<sup>56</sup> El escéptico Martínez está también de acuerdo en que la forma de los modernos es la aristotélica más concretamente explicada, diciendo que aristotélicos y atomistas bien podrían "ajustarse sus diferencias, y venir á un acomodamiento, no haviendo mas entre unos, y otros, que la mas, ó menos clara explicación: pues los 'Aristotelicos' consideran

<sup>55</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 4.

<sup>56</sup> 3, p. 110.

la forma en aire abstracto, y metaphysico: los 'Corpusculares' en trage mas physico, y sensato".<sup>57</sup> Se trata, nos dice Tosca, de señalar lo que son físicamente tales principios, que en Aristóteles constituyen nociones demasiado obscuras, no dando acaso él una ulterior explicación por aquella malicia que le hacía ser precavido, y le hacía prever que sería reprendido por la posteridad si no daba una explicación satisfactoria de una cuestión tan difícil: por ello su explicación de los principios conviene a casi todas las opiniones.<sup>58</sup> Nociones como las de Aristóteles son imprecisas; aunque dicen la verdad no la dicen toda, sólo dicen lo conceptual y abstracto, de ahí que puedan aplicarse indistintamente a varias hipótesis físicas. Un ejemplo: la noción "primer sujeto", una de las notas del concepto aristotélico de materia, puede ser aplicada lo mismo a los átomos de Gassend, que a los corpúsculos de Cartesio, que a la materia continua de los aristotélicos. La escolástica sólo ha puesto a los principios su marbete conceptual; los modernos señalan su constitución física.

Los eclécticos tienen una idea de Aristóteles, que viene desde el movimiento antiaristotélico del Renacimiento, en la cual podemos encontrar una especie de fundamento psicológico del carácter de la filosofía aristotélica. Es la imagen de un Aristóteles malévollo, lleno de astuta inventiva, que escribió deliberadamente con un estilo ambiguo, para que el sentido de su pensamiento pudiese ser vuelto a todas partes. Su astucia le aconsejó no dar soluciones precisas a los problemas, a fin de no verse reprendido por la posteridad si erraba en ellos. Se le compara al pez sepia que emite una tinta oscura para cegar a sus perseguidores y evitar ser capturado; "trató cosas gravísimas, dice Cardoso,<sup>59</sup> con brevedad

<sup>57</sup> 9, p. 47.

<sup>58</sup> 5, vol. III, p. 35.

<sup>59</sup> 1, Proemio. "Entre los Filósofos de la antigüedad, dice Berni (8, vol. I, p. 10), Aristoteles fue el mas laborioso en la Dialectica, recogiendo todos sus preceptos en los Libros de las 'Categorías, Periermenias, Analíticos, i Topicos'. Pero procedio en todos tan metafísico, i obscuro, que sin embargo de averle comentado despues los Filósofos mas insignes, no pudieron evitar su confusion".

Al tratar el tema de la cualidad, dice el mismo Berni (p. 70): "Ha sido siempre tan dificultoso explicar la cualidad, que el mismo Aristoteles, aunque siempre afectò la obscuridad, aqui procede tan corto, que no sabe decirnos mas, que es aquello que cualifica la cosa, ó por lo que se dice cual. Pero si le preguntamos, que es aquello que cualifica las cosas, no sabe decirnos mas,

hipocrática y obscuridad heracliteana, escribió con un estilo conciso y ambiguo, para que sus ideas pudieran, como nariz de cera, ser vueltas a todas partes. Como no le fué del todo evidente la verdad, y como era astuto y de ingenio pródigo, envolvía intencionalmente sus opiniones en la obscuridad de las palabras, por lo que le comparan al pez sepia que emite una tinta o humor que ennegrece para no ser capturado, burlando a los pescadores e impidiéndoles ver. Así como algunos sabios velaban su sabiduría con jeroglíficos y otros con parábolas, para que no fueran depreciados los misterios de la filosofía, al caer entre el vulgo y la multitud ignorante, Aristóteles, a quien no disgustó este modo de proceder, siguió otra vía: la de la obscuridad de los términos y el sentido ambiguo de la expresión”.<sup>60</sup> Esta obscuridad explica el que sus intérpretes se hayan dividido en tan gran variedad de opiniones,<sup>61</sup> contribuyendo además a la confusión de su doctrina

que es la ‘cualidad’: quedando todos en la misma duda. Por eso en las Escuelas, cada uno define la cualidad como quiere, solo por huir la explicación de Aristoteles”.

Y en la p. 5 de la *Física* (vol. II): “En las Escuelas han jurado seguir á este Filósofo, i gastan mucho tiempo en comentarle; unos quieren entenderle en el sentido que le comentó S. Thomas, otros como Escoto, otros como Baconio, i otros como mejor les parece; i á la verdad, los mas le hacen decir lo que quieren; porque sus abstracciones, i metafísicas dan lugar á todo”.

<sup>60</sup> Hay que recordar aquí el uso tan frecuente en Aristóteles, más por modestia del estilo que por otra cosa, de partículas dubitativas como “quizá” o “acaso”.

<sup>61</sup> Hablando de la confusión de la física de las escuelas dice Zapata (3, “Censura”, pár. 94): “Todo lo referido, á mi parecer, es muy propio, y en quarto modo, de los que servilmente siguen á Aristoteles, por tres poderosas razones: La primera consiste, según el Padre Cabeo, y otros, en el poco afecto que tuvo á la *Physica*, por no ser de su genio *Metaphisico*, y que han heredado sus vulgares discípulos. La segunda, por la incertidumbre, y confusión de sus Obras. Y la tercera, por la no buena fè, y obscuridad, que afectó en las cosas *physicas*. La concluyente prueba de estas razones (aun omitiendo lo que dexo ponderado) ha de ser el mismo Aristoteles, que respondiendo al grande Alexandro, sentido, y severamente destemplado, de que huviesse dado al publico la *Physica*, le satisface, y suaviza su Regio magnanimo sentimiento, con esta respuesta: ‘*Scriptisti ad me libris Auscultatoris, existimans in arcano custodiendos fuisse. Scio agitur ipsos editos*’. Tan claro es, que no dexa apariencia de duda: ‘*Et non editos esse. Cognosci enim percipique ab iis tantum poterunt, qui nos audierint*’. Este, sin duda, es el origen de todas las vociferantes controversias, *Labyrinthos Philosophicos*, variedad de discursos, y exposiciones, persuadiendose cada vna de las Escuelas *Perypateticas*, que

la suerte corrida por sus obras, que hubieron de pasar por encierros subterráneos, por corrosión de la humedad y deterioro de la polilla, por enmiendas de imperitos, descuidos de libreros, intrusión de escritos apócrifos.<sup>62</sup>

Todos estos factores, el genio metafísico de Aristóteles, la obscuridad de expresión de sus obras, su propia mala fe,<sup>63</sup> las defor-

lo entiende, y explica mejor, ó mas conforme á su mente: y todos á competencia pretenden tener razon, si la ay, donde no vale, ó se puede conocer entre la multitud de las aparentes razones. Y solo es cierto, la incertidumbre, confusion, y obscuridad, quedando la verdad escondida, y la Physica desterrada". Cita algunos textos de Vives en que éste declara lo mismo. "*Ut Aristotelis obscuritas multum nocuit artibus, sic horum in Aristotelem interpretationes artes omnes pervertunt.* (Así como la obscuridad de Aristóteles perjudicó grandemente las artes; la de estos con sus interpretaciones de Aristóteles las pervierten todas) (*Causas de la corr.*, lib 1). "Y assi cada vno, comenta Zapata, ha construido á Aristoteles en aquel sentido, que su phantasia le ha representado, forcando sus escritos, por acomodarlos a su passion, fingida inteligencia, y que á este Philosofo jamás le passó por la idea". 3, "Censura", par. 95. Vuelve a citar a Vives: *Vt iam etiam vulgo inter eos non omnino, ut solent, inscite Aristoteles dicatur habere nasum cereum, quem quilibet, quo vellit, flectat pro libito.* (Como ya también entre ellos es común decir, en lo cual no andan tan descaminados como suelen, que Aristóteles tiene nariz de cera, la cual vuelve a voluntad el que así lo desea). "*Sed enim vero neque haaec ipta Aristotelis volumina potuerunt intelligere, primum propter locutionem abstractam, & ex brevitate obscuram, hinc propter intrinsecas, & obliquas sententias; tum etiam ob immodicas subtilitates... quibus Aristoteles plerumque non exacuit ingenia*". (Pero sin embargo ni aun estos volúmenes de Aristóteles pudieron entender, primero por la expresión abstracta y oscura por la brevedad; además por las sentencias intrincadas y oblicuas; así como por las excesivas sutilezas, ... con las cuales Aristóteles por lo común no aguza los ingenios) (*Causas de la Corr.* Cit. en el par. 96 de la "Censura").

Lo mismo expresa Berni, 8, v. I, p. 4: "Pero como Aristóteles en todo procedio como Metafisico, haciendo gala de explicarse de manera, que cada cual la entendiese á su modo; empezaron los Peripateticos Christianos á dividirse en varias Escuelas, segun la variedad con que cada uno concebia sus opiniones: i á la verdad todos hallavan lo que querian, i yá no se cuidava en averiguar, qué era verdad, sino unicamente, qué dijo Aristoteles".

<sup>62</sup> Cardoso toma la historia de las obras de Aristóteles de Francisco Patrizi. (*Discusiones peripatéticos.*)

<sup>63</sup> Este Aristóteles malévolo se presenta como culpable de la preterición de los sistemas de los antiguos y del desprestigio que ha sufrido la filosofía de Platón. La divisa y el verdadero carácter de un aristotélico, nos dice Zapata, está en tener por indigna, ridícula y errónea la doctrina de las ideas. En tan "infeliz lastimoso estado han procurado poner la doctrina del Divino

maciones sufridas por sus escritos, la intervención de los árabes en la transmisión de su doctrina, son aludidos por los eclécticos para explicar la divergencia entre la verdadera doctrina de Aristóteles y la interpretación de los escolásticos. El aristotelismo de los modernos, recibido de fuentes más cercanas a Aristóteles y

Platón, que hasta en el vulgar trato de las gentes, luego que se oyen algunos discursos, arbitrios, y proposiciones ridiculas, fantasticas, chimericas, y despreciables, se responde con gran franqueza, y satisfaccion: "Essas son idéas Platónicas". 7, "Exordio", pár. 71. Escritores como Francisco Patrizzi (*Discussiones Peripateticæ*), Cano (*De Locis theologicis*), Vives (*De causis corruptarum artium*) Launoy (*De varia Aristotelis in academia parisiensi fortuna*), Gaudenzi (*De Aristoteleo veterum contemptu*) han contribuido a formar esta imagen de Aristóteles. "Filosofo gentil, lleno de vicios, y errores", le llama Zapata. 3, "Censura", 157, "hombre impío, astuto y dado a los placeres", dice Tosca; 5, vol. III, p. 177. Sólo gracias a sus artes malévolas logró ocupar el puesto de tirano de la filosofía. Hizo un saqueo de las opiniones de los filósofos. Compró y deformó las obras de Espeusipo. Ayudado por los tesoros y la autoridad de su discípulo Alejandro, recogió y sepultó en el olvido las obras y los nombres de los otros filósofos, y de este modo, impugnando a unos, y obscureciendo a otros, logró usurpar el arrogante título de Filósofo (9, p. 2). Patrizzi "prueba con evidencia" que lo que escribió de bueno Aristóteles lo tomó de sus antecesores, callando sus nombres. A Platón "le fingió, supuso, y levantó testimonios, y falsedades, que no les passò (*sic*) por la idéa, solo por su ingratitud, è hydropica sed de aura popular", 7, par. 17. Los pecados de Aristóteles son innumerables. Fué un ingrato con su maestro Platón, al que abandonó viviendo aún éste; se le acusa de haber dado veneno a Alejandro, estuvo desterrado por causa de una concubina a la que ofreció sacrificio y adoró como dios; ofreció en su testamento un gallo a Esculapio; se suicidó desesperado por no haber podido descubrir el secreto de los flujos y reflujos del Euripo, etc., etc. (En este punto sólo Cardoso manifiesta cierta crítica. Sin fundamento, declara, afirman algunos que Aristóteles se arrojó al Euripo al no poder arrancarle su secreto. Esto es indigno de un filósofo tan grande. Se atiene aquí al testimonio de Diógenes Laercio, quien al hablar de la muerte del Estagirita no menciona para nada el Euripo, e informa que murió de una enfermedad, a la edad de 63 años ("Proemio").

Los yerros de su doctrina no van en zaga a los de su vida. Afirmó la eternidad del mundo, negó que Dios tenga providencia sobre las cosas inferiores, negó que pueda mover comunicando movimiento activa y físicamente, porque no entiende de las cosas que están fuera de él y sólo mueve como amado y deseado, negó que después de la muerte haya premio ni castigo, negó que haya ángeles y diablos (pues sólo afirma los motores de las esferas), hizo a Dios animal, etc. (Valeriano Magno, capuchino, citado por Zapata—"Censura", pár. 13—, denuncia el ateísmo de Aristóteles en su obra *De Aristotelis atheismo*). Refieren algunos, dice Zapata (7, "Exordio", pár. 37) entre ellos Cabeo, lib. I *Metheorolog.*, que habiendo llegado a manos de Aristóteles

más limpias, se presenta como una interpretación más fiel del pensamiento del Filósofo.<sup>64</sup>

En un sentido, principal, tiene efectivamente la posición de los modernos procedencia aristotélica. Existe un paralelismo entre la crítica que dirigen a la escolástica, a la que reprochan la multiplicación superflua de entidades, y la crítica que hace Aristóteles de la doctrina platónica de las ideas. El principio occamista: "*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*", no carece de abolengo aristotélico.<sup>65</sup> El principio más considerable de la física, nos dice Berni, "es el que estableció Aristóteles, i redugeron á practica los Nominales con Ocam, i es que "en la naturaleza nada superfluo se deve admitir".<sup>66</sup>

Efectúan no obstante ciertas deformaciones en la doctrina de Aristóteles, pues intentan aproximarla, como ya dijimos, a la de los antiguos atomistas. Así afirman que el concepto de forma en Aristóteles se reduce al de figura, o que Aristóteles niega a la forma el carácter de substancia y la tiene por una mera entidad mental. Unen a Aristóteles con los antiguos, para oponerlos a los peripatéticos escolásticos. Estos, dice Zapata, no han hecho otra cosa que "equivocar, confundir, y desfigurar la Phisica, ó Filosofia natural de forma, que no lo conocerán (ni la madre

los libros de Moisés, y habiendo leído al principio *In principium creavit Deus coelum*, etc., dijo "*Iste Author multa dicit, & nihil probat*". Lo mismo refiere Miguel Angel Andriolo, médico y filósofo, en su *Philos. Experimental, Praeside Platone*, lib. I *physicor*.

Desde luego que correlativamente encontramos en los atomistas una defensa de la personalidad de Platón. Los modernos le defienden, dice Paz, "si no en los yerros que escribió (que mayores los tuvo Aristoteles) en la vida que tuvo, pues no pocos sienten, que se salvó, y todos convienen en que fué el Filosofo mas concertado, y su doctrina la menos disonante con nuestros dogmas, razon porque Platonizaron los Padres de los primeros siglos de la Iglesia". 3, "Carta a Palanco", pág. 11.

<sup>64</sup> La disputa entre escolásticos y modernos resultaría prolongar el gran debate entre alejandristas y averroístas que tuvo lugar en el Renacimiento.

<sup>65</sup> En sus primeros tiempos, el nominalismo se inspiró en pasajes de la lógica aristotélica, principalmente en *De categoriis*. (Del principio de que la substancia no puede ser predicado en el juicio parece seguirse que los universales (cuya función es suministrar los predicados en el juicio) no pueden ser substancias.)

<sup>66</sup> 8, vol. II, p. 3.

que la parió) los Antiguos Filosofos, ni Aristoteles, que en las cosas phisicas fué del sentir de ellos".<sup>67</sup>

## II. El atomismo aristotélico. Materia y forma

En tales condiciones, acéptanse los principios aristotélicos, materia y forma. El "norte principal" para entender las doctrinas de los modernos, dice Avendaño, es conocer que éstos no niegan forma ni materia.<sup>68</sup> No puede negarse, dice el mismo Avendaño, que en todo ente, sea natural, artificial o moral, hay materia y forma, es decir, concibe el entendimiento algo como determinable, potencial y común, y otro algo como determinante, actual y especial. Se acepta, por tanto, tal composición en toda la serie de los entes creados.<sup>69</sup>

En el ente material se explica esta composición de la manera que veremos a continuación. Se sigue la distinción escolástica entre el "estarse haciendo" —*in fieri*— el ente natural, y el "estar ya hecho" —*in facto*—. En el primer caso los principios son los átomos y el movimiento, en el segundo los átomos y la configuración. Esta es distinción que hace el propio Gassend.<sup>70</sup>

Se aplica a los átomos el concepto aristotélico de materia. Todas las notas que Aristóteles asignó a la materia prima se hacen convenir a los corpúsculos.<sup>71</sup> Los átomos no son "algo" (*quid*)

<sup>67</sup> 3, "Censura", pár. 74.

<sup>68</sup> 3, p. 87.

<sup>69</sup> En cuanto tienen materia y forma como entidades mentales pueden aceptar el hilemorfismo universal de un San Buenaventura, a quien efectivamente se remiten.

<sup>70</sup> Nos dice Martínez. 9, p. 23.

<sup>71</sup> Martínez encuentra (pp. 30 y ss.) justa la definición de Aristóteles de la materia, porque define metafísicamente un ente que sólo es metafísico: la materia sin forma; verdadera, porque cae en el campo de la sola razón. Hay, sin embargo, continúa, que considerar lo que física, real y materialmente es.

De esta definición aristotélica dice Berni lo ya citado anteriormente: "Esta razon convence nuestro entendimiento; pero como somos de tal condicion, que no nos contentamos con los conceptos de las cosas, sino que todo lo queremos tocar con las manos, aun de sea la curiosidad saber qué cosa sea este primer sugeto físicamente?" 8, vol. II, p. 25.

9, p. 23. Habla el gasendista: "nos inclinamos á que la primera materia de los compuestos naturales son los dichos "átomos", etc.

El concepto de materia segunda o inmediata se aplica a los corpúsculos un poco mayores formados con los átomos primordiales y diversos en figura,

físico, aunque sean algo real y existente, pues no son algo sensible; tampoco son "cuanto", pues aun cuando tengan extensión, tomados aisladamente son de extensión tan exigua que resultan insensibles; tampoco tienen cualidad, no son *quale*, pues no teniendo extensión sensible tampoco tienen cualidad sensible; no son algo de aquello que pueda determinar al ente, pues en sí no son ni tierra, ni agua, ni fuego, ni planta, ni metal, ni ningún otro ente sensible; sí son en cambio primer sujeto de las cosas corpóreas, del cual, "inexistente", está hecho todo; son, como la materia prima, indestructibles e ingenerables, sólo pueden ser producidos por creación y destruidos por aniquilación; son sujeto común de todas las formas corpóreas; en acto y físicamente no son propiamente nada, no tienen ningún acto sensible, lo son todo en potencia.<sup>72</sup>

Como puede advertirse, sólo analógica y relativamente convienen a los átomos las notas anteriores, pues se trata de corpúsculos existentes, en acto. Como son corpúsculos físicos, están dotados de extensión, sólo que ésta no es sensible. Quienes les asignan diversidad específica tienen asimismo que concederles cualidad, mas ésta tampoco es sensible. Además, este "en potencia" que se atribuye a los átomos sólo les conviene porque pueden ser sujeto común de cualesquiera compuestos y porque pueden entrar en la composición de cualesquiera, no porque carezcan de existencia como la materia escolástica.<sup>73</sup> Así potencia y acto no se oponen entre sí como lo que carece de existencia actual frente a lo que la tiene, sino como lo caótico e indigesto a lo compuesto y configurado.

El escéptico Martínez se muestra un tanto inclinado a la opinión aristotélica, que pone como principios la materia y la forma. Por otra parte, considera que al formular los filósofos sus diversas opiniones: que los principios son los elementos, o que lo son flexibilidad y movimiento: son las sustancias químicas determinadas: las sales, etc. 6, pár. 9.

<sup>72</sup> Berni, como ha hecho Cardoso, aplica a los átomos lo que ha afirmado Aristóteles de los principios. 8, vol. II, p. 18.

<sup>73</sup> Así lo explica Losada en su *Disertación*, pár. 9: los átomos, *de se*, no tienen ninguna existencia física, esto es, perceptible al sentido, aunque en realidad cada átomo considerado aisladamente es una sustancia existente para Dios (*coram Deo*) y para la metafísica, que hace abstracción de la materia sensible.

los átomos, o que el principio es el agua, no han hecho otra cosa que echarse a adivinar. Se atiene a lo que dice el texto de la Escritura: "en el principio creó Dios los cielos y la tierra". Esto significa que creó la materia ya conformada, y que la materia sin forma es una mera abstracción de los filósofos. Aun los átomos de Gassend, a los que concede forma, los rechaza como inútiles para los usos humanos, para los cuales sirve más investigar los componentes inmediatos de los cuerpos, y no la materia primera, cuya naturaleza no puede ser investigada experimentalmente. En cuanto a la definición aristotélica de la materia, la encuentra justa, porque define metafísicamente un ente que sólo es metafísico: la materia sin forma; y verdadera, porque el ser "primer sujeto de la generación substancial" conviene tanto a la materia cartesiana como a los átomos gassendistas. Sólo le parece oscura, porque "debiendo dár positiva especie de los que es absolutamente la materia" no expresa sino la relación de la primacía que tiene en la composición. Respecto de la materia cartesiana y la gassendista, reconoce las objeciones que pueden hacersele: a Descartes, la dificultad de concebir la infinitud en acto (en la divisibilidad de la materia); a Gassend la de que si hay magnitud, hay solidez y divisibilidad.<sup>74</sup>

Fuera de los átomos, no hay otra substancia en la naturaleza corpórea. Por tanto, éstos tienen que cumplir la función no sólo de la materia, sino también de la forma. Los atomistas llaman forma a la peculiar configuración que adoptan los átomos en cada compuesto (que sería el concepto hoy corriente de forma, el concepto geométrico, equivalente a figura). Forma, dice Avendaño, es la proporción de las partes —*simul sumptas*— y unidas. Pero esta proporción, armonía o configuración de los corpúsculos no tiene el rango de entidad que tiene la forma aristotélica, no es substancia, sino modo de la substancia. Si se le llama, de acuerdo con el vocabulario común, forma substancial, no es porque sea substancia, sino porque es "de" la substancia.<sup>75</sup> La forma, no

<sup>74</sup> 9, pp. 29 y ss.

<sup>75</sup> Zapata cita un texto de la *Philosophia vetus et nova de la regia Burgundia*, que sostiene la misma tesis: "la forma es un ente respectivo, que surge de varias propiedades dispuestas para ciertas operaciones" (*ens respectivum, quod ex variis proprietatibus ad certas operationes disponentibus emergit*). 3, "Censura", pár. 64.

siendo más que una afección de la materia, no se distingue de ella como una entidad de otra; sólo hay entre ambas una distinción mental. Los modernos aceptan la composición de materia y forma, pues, en un sentido “metafísico”, no “físico”.

Una composición concebida de materia y forma se acepta también en el átomo, en el que se reconoce composición metafísica de potencia y acto, de “ente material” y “material tal”. La simplicidad que se asigna al átomo es sólo física: imposibilidad de dividirlo en partes materiales; reconociéndose en él composición concebida o metafísica. Materia y forma no se distinguen realmente en el átomo. Maignan, nos dice Avendaño, reconoce también en el átomo la composición de esencia y existencia, que pertenece a todo ente creado. Ésta es una composición menor de entidad y modo —muchos tomistas consideran que la existencia es un modo— y aun menor en el atomismo, que no concede más ser a los modos “que el que pide su mérito objetivo”.<sup>76</sup>

A la configuración se aplican las notas del concepto aristotélico de forma. Por la forma se torna hermoso lo que por sí era deforme: la masa de átomos por sí es un caos confuso, y por la acción de la creadora mano de Dios salen, en virtud de aquella variada disposición y conexión, todas las hermosas especies de los cuerpos. La forma es el acto por el cual la materia es determinada para que sea esto o aquello: esta disposición de los átomos hace que la materia sea un acto fuego, aire o planta. La forma es razón de esencia o de substancia, en ella está la razón peculiar de especie y quiddidad: aun cuando los átomos sean substancialmente homogéneos, al combinarse de diversos modos constituyen cuerpos esencial y específicamente diversos, cuya razón de esencia está en aquella combinación. Aristóteles llama a la forma “una especie de orden y música”; mas el orden y la música no son una entidad absoluta, sino solo algo modal y “respectivo”, pues sólo consisten en la unión artificiosa y ordenada de muchas voces; de la misma manera la forma no es algo absoluto, sino sólo el orden en que disponen los átomos. También esta forma puede llamarse “substancial”, porque es modo de la substancia y es esencial al todo; puede llamarse incompleta, porque de tal configuración, y la materia, como de dos compartes, se hace el com-

<sup>76</sup> 3, pp. 76 y ss.

puesto; es unible con ella y capaz de ser recibida en ella, pues es innegable que los modos se reciben en la substancia de la que lo son; también esta forma es principio o raíz de las operaciones específicas del compuesto, y de todas las propiedades y “accidentes representativos” suyos; es substancial real —modal—, inadecuadamente distinta de la materia —la distinción moderna entre materia y forma, a diferencia de la aristotélica, que es real entitativa, es real modal—; también se educa de la potencia de la materia, pues los modos no pueden crearse, porque no salen de la nada, ya que son afecciones. En fin, todas las determinaciones que los aristotélicos señalan en la forma substancial, las asignan los modernos a su forma modal.<sup>77</sup>

En este punto en el que principalmente se invoca la autoridad de Aristóteles, declarando que el verdadero pensamiento del Filósofo fué el de concebir las formas como las conciben los modernos, como formalidades o respectos, no como entidades reales.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Entienden los modernos por “modo” no lo que entienden los “Aristotélicos de ahora”, endeble entidades, sino lo que entienden los “Connotadores” o “Cognotadores”, que los conciben sólo como expresiones, aunque distintas “realmodalmente” de la materia. 3, pp. 109, 110.

<sup>78</sup> Paz, 3, “Carta a Palanco”, pár. 29. Zapata cita varios textos de Aristóteles, para probar que éste no tiene las formas por substancias, sino por formalidades. Los textos son los siguientes: el lib. I, tex. 66, de los *Físicos*, en que Aristóteles compara la forma con el orden y la música; el lib. 2, cap. 3, tex. 28, en que dice que la forma es razón de esencia, como el diapasón llamado octava, que consiste en la armonía y consonancia de dos sonidos; el lib. 8 de la *Metafísica*, cap. 3, tex. 10, en que compara las formas con los números; el cap. 7, tex. 69 del lib. 1 de los *Físicos*, en que usa el ejemplo de los artefactos, como casas, estatuas; el lib. 2 de la *Física*, cap. 8, tex. 78, en que usa el ejemplo de la casa. Cita también textos de los comentaristas, que según propia declaración son los únicos que conoce: Vallés, en la exposición de los 8 libros de la *Física*, lib. 2, cap. 8, tex. 78, en que compara la casa con las obras de la naturaleza; también el comentario del Colegio de los conimbricenses; vuelve a Aristóteles en el lib. 2 de los *Físicos*, cap. 7, tex. 74, en que compara el compuesto substancial material al silogismo. De todos estos textos infiere Zapata que para Aristóteles la forma substancial no es otra cosa que la temperación, el orden, la conveniencia, la armonía y disposición de las partes. 3, “Censura”, párs. 52, 53.

Para probar que según Aristóteles ninguna forma substancial se produce de nuevo, y que por tanto no se distingue de la materia entitativamente, cita Zapata el lib. 7 de la *Metafísica*, cap. 8, tex. 27. (3, “Censura”, pár. 56). Para el mismo fin cita el lib. 6 de la *Metafísica*, cap. 3, tex. 8. (3, “Censura”,

Esto último ha sido, declaran los eclécticos, la gran adulteración hecha por los escolásticos de la doctrina del Estagirita. Los aristotélicos han sido más papistas que el Papa, haciendo entidades metafísicas de los que Aristóteles sólo había considerado como entidades mentales.<sup>79</sup> La confusión ha partido del célebre término con que Aristóteles designa tanto la substancia como la esencia, el término *ousia*. Los aristotélicos le han dado la significación de substancia; los modernos le dan la de esencia. Los aristotélicos, dice Zapata, "creen sin *utrum*" que Aristóteles llama substancia a la forma distinta de la materia, siendo así que "este gravísimo punto" es objeto de arduo litigio, pues los más versados en la lengua griega (Saguens la domina) opina que el término que usó Aristóteles para las formas significa más esencia y esenciales que substanciales; los latinos se enredaron en la ambigüedad de la voz y cayeron en inextrincables dificultades. Esto lo toma Zapata de Juan Cristóbal Sturm (del cap. 3 de su *Physica conciliatrix*). Lo mismo dicen Tatin Glofft, *quest.* 3 (sic), Sprelette, Bayle, Rohault, Caramuel.<sup>80</sup> La doctrina de los aristotélicos

pár. 57). También se refiere al lib. I de *generat. & corrup.*, cap. 6, tex. 43, en que se explican generación y corrupción por congregación y disgregación de partes. Menciona además el lib. 8 de la *Metafísica*, cap. I, tex. 3, para probar que la forma no se distingue de la materia (3, "Censura", pár. 60). Aven- daño menciona el lib. 5 de la *Metafísica*, cap. 2, para probar que Aristóteles toma la forma por la complexión o la figura (3, p. 13). Martínez cita con el mismo objeto el lib. 2 de la *Física*, cap. 3; y el lib. 7 de *gener. & corrup.*, cap. 9; el lib. 2 de los *Analit.*, cap. II, en que llama a la forma razón de la substancia y razón de la esencia. 9, p. 38.

<sup>79</sup> "...siendo el modo de escribir de Aristoteles tan obscuro, dice Paz (3, "Carta a Palanco", pár. 29), y procediendo siempre por formalidades, torcieron al sentido phisico, lo que avia escrito en el metaphisico, poniendo entidades, donde el puso formalidades, ó respectos".

<sup>80</sup> 3, "Censura", pár. 69. Cita Zapata un texto de Tatin Glofft: "Sea permitido decir que Aristóteles admitió las formas esenciales. No así substanciales: puesto que la voz griega que usó lo mismo designa una cosa, y aun mejor, que la otra." (*Liceat quoque ferte dicere agnovisse Aristotelem formas essentielles. Non item substantiales: Quando quidem vox Graeca, qua usus est, aequè unum imò melius, ac alterum de signet.*) "Creyendo, pues, dice Zapata, los vulgares Perypateticos, y latinos Interpretes, que la voz Griega significaba substancia, no ha sido posible sacarlos desta vehemente aprehensión; y assi no se puede ponderar lo que han martirizado sus entendimientos para inventar modos, salidas, y distinciones con que procuran dár á entender, que sus formas materiales son substancia, y substanciales". 3, "Censura", pár. 70.

ni siquiera es la genuinamente escolástica. Los primeros escolásticos pensaron lo mismo que los modernos sobre este punto: “de dos siglos á esta parte se han introducido estas multiplicaciones, cuyo origen debuelve el Eminentissimo Tholomeo á los tiempo del Dr. Eximio. Pero *ó tempora, ó mores!* Ya somos traducidos como Novatores, porque discurrimos como los antiguos Escolastico”.<sup>81</sup>

Caramuel (en el tomo *Subtilissimus*, art. 12) asegura que Aristóteles no conoció más formas substanciales, materiales que las figuras de los cuerpos,<sup>82</sup> declarando que ésta es la misma opinión de Descartes y Bonifacio Bagatta.

La misma idea de que la doctrina de los modernos puede hacerse coincidir con la aristotélica, expresa Martínez. Éste reprende los odios de secta, y aboga por un reconocimiento de que las discrepancias entre aristotélicos y modernos no son más que aparentes. “Lo que mas me admira, dice el escéptico dirigiéndose al cartesiano y atomista, es, que intenteis hacer ridicula la opinion Aristotelica, diciendo, que ni se puede entender, ni concebir, quando vuestras disposiciones de la materia (las que ignorais, quales son en cada compuesto) las concebis con los mismos caractéres, que los Aristotelicos conciben su forma: ellas faltan de la materia, y á ninguna parte vãn: ellas vienen, y de ninguna parte vienen: ellas, sin ser espíritu, no ocupan lugar: y siendo corporeas, se penetran con el cuerpo: en fin, son estendidas, sin nuevo espacio, y difundidas, sin diferente corporatura, que la de lá materia: son substanciales, y no pueden existir por sí; son entes en otro, y no obstante no son accidentes, sino essencia del compuesto: ved si la instancia puede ser mas en terminos; con que pudiera haver reconciliacion, ó á lo menos una pacifica tregua entre vosotros, si los Modernos os persuadiesseis, á que la idéa de la forma Aristotelica conviene con la vuestra; y los Aristotelicos os arreglasseis á esta mas clara explicacion de los Modernos, con la qual se puede dár alguna razon menos confusa de los phenomenos naturales, y acercarse algunos passos mas á la verdad de la naturaleza”.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> 3, “Carta a Palanco”, pâr. 29.

<sup>82</sup> Para probarlo cita el text. 69 del lib. I de los Físicos; además el lib. 7 de la *Metafisica*, cap. 3. 3, “Censura”, pâr. 54.

<sup>83</sup> 9, pp. 47-48.

Propiamente al identificar la figura con la forma, ésta queda reducida a los accidentes. Los cartesianos<sup>84</sup> confiesan que todos los compuestos, con excepción del hombre, son accidentales. El que una materia sea piedra o vidrio sólo depende de la accidentalidad de su configuración insensible. “La materia, ó substancia modificada con los accidentes (que lo son respecto de ella, aunque no respecto del compuesto) es la sola causa de todos los efectos materiales de este mundo”. “Señor Aristotelico, si supiesseis darla á la cera el peso, solidéz, color, sonido, ductilidad, liquabilidad, y fixacion del oro, nadie dudaria, que la sabiais dár la forma de oro; y si al oro, de amarillo le bolvierais blanco; de pesado, ligero; de denso, raro; de correoso, quebradizo; de fixo, volatil; de duro, blando; de sonoro, mudo; y en fin, que no le entraba la Agua Regia, cierto, que quitados solos estos accidentes, nadie podia dudar, que le haviais mudado su forma: luego no entendemos por forma material, mas que el principal conjunto de las qualidades de un Ente”.<sup>85</sup>

Si la forma substancial de los modernos se reduce a modos o cualidades de la materia, o, siguiendo el lenguaje de Avendaño, a “taleydades” o “expresiones”, tienen aquéllos que indicar en qué se distinguen de las formas accidentales, que también son lo mismo. Recurren a una distinción de los peripatéticos, en cuya doctrina hay también peligro de confundirlas, pero aquí por conceder también entidad absoluta a los accidentes. Los peripatéticos las “contradistinguen” en que las formas substanciales se refieren a un sujeto de información y las accidentales a uno de inhesión. Los atomistas llaman taleidades substanciales a las que con el ser *simpliciter* de la materia componen un ente substancial, y accidentes a las que sobrevienen después. Aceptan la definición

<sup>84</sup> A través del cartesiano de los *Diálogos* de Martínez. 9, p. 36.

<sup>85</sup> Martínez, 9, p. 39. Para los aristotélicos la forma substancial no es el conjunto de las cualidades, sino el principio productivo de las mismas. Un ejemplo con que argumentaban a su favor: el hecho de que el agua se enfríe una vez que se separa el agente calefaciente, obedece a que es fría por naturaleza y su forma la hace volver a su temperatura natural. Los modernos explican de otra manera este fenómeno: el agua recupera su frialdad porque apartándose el agente, exhala las partículas ígneas que contenía entre las suyas, y el aire ambiente va reprimiendo el movimiento de éstas. 9, p. 41.

porfiriana de accidente: "lo que puede estar y no estar sin que haya corrupción del compuesto", que resulta acomodada a esta doctrina. Los accidentes que constituyen la forma substancial son accidentales respecto de la materia como tal, por ejemplo, los accidentes que hacen de un trozo de metal un reloj son accidentales al metal, mas no lo son al compuesto, esto es, al reloj; a éste le son esenciales, porque son los que hacen del metal un reloj, y no pueden faltar sin que deje de haber reloj.<sup>86</sup>

Además de esta forma moral, llamada forma total, distinguen los atomistas otra forma a la que llaman especial o parcial. Ahora bien, de esta segunda forma sí pueden hacer la afirmación que hacen los aristotélicos de la suya: que es entidad absoluta, no modal, substancia ella misma, y distinta entitativamente de la materia. Esta distinción entre forma total y parcial la ha tomado Maignan, declara Avendaño, de los complutenses, "célebres Autores Tomistas". Aludiendo a un concepto de materia que toma de los tomistas, declara Avendaño que los modernos van de acuerdo con ellos en su doctrina de la forma especial. Los tomistas llaman materia a la substancia espiritual según que en ella se reciben los accidentes espirituales. Partiendo de este concepto de materia, afirma Maignan que la voz materia significa la parte menos principal del compuesto, que en él se sujeta y es menos activa.

Distan mucho, sin embargo, los atomistas de entender lo mismo que los aristotélicos, cuando dicen que la forma parcial es entidad absoluta y distinta de la materia. La forma especial es substancia ella misma porque no es más que una porción de materia, la más sutil, activa y rápida en su movimiento, que mueve y actúa

<sup>86</sup> De acuerdo con la definición porfiriana, explica Berni (8, vol. II, p. 41), las formas materiales naturales se distinguen de las accidentales en que aquéllas son esenciales al compuesto. Las segundas en cambio pueden faltar permaneciendo la esencia.

Algunas de las disposiciones de la materia son indispensables para que el compuesto efectúe sus acciones; otras sólo ayudan a ellas. Si se destruyen estas últimas, no perece el compuesto, sino sólo se altera. Cuando las primeras se destruyen, parece, pudiendo permanecer muchas de las segundas. Por eso después de la muerte del animal y de que perece su forma principal, permanecen la carne, la piel, los nervios, etc.

(*actuat*) a las demás, que cumplen respecto a ella el oficio de materia o sujeto. Por tratarse de dos porciones de materia ambas, puede decirse que se distinguen entitativamente la materia de la forma.<sup>87</sup> Esta forma especial se encuentra principalmente en los compuestos animados, en los que tiene la función del alma. Es la parte más perfecta y noble: en los animales la sangre, o los espíritus, o una llamita sutil, o, como quiere Maignan, una quinta esencia de espíritus y sales.<sup>88</sup> Esta porción de materia sutil, o reunión de elementos, debe poseer cierta armonía o contemperación de sus partes, que a su vez es una entidad modal semejante a la forma total.<sup>89</sup>

Reconocen los modernos que aquí sólo puede hablarse de materia y forma analógicamente y “por oficio”, “sin que eso quite, que en realidad de verdad no pueda admitir (Maignan) materia, que no sea forma, ni forma que no sea materia”.<sup>90</sup> Esto se explica, porque la materia maignanista no es como la aristotélica pura potencia, sino materia elemental, por tanto, actual y dotada de composición metafísica de materia y forma: esta composición, que los aristotélicos sólo admiten en el compuesto, la asignan los modernos a cada átomo: ningún átomo es pura materia ni pura forma, materia y forma no son en ellos más que formalidades. Toman el papel de materia o de forma de acuerdo con su mayor o menor actividad o pasividad. En sentido impropio, uno es materia como más pasivo, el otro forma como más activo. Materia y forma, en el sentido de predominante y predominada, explica Avendaño, no ejercen entre sí el “*proprissimo*” concepto de causa material y causa formal, porque éste, de acuerdo con los atomistas, y algunos aristotélicos “de primera clase”,

<sup>87</sup> En un sentido, explica Avendaño (3, párs. 13, 14), la forma parcial se distingue *realiter entitative* de la materia, en otro sentido no se distingue. Lo primero, entendiendo por materia la parte que se sujeta y por forma la parte que preside en el compuesto; lo segundo entendiendo materia como ente material en general; en este caso la forma especial, siendo una porción de materia, no se distingue, pues todo ente material “dice *intrinsece per identitatem* materia”.

<sup>88</sup> En el hombre la forma especial es el alma racional.

<sup>89</sup> En Tosca encontramos, para ilustrar esta explicación, el ejemplo del reloj autómatas: la rueda dentada o el eje, introducidos por el artífice, son como la forma especial del reloj. 5, vol. III, p. 80.

<sup>90</sup> 3, p. 80.

no puede aplicarse a entidades realmente distintas, pues la causa material propiamente tal es la que "inexiste" en su causado como materia *ex qua* que intrínsecamente le compone,<sup>91</sup> y como la parte predominada no se conduce así, no es propiamente materia. Lo mismo la causa formal, pues no siendo acto intrínseco de la materia, no es propiamente causa formal de ésta. Sólo respecto del compuesto son propiamente causa material y formal, pues la materia predominada inexiste al compuesto, y la predominante es acto intrínseco constitutivo de él. A la parte predominante se asignan también los oficios de la forma aristotélica. Ella se señala como principio de diversificación específica, pues siendo la materia de Maignan activa y de diversas especies, al constituir la forma especial determinará la especie del compuesto de acuerdo con el elemento que predomine en ella.<sup>92</sup>

De acuerdo con esta doctrina, existen en el mismo compuesto varias formas substanciales subordinadas, principalmente en el viviente sensitivo. Es diversa la forma de la carne, de los huesos, los nervios, etc., pues es diversa la combinación de elementos en cada uno de estos elementos integrantes del cuerpo. Estas formas están subordinadas a la forma principal, el alma, que comunica la vida y es principio de las operaciones más nobles.<sup>93</sup>

### III. Generación y corrupción

Los conceptos de generación y corrupción se aplican respectivamente a la unión y dispersión de los corpúsculos del mixto, por medio únicamente de movimiento local. En este punto se ven obligados a hacer una distinción, ante la objeción de que es insuficiente el movimiento local para explicar la generación, puesto que el término del movimiento local es sólo la ubicación, y la generación es algo más que ésta.<sup>94</sup> Avendaño explica que la generación consiste "fundamentalmente" en movimiento local, pero no "formalmente": los modernos no dicen que la generación

<sup>91</sup> Esta expresión *ex qua* designa para los modernos principio intrínseco; para los aristotélicos en cambio término o extremo *a quo*. La materia *ex qua* es para los primeros componente intrínseco de la forma, la cual no se distingue de ella; para los aristotélicos, término o principio de procedencia, puesto que la forma no se identifica con la materia y sólo proviene de ella.

<sup>92</sup> 3, p. 83.

<sup>93</sup> 5, vol. III, pp. 79 y ss.

<sup>94</sup> Objeción de Palanco.

consista en tal movimiento formalmente y en cuanto mira a su término intrínseco, que es el lugar, sino que sólo afirman que *pro materiali* la generación no supone otra cosa que movimiento local.<sup>95</sup>

Los atomistas afirman explicar dentro de su doctrina en términos más rigurosos el concepto escolástico de "edución", contraponiéndolo al de creación. Los conceptos de ambas son: producción *ex nihilo sui entitativo* para la creación y producción *ex aliquo sui entitativo* para la edución.<sup>96</sup> El término de la creación es la entidad. El de la edución es el modo o la expresión de la substancia, esto es, la forma. Producirse *simpliciter* o *per creationem* es propio del ente, producirse *secundum quid* o *per generationem* es propio de los modos.<sup>97</sup> En la doctrina aristotélica quedan confundidos ambos conceptos, pues producirse una forma entitativamente distinta de la materia no es otra cosa que crearse, ya que lo que la precede, la materia, es una entidad diversa de ella y que no la compone intrínsecamente.<sup>98</sup>

Los entes creados son en la doctrina moderna: los ángeles, las almas racionales y la materia, es decir, las substancias simples. Maignan funda su atomismo a partir precisamente del concepto de creación. Los átomos son un término *ita* propio de la creación como ningún otro puede serlo. La materia aristotélica, en cual-

<sup>95</sup> 3, p. 31.

<sup>96</sup> Propiamente, la generación atomística no es *ex aliquo*, sino *ex toto*, porque toda la entidad se presupone, no hay nueva entidad, sino sólo nueva expresión de la entidad.

El compuesto substancial, explica Avendaño ("Dial. 2e.", primera parte, pp. 13 y ss.) *praeter materiam* dice estas tres cosas: forma total, forma parcial y unión, explicadas como expresiones o "modos respectivos". *Praeter materium*, nada más hay real entitativo, pero sí real expresivo.

<sup>97</sup> 3, p. 28. Los atomistas conciben la generación sin caer en ninguno de los extremos: ni se concede poder de crear a las causas segundas, como en el aristotelismo, ni se les niega toda eficiencia. Estas causas producen algo, pero ese algo no es una entidad, sino un modo. 3, p. 107.

<sup>98</sup> Los aristotélicos recurren a algunas distinciones para evitar caer en la idea de creación. Para que haya creación, explica Lesaca, no basta que sea *ex nihilo sui*, sino se necesita que sea *absque praesupposito subiecto*, es decir, *absolute ex nihilo*, lo cual no acontece en la generación de los compuestos. 4, pp. 267 y ss. Palanco explica: para que la generación de la forma no sea creación basta, que sea *ex aliquo sui subiectivo*, aunque no sea *ex aliquo sui entitativo*. 2, pp. 280 y ss.

quier porción que se le tome, por ser divisible, es compuesta de partes entitativas, y podrá ser indiferentemente creada, produciéndose sus partes *simul*, o compuestas, producidas sus partes *seorsim* y uniéndose después por acción puramente compositiva. Los átomos en cambio sólo pueden ser objeto de creación.

En la educción no hay producción de entidad. Toda la entidad está ya; el agente sólo da la forma modal de la combinación de las partes. Las formas materiales, o modos, expresiones o proporciones de las actividades elementales, “según el número, peso o medida establecidos por la idea arquetipa, que es ley de las esencias”, fueron educidas, y no creadas. Los compuestos son educidos. (El hombre se dice educido porque es compuesto; sus partes, materia y forma, son simples y creadas).

Igualmente declaran aplicar con todo rigor los conceptos *ut quod* y *ut quo*. A las formas, así substanciales como accidentales, sólo les conceden ser *ut quo*, negándoles todo ser entitativo *ut quod*, así completo como incompleto; sólo les asignan un ser *secundum quid*. —Exceptúan solamente al alma racional, porque ésta no consiste en sola actualidad, sino en un ser “entitativo incompleto *ut quod subsistente*”, independiente de materia *in qua* (sujeto) y de materia *ex qua* (componente intrínseco). La producción generativa es producción *secundum quod*, “según el preciso concepto de forma, que sólo se salva en el *quo riguroso*”.<sup>99</sup>

Hay un punto en esta doctrina de los atomistas que no parece ir muy de acuerdo con el principio del ahorro de entidades: el

<sup>99</sup> 3, pp. 94 y ss. Se apoya Avendaño en un texto de Santo Tomás. Parece, dice, que a esto aludió Santo Tomás en las *Disputas*, *quest. 3, de potentia*, art. 4, en que afirma: *ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter, uno modo secundum quod est in potentia, & sic a Deo materiae concreatur nulla disponentis naturae, actione interveniente: alio modo secundum quod est in actu, & sic non creatur, sed de potentia materiae educitur*. (Al séptimo hay que decir que la forma puede ser considerada, de dos maneras, de un modo según está en potencia, y así es concreateada por Dios de la materia, sin que intervenga ninguna acción de la naturaleza disponente: de otro modo según que esté en acto, y así no es creada, sino es educida de la potencia de la materia.)

Maignan, dice el mismo Avendaño, proporciona, en el cap. 6 de su *Natural Philosophia*, todas las autoridades de los primeros maestros de la escuela peripatética, sobre que creación es producción del ser *simpliciter* o entitativo y educción del ser *secundum quid* o taleidad.

de que conceden una acción creativa para cada átomo. Pero Avendaño explica que esta prodigalidad no es más que aparente. Sería una real prodigalidad si la acción y la pasión se tuvieran por entidades: pero no lo es si se considera que acción y pasión no son más que el agente y el paciente. En términos de Avendaño, acción y pasión se explican por “un recto y oblicuo reduplicados”; la acción, inadecuadamente, es el agente en cuanto produce; la pasión es el efecto. Adecuadamente, la acción productiva es un ejercicio o “formalidad respectiva” que no se distingue del agente y el paciente “reduplicados”. Acción y pasión sólo se distinguen con distinción real modal. Cada átomo reclama su acción productiva tanto como su entidad, y no puede tener la de otro porque no puede tener la entidad de otro. “Veis aquí, termina Avendaño, como esta que os parecia prodigalidad es la mas fina avaricia, ó discurrir con suma consecuencia”.<sup>100</sup>

Otro concepto que también interviene en la explicación de la generación es el de “unión”. Las partes *simul sumptas* y unidas, explica Avendaño, suponen algo que no suponen las partes *specificative sumptas*. Este algo es, en primer lugar, la unión, que no es algo entitativo, sino algo expresivo, un ejercicio y actualidad, que consisten en “un recto y oblicuo reduplicative como tales”. Es decir, la unión es un modo en el sentido de los modernos, no una entidadilla, sino el ejercicio de la entidad.<sup>101</sup>

Un capítulo difícil para el atomismo es sin duda la explicación de la generación y la vida a partir de la sola materia. Maignan se ve obligado a conservar conceptos que la modernidad, por otra parte, ha relegado y ridiculizado. Así, admite simpatías y antipatías en los elementos, que les llevan a separarse y a unirse o combinarse. Habla de una aparente guerra y antipatía entre los elementos príncipes. Esta que parece guerra, explica, no es guerra, sino paz, pues la mezcla no puede lograrse sin la división en partículas mínimas. El fuego no hace propiamente huir al agua, sino que se introduce entre sus partículas, aunque por su “volático genio” permanece poco entre ellas. Las propiedades de los elementos son contrarias *quo ad modum*, no *quo ad substantiam*: lo que parece guerra en el modo es amistad en la substan-

<sup>100</sup> 3, p. 60. Esta cuestión la trata en el “Diálogo 5º”, primera parte.

<sup>101</sup> 3, “Diálogo 2º”, primera parte.

cia. Maignan pone el emblema del ciego que lleva en sus hombros al cojo ayudándose mutuamente. También se ayudan agua y fuego, la primera deteniendo los ímpetus del segundo, éste activando a aquélla.<sup>102</sup>

Una distinción parecida a la que se hace para no confundir la forma substancial con la accidental, se hace para no confundir la generación con la mezcla. Si la composición de un mixto se hace por la misma adición numérica de partículas que la de un elemento, de aquí pueden seguirse absurdos, como el decir que así como el elemento no se corrompe al separarse sus partículas, tampoco se corromperá el mixto, o viceversa, que como el mixto se corrompe, también se corromperá el elemento. Además, la sola mezcla no explica la permanencia del compuesto en su especie, pues en la mezcla se trata de partes que pueden subsistir por sí y no tienen indigencia unas de otras. Para salvar estas dificultades recurren los atomistas al concepto escolástico de naturaleza. Hay una gran diferencia entre una simple mezcla, por ejemplo entre dos mixtos como agua y vino, y la unión de átomos elementales, pues éstos tienden a unirse por su naturaleza y a mezclarse en la debida proporción. La permanencia se debe al elemento predominante, como ya anteriormente se dijo; la misma indigencia de una y otra que se asigna a la materia y la forma aristotélicas, se asigna a las partes predominada y predominante de los atomistas. Las porciones elementales inferiores tienen indigencia de la forma, no para existir, pues existen por sí, sino para componer el mixto.<sup>103</sup> Así como es "vaga" la indigencia de la materia aristotélica para que se acomode a esta o a la otra forma, también lo es la de la materia maignanista. La forma también tiene necesidad de la materia para conservarse en razón de forma y según aquella contextura que es de su constitución. La composición del mixto es esencial, la de la mezcla es accidental; la primera supone acto y potencia, a diferencia de la segunda. Se distingue, pues, entre generación y corrupción reales y aparentes. En el primer caso hay composición de acto y potencia, en

<sup>102</sup> 3, "Diálogo 1º", primera parte.

<sup>103</sup> Berni rechaza, no obstante, la idea escolástica del apetito innato de la materia a la forma (8, vol. II, p. 28). La materia, por tanto, puede conservarse naturalmente sin ninguna forma, no tiene dependencia física, ni metafísica, ni moral de ninguna forma.

el segundo hay mera agregación. Cuando la acción añade nueva esencia física, hay generación; cuando, permanece la denominación del todo y sólo se trata de "replicación" de la esencia en muchos individuos, sólo es aparente; por ejemplo cuando se separan entre sí las partículas de agua.<sup>104</sup>

También se hace necesario distinguir entre generación y alteración, pues ambas se efectúan por transposición de partículas y movimiento local. En la alteración permanece sensiblemente el mismo cuerpo; no así en la generación, en la que parecen todos o casi todos los accidentes. En términos absolutos, explica Martínez, el adagio del vulgo filosófico: "el más o menos no mudan la especie", no es verdadero. El vidrio gruesamente quebrantado es veneno, y hecho polvo sutil es medicina beneficiosa, distinguiéndose en ambos casos sólo por lo más o menos molido.<sup>105</sup>

#### IV. Arte y naturaleza

Para ilustrar la explicación de la generación y la corrupción ha encontrado el atomismo muy proporcionado el símil del arte, utilizando una comparación que tiene precedentes en Aristóteles. En las doctrinas de los modernos, esta comparación es un lugar común. Fácilmente se comprende cómo una física mecanicista ha podido ver unas máquinas en los entes naturales: "todas las cosas naturales no son mas que unas maquinas de que, respeto de nuestro modo de concebir, esteriormente se sirve la idea Divina".<sup>106</sup> En los productos del arte humano se observa con toda claridad la composición de partes que el atomismo imagina en los cuerpos naturales. Por ejemplo, una casa se resuelve en ladrillos, cal y madera, elementos de los cuales es preciso que se componga.<sup>107</sup> Los objetos del arte humano se realizan, como los de la naturaleza, por combinación de partes, introduciéndose entre ellas cierta armonía,<sup>108</sup> que da al compuesto potencias específicas.<sup>109</sup> No hay entre naturaleza y arte la profunda diferencia que

<sup>104</sup> 3, "Diálogo I".

<sup>105</sup> 9, p. 39.

<sup>106</sup> 8, vol. II, p. 11.

<sup>107</sup> 8, vol. II, p. 25.

<sup>108</sup> Expresada en el hexámetro de Lucrecio: "*concursus, motus, ordo positura, figura*".

<sup>109</sup> Así, en las cosas del arte humano, un reloj, por ejemplo, se distingue de un cañón de artillería, no por el hierro, que es materia común a ambos,

establecía el aristotelismo, a saber: que el arte no hace más que mezclar y disponer elementos ya existentes, al paso que la naturaleza produce cosas nuevas, porque engendra nuevas formas substanciales distintas de la materia. La forma natural modal del atomismo, por el contrario, es semejante a la artificial, pues sólo consiste en la configuración de las partes.<sup>110</sup> Por esta igualación que establecen los atomistas entre arte y naturaleza, son, nos dice Losada,<sup>111</sup> con frecuencia llamados “combinadores”, y su filosofía “combinatoria”, y mecánica o artificial.

La química proporcionaba a los modernos argumentos poderosos en favor de esta doctrina. Se había logrado la fabricación del vitriolo, el hierro y el azufre artificiales, exactamente iguales en propiedades y virtudes a los nativos;<sup>112</sup> de modo que, o se asigna forma substancial a estos productos del arte, o se asigna forma modal a los de la naturaleza; y siendo lo primero inadmisible, se tendrá que aceptar lo segundo.

Un capítulo en que hacen hincapié los atomistas para aproximar arte y naturaleza es el del orden y la proporción que se encuentran en los productos de ambas. Las obras de la naturaleza se realizan de acuerdo con las ideas del Creador, como las del arte de acuerdo con las del artífice. El Dios del atomismo es el demiurgo ordenador de la materia. La naturaleza es una “oculta Arte de Dios en la materia”, como enuncia Berni siguiendo la definición platónica.<sup>113</sup> Los entes naturales son “unos Secretos Artificios del Criador”,<sup>114</sup> unos “artefactos de Dios”, quien “mueve

sino por la disposición y el arreglo mecánico de cada uno, que permite a ambos ejecutar sus respectivas funciones.

<sup>110</sup> Un ejemplo constantemente utilizado por los atomistas es el de las combinaciones de letras, que según se dispongan forman palabras diversas: RAMO, ROMA, AMOR, ORMA, MORA. Las letras son la materia, la disposición, la forma. (Ejemplo ya usado por Caramuel en su *Syntagma Sextum Combinatoria* y en su *Mathesis nova*.) Cordemoy, citado por la *Philosophia vetus & nova de la Regia Burgundia*, pone el ejemplo del trigo, que por la sola modificación de sus partículas se transforma en harina, masa, pan, etc. (Citados por Zapata, 3, “Censura”, p. 62.)

<sup>111</sup> 6, p. 10.

<sup>112</sup> Lo refiere Zapata. “Censura”, 64, 65. Lo hicieron Homberg y Geofroy. (Lo ha tomado Zapata de las *Memorias de Trevoux*. *Historia de la Academia Real de las Ciencias*; y de Bayle, de la *Mesis Medico-Spagyrica*, de Manget en la *Bibliotheca Pharmaceut.*, de Miguel Ettmullero, tom. 2 de *Regni Mineral.*)

<sup>113</sup> 8, vol. II, p. 11.

<sup>114</sup> 9, p. 43.

las causas con arte, i Matematica divina, esto es, con numero, peso, i medida".<sup>115</sup>

Señalan, no obstante, algunas diferencias entre naturaleza y arte. La primera dispone intrínsecamente las partes, la segunda extrínsecamente. El arte, que imita a aquélla, se llama naturaleza extrínseca; la naturaleza se llama arte intrínseco.<sup>116</sup> Sobre todo se distinguen por el determinismo con que se conducen las causas naturales y la libertad con que obra el agente humano, que actúa conscientemente. Aunque todas las cosas son artefactos de Dios, dice Berni,<sup>117</sup> respecto de las causas pueden las operaciones llamarse naturales, porque aquéllas no obran por dirección propia, en lo que se distinguen de los artífices humanos, quienes "obran con discreción y segun las reglas del arte".

#### V. Substancia y accidente

Las formas accidentales quedan eliminadas en cuanto entidades realmente distintas de la substancia. La doctrina de la substancia y el accidente recibe una nueva versión dentro de los principios de la nueva física. Hay entre los modernos un doble concepto del término accidente, cuya exposición hacen en forma más completa Avendaño y Palanco (este último, naturalmente, para impugnarla).

Avendaño hace la división del ente de acuerdo con la doctrina escolástica.<sup>118</sup> Primeramente ente por esencia, o ser subsistente, que es Dios, después ente por participación, que es el ente creado, que a su vez se divide en substancia (ente *simpliciter*, ente *per se absolute* existente y subsistente) y accidente (ente *secundum quod*, ente insubsistente, *pure* formal y relativo, *entis ens*).

<sup>115</sup> 8, vol. II, p. 38.

<sup>116</sup> 3, "Censura", pár. 63. 5, vol. III, pp. 39 y ss.

<sup>117</sup> 8, vol. II, p. 38. La causa primera, explica, cuando crea alguna cosa simple no se llama artifice, porque no compone; pero sí cuando concurre con la causa segunda, porque educa con ella el compuesto de partes ya existente. Todas las obras de la naturaleza son artefactos de Dios propiamente, y de algún modo de la naturaleza, porque a ellas concurre Dios con ciencia, y sin ella la naturaleza. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>118</sup> "Diálogo 3º", segunda parte.

Un primer concepto de accidente en la doctrina de los ecléticos es el que pudiéramos llamar concepto funcional. Todo es substancia, pero se llama a algunas substancias accidentes en relación con otras. El atomista de los diálogos de Avendaño explica esta doctrina. Se considera el ente, dice, solitaria y absolutamente, en cuanto es un ente determinado y cierto, bajo la cual consideración no es ni substancia ni accidente, sino ente solitario y absolutamente. Después se considera "respectivamente" a otro ente, y entonces se considera como preexistiendo a él, recibéndolo en sí y estando bajo él, y entonces se llama ente sustante o substancia; o se concibe como ente que adviene a otro y le sobreviene, y entonces es accidente. Propiamente sólo puede hablarse de lo sustante y lo accidente, no de substancia y accidente. La división del ente en substancia y accidente no es sino la división de este ente real, espiritual o corpóreo, en dos respectos, según se le considere, ahora como sustante, ahora como accidente, o a la vez como sustante y accidente respecto de diversos entes.

La "accidencia" del ente accidente no le añade ninguna entidad o realidad. La razón de accidente sólo pertenece al concepto relativo e intencional por el cual se aprehenden las formas metafísicas. También "substancia" sólo es respecto o concepto puramente intencional, no realidad alguna. El acto de "accidir" (*accidere*) se llama "accidencia", como el de substar substancia, como el de existir existencia y el de subsistir subsistencia. No puede decirse, en rigor metafísico: "el hombre es substancia", como no puede decirse que es existencia o subsistencia, o blancura o doctrina, porque ninguna forma se predica de su sujeto en abstracto, sino sólo en concreto.

Lo que se dice del "acto de accidir", de la "accidencia", que no añade ninguna entidad a la substancia, se dice de todos los accidentes en el segundo sentido, que podríamos llamar lógico. En este sentido el accidente no es más que una modificación de la substancia, indistinta de ella puesto que es la misma substancia modificada. Los accidentes no son entidades, son meras formalidades. Avendaño rechaza la distinción establecida por el aristotelismo entre accidentes predicamentales (accidentes físicos, en el sentido de entitativos) y predicables (lógicos).

Hay una diferencia entre cartesianos y tomistas en relación con esta tesis de la identificación de los accidentes con la subs-

rancia. Los seguidores de Maignan identifican las potencias con la substancia, mas no por ello la niegan tales potencias. Conceden a la materia una actividad, cosa que no hace el cartesianismo. Por tanto los atomistas conservan el concepto de naturaleza tal como era definido por el aristotelismo: principio intrínseco de movimiento. En este sentido el atomismo está más cercano a la concepción aristotélica que el cartesianismo.

Esta tesis de la identificación de substancias y accidentes repercute en el terreno de la psicología. Las potencias quedan identificadas con la substancia del alma, y los actos con las potencias. El alma sólo recibe diversas denominaciones de acuerdo con sus varias operaciones, mas se trata siempre de la misma substancia, y no de entidades distintas a ésta.

#### VI. *La doctrina eucarística en la filosofía moderna*

La tesis moderna de la identificación de los accidentes con la substancia trae consigo graves dificultades en relación con el dogma católico de la transubstanciación y de la permanencia milagrosa de los accidentes con la substancia en el sacramento de la Eucaristía. Si no se distinguen los accidentes de la substancia hay el peligro de incurrir en la herejía de afirmar que permaneciendo accidentes permanece también la substancia. Los modernos tienen, pues, que formular dentro de sus principios una explicación del misterio que salve la integridad del dogma.

No se muestran por principio de cuentas muy inclinados a hacer una teoría o una concepción filosófica de este misterio, de acuerdo con su repugnancia a mezclar lo filosófico con lo de fe. Consideran que basta en estas cuestiones con creer lo que manda la fe y que hay que abstenerse de especular sobre ello, pues los filósofos deben limitar su investigación al orden natural. La Iglesia católica y el Concilio Tridentino ordenan "creer sencillamente, y sin disputas, que en virtud de las palabras de la Consagración, se convierte la substancia del Pan, y el Vino en Cuerpo, y Sangre de Nuestro Señor Jesu-Christo, quedando solo las especies de Pan, y Vino; pero no nos enseña la Fé, ni nos manda creer, 'modo alguno philosophico, con que esto se haga', ni qué se entienda por especies", lo que sí se sabe es que no se hace "por orden natural: con que nada ay mas distante, que querer ajustar, no sin

temeridad, este portento a nuestras *physicas* especulaciones”, dice el cartesiano de Martínez.<sup>119</sup>

Entran en la explicación filosófica del misterio, sin embargo, “porque no parezca efugio”, y urgidos por las objeciones y por las acusaciones de herejía.<sup>120</sup>

Discrepan un tanto las doctrinas de cartesianos y atomistas en este respecto. Maignan, dice Paz,<sup>121</sup> a diferencia de Descartes, procuró, “como Theologo, á que no discordasse el *systema Physico* del Eucaristico”. Por ello afirma las acciones objetivas de Dios. “Cartesio, que como Mathematico, y forastero de la *profession Theologica*, no avia llevado la mira al ajuste de estos *systemas*, quiso salvar los accidentes Eucarísticos por las superficies del pan, y del vino.”

La distinción entre las cualidades primarias y secundarias sirve a los modernos para obviar la grave objeción de que de la identificación de los accidentes con la substancia se sigue la permanencia de esta última con los primeros después de la consagración, lo que significa incurrir en la herejía de los empanadores. Tosca, siguiendo a Maignan y a Saguens, distingue entre cualidades en acto primero y cualidades en acto segundo. El color en acto primero es la peculiar configuración de la superficie de los cuerpos, que refleja la luz de variadas maneras. En acto segundo es la misma luz modificada por la superficie de los cuerpos. En acto primero es sólo un modo del cuerpo. En acto segundo es en sí substancia: los corpúsculos de la luz. Ahora bien, después de la consagración no permanece real y físicamente el color en acto primero, al que Dios suple con sus acciones, cumpliendo lo que anteriormente cumplían el pan y el vino. El color en acto segundo, esto es, la luz modificada, sí permanece después de la consagración, pero en tanto que modificada permanece milagrosamente. El olor es efluvio de corpúsculos emitidos por el cuerpo oloroso, que impresiona de diversos modos las fibrillas de la nariz.

<sup>119</sup> 9, p. 40.

<sup>120</sup> Zapata se refiere a este tema en los párs. 107 a 123 inclusive, de la “Censura”, Paz en los párs. 27 y 28 de su “Carta a Palanco”; Avendaño en el diálogo último (pp. 171 y ss.). Berni en el cap. vi del libro I (vol. II); Tosca en el cap. II del lib. I de su tomo de *Física* (cuests. 52 y 43), Martínez en los diálogos III (pp. 40 y ss., 51 y ss.) y VII (pp. 173 y ss.)

<sup>121</sup> 3, “Carta a Palanco”, párr. 6.

El sabor resulta de varias sales que impresionan al paladar. Después de la consagración Dios hace con sus acciones que los corpúsculos del aire impresionen la nariz y el paladar como si estuvieran presentes los efluvios y las sales del pan y del vino. Suple Dios la gravedad presionando los objetos hacia abajo, como lo hace el pan, la impenetrabilidad prohibiendo la entrada de cualquier otro cuerpo en aquel lugar, y la dureza resistiendo a la fricción como lo haría el pan. Estas acciones de Dios son llamadas "objetivas".

Las cualidades, en tanto que modos de la substancia, desaparecen, pues, con ésta. No estando la substancia del pan, no están tampoco sus sales ni sus efluvios de corpúsculos; tampoco está su superficie, ni su gravedad, ni su impenetrabilidad, que también son modos de la substancia. Sólo permanecen las que Tosca llama "especies". Estas no son, como hemos podido ver, las meras impresiones subjetivas. Tienen una trascendencia objetiva. Dios utiliza los corpúsculos de la luz y del aire, imprimiéndoles las debidas modificaciones, para impresionar los sentidos. Tosca adopta los términos escolásticos "especies objetivas" y "especies impresas". Acepta esta noción escolástica de especie, pero dice como siempre que sólo vale en el terreno metafísico, siendo menester explicarla físicamente. Llama especies sensibles a los corpúsculos entre el objeto y las potencias sensitivas; en cuanto son movidos por el objeto, son especies objetivas, y en cuanto impresionan el sentido, son especies impresas.

El cartesiano de los diálogos de Martínez explica la doctrina de su filósofo.<sup>122</sup> Los accidentes pueden considerarse de dos modos: "fundamentalmente" y "representativamente". En el primer modo no son otra cosa que la disposición o la configuración de la substancia. De esta disposición o configuración resultan las especies" o "sensibilidades", que son las "expresiones" por las cuales "naturalmente distinguimos unos Entes de otros", estos últimos son los accidentes considerados del segundo modo. Dicho de otra manera, los accidentes del primer modo son las condiciones objetivas de la sensación, los del segundo son las impresiones sensibles subjetivas. Explica Martínez: "en la Oblea ay la disposicion de la superficie del pan, dispuesta de tal modo, que representa, ó

explique la sensibilidad, ó especie de blancura; y esta colocacion imperceptible de las minimas particulas del Pan, ó el conjunto de los accidentes fundamentales, es lo que llamamos 'forma de Pan': y ay la misma blancura que aparece, la qual es expression, especie, ó accidente representativo del Pan: y este no es forma del Pan, sino especie, ó representacion de la Forma". Ahora bien, en la Eucaristía faltan tanto la materia como la forma, y sólo quedan las especies o representaciones, es decir, las impresiones sensibles. La omnipotencia divina actúa de modo que provoca tales impresiones en el sujeto. Martínez ilustra esta explicación con un ejemplo: "Si miramos al Sol mucho tiempo, faltando el Sol, ó apartandonos la vista, aún vemos al Sol, (que yá no ay) por que aunque faltó el Sol, queda impressa en el organo su especie, ó representación, que excita en la idéa la percepcion del Sol: del mismo modo Dios, sin que aya Pan, conserva la especie de Pan".<sup>123</sup> Aquí parece advertirse una variante muy importante respecto de la doctrina de Tosca. Aquí no se dice que haya propiamente nada material exterior que, modificado, provoque la sensación, ésta es provocada exclusivamente por la acción de Dios. Se trataría de una especie de alucinación producida sobrenaturalmente; la impresión sensible no tendría tras de sí nada, fuera de la acción divina.<sup>124</sup> Se trataría de un engaño divino. Martínez cita el Cántico que compuso Santo Tomás al Sacramento, que dice: "La vista, el gusto, el tacto, en tí se engaña." No se engañaría la vista, explica, informando que hay allí blancura, si fundamentalmente quedara ahí la blancura, pues a este sentido no le toca juzgar de la substancia, sino del color; se engaña, porque permaneciendo sólo la especie, o blancura representativa, informa que hay allí blancura fundamental, lo cual es falso. Sin embargo, en otro pasaje da Martínez una explicación semejante a la de Tosca, refiriéndose al color. Dios conserva, explica, la misma reflexión de la luz, por eso se percibe el mismo color.

Una dificultad grave presenta a los cartesianos el explicar cómo, siendo la extensión la esencia metafísica y la razón formal

<sup>123</sup> 9, p. 51.

<sup>124</sup> Hay que observar que, trasladada esta clase de alucinación al terreno natural, y eliminado todo substrato material objetivo, tenemos la doctrina de Berkeley, en la que también son las acciones de Dios las que producen las impresiones sensibles en el sujeto.

de la substancia corpórea, puede permanecer desapareciendo la substancia de pan. Aquí también se recurre a la distinción entre extensión fundamental y extensión representativa; falta la primera y permanece la segunda. Los modos intrínsecos y fundamentales no pueden ni aun por milagro existir sin sujeto, pero sí los formales o representativos.

Descartes no se ha mostrado inclinado a resolver estas dificultades, por tratarse de cuestiones que están por encima de la capacidad del entendimiento humano. "Havia propuesto Cartesio no responder á ese argumento, sino observar perpetuo silencio acerca del modo como Christo Señor nuestro está en la Sagrada Eucaristía, persuadido á que puede Dios hacer muchas cosas, á donde no puede llegar la mente humana... y cierto fuera mas justo, que nunca huvieran pensado los Philosophos, en querer averiguar las verdades de nuestra Fé con principios de su Philosophia, siendo tan inmensamente inferior nuestra explicación a la Magestad de tan altos Misterios",<sup>125</sup> "muchas cosas sin duda puede Dios hacer, que nuestro entendimiento no puede concebir", dice más adelante.<sup>126</sup> El Dios cartesiano, cuya omnipotencia rebasa los marcos de la razón humana, es especialmente invocado en este problema, para salvar en lo posible la dificultad de las explicaciones.

Sólo ha emprendido Descartes la explicación de estos misterios importunado por los objetantes. He aquí cómo explica la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Así como en el orden natural, si Cristo se nutriera de pan y vino, estas substancias, después de varias alteraciones, se convertirían en cuerpo y sangre del Señor y serían informados por su alma, así en un instante, por milagro, y fuera del orden natural, tiene lugar aquella repentina información, tenga la extensión que tenga, porque el cuerpo humano no se constituye por tener esta o la otra extensión, sino por estar informado con el alma racional. "Y esto baste, dice el cartesiano de Martínez después de su explicación, para ajustar tanto abysmo de milagros á nuestras grosseras consideraciones: y en fin, aun quando estuviéramos débiles en la solución, lo que importa es, que estemos firmes en la creencia,

<sup>125</sup> 9, "Diálogo III".

<sup>126</sup> P. 173. Hace una cita de San Agustín: "Toda la razón de el hecho (es) la potencia de quien le hace."

sin querer medir con el débil passo de nuestras fuerzas los inmensos espacios de la Omnipotencia Divina, empeñada á beneficio de los hombres en hacer milagros; pero sin obligarse á darnos razon del modo de hacerlos”.<sup>127</sup> Y el gassendista: “Dexémos estas cosas, que ván por via de milagro, y procedamos en la Phisica, segun la via ordinaria de la naturaleza: á esta solo debemos, como Physicos, observar, reservando la via de la Fé, en quien, como fieles; ciegamente, y sin disputa debemos creer”.<sup>128</sup> El escéptico expresa lo mismo: “Como para los Scepticos Catholicos es la primera, y superior clase de verdades las de Fé, como que son reveladas por Author infalible; á distincion de las verisimilitudes humanas, y phisicas, que no tienen mas estrivo, que el de una faláz conjetura, ó razon aparente, y el de unos Autores falaces, y falibles, lo primero que debe ir establecido en nuestra conversacion, es la constante creencia en el Inefable Misterio Eucharistico: (ojalá le veneráramos por tan “inefable”, que segun explica esta misma voz, todo en él fuera creer, y nada hablar), admitida esta summa verdad en la explicacion de las especies, ó accidentes, cada uno piense como gustare, siendo la controversia puramente philosophica”.<sup>129</sup> Queda, pues, separado en este misterio lo que es de fe de lo que es filosófico.

## VII. Los entes animados. Cuerpo y alma

Tratándose de los compuestos animados también acepta el eclecticismo la doctrina hilemórfica, adaptándola a la moderna. Por más completa y más clara, utilizaremos la exposición del P. Tosca en relación con estos temas.<sup>130</sup>

Empieza Tosca por enunciar el concepto aristotélico de naturaleza: “principio de movimiento y quietud, en lo cual es primero y por sí y no accidentalmente”. Todas las formas de los cuerpos, naturales, y consecuentemente la forma de los vivientes, o alma, nos dice, son naturaleza. Después nos da la noción moderna de alma; alma es “aquella disposición peculiar, y combinación de las partículas, puesta la cual puede el compuesto ejercer determinados géneros de acciones vitales o immanentes”. Acepta

<sup>127</sup> 9, p. 52.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> 9, p. 52.

<sup>130</sup> Trat. X. De los animales, o de las cosas provistas de vida y sentido. Lib. I.

en seguida la definición aristotélica de alma, "acto del cuerpo físico y orgánico que tiene en potencia la vida". Esta definición, dice, queda fácilmente explicada con lo enunciado anteriormente, considerando que el alma es la primera y más noble perfección del cuerpo físico, el cual, con su organización y la disposición de sus partes heterogéneas puede efectuar las operaciones llamadas vitales, las que lleva a cabo con la virtud del alma, que es principio próximo de las mismas.

Concede en las plantas este principio vital o alma. La forma de las plantas, explica, es el alma vegetativa; las plantas, por tanto, propiamente viven. El alma de las plantas es "acto primero del cuerpo físico y orgánico que tiene en potencia la vida vegetativa".

Al tratar del alma de los animales, expone las opiniones en que se han dividido los modernos en este punto. Todos, declara, reconocen que hay un cierto principio de las funciones y de los movimientos, que puede definirse: "acto primero del cuerpo físico y orgánico que tiene en potencia la vida sensitiva". En este punto, como en los otros, los modernos aceptan conceptualmente, o en su lenguaje, metafísicamente, la doctrina aristotélica. Sin embargo, nos dice Tosca, se dividen las opiniones cuando se trata de examinar qué sea en la realidad física aquella alma. Expone las tres doctrinas en pugna: la aristotélica, que pone bajo aquel concepto una realidad material, pero realmente distinta de la materia, partícipe de la sensación y de algún conocimiento, que es principio de las operaciones que observamos en los brutos. Además la moderna, que pone por alma una porción de materia sutil. La doctrina de los modernos puede subdividirse en dos variantes: la que juzga que los animales no son sino máquinas, o autómatas hechos con artificio divino, movidas o por estímulos exteriores o por los espíritus vitales existentes dentro de los cuerpos de los animales; es la tesis cartesiana, que niega todo conocimiento a las bestias. La otra, más moderada, que concede a los animales sensación, pero considera que para ésta es suficiente el principio puramente material. Es la maignanista. Explica Tosca la doctrina cartesiana con el símil del órgano neumático. Los partidarios de la doctrina de Gómez Pereyra y Descartes, nos dice, se apoyan en la autoridad de Aristóteles, quien en el lib. 2 de *Generat. Anim.*, cap. I, dice: "Puede suceder que esto sea movido

por aquello, y aquello por esto, y que sean como autómatas admirables".<sup>131</sup> Lo mismo en el lib. de *motione animalium*, cap. 7, y en el lib. 8 de la *Física*, tex. 20: "Lo que descansaba, después se mueve, sin que se mueva ninguna cosa externa, como parece. Pero esto es falso; pues vemos siempre que algo interior se mueve en el animal, de que esto suceda no es causa el mismo animal, sino acaso aquello que lo rodea".<sup>132</sup> Cita además algunos textos de la Escritura en que se apoyan los cartesianos.<sup>133</sup> Por último las razones que sirven de fundamento a los mismos, de las cuales la principal es el principio de economía que constantemente les vemos usar: Dios y la naturaleza nada hacen en vano, y Dios puede perfectamente constituir a los brutos de tal modo que por puros artificios, a la manera de los autómatas realicen todos sus movimientos.<sup>134</sup>

Los cartesianos como vimos (cap. 7, p. 73), han aceptado la doctrina que está más conforme con los decretos del Concilio Ecuménico Lateranense V, Sess. 8, en que se ordena a los que enseñan filosofía que hagan manifiesta a sus discípulos la verdad

<sup>131</sup> *Fieri autem potest, ut hoc ab hoc moveatur, & hoc ab hoc, sintque perinde ac admirabilia illa automata.*

<sup>132</sup> *Quod enim prius quiescebat, postea ambulat, nulla re externa movente, ut videtur. Sed hoc est falsum; videmus enim semper aliquid innatum moveri in animali: cur autem hoc moveatur, non ipsum animal causa est, sed fortasse id quod ambit.* (5, vol. VII, p. 12).

<sup>133</sup> Que son: el *Deuteronomio*, 52, v. 23: "Solo cuida de no consumir la sangre, pues la sangre de aquellos es como su alma." El *Levítico*, cap. 17, v. 14: "Toda el alma de la carne está en la sangre, de donde dije a los hijos de Israel: 'No consumais la sangre de toda la carne, porque el alma de la carne está en la sangre.'" Menciona además a San Basilio, *Hexameron*, "Homil". 8, "El cristiano no puede ignorar qué sea el alma de los brutos, pues la Sagrada Escritura muchas veces dice que no es otra cosa que la sangre". (5, vol. VII, p. 12.)

<sup>134</sup> Se refiere a las objeciones de los PP. Juan Vicente, Buchardus Lingen y otros, quienes, aun cuando no se atreven a negar la posibilidad de que hablan los cartesianos, objetan: De que Dios haya podido hacer de tal modo los animales brutos no se sigue que efectivamente los haya hecho así: pues de la potencia al acto no tiene valor la consecuencia. (A esto responden los cartesianos: cuantas veces los efectos pueden ser hechos por poco, hay que decirse que en acto así fueron instituidos por Dios. Para el fin que fueron creados los animales, basta que de cualquier modo ejecuten sus funciones, si es que de ese modo sirven al hombre, para el que fueron hechos.) 5, vol. VII, pp. 13 y ss.

de la inmortalidad del alma. Ya anteriormente señalamos las razones que usan los modernos para probar que la doctrina de los animales máquinas es la más adecuada para la defensa de esta verdad.

Tosca, aun cuando ha aceptado el concepto aristotélico de alma, rechaza expresamente la doctrina de los peripatéticos que hacen de tal concepto una entidad material, pero distinta de la materia, en la que sitúan el principio de las operaciones de los animales.

Adapta a la porción de materia sutil en que los modernos sitúan el alma de las bestias el concepto aristotélico de alma: "acto primero del cuerpo físico y orgánico, que tiene en potencia la vida sensitiva". Lo que afirman los peripatéticos del alma, que es principio *quo* de las operaciones, se verifica de tal porción material o conjunto de partículas de fuego velozmente agitadas. Confirma además su doctrina con la autoridad de San Agustín, Santo Tomás y otros Padres. Del primero cita el lib. *De spiritu & anima*, cap. 23.<sup>135</sup>

Explica Tosca cómo efectúan los animales los movimientos vitales con esa alma corpórea, recurriendo al ejemplo de la máquina de guerra, en cuyo hueco se encuentra contenido el fuego que es impelido en determinado sentido. Se refiere a las diversas especies de movimientos en los animales: del corazón, la respiración, la sangre, los humores por las venas y arterias, etc. Después explica la sensación, efectuada también solamente con aquel principio material. El alma de los brutos, o principio *quo*, nos dice, si se toma por sí misma, aisladamente, carece de toda sensación, pues es fuego o algo afín. Pero en tanto que existe en los órganos del animal es modificada por los mismos y constituye al animal en ser viviente y sensitivo. Dispuesta en el animal la totalidad de los órganos, de modo que no sólo pueda recibir las afecciones

<sup>135</sup> "Llamo aire al espíritu corpóreo, o más bien fuego, que por su sutilidad no puede verse, y vivifica a los seres corpóreos vegetando en su interior, a algunos sólo vivifica y no sensibiliza, como a los árboles, las hierbas y todo lo que germina en la tierra, a otros sensibiliza y vegeta, como todos los animales. (*Spiritus corporeum voco aerem, vel potius ignem, qui pro sui subtilitate videri non potest, & corporea interius vegetando vivificat; quaedam autem vivificat tantum, & non sensibilizat, sicut arbores, & herbas, & universa in terra germinantia; quaedam autem sensibilizat, & vegetat, sicut omnia bruta animalia.*) (5, vol. VII, p. 25.)

sensibles de los objetos externos, sino que las transmita al mismo sensorio interno, y dispuesto éste de modo que pueda transmitir el movimiento al resto del cuerpo por las vías nerviosas y otras sutiles vías, el fuego aquel vital excita tales movimientos en las fibras, lo que hace que el animal tenga sensaciones en acto, diversas según la diversidad de afecciones que recibe de los objetos externos. Refiérese después a las experiencias anatómicas que muestran que los nervios tienen origen en el cerebro, dimanando por tanto de éste toda sensación. Señala la parte del cerebro a la que se unen las más finas ramificaciones de los nervios, la cual, verosímilmente, nos dice, es la que llaman apófisis vermiforme. Por todo esto puede decirse que la sede principal del alma está en la cabeza.

En resumen de todo lo anterior, tenemos que Tosca acepta de la doctrina aristotélica los conceptos de alma y de naturaleza, pero en tanto que conceptos, es decir, sin hacer de ellos entidades reales. Adapta estos conceptos a la realidad material en que los modernos sitúan el alma. Esto es el alma "físicamente". Lo primero es lo que es "metafísicamente".

### VIII. *Cuerpo y alma racional*

La misma doctrina conciliatoria que hemos encontrado en los temas anteriores la encontramos en lo que se refiere al compuesto humano, o a las relaciones entre el cuerpo y el alma racional. Seguimos aquí también la exposición de Tosca.<sup>136</sup>

Aunque Tosca considera el alma racional como una substancia completa espiritual, está de acuerdo en llamarla forma substancial del cuerpo, como la substancia incompleta de los aristotélicos.

Enuncia una definición del alma que toma de Casimiro de Tolosa "y otros": "substancia intelectual, indivisible entitativamente, penetrable e independiente de la materia". El concepto primario, señala, es el de "substancia intelectual"; las demás son sus propiedades.

En cuanto asigna, como los cartesianos, un lugar determinado de residencia al alma racional, le asigna también extensión. Todo

<sup>136</sup> Trat. XI. *Metafísica Real*. Lib. I. "Del espíritu del hombre o del alma humana."

lo que es, nos dice, es extenso, pues no puede ser en un punto matemático, y por tanto tiene que ser en un punto físico. El que algo sea extenso no se opone a que sea indivisible. El alma es extensa e indivisible, es penetrablemente extensa.

Transige Tosca por una parte con la tesis aristotélica de que el alma racional está en todo el cuerpo, o al menos parece transigir. El alma racional, nos dice, está toda en todo el cuerpo y toda en cualquier parte de él, pero su "principal sede" está en el cerebro y muy principalmente en el plexo nervioso, o en aquella región del cerebro donde está el órgano principal al cual concurren las fibras nerviosas y sensorias y motoras. En dicha región del cerebro existe el principio de los movimientos y las sensaciones. El alma es movida por las afecciones del cuerpo y a su vez ocasiona movimientos en éste.<sup>137</sup>

Esta doctrina de la comunicación del cuerpo y el alma es, pues, semejante a la cartesiana del influjo físico. Pero además explica Tosca que la unión del alma con el cuerpo incluye "el concurso preparado por decreto de Dios, que establece que no concurra el alma a producir las operaciones aparte del cuerpo, sino que debe producirlas a una con él y dependientemente de él". Sostiene Tosca, como vemos, una especie de tesis ocasionalista.

Al hablar de la esencia del alma, rechaza la afirmación cartesiana de que pensar o entender en acto es de esencia del espíritu. Lo primero que se concibe del espíritu, nos dice, es "poder" entender y pensar.<sup>138</sup> Afirma, sin embargo, que éste siempre está en intelección actual salvo en estado de unión con el cuerpo. Esto

<sup>137</sup> 5, vol. VII, p. 377.

<sup>138</sup> Objeta a los cartesianos que no puede decirse que pensamos cuando nos encontramos en el útero materno o durante el profundo sueño. A esta objeción, que ya anteriormente se les había hecho, responden los cartesianos que en tales estados las almas sí piensan, y que no lo recordamos por no poder representarnos las circunstancias de lugar y tiempo que entonces han mediado por no encontrarse el cerebro convenientemente dispuesto en tales situaciones para retener las especies. Tosca responde en contra refiriéndose a la memoria puramente intelectual, que no necesita del concurso del cerebro. El alma separada del cuerpo se acuerda de lo que hizo en estado de unión. Se refiere a la parábola del epulón, que en el infierno recordaba a sus hermanos. 5, vol. VII, p. 324.

porque la virtud o potencia necesaria, libre de todo impedimento, actúa necesariamente.

Prueba que el alma es intelectiva —lo cual le sirve a su vez para probar que es espíritu— con un argumento cartesiano: estamos ciertos de que pensamos y entendemos, pues aunque queramos dudar de cualquier verdad en relación con las cosas corpóreas, no podemos dudar de que pensamos, conocemos o entendemos. Ahora bien, el pensamiento no puede provenir más que de un principio incorpóreo e indivisible. Con esto demuestra con Descartes la inmortalidad del alma.<sup>189</sup>

Rechaza el traducianismo en la cuestión de la generación del alma y afirma con el tomismo que es creada por Dios.

Al referirse a las potencias y las operaciones del alma racional sigue la doctrina de los modernos, a que ya hemos aludido, estableciendo que las potencias —las reduce a tres, entendimiento, memoria y voluntad— no se distinguen realmente ni entre sí ni del alma, y son sólo distintas de ella por distinción modal. Tampoco los actos son entidades distintas ni de las potencias ni del alma. Niega, de acuerdo con el principio de economía de los entes, que se den en el alma especies impresas intelectuales. Elimina estos intermediarios del conocimiento. No puede, declara, entenderse cuál sea la naturaleza de tales especies, pues ni son cuerpos, ni espíritus, por lo cual no puede formarse una idea clara de ellas; además son perfectamente inútiles. Rechaza tanto las especies llamadas “objetivas”, que son medias entre el objeto y el sujeto y sirven para la impresión sensible, como las especies impresas y las expresas. Menciona a algunos filósofos que siguen la misma doctrina, como los cartesianos Francisco Bayle y Antonio Le-Grand, y Saguens.

Hace Tosca una afirmación con la que se defiende de una de las principales acusaciones que se hacían contra la doctrina de la identificación de las potencias y los actos con la substancia del

<sup>189</sup> Enuncia además otra demostración de la inmortalidad del alma, tomada de la filosofía atomística, según la cual la corrupción de alguna cosa está en la disolución de las partes que la componen, como la generación está en la unión y combinación de las mismas. Por tanto sólo son generables y corruptibles las cosas que están compuestas de partes distintas. Las que no están compuestas así, como el alma, sólo son producibles por creación y destructibles por aniquilación. (5, vol. VII, p. 337.)

alma, y que veremos en el capítulo siguiente. La acusación consistía en decir que si los actos carecen de entidad distinta del alma síguese que ésta no produce nada o no actúa propiamente, lo cual, tratándose de las causas libres, es herético. Tosca declara que "entender es verdaderamente actuar". Esto, explica, porque entender o conocer es el ejercicio de alguna potencia; además conocer es acto vital, y un acto vital no es mera pasión, sino acción, y una especie de movimiento de la potencia.

Establece Tosca expresamente que el alma es realmente forma del cuerpo.<sup>140</sup> En esto sigue lo definido por el Concilio Vienés bajo Clemente V, y el Lateranense. Equivale, dice, a ser forma, ser la parte más noble y activa del compuesto, que comunica movimiento y fuerza a la parte menos noble. Entre el alma y el cuerpo se da mutua dependencia en las operaciones, en cuanto ella está unida con el cuerpo y sus órganos, y constituye con él un principio total y singular de las operaciones del compuesto que es el hombre. Luego propia y verdaderamente es forma del hombre, y no sólo está en el cuerpo humano como el piloto en la nave, o como el demonio en el cuerpo de los posesos, sino como su verdadera forma.

Vemos aquí lo mismo que ya habíamos encontrado en las anteriores cuestiones. Tosca, sin abandonar la doctrina peripatética, acoge enteramente la de los modernos.

<sup>140</sup> 5, vol. VII, pp. 376 y s.

## CAPITULO IX

### LAS OBJECIONES DE LA FILOSOFIA MODERNA. CONSECUENCIAS PELIGROSAS DE LAS NUEVAS DOCTRINAS

DESPUÉS de haber expuesto la doctrina escolástico-moderna de los eclécticos, veremos ahora las principales impugnaciones que recibe por parte de los aristotélicos. Como ya habíamos anticipado, el meollo de tales impugnaciones está en la acusación de que tienen consecuencias heréticas y de que ocasionan trastornos en la teología.

Además de las acusaciones de este tipo, tenemos las impugnaciones propiamente filosóficas, que permanecen dentro del terreno de la filosofía natural. Utilizando los textos de impugnación a la filosofía moderna: las obras de Palanco, Lesaca y Losada,<sup>1</sup> señalaremos primeramente las impugnaciones filosóficas, para después pasar a las que se refieren a puntos teológicos.

Las del primer tipo se reducen todas a señalar las consecuencias que se siguen de la negación de las formas substanciales en la naturaleza, haciéndose ver que todas las funciones que el aristotelismo asignaba a las formas substanciales quedan eliminadas con la eliminación de éstas. Así, se objeta que el atomismo supone la negación en la naturaleza de todo compuesto substancial

<sup>1</sup> Losada, como habíamos dicho, es entre los escolásticos cuyas obras hemos visto, el más abierto a las novedades de la física moderna. Así, se muestra dispuesto a admitir afirmaciones y descubrimientos de los modernos, las que, declara, no tocan al fondo de la controversia, que es el que se refiere a las formas substanciales. Acepta los corpúsculos cartesianos o los átomos gassendistas, siempre que se admita que cada corpúsculo o átomo está constituido de materia y forma substancial realmente distintas, o de un átomo de materia y uno de forma. También que los elementos, los cuatro vulgares o los químicos, permanecen formalmente en los mixtos, siempre que en los mixtos perfectos se añada otra forma substancial específica. (Un atomismo con formas substanciales, semejante a éste, es el que sostiene el benedictino Bernardo de Roxas, mencionado por Zapata (3, "Censura", pár. 108.) Admite también los efluvios de que hablan los atomistas, así como la materia sutil o etérea. (Párs. 16 a 19 incl.)

y de toda generación substancial.<sup>2</sup> Lo que los atomistas llaman forma substancial, la figura de los compuestos, el contorno exterior, no es más que una forma accidental, como la de los artefactos, de la que no diferencian los atomistas la forma substancial sino por su mayor sutilidad. A lo que no añade ni una mínima entidad a la materia no puede convenir el ser la principal quiddidad del compuesto, o su razón de esencia o de substancia, o el principal o el único constitutivo específico. Tampoco a la llamada forma especial pueden convenir estas funciones, pues ésta no es sino una porción de materia a su vez informada por la forma modal, a la que se asigna la misión de convertir en compuesto substancial la masa indigesta de átomos.

Losada señala los absurdos que se siguen de la aproximación entre arte y naturaleza que hacen los modernos. Si se pierde el criterio para distinguir las producciones del arte de las de la naturaleza, nada habrá que impida llamar compuestos naturales a las primeras. Por ejemplo, conviene perfectamente a la forma del reloj todo lo que los atomistas dicen de la forma substancial, inclusive no le falta la forma especial de los vivientes; tal sería la lámina enroscada de acero, que con su elasticidad da un movimiento ordenadísimo a todo el cuerpo orgánico del reloj. "Atrévase pues el atomista e intrépidamente llame a todas estas obras compuestas substancialmente generados; todo lo que se reirían los fabricantes de los filósofos!"

Se objeta también que la doctrina de los modernos niega toda actividad física a los agentes naturales o causas segundas, siguiéndose de ella que tales causas "no hacen nada", lo cual resulta absurdo incluso para los mismos atomistas. Si los agentes naturales sólo actúan por medio de movimiento local, y éste según Maignan no implica nada distinto de cuerpo y lugar, de los cuales ni uno ni otro pueden ser causados por el agente natural, éste carece realmente de toda actividad en la producción. Si esta mutación de lugar introduce una cierta modificación modalmente distinta del cuerpo y del lugar, esta modificación, de acuerdo con la doctrina moderna de los modos, no introduce ninguna verdadera nueva entidad fuera de la materia preexistente. Añádase que

<sup>2</sup> Lesaca, en los caps. 6º y 9º inclusive, de la segunda parte de su obra; y principalmente, Losada en los párs. 20 y 21 de su *Disertación*.

para los cartesianos el movimiento no brota intrínsecamente de la materia, sino que le fué comunicado a ésta desde el principio del mundo, "independientemente de su exigencia"; y esto supone que al comunicar movimiento un cuerpo se conduce pasivamente, pues sólo comunica el que recibe de otro cuerpo o del de una substancia espiritual. Ahora bien, es lo mismo, según el Tridentino, Sess 6, can. 4, "no hacer absolutamente nada" y "permanecer sólo pasivamente". De acuerdo con esta doctrina queda suprimida en las cosas físicas la "naturaleza", como principio de movimiento y quietud.

Tampoco la doctrina de Maignan, quien considera que la fuerza motriz es intrínseca a los átomos, salva la verdadera actividad física de los agentes si no les adscribe sino movimiento local, declaran los escolásticos; primero porque el movimiento no es según Maignan algo distinto del moviente y del móvil, y además porque según él el cuerpo sólo se mueve él o mueve otra cosa, en cuanto "exige naturalmente" que Dios haga que se mueva por creación continua y conservación de tal cuerpo en el espacio en que es movido. Ahora bien, exigir no es causar físicamente, por tanto, persiste la objeción de que el agente no actúa realmente.

Otra objeción que hace Losada<sup>3</sup> es la de que la doctrina moderna lleva a negar toda diferencia específica substancial entre el caballo y la planta, por ejemplo, si, como la mayor parte de los atomistas enseña, los átomos son homogéneos, pues toda la diferencia según ellos está en la figura de los átomos, su situación, su entrelazamiento, su dosis, etc. Mas la proporción, la figura y la dosis nada aportan a la diferencia substancial, pues se ha dicho que "el más o menos no varían la especie", y porque si así fuera el hombre sentado diferiría en especie del parado. Tampoco se salva la diferencia de especie en la doctrina de los que consideran los átomos específicamente diversos, pues para diferenciar entre sí aquéllos compuestos que constan de la misma especie de átomos, así por ejemplo los animales y aquello de que se nutren, como la garza y los pececillos, la cigüeña y la culebra, el lobo y la oveja, tienen que recurrir a la diferencia de entrelazamiento, dosis, etc., de los átomos con lo cual acarrearán la misma dificultad que los anteriores. Todo esto indica, argumentan los escolásticos, que

<sup>3</sup> 6, pár. 22.

tiene que concederse cierta entidad a la forma modal de los modernos; ésta debe considerarse como algo positivo, pues es inconcebible que nada positivo intervenga entre el caos y el mundo, entre el montón informe de átomos y el compuesto organizado; de otra manera la definición de caballo convendría al conjunto informe de los átomos de que se constituye, pues ninguna diferencia positiva se encontraría entre ambos. No puede ser una solución a esta dificultad la distinción modal que conceden los modernos a la forma respecto de la materia, pues esta distinción es menor que la real.<sup>4</sup>

Con relación a la doctrina moderna de los animales brutos, son de interés principalmente las impugnaciones de Losada.<sup>5</sup> La razón por la que niegan los modernos la existencia de alma en los animales, a saber, la de que es superflua porque bastan las combinaciones mecánicas para explicar las acciones de las bestias, no tiene validez, declara, pues es insostenible que estas acciones puedan realizarse sin algún conocimiento y sensibilidad. Remite Losada a las obras del P. Juan Gisbert: *Dissert. 8 Academic.* y del P. Gabriel Daniel: *Viaje al Mundo de Descartes*. Es interesante transcribir las impugnaciones de Losada, escritas con inteligencia y con brío: "es ignoto, nos dice, y no puede humanamente ser investigado, si sea posible que en una y la misma máquina estén reunidas tantas ocultas maquinaciones, tantos "elateres" y tantos "serasteria" como serían necesarios para los movimientos de la mona o del perro, efectuadas según las leyes de la mecánica, principalmente los irregulares o espontáneos y que parecen mani-

<sup>4</sup> Lesaca impugna el concepto moderno de modo y de educación. El modo a que reducen los modernos la forma substancial es hecho de la materia "*ut ex aliquo sui*", de manera que la materia es la misma entidad del modo. Pero si la materia constituye al modo de aquí se seguirá que éste será compuesto de materia y algo añadido a ésta, y este algo será también modo; habrá así un progreso al infinito. Explica Losada lo que se entiende en el aristotelismo por la expresión *ex aliquo*. El *fieri ex aliquo* de la educación se toma como expresión contradictoria del *fieri ex nihilo* de la creación. Pero no quiere decirse que lo que se crea se componga de este *nihilo*, sino sólo que le presupone como término a *quo*. Del mismo modo el *ex aliquo* de la educación ha de tomarse como término a *quo*, y no como término constitutivo, pues de otro modo no serían expresiones contradictorias. De esta manera: "*modus educitur ex aliquo sui subiectivo, sed ex nihilo sui constitutivo*". (4, cap. 10 de la 2ª parte, pp. 267 y ss.)

<sup>5</sup> 6, párs. 24, 25.

fiestamente contrarios a tales leyes. Sería pues necesario concebir todas aquellas maquinaciones distintamente, y no sólo eso, sino su orden, conexión, dependencia, etc., lo cual hasta hoy ningún atomista ha llevado a cabo". Se encuentran en estos autores descripciones muy hermosas y páginas llenas de términos anatómicos. Pero cuando se llega a la explicación en particular de los varios movimientos, no dan otra, sino que la impresión de los objetos presentada por los espíritus animales al cerebro, donde está el origen de los nervios que sirven para la potencia locomotriz, abre de inmediato los orificios de estos nervios, con lo cual sucede que los mismos espíritus por los tubos abiertos desciendan a los pies v.g., cuyos músculos determinan a correr, saltar, etc. Mas si después se indaga por qué la oveja, al ver al lobo se determina a correr no hacia el lobo, como parecerían exigir las leyes de la mecánica, o por lo menos avanzando hacia atrás en sentido opuesto, sino haciendo girar primeramente toda la máquina en semicírculo, y después huyendo en línea recta? Por qué la máquina del perro toma suavemente el pan cercano al hocico, inmóvil sobre los pies; y si se le muestra desde un lugar más alto quiere cogerlo con múltiple y violento salto? Por qué la misma máquina ante los bastones y las caricias se inclina a ordenar sus movimientos como no se ha visto nunca que lo hagan los relojes y otras máquinas del arte humano? Por qué la misma máquina del perro de caza, cuando es atraída por los corpúsculos leporinos, omite la primera y segunda líneas del triángulo en que se mueve la liebre y de inmediato toma la tercera, en la cual sale más pronto y fácilmente a su encuentro? En estas cosas, y en otras por demás vulgares y obvias (pues omito los movimientos complicadísimos y muy semejantes a los humanos que admiramos en las aves, los simios, los elefantes) el atomista guarda silencio, o a lo sumo dice que la variedad de tales movimientos proviene de una "determinada" agitación de los espíritus que se mueven por los nervios y los músculos de un "determinado" modo, desconocido para nosotros.<sup>6</sup> Es pues, en esta hipótesis de los atomistas, no sólo increíble,

<sup>6</sup> Martínez, desde su posición escéptica, señala estas mismas limitaciones en la hipótesis de los atomistas: "todas las doctrinas dichas son tan generales, declara, que aunque dan tal cual más clara luz para explicar los fenómenos naturales (como quiera que se fundan en la razón del sitio, figura, y movimiento de los corpúsculos, que son ideas mecánicas, por eso mas percepti-

sino también incognoscible, e inconcebible el origen de los movimientos animales según las solas leyes mecánicas".<sup>7</sup> Los cartesianos, continúa Losada, establecen como norma de la verdad las ideas claras y distintas y no admiten como verdadero lo que no está de acuerdo con tal criterio. "Pregúntese a cualquier cartesiano si tiene una idea clara y distinta de las maquinaciones en que les corresponde estar instruídas a las maquinitas de las abejas, para que sin sentido y conocimiento puedan formar una república ordenadísima en tanta variedad de oficios? Si la tiene que la explique, y será para nosotros el Magno Apolo, si no la tiene, por qué sostiene el criterio de su maestro?"<sup>8</sup>

Al parangón que establece el atomismo entre los animales y las máquinas opone otro, más natural, con el compuesto humano, en el cual se hace necesaria la presencia de un alma para las operaciones del entender, el sentir, el vegetar, para las que resulta insuficiente la organización del cuerpo. Así también será necesaria un alma en las bestias, que en los modos de vegetar y sentir son muy semejantes al hombre. Lesaca argumenta por las causas finales: sería inútil la naturaleza si los brutos no sintieran, pues no tendrían para qué ser sus órganos tan semejantes a los del hombre.<sup>9</sup>

Losada muestra también los absurdos a que conduce el reducir la vida a lo mecánico. Es un abuso de términos el que cometen los atomistas, declara, cuando hablan de "alma", "vida", "sensación", "conocimiento", "pensamiento", etc. No puede filosóficamente llamarse alma o forma del cuerpo físico orgánico a la materia sutil que fluye por los nervios y otros órganos,<sup>10</sup> pues

bles), ni han traido hasta aqui, ni pueden traer en adelante à la Physica, ni al Genero humano, alguna utilidad, mientras no se descubra especificamente, en qué particular figura, sitio, y combinacion de modificaciones consiste la essencia de cada qualidad: pues aunque la blancura, v. gr. imaginamos probablemente, que consiste en la superficie (digo la imperceptible) igual, y lisa de un cuerpo, de la qual necessariamente resaltan mas rayos de luz; de qué nos sirve? sino sabemos à un cuerpo, que es negro, ù de superficie escabrosa, reducirle à otra superficie pulida, è igual. O qué de bellas cosas harian los Physicos, si supieran mudar las qualidades à los Entes! Esta seria toda la summa de los artes. Pero esto va largo: y tardará quanto la Naturaleza tarde en revelar à los hombres sus invisibles secretos, por medio de la prolixa clave de la experiencia". (9, p. 176.)

<sup>8</sup> 6, pár. 24.

<sup>9</sup> 4, p. 31.

<sup>7</sup> 6, pár. 24.

<sup>10</sup> 6, pár. 30.

se trata de una substancia por sí completa, que no tiene otra unión con el cuerpo que el mero encierro local, como el aire en el fuelle o la moneda en el arca, y que por tanto no forma con el cuerpo "uno por sí". De acuerdo con la doctrina moderna, el viento que corre por las flautas del órgano neumático podría con el mismo derecho llamarse alma del órgano; cuando el demonio esté en él poseído y le mueva, podrá ser llamado su alma. La materia sutil y etérea que se encuentra en todo el mundo podrá llamarse alma del mundo, con lo que éste sería un gran animal, cosa que los atomistas niegan. Además el nombre de vida también se aplica impropriamente al movimiento que la materia espirituosa recibe en sí y comunica a otros miembros del cuerpo, pues tal movimiento sólo accidentalmente es inmanente, ya que es de la misma especie de otros movimientos externos, por ejemplo, de los movimientos de los mismos corpúsculos cuando flotan fuera del cuerpo animal. Entonces no habrá ningún cuerpo natural que no sea viviente, pues no hay ninguno dentro del cual no se muevan algunos átomos, o por fermentación o de otro modo. Además no habrá razón para llamarle inmanente o "de dentro" (*ab intrinseco*), cuando siempre o casi siempre sea mera continuación del movimiento imprimido por los objetos externos. Es un abuso de vocablos que causa indignación, dice Losada, el que comete Maignan cuando llama sensación, conocimiento, pensamiento (actividades que concede a los animales), a un cierto movimiento de los corpúsculos, siendo así que estos nombres significan vida, y no cualquiera, sino de la especie más noble.

El atomismo puede llevar, declara también Losada,<sup>11</sup> a doctrinas completamente ajenas al sentido de los fieles. Así por ejemplo: que el ángel podrá con su solo poder volver a la vida a cualquier animal muerto, pues conoce intuitivamente toda la estructura de la máquina y sabe dónde está la lesión. Del mismo modo podrá engendrar cualquier animal sin intervención de macho y hembra, y podrá hacer lo propio con el cuerpo humano. Podrá volver la vista a los ciegos, el habla a los mudos, etc. Mas según el sentido de la Iglesia Católica estos son milagros propios de la omnipotencia, y por ellos Cristo probó su divinidad y la verdad de la doctrina celestial. Disminuyendo el misterio del mundo como lo hace la doctrina atomista, podrá el ángel con sus

<sup>11</sup> 6, pár. 28.

solas fuerzas fabricar el cielo, la tierra y todo el mundo corpóreo, podrá ser el artífice del Universo. Mas poder fabricar el mundo es prerrogativa sólo de Dios.

Losada hace especial hincapié en que la doctrina de los animales máquinas abre la vía a los "epicúreos y ateístas" que niegan la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, reduciéndola a espíritus corpóreos.<sup>12</sup> Con las mismas razones con que se demuestra que para las operaciones de los animales bastan las combinaciones mecánicas, podrá demostrarse lo propio de las operaciones del hombre. Es decir, hace ver que esta doctrina lleva directamente a la del hombre máquina.<sup>13</sup>

Efectivamente, la negación de la concepción hilemórfica aristotélica no puede efectuarse tratándose del compuesto humano de la misma manera que se ha efectuado tratándose de los otros compuestos. Si se efectuara con toda consecuencia, sería forzoso negar también la entidad a la forma del cuerpo humano, al alma racional. Pero nuestros atomistas no pueden llegar a semejante consecuencia. Conservan, pues, la idea de una substancia espiritual irreductible a la materia. Pero esta substancia ya no es la substancia incompleta de la escolástica. Los atomistas le aplican el concepto moderno de substancia. La consideran por tanto como una substancia completa, que subsiste por sí. Vuelven con esto a la doctrina platónica-agustiniana, que ve en el hombre una dualidad de substancias. Las objeciones hacen ver los errores que nacen de esta concepción.

Palanco imputa a Descartes el error, que ya había sido imputado a San Agustín, de reducir el sujeto humano a la substancia pensante e inmortal.<sup>14</sup> La frase de Descartes: "cierto es que yo soy en realidad distinto de mi cuerpo" indica que asigna el alma racional completa naturaleza de especie. El cuerpo no viene a

<sup>12</sup> 6, pár. 29.

<sup>13</sup> Que esta mecanización había tratado de llevarse al hombre ya en la época, nos lo dice Fr. Bernardo Cerrada, el censor de la obra de Palanco, refiriendo que cierto partidario de la filosofía atomística aplicó sus esfuerzos a la fabricación de un hombre; en lo cual tenía ya el precedente del médico barcelonés Arnaldo de Villa-Nova, condenado entre otras cosas por este intento por el Tribunal de la Inquisición. (Esto lo ha tomado Serrada de Tostado, en *Paradoxa*, 12, litt. D, y Mariana, como I ad ann. 1285, lib. 14, cap. 11.)

<sup>14</sup> 2, "Diálogo" 4º.

ser más que un instrumento al servicio del alma. Esto indica, declara Palanco, que Descartes ha incurrido en el pecado de soberbia e impiedad, olvidando la frase repetida con frecuencia por la Iglesia: "acuérdate hombre de que eres polvo y en polvo te convertirás".<sup>15</sup>

El hacer del alma racional una substancia completa lleva a negar que sea forma del cuerpo a pesar de las afirmaciones de Tosca. En este punto hacen ver los escolásticos que la afirmación de que el alma es forma del cuerpo no es sólo una doctrina tradicional de la Iglesia, sino que se encuentra expresamente definida por ésta. Se encuentra establecida en el Concilio Lateranense bajo León X, en que indirectamente se condena la doctrina de los modernos, pues se condenan los errores de la mortalidad y la unidad del alma, y en el Concilio Vienés bajo Clemente V (el XV Ecuménico).<sup>16</sup>

Aun cuando Descartes niegue que se sigue esta consecuencia de su doctrina, Palanco lo afirma citando textos del cartesiano Craanen (*De homine*), en que éste establece que el cuerpo se basta a sí mismo para todas las funciones de la vida, no muriendo porque el alma se separe de él, sino porque se vician y corrompen los órganos necesarios para las funciones vitales, de modo que el alma ya no puede usarlo. A este respecto cita también al propio Descartes en el *Tratado de las pasiones*, art. I. De acuerdo con la doctrina de los modernos el alma sólo podrá llamarse forma extrínseca, que asiste accidentalmente al cuerpo. Cuerpo y alma son dos substancias entre las cuales no existe nada de común; el alma no hace con el cuerpo "uno por sí" (contra aquello del símbolo Atanasio: así como el hombre es una unidad de cuerpo y alma, Cristo es una unidad de Dios y hombre).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Hace además la argumentación que ha hecho Santo Tomás contra Platón: "la sola alma no es en sí misma pasible y sensible, pero el hombre es pasible y sensible; luego el hombre no es sólo alma, sino un compuesto de cuerpo y alma. (2, p. 14.)

<sup>16</sup> Citados por Losada (6, pár. 26) y por Palanco (2, p. 191).

<sup>17</sup> Palanco cita un texto del cartesiano Francisco Bayle, en que éste, siguiendo el proceder que vemos en los modernos, intenta mostrar que el alma en la concepción moderna puede con todo derecho ser llamada forma del cuerpo (en su *Física general*, disp. 3, sec. 2): la forma es perfección, belleza, hermosura, parte más activa y perfecta del compuesto, que por la unión comunica algo de su perfección a las demás partes del compuesto. Utiliza

Si la unión del cuerpo con el alma sólo se efectúa, como establece Tosca, por el concurso preparado por decreto de Dios que determina que no concorra el alma a producir las operaciones aparte del cuerpo sino a una con él, podrán de ello seguirse muchos absurdos: podrá el ángel o el demonio tener forma de cuerpo humano, pues nada impide que se dé la penetración entre uno y otro y el decreto de Dios para el consorcio y la dependencia en las operaciones, ya que ninguna exigencia natural hay entre cuerpo y alma, fuera de este decreto, para unirse. El alma no será propiamente causa de las sensaciones y demás operaciones materiales, sino sólo mera condición *sine qua non* constituida por arbitrio de Dios independientemente de la exigencia natural del cuerpo. Incluso la unión del alma irá contra la exigencia del cuerpo, al que frecuentemente inhibiría para efectuar ciertos movimientos mecánicos que por sí solo, permaneciendo en la clase de los brutos, efectuaría. En suma, considerando cuerpo y alma como dos substancias completas no es posible concebir el cuerpo humano como una unidad, y además el negar que el alma sea forma del cuerpo es contra el sentido de la doctrina de la Iglesia.

Otro error que se imputa a la doctrina de los atomistas es el suponer que existen dos almas en el hombre. Considerando, como hacen los modernos, que el cuerpo humano puede tener por sí solo vida semejante a la de los animales, para la cual le basta con la estructura mecánica que en los brutos es considerada como el alma, con el advenimiento del alma intelectual, tenemos que hay en el hombre dos almas, una sensitiva y una racional. La afirmación de que en el hombre existen dos almas es un error condenado por el 8º Sínodo General, o el 4º Constantinopolitano, act. 1º, can. 11.

el ejemplo del vino, cuyas partes más sutiles o espíritus pueden llamarse forma del vino. Usa Bayle un texto de Aristóteles, en el lib. I de *Generat.*, donde enseña que en los mezables lo que es más pasivo es más sujeta, y lo más activo es la forma.

Rechaza Palanco las argumentaciones de Bayle, pues no prueban que el alma sea propia, verdaderamente y por sí forma del cuerpo, y sólo llevan a afirmar con ciertas limitaciones que "no sin razón puede llamarse forma", o que "nada obsta para que sea llamada forma", etc. (Además hace ver que está mal citado el texto de Aristóteles, pues éste sólo dice que "parecen, en un amplio sentido" ser una parte materia y la otra forma.) (2, pp. 187 y ss.)

La versión moderna de la doctrina de la substancia y el accidente también da pie a muchas objeciones por parte de los aristotélicos, y a la imputación de que conduce a conclusiones peligrosas para la teología y las verdades religiosas.

Recordemos la doble acepción que asignan los modernos al término accidente. Por una parte, llaman accidentes a unas substancias en relación con otras. Por la otra, llaman accidente a todo concepto secundario objetivo de cualquier cosa, que le corresponda como consecuencia de su concepto primario o esencial. Palanco hace objeciones a ambos sentidos.<sup>18</sup> De acuerdo con el primero, declara, si el concepto de substancia es relativo, habrá que negar a Dios tal concepto, pues no hay ningún ente accidente a Dios con el cual pueda compararse. De acuerdo con el segundo sentido, podrá decirse que todo lo que se predica de Dios según su concepto primario: ser justo, misericorde, bueno, etc., será accidente de Dios. Todo lo que se conciba fuera del predicado primario que le constituye metafísicamente será accidente, pues se concibe como adviniendo a su esencia. Mas esto va contra toda la teología, pues Dios se considera purísima substancia, y todas sus perfecciones se consideran substantificadas. Los accidentes sólo pueden darse en la creatura, que es potencial y mudable.

Palanco explica cuál es la razón profunda de la división del ente en substancia y accidente,<sup>19</sup> y que no es otra que la de distinguir a Dios de la creatura. Ahora bien, si se niega la distinción entre substancia y accidente, se efectúa una aproximación de la creatura a Dios, que lleva a confundir sus nociones. Si así como se niega la composición de esencia y existencia, se niega la de substancia y accidente, que la escolástica adscribe aún a los entes espirituales, y se considera no composición real y física (según la terminología de la época), sino sólo lógica y metafísica, se tendrá entonces que la substancia espiritual se identificará con el acto puro, carente de toda potencialidad, e intrínsecamente inmutable como Dios. Y negar la mutabilidad en el alma es herético.

En relación con la doctrina de la substancia y el accidente son principalmente tres los puntos en que, son palabras de Losada,

<sup>18</sup> 2, "Diálogo", 51, pp. 242 y ss.

<sup>19</sup> 2, "Diálogo", 52, pp. 251 y ss.

"la filosofía atomística no parece poder conciliarse con las verdades de la fe y la doctrina de la teología cristiana".<sup>20</sup> El primero de ellos se refiere al misterio de la Eucaristía como ya vimos, en el que permanecen los accidentes conservados sin sujeto por divina potencia. Es obvio que si se identifican los accidentes con la substancia, no podrá sostenerse que permanecen los accidentes sin la substancia, pues o se afirmará que permanece la substancia junto con los accidentes, o que desaparecen los accidentes al desaparecer la substancia.

La explicación cartesiana, contenida en las respuestas a las objeciones 4as. y 6as., es impugnada por los escolásticos.<sup>21</sup> Descartes ha explicado que después de la consagración sólo permanece la superficie del pan y el vino, y que tal superficie no es parte de la substancia ni de la cantidad de los cuerpos, sino sólo entidad modal y límite tanto del cuerpo contenido como del ambiente, modo común de uno y otro. Mas la superficie del pan, se objeta, no puede dejar de ser parte de la substancia del mismo, pues la superficie supone extensión en ancho y largo, y Descartes coloca en la extensión la esencia de la materia. Además la pura superficie ciertamente no es el color, el olor, el sabor, la dureza, la humedad, todo lo cual admiten los cartesianos que permanece del pan y el vino.<sup>22</sup> Por otra parte es absurda la separabilidad y permanencia del modo sin la cosa a la cual modifica, pues es como si permaneciera la unión sin los extremos, el acto de sentarse sin quien se sienta, la curva de la nariz sin la nariz.

También la doctrina de Maignan y Saguens es impugnada.<sup>23</sup> La doctrina atomista de la permanencia de las especies tampoco salva la realidad del misterio. Cuando no se dirige a ese lugar ninguna luz que sea modificada con las acciones objetivas, no habrá color del pan ni en acto primero ni en acto segundo. No habrá ninguna figura del pan, ni en especie, cuando falte la luz y el fondo de la retina. No habrá ningún olor ni sabor cuando no estén los efluvios de corpúsculos del pan y el vino o sus sa-

<sup>20</sup> 6, pár. 31.

<sup>21</sup> 6, pár. 31; 2, "Diálogo", 64, 65; pp. 311 y ss.

<sup>22</sup> Hemos visto que para salvar esta dificultad recurren los cartesianos a los conceptos de extensión fundamental y extensión representativa.

<sup>23</sup> 2, "Diálogos" 68 a 72 inclusive, pp. 333 y ss.; 6, pár. 32.

les, ni los corpúsculos del aire hieran algún paladar o alguna nariz. Además, según el sentido de la Iglesia católica, es gran milagro, sólo propio de la omnipotencia, que permanezcan las especies del pan y del vino en la Eucaristía. Mas según la doctrina de los atomistas, no será necesario un gran milagro para que permanezcan las especies, pues ahí no interviene nada que no pueda por su sola virtud natural prestar el ángel o el demonio.

Palanco explica por qué los Concilios han usado el término *especie* de preferencia al de *accidente*.<sup>24</sup> El Concilio Constantiense, ecuménico, si usa el término accidente, pues condenó como herético el artículo de Wicleff: "*Los accidentes no permanecen sin sujeto en el mismo Sacramento.*" Contra lo aducido por los modernos, a saber, que los Concilios Lateranense, Florentino y Tridentino sólo hablan de permanencia de las especies, declara Palanco que la Iglesia, aunque no conciliarmente, sí doctrinalmente, enseña que permanecen los accidentes reales en el Sacramento, bajo el nombre de accidentes expresamente. Esto lo establece la Iglesia en el Oficio Divino del Cuerpo de Cristo, que propone por institución de Urbano en el Breviario Universal de la Iglesia. (En las segundas lecturas del día de la Fiesta, tomado de las palabras de Santo Tomás, opúsc. 57.) Lo mismo establece la doctrina del Catecismo Romano, por decreto del Concilio Tridentino, para instruir a los párrocos, publicado bajo Pío V.

Examinaremos las impugnaciones a la doctrina eucarística de las acciones objetivas de Dios. (Los modernos llaman a estas acciones, a las que conceden entidad modal, especies platónicas, denominando a los accidentes reales accidentes aristotélicos). Si estas acciones, declara Palanco, son acciones de Cristo, que es Dios, son puramente espirituales y no podrán ser sensibles. Además, de acuerdo con las ideas modernas tales acciones no suponen nada distinto de Dios mismo, agente en el sentido, ni del sentido paciente. Esto significa que después de la consagración no encontramos nada de parte del sacramento verdaderamente sensible, por tanto, ni las especies verdaderamente sensibles, ya que éstas no pueden ser el mismo sentido sino que tienen que ser algo adecuadamente distinto de él. En suma, si Dios no produce ningún ser sensible en el sacramento y sólo actúa en el

<sup>24</sup> 2, "Diálogo", 72, pp. 356 y ss.

sentido, no habrá tal acción objetiva cuando no haya ningún sentido. Tiene por tanto que haber alguna realidad sensible en el sacramento y fuera de los sentidos, pues de otro modo el sacramento y fuera de los sentidos, pues de otro modo el sacramento se vuelve nada.

Palanco hace lo que podríamos llamar una refutación indirecta de la doctrina barkerleyana (doctrina que por otra parte desconoce)<sup>25</sup> al refutar la doctrina de las acciones objetivas de Dios.<sup>26</sup> Hace una distinción para probar que tal doctrina es absurda. Distingue entre acciones en el género de la causa formal, y acciones en el género de la causa eficiente. Dios, declara, puede efectuar por sí mismo todo lo que efectúa la causa segunda en tanto que causa puramente eficiente, mas no puede por sí solo e inmediatamente prestar lo que presta la cosa creada en el género de la causa formal. Así Dios no puede, si nada se produce o se crea fuera de los sentidos, representar corporalmente nada a éstos por sí solo. De otro modo, continúa, Dios podría, sin producirse nada fuera, representar a los sentidos todo el mundo corpóreo del mismo modo que de hecho se representa, aunque en realidad el mundo corpóreo no existiera, lo cual, nos dice, es ridículo. Es contradictorio, prosigue, que una cosa por sí misma haga formalmente presente a otra absolutamente diversa; tan contradictorio como que sea en realidad de verdad y formalmente otra. Por tanto es contradictorio que Dios, por sí solo, sin semejanza alguna producida, haga el pan y el vino presentes a los sentidos estando aquellos ausentes. Dios no puede por sí mismo ocupar circunsriptivamente el lugar que ocupa el pan, ni gravitar por sí mismo como gravita el pan, ni resistir por sí mismo a la penetración como el pan, sin cosa corporal presente. (Hay que recordar con todo que la doctrina de las especies objetivas no es formulada por nuestros atomistas en los términos en que la impugna aquí Palanco, ya que reconocen que para que Dios actúe en los sentidos se requiere algo material trascendente al sujeto que percibe.)

Por lo que toca al significado de las voces *especie* y *accidente*, también Palanco lo explica, y hace ver por qué los Concilios han

<sup>25</sup> Véase la nota 124 del cap. anterior.

<sup>26</sup> 2, "Diálogo" 71, pp. 350 y ss.

usado el primero de preferencia al segundo. Con algunos pasajes bíblicos,<sup>27</sup> muestra que el término especie significa el "ornamento o belleza simétrica, por los cuales el cuerpo aparece externamente hermoso y especioso a los sentidos, principalmente a la vista". Especie, en relación con todos los sentidos, es formalísimamente aquel ornamento de color, olor, figura, extensión, sabor, etc., por los cuales la substancia corpórea se constituye formalmente sensible o "aparente real y sensiblemente en acto primero a los sentidos corpóreos". La especie de la substancia corpórea consta de todos aquellos accidentes con los cuales formalmente se presenta o representa en acto primero a los sentidos. De ahí que sea contradictorio el que permanezca la especie desapareciendo los accidentes. Los modernos, dice Palanco, están en un error al considerar que especies y accidentes son cosas distintas, de modo que poner especies en el sacramento sea negar accidentes, y viceversa. Las especies no son más que el ornamento constituido por los accidentes. Palanco explica también por qué los Concilios y los PP. más antiguos hablan de especies más que de accidentes. (Así el Concilio Lateranense bajo Inocencio III, Concilio Florentino bajo Eugenio IV, Concilio Tridentino bajo Pío IV.) Usan este término porque el acto propio de la especie como tal es representar, y el acto bajo la razón de accidente es ser inherente al sujeto. La figura, la cantidad, el olor, color, etc., tienen en el sacramento el oficio y ejercicio propio de la especie: representar el pan y el vino a los sentidos; no tienen en ejercicio el acto propio de los accidentes bajo la razón de tales, es decir, ser inherentes a la substancia.

Prueba el mismo Palanco que la verdad de la permanencia de los accidentes es de fe. Cita al respecto un texto de Suárez (3, p. 977, disp. 56, sect. I.)<sup>28</sup> También uno del tomista M. Gonet (disp. 6 de accident. Eucharist. art. I). En cuanto a lo que alegan los modernos, a saber, que la fe es sólo de las cosas no aparentes, pero que la permanencia de los accidentes es manifiesta a los sentidos, responde Palanco que hay cosas que son a la vez de fe, aunque sean también de evidencia natural. Lo que es patente al

<sup>27</sup> Que son: Daniel, 10: "*species mea immutata est in me*; Psalm. 44: *specie tua, speciem alienam*; Ecclesiastic. 9: *Ne circumspicias speciem alienam: speciem mulieris alienae non concupiscas*. (2, p. 356.)

<sup>28</sup> 2, p. 360.

sentido, pero incluso en algún artículo que no es patente a su vez, puede ser de fe. Por ejemplo "el mundo existe" es patente al sentido y así no es de fe divina, pero "el mundo existe creado *ex nihilo*" es ya de fe divina. Como no puede argüirse que porque "el mundo existe" no toca a la fe tampoco toca a ella "el mundo existe creado *ex nihilo*"; no puede tampoco argüirse que porque "los accidentes del pan y el vino" no tocan a la fe tampoco la tocan "los accidentes permanecen sin la substancia".

El segundo punto en que se señala oposición entre la doctrina moderna de los accidentes y la fe y la teología cristiana es el relativo a los actos vitales libres de la creatura racional.<sup>20</sup> El acto del entendimiento y el acto de la voluntad no son substancias, mas no por eso dejan de ser algunas entidades, lo cual significa que son entidades accidentales distintas de toda substancia. (Pues no podrá decirse que la visión beata o el acto perfectísimo de la caridad no son de ninguna entidad ni existen realmente). Según el atomismo tales actos son determinaciones o afecciones o totalmente indistintas del alma, o sólo modal o impropriamente distintas, de manera que no añaden nada de nueva entidad a la substancia del alma. Losada da algunas razones para probar que tales actos poseen entidad. Se trata, declara, de perfecciones reales, pues nadie dudará que realmente perfeccionan el alma, y que esta está más feliz con la visión y el amor beatíficos que sin ellos, o en el orden natural con las ciencias y las virtudes que con los errores y los vicios. Mas verdadera perfección sin verdadera realidad es algo quimérico. Además, para formar tales actos cuando son sobrenaturales es necesario que intervengan las fuerzas sobrenaturales y el concurso de Dios como autor especial. Mas para qué será necesario tanto gasto por algo que nada de realidad implica? Si el acto del amor no añade nada de entidad a la voluntad que le hace, ésta propiamente no hace nada, lo cual es repugnante al sentido del Sínodo Tridentino, que expone a excomunión al que sostiene que el libre arbitrio humano permanece pasivo y no hace absolutamente nada. Si la entidad del amor es indistinta de la substancia del alma y realmente identificada con ella, no podrá ser intrínsecamente natural, porque toda entidad del alma es natural y ha sido creada por Dios como Autor de la naturaleza:

<sup>20</sup> 6, pár. 33.

además el alma no será causa de ese acto, y mucho menos causa libre, porque ni puede hacer su propia entidad, ni es causa de sí misma. Por tanto la entidad del amor bueno o del desarreglado será de la misma edad del alma, y nunca podrá ser desechado por ella, todo lo cual va en contra de la doctrina cristiana.

En tercer lugar se señala<sup>30</sup> la mencionada oposición en lo que se refiere a las cualidades sobrenaturales infusas, como son la luz de la gloria, el hábito de la fe, la esperanza, la caridad y la gracia habitual. La gracia es producida por Dios en el alma por educación, según la opinión común de los teólogos. En este punto los modernos manifiestan dos opiniones. (Así Tosca, *Trat.* 3, lib. I, cap. 2, propos. 39.) Una es de Maignan, quien considera que la gracia es producida por creación y tiene propia quiddidad y entidad sobrenatural realmente distinta del alma, y que por tanto es verdaderamente substancia, aunque en relación con el alma se denomine accidente. Esta doctrina, hace ver Losada, está contra la conformidad de los teólogos, que no reconocen de hecho ninguna substancia sobrenatural absoluta. Además, de acuerdo con tal doctrina la gracia será verdaderamente intelectiva y racional *ut quod*, pues por una parte la substancia inmaterial necesariamente es intelectiva, como aprueban los teólogos con Santo Tomás, y además la gracia es verdadera raíz de las operaciones sobrenaturales del entender y el amar, y la substancia absoluta que tenga fuerza para enraizar tales operaciones, no hay por qué no entienda y ame *ut quod*. El Tridentino (Sess. 6, cap. 7 y Can. II) establece que la gracia es verdaderamente forma del alma racional, no pudiendo existir fuera del sujeto sin gran milagro, mientras el alma sí puede existir fuera del cuerpo. Mas si la gracia es substancia, será forma substancial respecto del alma o del ángel, con los que formará un compuesto substancial del mismo modo que el alma racional con el cuerpo orgánico. Y esto resulta intolerable, continúa Losada, porque lleva a conclusiones absurdas, como decir que el hombre se modifica substancialmente cuando de pecador pasa a ser justo, y se corrompe substancialmente cuando pierde la gracia. Mas por otra parte no podría perderla, porque la gracia sería incorruptible e inmortal del mismo modo que el alma racional. Se daría además una creatura racio-

<sup>30</sup> 2, "Diálogos" 75 a 78 inclusive, pp. 370 y ss.; 6. pár. 34.

nal impecable por propia naturaleza substancial y que se daría a sí misma la visión intuitiva de Dios. Esta creatura sería aquello "uno por sí" o aquel compuesto substancial que resultaría del hombre y de la gracia. "Hay que notar, dice Losada, que del uso desordenado de las voces en cosas teológicas nacen muchos errores y herejías."

La otra opinión en relación con este punto es la de Saguens, quien considera que la gracia habitual no se distingue realmente del alma santificada, sino que es una cierta admirable modificación introducida en ella por Dios. Como se trata de un modo, propiamente no se produce.

A esto objeta Losada que niega a la gracia habitual el verdadero "ser", la verdadera realidad o entidad. De acuerdo con esta doctrina no podrá entenderse lo que enseña la religión cristiana acerca de la gracia, a saber, que esta preciosísima forma es una especie de ser divino, imitación de la santidad divina y participación de la naturaleza divina. Mas esto no puede entenderse si se niega realidad al objeto. No podrá ser llamado "ser divino" lo que carece de todo ser. No puede ser perfección aquello que carece de realidad. Si la gracia es modo, no perfeccionará al hombre más que la ubicación en el lugar A, ni el hombre adquirirá o perderá algo, adquiriendo o perdiendo la gracia, ni el Espíritu Santo será propiamente autor y causa de la gracia.

## CAPITULO X

### RESPUESTA A LAS OBJECIONES. PRECEDENTES ESCOLASTICOS DE LA MODERNIDAD

LAS RESPUESTAS a las objeciones enunciadas en lo anterior contienen algunos puntos que es muy importante señalar, pues son éstos los puntos concretos con que los eclécticos justifican la asimilación que buscan de su doctrina con las ramas de la escolástica ya aludidas: la escotista, la nominalista y la suarista. Se trata de la referencia a unas cuantas tesis fundamentales sostenidas por estas escuelas, tesis que divergen de la metafísica tomista y que son análogas a las sostenidas por los modernos, o cuando menos presentadas por ellos como tales.<sup>1</sup> De acuerdo con el testimonio de los eclécticos, estas tesis han de considerarse como proclividades doctrinales hacia la concepción de la nueva física.

Este remitirse a las doctrinas escolásticas es por otra parte un aspecto de la defensa de la filosofía moderna y de la respuesta a las acusaciones de error dentro de la teología y las verdades establecidas por la Iglesia. El otro es negar la ilación entre las cuestiones filosóficas y las teológicas. Así tenemos que Paz niega que de la doctrina de la materia primera existente y en acto, y de la forma como la proporción de la materia, se siga, como ha pretendido Palanco, que el alma no es forma del cuerpo. No es lo mismo, declara Paz,<sup>2</sup> que en opinión de Palanco se siga semejante consecuencia, y que realmente se siga. Pone algunos ejemplos. Supuesta la ciencia media, se sigue según Palanco que la creatura es Dios, mas eso no significa que forzosamente se siga. Supuesto el probabilismo se sigue también para Palanco la destrucción de las conciencias y la condenación de las almas, mas no por ello se sigue con certeza. De la misma manera, que Palanco asegure

<sup>1</sup> "V. Rma., dice Paz a Palanco, solo sale á refir como Thomista, y assi la guerra es general contra los modernos, y las dos escuelas." Palanco, dice el mismo Paz, "está persuadido, que tan mal filosofan los modernos, como los Aristotelicos, que no son Thomistas". (3, "Carta a Palanco", párs. 22 y 28, respectivamente.)

<sup>2</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 17.

que de las tesis de la filosofía moderna se siguen tales consecuencias erróneas dentro de lo definido por la Iglesia no significa que efectivamente se sigan.

En este punto se remite por otra parte a los escolásticos que pueden responder por los modernos a semejante objeción. Tales son los escotistas, declara Paz, quienes establecen una forma de corporeidad, que consideran incompleta, y a la que dan la función de preparar el cuerpo para recibir la información del alma racional. Asimismo establecen los escotistas, siguiéndolos en esto los jesuitas, la materia prima existente, con lo que puede imputárseles el mismo error que a los modernos. El escotismo ha seguido a la escolástica anterior a Santo Tomás al conceder a la materia cierta entidad y actualidad, a diferencia del tomismo, que ve en ella una pura potencia. Paz se remite también a la antigua escolástica. "Ya somos traducidos como Novatores, nos dice en texto ya citado, porque discurrimos como los antiguos Escolásticos". (Sin embargo, este concepto de una materia que puede existir por sí sola, cosa que concede Scoto por "potencia absoluta" de Dios y que se aproxima al concepto moderno de materia, no lleva consigo en el escotismo la eliminación de las formas, como la lleva en los modernos.)

Respecto de la objeción de las dos almas, ésta se remite igualmente a la doctrina de los escotistas. Estableciendo una forma de corporeidad congénita a la materia, resulta que el cuerpo es real y substancialmente el mismo con alma racional y sin ella, antes y después de la muerte. Esta forma de corporeidad puede equipararse con la forma que asignan los atomistas al cuerpo humano, forma que le constituye ente sensitivo completo, semejante a los animales. Por tanto, el mismo reparo que se hace a los atomistas puede hacerse a los escotistas.

También a la doctrina que reduce las formas substanciales a modos le son señalados precedentes en el aristotelismo; "...estoy, dice Paz, en que es Aristotelica aquella sentencia, que pone las formas substanciales en puros modos respectivos".<sup>3</sup> Así los intérpretes griegos de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, a quienes siguen algunos latinos citados por Zabarella. Sólo los árabes y los más de los latinos han opinado de manera

<sup>3</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 29.

distinta. Además están los nominalistas, que también consideran las formas como modos. (Se refiere Paz a lo que dice el Card. Tholomeo, quien en la *disertac.* 5ª físico-metafísica en su *Curso de Artes* explica siete predicamentos de esta manera.)

Paz niega por otra parte que la distinción que establecen los modernos entre materia y forma sea la distinción del escotismo, llamada distinción "media". (Se refiere a la célebre distinción *formalis a parte rei* que establece Escoto entre las diversas *realitates* o *formalitates* que integran el ser individual.) "En caso de serlo, nos dice, lo tubieramos los modernos á gran dicha, pues discurriendo con tan celebre Doctor, asegurabamos el ascenso".<sup>4</sup> Es, afirma, la distinción real modal, entre la entidad y su expresión, que establecieron los antiguos escolásticos.

Por lo que hace a las objeciones a la doctrina de la identificación de los accidentes con la substancia, los atomistas responden refiriéndose a una tesis similar respecto de algunos accidentes, sostenida por los escolásticos. Paz hace un catálogo de los accidentes,<sup>5</sup> mencionando a los escolásticos que los han identificado con la substancia:

Cantidad: los "Nominales" la identifican con la substancia.

Cualidad: la primera especie de ella es la natural potencia e impotencia, y quienes consideran la substancia inmediatamente operativa identifican las potencias con la substancia. Para quienes consideran la impotencia como potencia endeble, aquella no es accidente "superaddito"; así opinan los Conimbricenses y Hurtado.

Pasión y patible cualidad: son un accidente solo, que difiere por connotados extrínsecos. Así piensan los Conimbricenses.

Disposición y hábito: son también, en opinión de Scoto, un accidente con distinción de connotados extrínsecos.

El hábito, "defienden muchos", no es entidad "superaddita", sino formalidad de la colección de actos o de especies.

Las relaciones es tan común identificarlas con fundamento y término, como distinguirlas.

De esta manera, dice Paz, "los mismos Aristotelicos han dado armas, para que defendamos la identificacion de los accidentes

<sup>4</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 28.

<sup>5</sup> 3, "Carta a Palanco", pár. 27.

con la substancia, con solo transcribir, y en especial los Nominales, cuyas celebres sentencias han suscitado los mas ingeniosos Autores de la Compañia; porque han conocido, que la doctrina de predicamentos la dió Aristoteles en la Logica, y no en la Phisica”.

Palanco niega que la doctrina de escotistas y jesuitas puede servir de apoyo a los modernos, pues aunque esas escuelas identifican algunas actualidades con el ente, no las identifican todas, y dejan al ente potencial y mudable; mas los atomistas las identifican todas, de ahí que pueda hacérsele la objeción de que consideran el ente creado como acto puro, inmutable. Paz responde a esto que aun cuando se identifiquen todas las actualidades con la substancia, los entes creados seguirán siendo mutables *secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse, & non esse earum*.<sup>5a</sup>

La tesis de la substancia *immediate* operativa, sostenida por escotistas y jesuitas, viene a situarse en el mismo plano que la doctrina de Maignan. Este concede a la materia un principio intrínseco de movimiento (sigue en esto el concepto aristotélico de naturaleza), pero identifica las potencias y las operaciones con la substancia.<sup>6</sup>

También en la identificación de las facultades con la substancia del alma se señala el precedente de las dos escuelas. Vázquez y Valencia, jesuitas, nos dice Paz, han respondido a los argumentos contra la tesis de la identificación de intelección y entendimiento. El Dr. Martínez hace ver<sup>7</sup> que no es nueva la doctrina cartesiana sobre la distinción entre cuerpo y espíritu, y sobre uno y otro. Las jesuitas Quirós y Ribadeneyra afirmaron que la esencia del espíritu y lo primero que se aprehende de él es el ser intelectual, que es lo mismo que pensante. Que el cuerpo se constituye por la extensión lo defendió el P. Hurtado, quien cita a Vázquez.

Sobre la doctrina del sacramento de la Eucaristía, menciona Zapata también a los nominalistas, quienes identifican la cantidad con la substancia material, y tienen una doctrina eucarística muy semejante a la moderna. Se refiere a Caramuel (*Metalogica*, lib. 3), quien declara que la opinión de los nominalistas no es herética, y que como la de los atomistas, y la de los peripatéticos,

<sup>5a</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 22.

<sup>6</sup> 3, “Carta a Palanco”, pár. 27.

<sup>7</sup> 9, p. 58.

salva la transubstanciación, tal como la establecen los Concilios Lateranenses, cap. I, y Tridentino, Sess. 13, can. 2. Refiérese también a algunos peripatéticos como el jesuita P. Arriaga (disp. 4 de *generatione*, sect. 5), quien niega a las cualidades, especialmente a la verdad, el ser entidades distintas; Poncio, escotista, quien lo niega a la raridad, el P. Oviedo, jesuita, a la figura, y quienes también opinan que en el Sacramento sólo permanecen aparentemente esos accidentes.<sup>8</sup>

Zapata se remite<sup>9</sup> a un texto del Card. Pedro de Aliaco, partidario del nominalismo, en que éste sostiene una doctrina semejante a la de los eclécticos en relación con el sacramento de la Eucaristía (el texto es 4 sentent. cuest. 6). Aunque esta doctrina de las especies, dice Pedro de Aliaco, sea distinta a la filosofía común, que supone accidentes distintos, no se sigue de ello que sea herética, pues aquellas cosas que se infieren de las que son de fe por una consecuencia no evidente, sino sólo probable, no parecen propiamente pertenecer a la fe, ni sus opuestas son heréticas. Que los accidentes del pan y el vino permanecen ahí se infiere de aquello que se presupone: que la substancia del pan y el vino es transubstanciada. Pero que los accidentes sean distintos de su substancia no se infiere evidentemente, ni está expreso en la Escritura ni determinado por la Iglesia, sino que es un probable, neutro, recibido por aquellos que siguen la filosofía común de los peripatéticos. Por tanto no puede tenerse como herética la afirmación contraria.

Paz separa también en el sacramento lo que es de fe y lo que pertenece a la filosofía. La fe, dice, enseña que ahí quedan los accidentes, pero no dice en qué consistan. Una cosa es lo filosófico y otra lo dogmático. Protesta porque Palanco ha tratado de parangonar a los modernos con los herejes condenados por el Concilio de Constancia. "Todo se puede llevar en paciencia, menos esto." Los atomistas, dice, convienen con Wicleff en el modo de filosofar (la no distinción entre los accidentes y la substancia) pero no conceden la consecuencia que concede Wicleff, a saber, la permanencia de la substancia con los accidentes en el sacramento. "Nosotros nos oponemos a el *ex diametro*, pues aun

<sup>8</sup> 3, "Censura", párs. 122, 123.

<sup>9</sup> 3, "Censura", pár. 119.

dandole su modo de philosophar, le negamos, pueda inferir cosa alguna contra el mysterio.”<sup>10</sup>

También tratándose de los accidentes sobrenaturales, rompen los atomistas la ilación entre lo filosófico y lo de fe. Maignan, dice Paz, no se expresó muy claramente sobre si admite o no accidentes sobrenaturales, “pero con todo, vn hombre, que en la brevedad de lo que oy se vive fundó vna nueva doctrina Philosophica, resucitando antiquadas opiniones, y corriendo el campo de la Theologia, ajustó con este systema las opiniones Theologicas dependientes de estos principios, no lo pudo ver todo”. Da Paz, sin embargo, la explicación de uno de los secuaces de Maignan, que completó en este aspecto la doctrina de éste. Partiendo del “caballo de Occam” (*non sunt multiplicanda*, etc.) excluye los accidentes superfluos y sólo admite los necesarios. Considera probable que en lo natural no sean precisos, pero los tiene por necesarios en lo sobrenatural. Los aristotélicos ponen los accidentes realmente distintos como “vicegerentes” de la substancia, y por ello sobran en lo natural, pues hay “principal” (la substancia) que haga sus oficios. Mas en lo sobrenatural sí hacen falta, pues no hay substancia sobrenatural creada. Paz rompe con la analogía establecida por la escolástica: *sicut de naturalibus naturaliter, ita de supernaturalibus supernaturaliter philosophandum est*. “Pero qué hombre vn poco versado en la Escolastica, nos dice, no conoce lo engañoso de la analogia. Mostraré si fuere preciso, que es tan fragil este hilo, que le han roto mil vezes todas las Escuelas.”<sup>11</sup> Pone un ejemplo de la doctrina de Maignan. No por haber supuesto forma material indistinta se infiere que el alma racional no se distingue de la materia, pues aunque el *sicut* lo exija, el fundamento metafísico obliga a razonar de otro modo: si la forma material se identifica con la materia, la forma espiritual no puede identificarse.

La doctrina maignanista que establece los átomos como término de la creación, considerando que el compuesto no puede ser creado, y que sólo puede serlo lo simple, ha sido impugnada por Palanco, quien declara que se opone al concepto de creatura, que implica composición real de esencia y existencia. “Los Jesuí-

<sup>10</sup> 3, “Carta a Palanco”, pág. 20.

<sup>11</sup> 3, “Carta a Palanco”, pág. 18.

tas y Escotistas, dice Paz, niegan eso, y dán probable solución á esse fundamento: Luego estamos bien los Maignanistas, y no perderemos la causa con transcribir solamente lo ingenioso, y mucho, que se ha dicho á esse fundamento por los Autores Clasicos de las dos Escuelas".<sup>12</sup>

Resumiendo todo lo anterior, tendríamos que los precedentes buscados por los eclécticos en las escuelas anteriores se refieren a eliminación de distinciones y a destrucción de entidades metafísicas. En general, las divergencias surgidas dentro del seno de la escolástica, crean un ambiente doctrinal afín en algunos aspectos a la modernidad. Las tesis capitales de la metafísica de Escoto: la existencia actual de la materia, la acentuación de la individualidad, la prioridad de la voluntad, se prolongan hasta las doctrinas de los representantes de la filosofía moderna. El nominalismo representa un movimiento de demolición del edificio metafísico erigido por la escolástica del siglo XIII, que crea por tanto un ambiente favorable al desarrollo del espíritu experimental. Por su parte el suarismo es el gran receptáculo de todas las corrientes de la escolástica anterior, y recoge, como hemos visto, la inspiración de las dos escuelas últimas en varios puntos centrales. A su vez, por medio de la enseñanza universitaria y a través de los jesuitas, prolonga hasta el advenimiento de la modernidad clásica estas corrientes doctrinales.

<sup>12</sup> 3. "Carta a Palanco", pár. 23.

## CAPITULO XI

### LA FISICA MODERNA EN LOS ECLÉCTICOS

PARA completar el examen de la doctrina física que encontramos en los eclécticos, de la que sólo nos hemos referido a la parte fundamental, que es la de los primeros principios de los cuerpos, veremos rápidamente el resto de las cuestiones que aparece en sus obras en relación con esta disciplina.

Más o menos en el mismo orden encontramos tratados los temas de la física en las obras de explicación sistemática de la misma, que son las que utilizamos para esta exposición: la de Cardoso, la de Tosca, la de Berni y la de Martínez. Después de tratar de los primeros principios de los entes naturales, viene la referencia a las propiedades o afecciones generales del ente natural: el lugar, el movimiento, el tiempo; en seguida a las afecciones sensibles: elasticidad, raridad y densidad, gravedad y levedad, opacidad y transparencia, olor, color, sabor, sonido; calor, frío, humedad, sequedad, etc. Después lo que se refiere a los elementos y los mixtos. Sigue la Física particular, que trata del sistema del mundo. Posteriormente se trata de los seres vivientes, plantas y animales. Cardoso trata en el lib. II de su obra, de las afecciones generales de las cosas naturales; en el lib. III del cielo y el mundo; en el libro IV trata de los mixtos. En el lib. V de las plantas y los animales; en el lib. VI del hombre. Tosca dedica los *Tratados* III y IV a la Física general. En el III trata, además de los primeros principios, de las afecciones generales de los entes naturales; en el IV trata de las afecciones sensibles. En el Tratado V se refiere al mundo y el cielo; en el VI a los elementos y los mixtos; en el VII a las regiones elementares y los mixtos imperfectos o meteoros; en el VIII a los fósiles y los minerales; en el IX a los vegetales. Berni dedica el lib. 2 del segundo tomo de su obra a tratar de las propiedades generales del cuerpo natural; el lib. 3 a tratar del cuerpo natural en particular y el 4 a la generación y corrupción de los mixtos y compuestos. Martínez trata en el *Diálogo* V de las causas o principios llamados elementos; en el VI de las afec-

ciones generales del cuerpo natural; en el VII de las cualidades particulares; en el VIII del mundo y el cielo; en el IX de los cuerpos celestes y los meteoros; y en el X de si los brutos tienen alma sensitiva.

En el tema del lugar, se impugna la definición aristotélica, "primera e inmóvil superficie de un cuerpo que rodea a otro". Los modernos definen el lugar no como la superficie ambiente, sino como el espacio mismo que ocupa el cuerpo, objetando con varios argumentos la idea de la inmovilidad del lugar (por ejemplo el del río que baña los troncos y las bases del puente, constituyendo un lugar móvil). Este lugar definido por los modernos es llamado "lugar intrínseco", a diferencia del aristotélico, que es "lugar extrínseco". El lugar intrínseco no es, pues, algo distinto del cuerpo colocado. Se niega la doctrina aristotélica de que el "ubi" es un modo distinto.

Dentro del tema del lugar se trata el de la posibilidad del vacío, que ya examinamos (Cap. VII). Se trata también de la posibilidad de la bilocación y de la penetración, que se niega naturalmente, pero se concede por poder divino. Martínez, el escéptico, se niega a tratar de estos asuntos que, dice, tienen más que ver con la teología que con la física. "Desde el principio, dice el escéptico de los diálogos, propusimos apartarnos de milagros, y puntos de Religion, como que no sirven de argumento, ni se traen bien para exemplo en cosa tan distante como la *Physica*, que solo contempla los cuerpos naturalmente constituidos."<sup>1</sup>

En relación con el lugar se trata de la cantidad, cuya distinción de la substancia es negada por los modernos, siguiendo el principio occamista de economía de entidades.

Respecto del tiempo encontramos el mismo tipo de crítica. La duración no es un modo distinto de la cosa durante, sino algo sólo distinto por la razón. Sólo distinguen la esencia de la existencia, y ésta de la duración, dice Cardoso, los que multiplican a voluntad las cosas.<sup>2</sup> Se impugna la definición aristotélica del tiempo: "número o medida del movimiento, según lo primero y lo posterior", contrastando la suficiencia del Estagirita al intentar definir algo tan oscuro, con la humildad de San Agustín. Los modernos se inclinan a definir el tiempo de modo inverso.

<sup>1</sup> 9, p. 140.

<sup>2</sup> 1, p. 99.

Basándose en el ejemplo de los relojes, consideran que el movimiento es medida del tiempo. Cardoso se inclina a la opinión de los nominalistas, que identifican el tiempo con el movimiento. En general, opinan los modernos que el tiempo no se distingue del objeto temporal. Así la eternidad (duración de Dios) no se distingue de Dios y es su misma permanencia; evo (duración del ángel y del alma racional) no se distingue del ángel y del alma, y tiempo (duración de las cosas sucesivas) no se distingue de las cosas, pues es su misma perseverancia. Tosca, disintiendo en esto la opinión de Gassend, Saguens y otros, quienes consideran que independientemente del entendimiento y de todo movimiento local se da cierta duración sucesiva sin principio ni fin a la que llaman "tiempo imaginario", sostiene que "no se da ningún tiempo imaginario independientemente de la consideración del entendimiento".<sup>3</sup>

En el tema del movimiento tenemos también el rechazo de la definición aristotélica, por su obscuridad. Sólo se acepta el movimiento local, cuya definición es la única que parece clara. Tosca considera "metafísica" la cuádruple acepción aristotélica del término "movimiento".<sup>4</sup>

Tratándose del movimiento local, los modernos no lo distinguen del móvil, pues no es otra cosa que el mismo sujeto aplicado a varios lugares. Cartesianos y gassendistas se dividen al hablar de la causa del movimiento. Los primeros a quienes sigue Tosca sostienen que la única causa es Dios, siendo los cuerpos por su naturaleza indiferentes al movimiento y a la quietud, y moviéndose sólo por el impulso recibido del Creador desde un principio. La causa motriz puede ser, o Dios, o la creatura u otro cuerpo movido por cualquiera de las dos primeras. Los gassendistas conceden en cambio que hay un principio intrínseco de movimiento en la propia naturaleza del cuerpo. Son por ello llamados "naturistas". Conservan, pues, algo del concepto aristotélico de "naturaleza", si bien sólo tratándose del movimiento local.

Sobre las propiedades y leyes del movimiento se expone a Galileo, Descartes, Gassend, Borelli, Fabri, Lana Terzi. El término de la impulsión, nos dice, es la conservación del cuerpo impulsado sucesivamente en diversos lugares, hecha por Dios como

<sup>3</sup>. 5, vol. III, p. 310.

<sup>4</sup>. 5, vol. III, p. 322.

exigencia del cuerpo impelente en cuanto tal. Esta exigencia sólo está en que así es necesario para los fines estatuidos por el Autor de la naturaleza.<sup>5</sup> Esto lo afirma contra los aristotélicos, quienes hablan de un "ímpetu", considerado como accidente entitativo en los cuerpos móviles.

Tenemos un punto muy importante en la cuestión del movimiento. Los modernos, siguiendo en esto a los nominalistas, niegan el principio aristotélico que dice que "todo lo que se mueve se mueve por otro". Según el aristotelismo ningún ente puede pasar de la potencia al acto si no es por medio de otro ente en acto. Los modernos conceden en cambio poder para actuar en sí mismos a los agentes espirituales. Cardoso señala también algunos agentes materiales que pueden mover y ser movidos. Así el corazón, o los nervios y los tendones, que mueven las carnes y los huesos y son movidos. Se refiere también a la vieja idea de la antiperístasis para probar que el agente puede actuar en sí mismo.<sup>6</sup> Ahora bien, la negación de aquel principio aristotélico trae consigo importantes consecuencias, pues significa como ya hicimos ver, nada menos que la invalidación de una de las pruebas de la existencia de Dios, la que establece la noción de primer motor.

En el tema del movimiento se trata del movimiento de los graves y los leves. Se rechaza la doctrina que hace de la gravedad y la levedad cualidades distintas de la substancia. Cardoso, aunque conoce la tesis moderna de Gilbert, que comparte algunos como Cabeo, Gassend, Magnenus, Bérigard; y que hace de la tierra un gran imán que emite efluvios de corpúsculos que atraen a los cuerpos, no acepta tal hipótesis. Sin embargo, reconoce la existencia de alguna virtud magnética en la tierra que atrae a los graves por "un cierto asenso del todo a las partes" y una simpatía que se encuentra en las cosas semejantes. Tampoco acepta la afirmación moderna de que todos los cuerpos son graves y ninguno leve, y simplemente unos menos graves que otros. Considera que gravedad y levedad son virtudes de los cuerpos naturales y que fué "una orden de Dios" que los graves ocupasen el lugar inferior y los leves el superior. Acepta con Aristóteles que los leves ascienden por su propia levedad.<sup>7</sup> En cambio, los demás eclécticos están de acuerdo con la tesis de que todos

<sup>5</sup> 5, vol. III, p. 349.

<sup>6</sup> 1, pp. 97 y ss.

<sup>7</sup> 1, p. 89.

los cuerpos son graves. Tosca habla de gravedad absoluta y respectiva. Es específicamente grave aquel cuerpo que en la misma mole en relación con otro tiene muchos puntos físicos de materia grave. Así un palmo cúbico de plomo es más grave que un palmo cúbico de agua, porque tiene más puntos de materia grave.<sup>8</sup>

El término "apetito" es substituído por el término "ley". El Autor de la naturaleza, decían los aristotélicos, ha dado a los cuerpos un apetito al movimiento hacia determinado lugar. A esto replica el cartesiano de los Diálogos de Martínez: "Dios ha dado ley à todos los Entes corporeos, para que se muevan hacia determinado lugar."<sup>9</sup> Los gassendistas aceptan la hipótesis de Gilbert de los efluvios. Los cartesianos recurren al movimiento del éter. Berni rechaza tanto estas explicaciones como la aristotélica, que lo atribuye al generante de acuerdo con el principio de que "el que da la forma da lo que se sigue de ella". Berni considera que la causa inmediata y física de la caída de los cuerpos es su propio peso. Da razones de carácter finalista. Los graves tiran al centro porque por disposición del Supremo Artífice tiran a componer un globo total con la tierra. Tosca también se inclina a esta opinión.<sup>10</sup> Sobre la aceleración del movimiento de los graves, exponen a Galileo.

Finalmente encontramos la cuestión de si todos los graves descienden a la misma velocidad. Un experimento moderno vino a desmentir la vieja tesis aristotélica de que los cuerpos más graves descienden más rápidamente. Temistio, y después Nifo, nos dice Cardoso, fueron los primeros en llevar a cabo el experimento que Galileo hizo célebre, el de arrojar desde cierta altura varios objetos de distinto peso, observándose que su descenso se hacía a la misma velocidad. Cardoso se decide, no obstante, por la tesis aristotélica refiriendo algunos experimentos que la confirman.<sup>11</sup> Los demás están de acuerdo con la tesis moderna. Sólo el escéptico Martínez no se satisface con ninguna de las dos. "Desengañémonos, dice, que la gravedad de los cuerpos, señores míos, incluye también gravedad de dificultades. O cuan poco sabemos!"<sup>12</sup>

<sup>8</sup> 5, vol. IV, pp. 83 y ss.

<sup>9</sup> 9, p. 163.

<sup>10</sup> 5, vol. IV, pp. 75 y ss.; 8, vol. II, p. 144.

<sup>11</sup> De Bautista Riccioli (en su *Almagesto*, lib. 9, sect. 4, cap. 16). (2, p. 93.)

<sup>12</sup> 9, p. 170.

Respecto del resto de las cualidades, se rechaza también la doctrina de los aristotélicos, que hace de ellas entidades objetivas. El color es explicado por los modernos por la incidencia de la luz en la superficie de los cuerpos, y la diversidad de los colores por la diversidad de movimientos de los corpúsculos. La definición aristotélica de la luz: "acto del cuerpo lúcido en cuanto lúcido", se tacha de oscura. Los cartesianos consideran la luz como una perturbación de la materia etérea, de acuerdo en esto con Huygens. Tosca se inclina a esta hipótesis. Los atomistas componen la luz de corpúsculos. Martínez manifiesta también en este punto su escepticismo. Sólo un ciego, dice, puede ignorar los usos de la luz, pero aun los más lince ignoran su naturaleza. Emite su hipótesis, sin embargo, la cual tiene de común con la de los atomistas que considera la luz como substancia corpórea. La tiene por un fuego muy enrarecido cuya materia, juzga, es un sutilísimo azufre de que consta el aire.

La definición escolástica del sonido: "cualidad sensible nacida del choque de los cuerpos sólidos", es rechazada también. No es preciso, dicen los modernos, que los cuerpos que chocan sean sólidos, pues se observa que una vara agitada en el aire emite sonido, o que el trueno en la nube no nace de la colisión de sólidos. Para los cartesianos, a los cuales sigue Tosca, el sonido es un movimiento trémulo del aire. Para los atomistas también, sólo que no de toda la corporatura del aire, sino sólo de los corpúsculos sonórferos. Martínez, pese a su escepticismo, particulariza más. El sonido, dice, es sacudimiento de las partículas salinas del aire, que por su rigidez son las más aptas para recogerlo y propagarlo.<sup>13</sup>

El sabor y el olor quedan explicados por la presencia de ciertas sales, y por efluvió de corpúsculos, respectivamente.

Las cualidades del tacto: calor, frialdad, humedad, sequedad, gravedad, levedad, dureza, blandura, viscosidad, aridez, lisura, aspereza, crasitud, tenuidad, raridad, densidad, firmeza, liquidez, elasticidad, etc., también se explican con la hipótesis corpuscular.

Los eclécticos están de acuerdo con Aristóteles en considerar el calor, el frío, la humedad, y la sequedad como las cualidades fundamentales.

<sup>13</sup> 9, p. 194.

Impugnan la doctrina aristotélica de los cuatro elementos, con la afirmación de que son elementados o mixtos. Sólo Cardoso conserva la vieja tesis, si bien no acepta el que unos elementos se transmuten en otros. Berni transcribe la crítica de Sinapio: "la doctrina de los 4 elementos es vanidad de vanidades, cuyo padre es Astrologo, la madre la congetura, las cualidades los humores; los humores los temperamentos; los temperamentos las facultades; i las facultades los espiritus".<sup>14</sup>

Se rechaza la idea de la esfera celeste de fuego. No se reconoce más fuego en las regiones celestes que el del sol, y éste igual que el fuego elemental. (De acuerdo con la doctrina moderna de la igualdad de naturaleza entre el mundo celeste y el sublunar.) "No ha sido mala política, dice el cartesiano de Martínez,<sup>15</sup> para huir de las dificultades, subir este elemento tan alto, que no podamos examinarle con los sentidos, y assi bien puede contarse entre los Entes de razón." El descubrimiento de las manchas del sol contribuía a convencer de tal unidad, pues indicaba que en el sol hay materias que dan pábulo al fuego. Martínez afirma, con Feijóo, que los aristotélicos, y no Aristóteles, han inventado el fuego celeste. (Se refiere a algunos textos de Aristóteles, como el lib. I *De Coelo*, caps. 2 y 3; lib. 4 *De Coelo*, cap. 4, y lib. I *Meteor.*, cap. 4.)<sup>16</sup> El fuego, dicen los modernos, no asciende para incorporarse a su esfera, pues si así fuera, habría que suponer que hay una esfera de aceite, a la cual trata de unirse este líquido cuando asciende sobre el agua. Explican la ascensión del fuego por el peso del aire.

Martínez, aunque parece inclinarse a la hipótesis gassendista, que constituye el fuego de átomos redondos, se muestra escéptico. "Y en fin, el interior secreto de la naturaleza, figura, y movimiento de las partículas del fuego, nos es oculto: con que qualquiera puede decir lo que quisiere, que no le ha de coger en mentira, quien tampoco lo ha visto; solo Dios que lo sabe, podría desmentirle."<sup>17</sup> Parecido escepticismo muestra Berni, aunque también se inclina a la suposición de los gassendistas.

Pasemos a las cuestiones relativas al mundo y al cielo. No faltan aquí las reflexiones escépticas o de conciencia de la difi-

<sup>14</sup> 8, vol. III, p. 269.

<sup>16</sup> 9, p. 74.

<sup>15</sup> 9, p. 73.

<sup>17</sup> 9, p. 88.

cultad de las cuestiones. "Si de las cosas, que están por aca abaxo, dice Martínez, casi todo los ignoramos, qué podremos saber de las que están por allá arriba, tan superiores, y remotas á nuestra investigación?"<sup>18</sup> "Confieso ingenuamente, dice Berni, la dificultad de esta materia, i que en muchísimas cosas no podré atinarla; pero sin embargo, me ayudarán mucho las esperiencias solidas de hombres doctísimos, que por sí observaron tantas cosas, especialmente con la ayuda del thelescopio, i microscopio, éste para observar la tierra; i aquel el Cielo."<sup>19</sup>

Consideraciones que Descartes ya eliminaba en su física sobre la perfección y bondad del mundo, encontramos en nuestros eclécticos.

En Cardoso encontramos todavía la concepción cristiana medieval del universo, en la que éste, como obra de un ser perfecto, debe realizar las ideas de perfección y armonía. Supone un orden en las cosas según su dignidad y nobleza. Considera la región celeste de calidad diversa y más perfecta y noble que la inferior. Considera el cielo como más noble, porque en él se encuentran la luz, los influjos, la magnitud, la forma, y muy principalmente porque es la sede de Dios y habitáculo de los beatos. Razones finalistas emanadas de tal concepción usa principalmente para rechazar la tesis copernicana. El movimiento de la tierra, dice, repugna a su fin, que es sostener los animales, las plantas, producir frutos, etc., todo lo cual se efectúa mejor con la quietud que con el movimiento. No puede suceder que en el Universo, instituido por Dios "propter hominem", la creatura hecha a imagen del Creador gire con la tierra en torno a los cuerpos celestes, pues "el rey no se mueve en torno a los ministros".<sup>20</sup> No son absurdos ni increíbles, continúa, los movimientos de los astros, sino instituidos para que admiremos la potencia del Creador. Dios creó las esferas de vastísima magnitud, de rápida velocidad, de hermosísima especie, y decretó que los astros circularasen con inescrutable ligereza, para que se manifestase la divina omnipotencia, sabiduría y providencia, y para darnos ocasión de que le ensalcemos con perennes elogios e himnos.<sup>21</sup> No acepta la idea de la gran magnitud y distancia de los astros. "No portan esos filósofos y astrónomos, dice

<sup>18</sup> 9, p. 227.

<sup>20</sup> 1, p. 26.

<sup>19</sup> 8, p. 193.

<sup>21</sup> 1, p. 26.

refiriéndose a los copernicanos, aquellas celestes máquinas sobre sus hombros, por qué hablan tanto de su peso y magnitud? Abandónenlas a las inteligencias motrices, que no se fatigan, o a sus propias naturalezas, que no se detienen. . . Cuántas obras enmenñarían los egregios consejeros de Dios, cuántos movimientos y afecciones de las cosas naturales, si hubiesen existido simultáneamente con Dios en la obra de la creación".<sup>22</sup> Concluye que hay que afirmar la quietud de la tierra, pues es lo que muestran los sentidos, en ello están de acuerdo en general los hombres, y lo confirman la Escritura y la razón.

Por otra parte, rechaza Cardoso la imagen tradicional, que ve en los cielos esferas sólidas superpuestas, portadoras de los astros, decidiendo con los modernos que los cielos son flúidos, aunque no afirma que hay un solo cielo continuo, sino considera que pueden distinguirse diez cielos, por su creciente pureza. Rechaza también la idea medieval de las inteligencias motrices de las esferas. Considera que los astros se mueven por el impulso que les dió Dios desde el principio del mundo.

Cinco sistemas del mundo exponen los eclécticos: el tolemaico, el platónico, el egipciaco, el copernicano y el "ticonico". El platónico difiere poco del tolemaico, sólo en que coloca al sol inmediatamente sobre la luna. El egipcio pone todos los planetas alrededor de la tierra inmóvil en el centro, con excepción de Venus. Tanto Berni como Martínez aceptan el de Tycho Brahe. Rechazan el tolemaico por opuesto a la razón y la experiencia, el de Copérnico por contradecir a la sagrada Escritura, y aceptan como un sistema intermedio entre ambos el de Tycho. Tosca acepta, como hipótesis, tanto el sistema de Tycho como el de Copérnico. Martínez no deja, sin embargo, de expresar su escepticismo en este punto. "Haviendo oído vuestras altercaciones, dice por boca del escéptico de los *Diálogos*, os digo con Plinio, que es una especie de furor, sin tener aun averiguadas las cosas intimas de este Mundo, querer adivinar las extremas, immensurables, y tan remotas á nuestros sentidos. Componer cada uno el Universo á su gusto, sin aver sido testigo de su creacion, es ponerse á soñar Philosophicamente; y aver compuesto, no una fabula, (porque no excede los limites de la posibilidad) pero sí una novela de la

<sup>22</sup> 1, p. 26.

Naturaleza, contentos, con que yá que no es verdadera, es verosímil.”<sup>23</sup> Nadie nos dice, ha peregrinado por los vastos espacios celestes para medir sus giros, y el paso de los astros, nadie ha subido a la luna, al sol o a las fijas, que nos haya informado que el mundo tiene desde allá la misma forma que desde acá nos parece que tiene, nadie ha sondeado la amplitud del Universo, que pueda decir que éste no excede de unas cuantas leguas, y que las fijas y los planetas son un poco mayores de lo que nos parecen, como han creído algunos, “cercenando malignamente la naturaleza á igualdad de su pobreza de imaginacion”.<sup>24</sup>

Como Cardoso, también impugnan las viejas ideas de las esferas sólidas y de las inteligencias motrices, así como la de conceder vida a los astros. También una idea surgida en el Renacimiento, la de que puede haber habitantes en los astros, y que sostenía el P. Casimiro Tolosa, es rechazada por nuestros eclécticos.

Otros puntos que tocan son: el de las estrellas nuevas, el de las manchas del sol, el de los cometas, que no se consideran ya, como juzgaba Aristóteles, como exhalaciones que permanecen en la región sublunar, el de los movimientos de la luna, etc.

Cardoso dedica la cuestión XXI del lib. III de su obra a impugnar largamente a los astrólogos. Berni hace lo propio en el lib. III, cap. 5, de su *Física*. Hay tres géneros de locos, dice Cardoso: los alquimistas, los astrólogos y los cabalistas, los cuales no se sabe si son más dignos de risa o de lástima. No condenamos, dice, aquella química que opera con análisis y separa la sustancia crasa de la tenue, sino la que trata de convertir la plata y el oro en tierra y humo. Tampoco rechazamos aquella astronomía, ciencia casi divina, que contempla los movimientos de los astros y las revoluciones de los planetas, sino aquella que hace infames e impías a las estrellas, y finge tablas celestes en que se leen los acontecimientos futuros; tampoco despreciamos la Cábola que venida de la tradición de los mayores investiga la observancia (*observationem*) de los divinos preceptos, sino la que presume entender o descubrir los arcanos del mundo intelectual y las ideas o influjos de la Divinidad.<sup>25</sup> Sólo reconoce como legítimas las previsiones basadas en la observación de los hechos y las circunstan-

<sup>23</sup> 9, p. 243.

<sup>24</sup> 9, p. 243.

<sup>25</sup> 1, p. 176.

cias particulares, cuales las hacen los navegantes, los médicos, los agricultores.

También Martínez compara los pronósticos científicos a los supersticiosos, declarando que los primeros son los únicos verdaderos pronósticos. Sólo es posible predecir, nos dice, fenómenos naturales como son los eclipses de sol y luna, por ejemplo, “efectos, que son los solos demostrables, necesarios, y naturales, como que sabida la ley de sus movimientos, es preciso saber, quando un opaco interpuesto delante del Lucido causará opacidad, o sombra; pues los demas prognosticos, que el ignorante Vulgo cree, son vanos, ridiculos”.<sup>26</sup>

Berni llama a la astrología “hija bastarda de la Astronomía, i la que en todos los tiempos la ha desacreditado mucho, pensando el vulgo, que es lo mismo ser Astronomo, que Astrologo”.<sup>27</sup> La Astronomía sólo trata de la naturaleza y movimientos del cielo y los astros, en lo que respecta al cómputo de los tiempos, según enseña el Génesis: “Dios puso estas lumbreras grandes para medir el tiempo.” La Astrología “quiere meterse más adentro”, pronosticando los sucesos venideros, atreviéndose aún a introducirse en la libertad humana. “Digo, pues, que la Astrologia es falsa en lo natural, pues se funda en principios falsos, fingidos, i temerarios. Es nociva en lo politico, pues engaña la mayor parte de los hombres, esperando las lluvias, ó paces, ó guerras que desean, ó les tienen cuenta. Es perniciosa en lo moral, pues se mete á pronosticar los sucesos de nuestra libertad, que solo Dios los sabe, porque nada ignora. Digo tambien, que tanta diversidad de influjos en los Astros es quimerica, i vana; porque toda la diversidad de efectos que se experimenta en el mundo proviene de un influjo general que tienen los Astros, como es lucir, i calentar; i de la disposicion, ó resistencia mayor, ó menor de los cuerpos”.<sup>28</sup>

Un punto al que es de interés referirse es el que trata Berni en el cap. IV del lib. III de su *Física*, en el que intenta hacer una justificación de los procedimientos de la ciencia astronómica. Se titula “de la verosimilitud del cálculo astronómico”. Trata Berni de mostrar que las indagaciones de la Astronomía no son inciertas y para esto describe los razonamientos y los caminos que siguen

<sup>26</sup> 9, p. 7.

<sup>27</sup> 8, vol. II, p. 257.

<sup>28</sup> 8, vol. II, pp. 263 y ss.

los astrónomos, haciendo ver que son perfectamente fundados. "Aunque el investigar la distancia, magnitud, i movimiento de los Astros, dice, pertenece a la Mathematica, por el preciso estudio de la Geometria, Trigonometria, Optica, i otras ciencias, que han de preceder, i acompañar à la Astronomia, es jurisdiccion del Filosofo el conocer cómo se procede en los calculos, para no creer con el vulgo, que se cometen algunos circulos viciosos; pues por no detener el discurso en las primeras, ò principales ilaciones Astronomicas, se acusan de totalmente inciertas, diciendo, que en la enorme grandeza que se cree de algunos Planetas, i en la incomprensible velocidad que se dà à su movimiento, mas se adivina que se averigua, i que nada se persuade".<sup>29</sup>

La justificación consiste en describir los procedimientos usados por los astrónomos para medir la distancia de la luna, por medio de la paralaje, y su magnitud; y después la del sol, por los eclipses, etc. "Ultimamente, dice, la diferencia notable entre el calculo de los antiguos, i modernos, no deve acusar de faláz la Astronomia; antes bien corren conforme en las reglas Mathematicas, para inferir las consecuencias segun los datos; pero como estos salen de las observaciones, i éstos consisten en la mayor precission, i nobleza de instrumentos, carecieron los antiguos de los Telescopios, que es invencion de pocos siglos, del triangulo filar, i otros; y del ingenioso medio que tiene el observatorio Real de Paris de ver un Astro à medio dia cerca del Sol; con esto, i la ventaja de los Logarithmos que facilitan las cuentas, puede oi saberse mas. Astronomia en dos meses, que antiguamente en 20 años: logrando por razon de los medios aproximarse à la verdad, sin proceder con inconsecuencia." <sup>30</sup>

En cuanto las cuestiones relativas a los vivientes, encontramos en los eclécticos la aplicación de los principios mecánicos a la biología y la fisiología, teniendo ésta como base la circulación de la sangre. Encontramos la doctrina cartesiana de los espíritus animales. Las formas aristotélicas (las facultades) quedan eliminadas también del campo de la fisiología. Zapata hace una larga impugnación de las doctrinas de los médicos aristotélico-galenistas, en su *Ocaso de las Formas*,<sup>31</sup> afirmando el mecanicismo moderno: "...el cuerpo humano es vna admirable elegante machina Hi-

<sup>29</sup> 8, vol. II, p. 251.

<sup>30</sup> 8, vol. II, p. 256.

<sup>31</sup> En el *Discurso physico, medico, y anatomico*. (pp. 213 ss.)

draulico-pneumatica, segun la varia multitud de partes, organizacion, y mechanica estructura de ellas para sus diversas funciones, y vsos con tal connexion, y armonia, como la que corresponde á la Divina Geometria del Soberano Criador: *Omnia creavit Deus pondere, mensura, & numero*".

Los modernos impugnan, haciendo ver las experiencias, la vieja idea galénica, de que el hígado es el órgano encargado de sanguificar o fabricar la sangre. Los galenistas creían que las venas mesaraicas transportaban el quilo al hígado para la fabricación de la sangre. Los modernos muestran que el quilo pasa de los intestinos a la sangre, a través de las venas lácteas. El hígado es destronado del antiguo imperio de la sanguificación. Zapata<sup>32</sup> inserta el epitafio que le dedica el Dr. Bartholino en su *Historia nueva de los vasos Linfáticos*. El epitafio dice así: "Detente, viandante, —está encerrado en este sepulcro quien sepultó a muchos—, el príncipe, el cocinero de tu cuerpo, —y árbitro—, el hígado, conocido para las gentes —pero desconocido para la naturaleza— al cual —majestad y dignidad en el hombre conquistó la fama:— tanto tiempo coció, que con sangrienta autoridad acabó cociéndose del todo él mismo; vete sin hígado, caminante —y dale la bilis— para que sin bilis —tú te cuezas y a él lo despidas".<sup>33</sup>

<sup>32</sup> 7, pp. 225, 226.

<sup>33</sup>

Siste, viator,  
Clauditur, hoc tumulo, qui  
tumulavit  
plurimus  
princeps, corporis tui cocus,  
et arbiter,  
hepar, notum saeculis,  
sed  
ignotum naturae,  
quod,  
nominis maiestatem, et,  
dignitatis,  
fama, firmavit;  
tandiu coxit, donec, cum cruento imperio,  
seipsum  
dexoverit; abi, sine iecore, viator,  
bilemqui hepati concede,  
ut sine bile, bene  
tibi coquas, illi preceris.

## CAPITULO XII

### AUTORES CITADOS. FUENTES

AL REFERIRNOS a las fuentes de nuestros eclécticos y a los autores que citan en sus obras atenderemos más bien a los modernos, ya que resulta de interés principalmente enterarse de su conocimiento de la modernidad. Sin embargo, debemos decir que también la antigüedad y la edad media, la tradición en general, encuentran abundante representación entre los autores citados por los eclécticos. La antigüedad se conoce a través de Diógenes Laercio, Aristóteles, Aulio Gelio, Estrabón, Sexto Empírico, Plutarco, Cicerón, los Padres de la Iglesia. Cardoso, de mayor erudición que los demás cita también a Josefo, a Gafarellus, a Lyceto, a Maimónides. Aristóteles, Santo Tomás y los tomistas también son mencionados con abundancia en las obras de los eclécticos. Aristóteles, como ya dijimos, se conoce a través de Santo Tomás, de Zabarella, del magno curso de los Conimbricenses.

También encontramos citas de algunos representantes de las otras ramas de la escolástica. Del escotismo, Hugo Cabello, Poncio, Llamazares, Claudio Frassen. Del nominalismo, Durando, Pedro de Aliaco. Del suarismo, muy numerosos, a los que haremos referencia al enumerar a los jesuitas.

Se enlazan los eclécticos a la tradición de pensadores españoles independientes, cuyas obras citan. Luis Vives, Melchor Cano, Gómez Pereyra (su opositor, el Lic. Miguel de Palacios), Francisco Vallée, Francisco Sánchez, P. Juan Bautista Poza, Juan Caramuel, P. Juan Eusebio Nieremberg, Torrejón, Serverá.

También tienen importantes relaciones con los platónicos y con los críticos anti-aristotélicos, tales como Telesio, Campanella, Nicolás de Cusa, Juan Bodino, Pico de la Mirandola, el Card. Bessarion, Francisco Patrizzi, Juan Launoy, Paganini Gaudenzi, Vosio, Jorge Horn, Fr. Christiano Lupo, Fox Morcillo, Petrus Ramus, Gassend, el "francés platónico J. C.". Se citan principalmente las obras de Launoy, Patrizzi, Gassend, Campanella.

Las fuentes del atomismo son en nuestros ecléticos principalmente Gassend, Maignan y Saguens (el P. Gennaro, dominicano impugnador de este último). Cardoso, como ya dijimos, tiene sus fuentes en el atomismo del Renacimiento. Encontramos citados a los siguientes como atomistas y como filósofos que han negado las formas substanciales: Paracelso, Sebastián Basson, Bérigard, Magnenus, el "castrense portugués", Camerario, Escipión Capítio, Barreda, médico complutense, Sennert, Robert Boyle, Fco. Bacon, el médico Saint Romain, Vincencio de Via, Dickinson, Juan Sperlette, Juan Bautista Duhamel, el médico Miguel Etmullero, Guillermo Lamy, Joseph Gallarato, el médico Miguel Bernardo Valentini, Fr. Bernardino de Andraee, capuchino; el médico Pompeyo Saccho, Juan Clericus, Bonifacio Bagatta, de los clérigos regulares; la *Philosophia vetus & nova* de la Regia Burgundia, Le-Roy, Juan Joaquín Bechero, Juan Cristóbal Sturm. Entre éstos, como entre los cartesianos, abundan los ecléticos.

Conocen el cartesianismo a través de los siguientes autores: del propio Descartes, principalmente los *Principios de la filosofía*. También encontramos mencionadas las *Meditaciones* (por Tosca) y las respuestas a las objeciones. Sobre la vida y las obras de Descartes se informan en el *Diccionario Histórico* de Moreri, la *Historia ecclesiastica* de Juan Micraelius, la *Censura celebriorum authorum* de Tomas Pope Blount, la *Vida de Descartes* de Baillet, la obra del jesuita Arsdekin. Conocen además a los siguientes cartesianos: Francisco Bayle, Teodoro Craanen, Antonio Le-Grand, Malebranche, Clauberg, Pedro Silvano Régis, Miguel Angel Fardella, Santiago Rohaull, Gerardo de Cordemoy, Sir Kenelm Digby, Thomas Anglo, Valeriano Magno, Casimiro de Tolosa, Liberto Froidmont. Citan además a los siguientes impugnadores de Descartes: Huet (y la respuesta de Juan Schotano), Samuel Parker, los jesuitas Card. Tolomeo, Somery, Juan Bautista de Benedictis, Honorato Fabri, Thomas Compton ou Carleton; el escotista Claudio Frassen, los tomistas Goudin y Arnau (a quienes responde Casimiro de Tolosa), Ignacio Gasto, Esteban Natal, Gassend, Eliseo García, carmelita baconista; Mousner, Gabriel Daniel.

Son numerosísimos los jesuitas cuyas obras conocen nuestros pensadores. Además de Suárez conocen a los grandes representantes del suarismo: al Card. Tolomeo, a Rodrigo de Arriaga, a Rafael Aversa (de los clérigos menores), a Francisco de Oviedo,

Sebastián Izquierdo, Pedro Hurtado de Mendoza, Teófilo Raynaudo; Francisco de Toledo, Juan Maldonado, Pedro de Fonseca, Gabriel Vázquez, Baltasar Téllez, Gabriel de Henao, Antonio Bernaldo de Quirós, Gaspar de Rivadeneyra, Benito Pererio, Ignacio Francisco Peynado, Alfonso Peñafiel, Antonio Rubio, Miguel de Elizalde, Juan de Lugo, Salmerón, Juan Marín. Jesuitas de otras nacionalidades (además de los ya citados): Card. Belarmino, Cornelio a Lapide, Rasleri, Casati, Antonio Cordeyro, Colegio de Coimbra, Honorato Fabri, Possevino, Francisco Grimaldi, Daniel Bartoli, Delrío. Sabios y científicos de la Compañía: Atanasio Kircher, Gaspar Schott, Francisco Milliet Dechaes, Christophe Clavius, Antonio Ma. Rheita, Nicolás Zucchi, Juan Bautista Zupo, Jaime Kresa, Jorge Scheiner, Riccioli, Francisco Lana Terzi, Nicolás Cabeo, Grimaldi, José Blancani, La Laubere.

En cuanto a los hombres de ciencia modernos, son innumerables los que mencionan. Resulta difícil determinar en qué casos los conocen directamente y cuándo a través de otras obras. Por lo que toca a astronomía y matemáticas, se refieren muy principalmente a la obra del jesuita Riccioli (*Almagestum novum*), quien admite el sistema copernicano como hipótesis; también a la del jesuita Scheiner (*Rosa ursina*). Encontramos mencionados a Zúñiga, Nicolás de Cusa, Giodano Bruno, Celio Calcagnini, Cassini, Gilbert, Origano, Longomontano, Argoli, Rhetico (discípulo de Copérnico), Maesthlinus (discípulo de Kepler), Galileo, Torricelli, Lansberg, Bulliald, Gassend, Cesalpino, Blancano, Claramont, Malapert, Cysat, Rheita, Fridaño, Griemberg, Guldin, Hortensio, Guillermo Velius, P. Melchor Cornaeo, Kepler, Galileo, Tycho, Copérnico, Hortensio, Hevelius, David Fabricio, Mario Bettino, Langrenus, Vendelin, Purbach, Regiomontano, P. Casimiro Guerinois, P. Michel Zanardi, Leonardo Lesio, Zimara, Faber, Antonio Andreas, Janduno, Picolomino, Achilino, Juan Camiol Gloriosus, y otros muchos. Otros científicos: químicos, fisiólogos, médicos (los médicos citados son numerosísimos). Boyle, Lemery, Geoffroy, Homberg, Harvey (se atribuye al monje servita Pablo Sarpa, además de a Servet, el haberse adelantado o Harvey en el descubrimiento de la circulación, de la sangre), Marcelo Malpighi, Sidenham, Thomas Wilils, Francisco Sylvio, Juan Alfonso Borelli, Francisco Redi, Juan Dolaeo, Bontekoe, Diemberbroek, Juan Ma. Lancisius, Joseph Gallarato, Sanctorio, Baglivio, Alfon-

so Barocco, Paracelso, Helmont, Carleton, Viewsens, Pedro Linsing, Riolano, Marquarti, Fortunato Pemplio, Lipstorpio, Pedro García Enríquez, Miguel Melero, Miguel de Boix, Luis Rodríguez, Antonio de Ron, Encio Glisonio, Cowper, Verhein, Jungken, Konic, Valdschmidt, Nicolás Stenon, Pedro Miguel de Heredia, muy citado por Zapata, Yvon Gaukes, Bartholino, Jacobo Sponio, Luis Bilsio, Enrico Paulo, Ruysgh, y otros muchos. Principalmente la *Bibliotheca anatomica* y el *Theatro anatomico* de Manget, son las obras a través de las cuales se conoce a los médicos modernos.

## CAPITULO XIII

### CONCLUSIONES

TRATAREMOS en forma resumida de determinar primeramente el carácter del movimiento filosófico que ha sido objeto de nuestro estudio y después sus relaciones y conexiones históricas.

El eclecticismo representa, por una parte, la participación española en el gran movimiento europeo de emancipación de la escolástica, que desde el Renacimiento venía manifestándose en forma de crítica a los procedimientos, el carácter y el contenido de la filosofía tradicional. Como hemos visto, este movimiento supone una actitud de rebelión contra el estado de cosas establecido, la aparición de ciertas ideas revolucionarias en la república filosófica. Tales las proclamas de libertad, los propósitos de crítica y de libre examen en el terreno de la filosofía, las pretensiones de igualdad entre los filósofos, la reclamación de los derechos individuales del pensamiento. Estas ideas, o ideales, tienden a posibilitar un doble designio, el de evasión del dominio de la tradición y el de recepción de las nuevas corrientes. Pues el eclecticismo representa, por otra parte, la irrupción de la filosofía moderna en España.

La presencia de estos ideales permite una primera caracterización, respecto a propósito y actitud, del eclecticismo. Para poder determinar a éste con mayor concreción, en su contenido, se ha hecho necesaria una consideración más detenida del movimiento a la altura de su nivel histórico. Y esto era tanto más preciso cuanto que al ambiente resultaba particularmente apremiante por su espíritu conservador y el enorme peso histórico de la tradición. Esta consideración nos ha permitido explicar la discrepancia que aparece entre los ideales de libertad y la realidad misma de la doctrina que profesan los eclécticos, en la cual se trasluce una intención de deferencia a las imposiciones del medio circundante.

El carácter peligrosamente dual del conflicto que se crea a los innovadores con su medio y su tiempo queda delatado por ese equívoco que, hemos visto, encierra el término "novatores"

con que les designan —y les acusan— los representantes de la tradición, quienes, como también hemos visto, más que ver en las doctrinas modernas su novedad filosófica se ocupan en denunciar en ellas ocultos peligros para la integridad de los dogmas eclesiásticos. Esta actitud se explica, por cuanto el aristotelismo de la época se tiene a sí mismo por la única posibilidad de corroboración filosófica de la doctrina católica —recordemos las advertencias de Palanco respecto a la filosofía única en paridad con la religión única. Esto permite comprender la enorme fuerza que en el medio filosófico representaba la filosofía tradicional, aparte su vigencia como filosofía, consagrada por la antigüedad y la perseverancia de su dominio en los círculos intelectuales. Cualquier novedad filosófica tenía que hacerse sospechosa de peligro para las verdades reveladas por el solo hecho de ser algo distinto del aristotelismo.

No resulta, pues, posible a los innovadores escapar a la presencia viva de la tradición filosófica, muy especialmente cuando encontramos en ellos un marcado propósito de introducir las nuevas corrientes de pensamiento en los círculos oficiales —el medio universitario y escolar— de la filosofía. Esto explica su intento sistemático de aristotelización de la filosofía moderna, sus deseos de “probabilizarla”, es decir, de autorizarla y cristianizarla como única manera de procurarle aceptación en ese medio.

Ahora bien, hay que comprender la filosofía de los eclécticos, con su carácter de síntesis entre tradición y modernidad, como una filosofía elaborada en función del propósito de procurar un acomodo a esta última, como un sistema ideado en gracia a esta última. El valor del movimiento ha de verse en esta su intención de propagar y salvar —crearle un ambiente vital— la filosofía moderna. Su espíritu conciliatorio tiene seguramente fuertes motivos en las necesidades de la divulgación de la misma. Esto lo decimos teniendo en cuenta ese marcado sabor de artimaña —nos viene a la mente, “habilidad jesuítica”— que tiene y que en ocasiones no se cuidan de reservar los mismos eclécticos. Tal carácter de estratagema queda confirmado por el examen de la doctrina misma profesada por éstos. El estudio de sus textos de física nos autoriza para asentar que lo que los eclécticos retienen como filosofía aristotélica ya no es lo que ésta había venido siendo a través de la tradición escolástica. Hemos visto que para asumir esta

filosofía la hacen objeto de una exégesis, que presentan como una repriminación. Mas en realidad lo que encontramos en ellos es una concepción moderna de la metafísica aristotélica, la concepción que ve en ésta una ciencia formal y conceptual. Y esta es la gran estratagema de la filosofía ecléctica, una aceptación sólo de *nomine* de la metafísica en cuanto lo que acepta es una metafísica descarnada y despojada de su rango de tal. Para comprender que en ellos hay mucho menos tradición aristotélica de la que aparenta haber basta pensar que el gozne, la clave y punto de partida lógicos de su actitud doctrinal es perfectamente moderna. Tal el concepto de substancia a través del cual consideran y critican el carácter y la estructura de la filosofía natural aristotélica que, como dijimos, es el concepto cartesiano. Hemos tratado de hacer ver partiendo del criterio de tal concepto no era posible seguir teniendo de la metafísica aristotélica la idea tradicional, seguir concediéndole el carácter de verdadera metafísica, en virtud de que aquél lleva directamente a substraer su realidad metafísica a los principios de la filosofía natural y a reducirlos a formas vacías. Prueba de que lo que conservan como metafísica aristotélica ya no es tal; es que no la utilizan ya para la teología, pues los puntos dogmáticos quedan explicados, aunque persistiendo en las concesiones terminológicas a la tradición, dentro de los principios de la nueva física. Tal es el contenido, nos parece, de esa doble actitud de impugnación y aceptación que tienen respecto del aristotelismo. Aunque haya conservación del dogma de la Iglesia, ya no hay retención de la filosofía aristotélica como tal.

Esta visión discrepa un tanto de la obtenida por Bernabé Navarro en su estudio de los jesuitas mexicanos del XVIII, un trabajo paralelo al nuestro, en Nueva España. Efectivamente, nuestros eclécticos resultan mucho menos tradicionales que los jesuitas mexicanos. Aunque aparece en ellos la misma anuencia que en estos últimos para la doctrina aristotélica —lo que Navarro denomina “posición moderada frente a Aristóteles y la genuina escolástica”— también encontramos interpretaciones tan forzadas como esa de aproximar y casi asimilar a Aristóteles al atomismo. Y puede haber realmente una discrepancia entre la posición de unos y otros. Puede ser efectivo que los mexicanos se conserven dentro de los terrenos de la metafísica aristotélica en realidad y no sólo aparentemente, cosa que en modo alguno era impracticable por

ser ella algo diverso de la nueva física; en tal caso estarían en el mismo plano de un Luis de Losada o de un Bernardo de Roxas, mas no en el mismo plano de un Tomás Vicente Tosca.

Por lo que respecta a filiaciones históricas del movimiento, tenemos que se trata de las corrientes cartesiana y gassendista, que aparecen en España aproximadamente a medio siglo de distancia de la aparición en Europa de las obras que las representan. Ya antes, pues, del advenimiento de la dinastía de los Borbones al trono de España, advenimiento que marca el principio de un redespertar cultural español, con la introducción del pensamiento filosófico extranjero, los pensadores franceses ejercen influjo entre los intelectuales del país. Del cartesianismo se enteran más que por las obras de Descartes, por las de sus secuaces de segundo orden. El gassendismo lo reciben no sólo de Gassend, sino también de sus seguidores Maignan y Saguens. Hay que señalar además las sugerencias de Bacon, principalmente por lo que se refiere a conceptos metódicos.

Es necesario, sin embargo, referirse no sólo a dependencias del exterior en nuestros autores, sino también a raigambres autóctonas. No debe por tanto inducir a interpretaciones demasiado simplistas el hablar de la introducción de la filosofía moderna en España, ya que no se trata sólo de recepción de doctrinas, sino también de la existencia de una disposición decididamente favorable y afín preparada por la historia anterior del pensamiento filosófico español mismo. De esta manera nuestros eclécticos resultarían no solamente introductores y sustentadores de los sistemas modernos europeos, sino también, por muchos conceptos, continuadores de tradiciones vernáculas.

Ya presta cierta distinción nacional al movimiento el hecho de que la crítica tome el carácter de autocrítica correlativa a un cotejo de España con los países extranjeros (rasgo que advertimos en los eclécticos posteriores a Cardoso). Esto colocaría a nuestros eclécticos, con Feijoo, en la línea del pensamiento de la decadencia de España,<sup>1</sup> que ve las causas de la misma en el aislamiento de los españoles respecto de la ciencia europea, y el remedio en la asimilación de esta ciencia. Ello no se opone, por otra parte,

<sup>1</sup> Cf. Gaos, José. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Introducción.

a que hagan una afirmación de los valores españoles que serían de una manera o de otra asimilables al espíritu de tal ciencia.

A más de que se ha llegado a ver en la propensión al armonismo y en el espíritu crítico una constante del pensamiento filosófico en España,<sup>2</sup> cabe señalar más concretamente en el siglo xvi abundantes precedentes que preparan y apoyan la actitud y el pensamiento de nuestros eclécticos. Desde luego podemos decir que en general el espíritu del movimiento que éstos representan, los ideales que le animan, tenían ya expresión clara en el pensamiento de las grandes figuras del xvi. Las ideas eclécticas y las proclamas de libertad de Fox Morcillo y de Vives, la actitud crítica de Francisco Sánchez, continúan resonando en las obras de nuestros pensadores. Un antecedente importante de las ideas de los eclécticos está sin duda en el humanismo de esta época, en el que ha de buscarse la distinción entre el Aristóteles verdadero, el de los textos griegos, y el Aristóteles deformado de las escuelas. Como la de Vives, la crítica de nuestros autores no se dirige al aristotelismo en general, sino al de los pseudo-aristotélicos.

Hay que recordar además que inclusive el pensamiento del siglo xvi español tuvo influjo y acción sobre el exterior. Aunque indudablemente se ha exagerado en ocasiones la importancia de tal influjo y tal acción, puede afirmarse que en algunos casos lo que llamamos introducción de doctrinas en España no es otra cosa que una reintroducción o una vuelta de las mismas al suelo de donde partieron. Tal acontece con la física atomística, que como vimos, suscitada o resucitada primeramente en España, regresa a ella bajo las denominaciones extranjeras de gassendismo y maignanismo. Y considérese que decir física atomística es decir modernidad, pues es decir abandono de las formas aristotélicas, mecanicismo, subjetividad de las cualidades sensibles, tesis todas que caracterizan en común los sistemas modernos frente a la escolástica. Procede, pues, destacar el hecho de ser español el punto de partida de esta importante corriente.

<sup>2</sup> Menéndez y Pelayo advierte estas notas tanto en la labor compilatoria y sincrética de San Isidoro, como en el armonismo y la crítica contra los averroistas, de Lulio, y desde luego en el criticismo de Vives y los intentos conciliatorios platónico-aristotélicos de Fox Morcillo. (Cf. en el vol. II de *La ciencia española*, la carta "*In dubiis libertas*").

No hay que omitir, con todo, que el eclecticismo es en la época de nuestros pensadores una corriente internacional europea. Atendiendo a las obras de procedencia extranjera que los eclécticos mencionan como favorables a sus doctrinas, hemos visto que algunos de sus títulos son indicativos de un contenido semejante al de las obras de los españoles. Y nos parece que más que en el cartesianismo, en el gassendismo ha de buscarse la idea seguida por nuestros eclécticos de conciliación entre el aristotelismo y la física moderna.

Es de gran importancia señalar las ligas de los eclécticos con los jesuitas. Como vimos, encontramos con gran frecuencia entre sus fuentes obras de individuos de la Compañía, teólogos, filósofos y cultivadores de la ciencia natural. Está además el recurrir a la doctrina y al proceder del probabilismo casuístico con el propósito ya señalado de cohonestar las doctrinas nuevas ante los ojos de una época dominada todavía por el criterio de autoridad. Y sobre todo, están las afinidades con el suarismo. Por su peculiar carácter, era natural que el eclecticismo tratara de poner de relieve y sacar a luz las posibles coincidencias contenidas en la escolástica con los principios filosóficos de la modernidad. Y es muy significativo, pues, que sea el suarismo la variante escolástica donde localizan principalmente tales coincidencias. Y aquí nos parece que cabría señalar como una sugestión aportada por el estudio del eclecticismo la que se refiere a la determinación, todavía no del todo precisa, del valor y la importancia del pensamiento de Suárez en el desarrollo de la filosofía moderna. Creemos que sería muy conducente al fin de aclarar ciertas cuestiones un tanto obscuras aún de antelaciones y primacías históricas y de deslinde de méritos, el precisar en lo posible en qué medida y en qué sentidos el suarismo influye en la formación de los grandes sistemas de la filosofía moderna europea.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Una guía luminosa a este respecto la proporciona Juan David García Bacca en su *Filosofía en metáforas y parábolas* (parte I, cap. 4).

La existencia de precedentes de modernidad en la escolástica no ha dejado de ocupar la atención de los investigadores. Tenemos por ejemplo las investigaciones de Duhem en torno al nominalismo y su significado de modernidad. Heimsoeth (*La metafísica moderna; Los seis grandes temas de la metafísica occidental*) también alude a ellos. Ideas similares pueden encontrarse en Gilson (Cf. *La filosofía en la Edad Media*, cap. xii).

El hecho de que el eclecticismo moderno empalme casi con los últimos sistemas escolásticos lleva a considerar que lejos de haber violenta solución de continuidad entre el pensamiento tradicional y el moderno, hay tránsito fácil, y a ratificar la idea general de que las etapas de la historia surgen y se suceden unas en el seno de las otras: "transición es todo en la historia, hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición".<sup>4</sup> Además, el eclecticismo nos muestra una etapa en la que la transición se hace consciente, en la que los hombres se hacen cargo de su situación bifronte y se declaran hijos a la vez del pasado y del presente, de lo viejo y de lo nuevo. Ciertamente este paso de lo viejo a lo nuevo no se efectúa sin lucha entre fuerzas disímiles, pero esta lucha tiene por teatro las conciencias individuales.

<sup>4</sup> Ortega y Gasset. *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Emile Bréhier*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

## BIBLIOGRAFIA

### a) Fuentes:

1. CARDOSO, ISAAC. *Philosophia libera in septem libros distributa, in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, methodice colliguntur, & accurate disputantur. Opus non solum Medicis, & Philosophis, sed omnium disciplinarum studiosis utilissimum.* Venetiis, Bertanorum Sump-tibus. 1763. 10 s. p., 758 pp.
2. PALANCO, FRANCISCO. "Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas." *Cursus philosophici tomus quartus.* Matriti. Ex Typis Blasii de Villa Nueva. 1714. 30 s. p., 456 pp.
3. AVENDAÑO, ALEXANDRO DE. *Dialogos philosophicos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotelicas del R. P. M. Fr. Francisco Palanco.* Madrid, s. i. 1716. 258 s. p., 192 pp.
4. LESSACA, JUAN MARTIN DE. *Formas ilustradas a la luz de la razon, con que responde a los dialogos de Don Alexandro de Avendaño; y a la censura del Doctor don Diego Matheo Zapata.* Madrid. Imp. de Juan de Ariztia. 1717. 18 s. p., 339 pp.
5. TOSCA, TOMAS VICENTE. *Compendium philosophicum praecipuas philosophiae, partes complectens, nempe, rationalcm, naturalem et transnaturalem: sive, Logicam, Physicam, et Metaphysicam.* Valentia Hedetanorum. Apud Viduam Hieronymi Conejos. 1754. (1ª edición, 1721.) 7 v.
6. LOSADA, LUIS DE. "Dissertatio praeliminaris ad physicam. De nova vel innovata philosophia, quae cartesiana, corpuscularis et atomistica vocitatur." En su *Cursus philosophicus regalis Collegii Salmanticensis, Societatis Iesu.* 1724.
7. ZAPATA, DIEGO MATHEO. *Ocaso de las formas aristotelicas, que pretende ilustrar a la luz de la razon el Doctor D. Juan Martin de Lesaca.* Obra póstuma del Doctor D. Diego Matheo Zapata, en que se defiende la moderna physica, y medicina. Madrid. Imprenta del Hospital General. 1745.
8. BERNI, JUAN BAUTISTA. *Filosofia racional, natural, metafisica, i moral.* En Valencia. Por Antonio Bordazar de Artazu. 1736. 2 vs.
9. MARTÍNEZ, MARTÍN. *Philosophia sceptica, extracto de la physica antigua, y moderna, recopilada en dialogos, entre un Aristotelico, Cartesiano, Gas-sendista, y Sceptico, para instruccion de la curiosidad Española.* Segunda Impression. Madrid. Librería de Francisco López. 1750. (1ª edición, 1730.)

b) *Bibliografía general:*

- Castro, Adolfo de. "Discurso preliminar" al tomo de *Obras escogidas de filósofos*, de la Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. M. Rivadeneyra, editor.
- Gaos, José. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Editorial Séneca. México. 1945.
- . *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo. México. 1945.
- von Martin, Alfred. *Sociología del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Méndez Bejarano, Mario. *Historia de la filosofía en España*. Biblioteca Renacimiento. Madrid. S. A.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *La ciencia española*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires.
- . *Ensayos de crítica filosófica*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires.
- . *Historia de los heterodoxos*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires.
- Valera, Juan. "De la filosofía española." En sus *Estudios críticos sobre filosofía y religión*. 1863-1888.
- Vidart, Luis. *La filosofía española*. Indicaciones bibliográficas. Madrid. Imprenta Europea. 1866.
- García Bacca, Juan David. *Filosofía en metáforas y parábolas*. Editora Central, S. A. México, 1946.
- Navarro, Bernabé. *La introducción de la filosofía moderna en México*. El Colegio de México. 1948.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina. *Dos etapas ideológicas del siglo xviii en México, a través de los papeles de la Inquisición*. El Colegio de México. 1945.
- Bréhier, Emile. *Historia de la filosofía*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Wulf, M. de. *Historia de la filosofía medieval*. Editorial Jus. México.
- Gilson, Etienne. *La filosofía en la Edad Media*. Ediciones Pegaso. Madrid.
- Grabmann, Martin. *La filosofía medieval*. Colección Labor.
- Heimsoeth, Heinz. *La metafísica moderna*. Revista de Occidente. Madrid.
- . *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Revista de Occidente. Madrid.
- Groethuysen, Bernhard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo xviii*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Scheler, Max. *Sociología del saber*. Revista de Occidente Argentina. Buenos Aires.
- Mabilleau, L., *Histoire de la philosophie atomistique*. París. Félix Alcan, Edit. 1895.
- Lange, Albert. *Historia del materialismo*. Madrid. Daniel Jorro.
- Singer, Charles. *Historia de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Zubiri, Xavier. "Ciencia y realidad." (En el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*.)

- Collin, F. *Manual de filosofía tomista*. Luis Gili, Editor. Barcelona.
- Bérgier. *Dictionnaire de théologie dogmatique*.
- Noldin, S. J. *Summa theologiae moralis iuxta codicem iuris canonici scholarum usui accommodavit...; emendatam edidit*. A Schmitt, S. J., 1937. Oeniponte typis et sumptibus. F. Rauch. Ratisbonae, Romae et Neo Eboraci apud Fredericum Puster.
- Astráin. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid. Administración de "Razón y Fe." 1913.
- Cretineau-Joly. *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*. París. Libr. de Rosa Bouret y Cía. 1851.



## INDICE

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PREFACIO .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 9   |
| I. Circunstancias de la introducción de la filosofía moderna en España .....                                                                                                                                                                                                                                           | 15  |
| II. La crítica de la escolástica .....                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 30  |
| III. Los ideales del eclecticismo .....                                                                                                                                                                                                                                                                                | 49  |
| 1. <i>La libertad filosófica. El concepto</i> , 49.—2. <i>Igualdad Eclecticismo e historia de la filosofía</i> , 56.                                                                                                                                                                                                   |     |
| IV. Los criterios del eclecticismo .....                                                                                                                                                                                                                                                                               | 66  |
| V. Probabilismo. Escepticismo. Modestia intelectual .....                                                                                                                                                                                                                                                              | 100 |
| VI. La libertad filosófica. La práctica. Religión y filosofía. La lucha contra el poder de la autoridad. Jesuitismo .....                                                                                                                                                                                              | 121 |
| VII. Escolástica y filosofía moderna .....                                                                                                                                                                                                                                                                             | 186 |
| 1. <i>Los nuevos principios de la física</i> , 186.—2. <i>Tipo de oposición entre la filosofía escolástica y la moderna. Física y metafísica. Trascendentalismo e inmanentismo</i> , 194.—3. <i>Trascendencia filosófica y trascendencia religiosa</i> , 214.—4. <i>Crítica de los principios aristotélicos</i> , 216. |     |
| VIII. La física del eclecticismo .....                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 251 |
| 1. <i>La doctrina moderna en Cardoso</i> , 251.—2. <i>El eclecticismo posterior a Cardoso</i> , 264.                                                                                                                                                                                                                   |     |
| IX. Las objeciones de la filosofía moderna. Consecuencias peligrosas de las nuevas doctrinas .....                                                                                                                                                                                                                     | 310 |
| X. Respuesta a las objeciones. Precedentes escolásticos de la modernidad .....                                                                                                                                                                                                                                         | 328 |
| XI. La física moderna en los eclécticos .....                                                                                                                                                                                                                                                                          | 335 |
| XII. Autores citados. Fuentes .....                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 348 |
| XIII. Conclusiones .....                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 352 |
| BIBLIOGRAFÍA .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 359 |



Este libro se acabó de imprimir el día 6 de octubre de 1949, en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Pánuco 63, México, D. F. En su composición se utilizaron tipos Goudy 10.12 y 8.10. De él se tiraron 1,000 ejemplares y se encuadernó en Encuadernación Zen-zontle, Pánuco y Usumacinta.

















