APOSTILLAS DE MENÉNDEZ Y PELAYO

A LOS

"ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

POR EL M. R. P. F. ZEFERINO GONZÁLEZ"

(CONTINUACIÓN)

XLIX.—Gérmenes de la teoría de la predeterminación física.

En el mismo capítulo treinta y tres, y a continuación de haber expuesto cómo Santo Tomás refuta el ocasionalismo probando que en realidad son los seres creados quienes producen sus efectos propios, quiere hacer ver el Cardenal González, cómo, no obstante, la doctrina del Angélico Doctor no excluye la necesidad del concurso divino a los actos de las criaturas. Para esto, Fr. Zeferino copia y traduce tres textos del Doctor universal. Los dos primeros son: el comienzo del capítulo 130 del «Compendium Theologiae», y un párrafo del capítulo catorce del opúsculo «De substantiis separatis, seu de angelis natura.» El primero dice así, según la versión del Cardenal: «Toda vez que las causas segundas no obran sino por la virtud de la primera causa, como los instrumentos obran por la dirección del arte, es necesario que todos los demás agentes por medio de los cuales Dios realiza el orden de su providencia, obren por virtud del mismo Dios. Luego la acción de cada uno de estos agentes es causada por Dios, a la manera que el movimiento actual de un cuerpo es causado por la acción del movente. El agente y el paciente deben tener alguna unión entre sí: luego es preciso decir que Dios está presente a todo agente, puesto que obra interiormente en él moviéndole a obrar». El segundo de los consabidos textos dice así: «El

primer movente inmóvil, que es Dios, es el principio de todas las acciones, así como el primer ente es el principio de todo sér.»

Relacionando estos textos con la famosísima teoría tomista para explicar la acción de Dios y de las criaturas en los actos propios de éstas, en el margen de la página 497 del tomo 1.º dice Menéndez y Pelayo: «*Parece* (se refiere a la doctrina de Santo Tomás que acabamos de copiar) *el germen de la teoría de la predeterminación física.*»

Así es, y con este fin aduce los pasajes de Santo Tomás ya transcritos el Cardenal González, que, como dominico, defendía la premoción física.

L.—Fray Luis de Valladolid.

En la primera de las «Notas al Libro Primero», que versa sobre el capítulo tercero, y contiene indicaciones bio-bibliográficas sobre Vicente de Beauvais, dice así Fr. Zeferino González: «Es lo más probable que (se refiere a Fr. Vicente de Beauvais) murió en 1264, y esta es también la opinión de Valleoleti: «Vicente de Beauvais, dice, de santa memoria, francés de nación, célebre en toda la tierra por sus virtudes y por la doctrina, murió en el año de N. S. 1264, diez años antes de la de Alberto Magno.»

Menéndez y Pelayo no encuentra bien que se diga Valleoleti por el nombre castellano del autor a quien Fr. Zeferino alude; y en el margen de la página 502 del tomo 1.º dice: «*Este Valleoleti se llama entre españoles Fr. Luis de Valladolid.*»

Las palab as de Fr. Luis de Valladolid, que trae Fr. Zeferino, parecen las mismas que las de Fr. Antonio Turón, en el párrafo XII, dedicado a «Fr. Vicente Belvacense», del libro I de la «Historia de los Varones Ilustres de la Orden de Predicadores»: Versión castellana por Fr. Manuel José de Medrano, impresa por Gabriel Ramírez, en Madrid, año de 1750. Columna A. página 65.

LI.—Miguel Escoto y la fábula de la Cabeza Parlante.

En las mismas notas al capítulo tercero, tratando de Alberto Magno, después de ponderar la extraordinaria fama que logró este como naturalista, cuenta Fr. Zeferino dos consejas, relacionadas con el sapientísimo maestro de Santo Tomás: «Decíase que en un convite dado al emperador de Alemania, había hecho producir a las plantas toda clase de flores y frutos en el rigor del invierno, desapareciendo todo después del convite como por ensalmo. La famosa cabeza de metal que tenía facultad de hablar, y que respondía a cuanto se le consultaba sobre cosas ocultas, es otra de las muchas fábulas de que fué objeto este hombre extraordinario.»

En el margen de la página 506 del tomo 1.º Menéndez y Pelayo acota este párrafo advirtiendo que: «*La primera de estas fábulas se cuenta también de Miguel Escoto* (*Escotillo*). *La segunda la aprovechó Cervantes para el episodio de la cabeza encantada.*»

Miguel Escoto, a quien acaba de aludir Menéndez y Pelayo, fué un políglota inglés del siglo XIII, que vino a España y formó parte de aquella famosísima escuela de traductores de Toledo, que dió a conocer a los medioevales tantos tesoros científicos del Oriente. Escoto vertió al latín varias obras de Aristóteles, Averroes, etc., y escribió otros tratados originales. Adquirió gran renombre de mago y hechizero, dando fundamento a la conseja a que se refiere Menéndez. En el párrafo segundo del capítulo séptimo del libro segundo de la «Historia de los Heterodoxos Españoles», Menéndez y Pelayo trata de Miguel Escoto como nigromante y hechicero; y en el párrafo cuarto del capítulo primero del mismo libro segundo de la propia «Historia», le estudia como traductor y escritor.

Según nadie ignora, la fábula de la cabeza encantada aprovechada por Cervantes, como dice Menéndez y Pelayo, es la que se desarrolla en el capítulo sesenta y dos de la segunda parte del «Quijote». En este capítulo dice Cervantes que la cabeza parlante había sido fabricada «por uno de los mayores

encantadores que ha tenido el mundo, que creo era polaco de nación y discípulo del famoso Escotillo, de quien tantas maravillas se cuentan.» Cierto es que, según dice Rodríguez Marín en sus «Notas» al «Quijote» (1), los anotadores de esta obra citan diversos astrólogos y hechizeros llamados Escoto, no creyendo oportuno nuestro eximio cervantista detenerse a brujulear a cuál de ellos debió de referirse Cervantes, aunque parece inclinarse a creer que el Escoto a que alude «El Quijote» es Miguel Escoto, el italiano, a quien se refiere Fernández Guerra al anotar «Las Zahurdas de Plutón», de Quevedo (2). Pero siendo el Miguel Escoto de la Escuela de Toledo el más célebre y conocido en España de todos los nigromantes de este apellido, parece lo más verosímil que a él se refiriese Cervantes.

LII.—Fray Ramón Martí.

En la nota segunda sobre el libro primero, referente al capítulo octavo, Fr. Zeferino dedica un párrafo entero al ilustre dominico de Subirats, llamándole «Raymundo Martín». Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 513 del tomo 1.º, después de haber subrayado el apellido «Martín», dice: «*Más propiamente Martí.*»

No es necesario recordar que en el párrafo sexto del capítulo cuarto del libro segundo de la «Historia de los Heterodoxos españoles» se ocupa Menéndez del ilústre dominico Martí, haciendo un extracto del famoso «Pugio Fidei», el mejor tratado de Teodicea que se escribió en España durante el siglo XIII, a juicio del propio Menéndez y Pelayo.

LIII.—Fray Agustín Justiniani, traductor de Maimónides.

En la misma nota copia el Cardenal González unos párrafos de Turon, sobre la bibliografía del orientalista dominica-

---

(1) Pág. 247 del T.º 6 de la Edición Crítica del Quijote de D. Francisco Rodríguez Marín, Madrid. 1917.

(2) Pág. 320, columna B, nota h. T.º 23 de la «Biblioteca de Autores Españoles», de Rivadeneyra, primero de las obras de D. Francisco de Quevedo Villegas. Madrid, 1852.

no Justiniani. Menéndez y Pelayo subraya el pasaje en el que Turon dice: «El tercero (se refiere a los libros de Justiniani) es la traducción de una obra titulada: La Guía del rabino Moyses Egipcio dividida en tres libros», y advierte, en el margen de la página 518 del tomo primero, que ésta «*Es la obra de Maimónides.*»

Sin duda a este le llamó Justiniani egipcio porque, aunque nacido en Córdoba, escribió la «Guía de los descarriados» en El Cairo.

LIV.—Triumphatus no es triunfante.

En la nota tercera, que corresponde al capítulo once, copia Fr. Zeferino una biografía que trae «La Enciclopedia del siglo XIX» referente al calabrés Fr. Tomás Campanella. Menéndez y Pelayo corrige el desliz que padeció el traductor cuando vertió al castellano el título de la obra de Campanella «Atheismus triumphatus», por este otro: «El Ateísmo triunfante», escribiendo, para ello, en el margen de la página 525 del tomo 1.º: «*No es el ateísmo triunfante, sino el ateísmo derrotado* (triumpfatus).»

Así es; pues triumphatus es participio de pretérito del verbo triumpho, triumphas, triumphare, triumphavi, triumphatum: triunfar; y significa, por lo tanto, algo de que se ha triunfado, que, como muy bien dice Menéndez y Pelayo, ha sido derrotado. El título completo de la obra de Campanella indica también de modo claro que está mal traducido por el «Ateísmo triunfante», y que debe ser el «Ateísmo derrotado», pues aquel título dice así: «Atheismus triumphatus, seu contra antichristianismum». Con este rótulo apareció el tratado de Campanella en 1631.

LV.—Reformadores españoles e italianos de las ciencias filosóficas de fechas anteriores a Campanella, Bacón y Descartes.

En la misma nota, tratando del valor científico de las obras de Campanella, dice Fr. Zeferino: «La simple inspección de los títulos de estas obras basta para convencerse de que sin

Bacón y sin Descartes, y antes que los dos, nuestro Campanella había tratado de restaurar y reformar todas las ciencias filosóficas...»

Vindicador decidido de las glorias hispanas, Menéndez y Pelayo subraya la frase de Fr. Zeferino: «nuestro Campanella»; y observa en el margen de la página 528 del tomo 1.º: «*Y antes de él otros muchos italianos y españoles, quienes no se nombra aquí sin duda porque no fueron dominicos.*»

¿Quiénes son esos italianos y españoles no dominicos a quienes aquí alude Menéndez y Pelayo? Dícelo claramente éste en «La contestación a un filósofo tomista», que figura en la última parte de «La Ciencia Española» «...Aristóteles, aunque conoció la inducción como todo sér racional, y la aplicó maravillosamente a las ciencias naturales, a la política y a la teoría del arte, en su lógica la relegó a muy secundario lugar, y no la estudió con el mismo amor que el silogismo, ni fijó los cánones del método de invención, mérito que estaba reservado a Bacón, precedido en la Edad Media por el otro Bacón franciscano, y en el Renacimiento, por el gran Vives, por Telesio y por otros italianos» (1).

A juicio de Menéndez y Pelayo, entre los grandes reformadores de los estudios y del método filosófico descuella siempre Juan Luis Vives, cuya obra restauradora (fundada singularísimamente en la ida a la experiencia y a la observación para cimentar los estudios filosóficos, y en el cercenameiento de la excesiva importancia que se otorgaba a la sazón a la autoridad humana dentro de los estudios racionales) pone de relieve Menéndez y Pelayo en estos hermosos párrafos de la carta VI, «Mr. Masson redimuerto», de la primera parte de «La Ciencia Española»: «No atacó éste (Vives) el aristotelismo por sistema; no se adhirió sistemáticamente a Platón; juzgó el mayor daño para los progresos de la ciencia *auctoritate sola aquiescere et fide semper aliena accipere omnia*; enfrente del principio de autoridad colocó el de razón: *Tantum mihi habeatur fidei, quantum ratio mea vicerit... Patet omnibus veritas, nondum est occupata*; asentó la necesidad de re-

(1) «La Ciencia Española». T.º 3.º Págs. 69 y 70. Ed. Madrid, 1888.

forma y de progreso en la ciencia, porque *nulla ars simul est et inventa et absoluta,* y con este criterio examinó las causas de la corrupción de todas las disciplinas, buscándolas, ante todo, en los vicios propios del entendimiento humano (*idola tribus* de su discípulo Bacón), en la obscuridad voluntaria, en el espíritu de sistema, en la adhesión a la palabra del maestro, en la veneración supersticiosa a la autoridad, en el abuso de la disputa; censuró con juicio tan elevado y sólido los extravíos del Renacimiento como las sofisterías de los escolásticos, los primeros en el libro *De corrupta grammatica,* las segundas en *De corrupta dialectica*; dijo antes, y lo mismo que Bacón, que la filosofía natural sólo podía adelantar *experimentis et usu rerum*; señaló las reglas para corregir el engaño de los sentidos; tronó contra el afán de generalizar sin que precedieran *experimenta et observationes variarum rerum in natura,* exclamando con profunda verdad: *Ignorant quae jacent ante pedes, scrutantur quae nunquam sunt*; y después de haber visto y considerado con erudición y sagacidad maravillosas cada parte del saber tal como entonces se cultivaba, procedió a trazar un método de renovación de las ciencias, harto más completo, juicioso, armónico y ordenado que el de Verulamio, reputando *proprium tanti instrumenti opus intueri omnia, colligere, componere inter se, et universam hanc naturam quasi possessionem suam peragrare.* Para enderezar a tan alto fin el entendimiento, comenzó por definir la inducción y la experiencia, y señalar sus fueros, no extremándolos como el canciller inglés, pero dándolas reglas con igual o mayor acierto: «*ex singularibus aliquot experimentis colligit mens universalitatem quae compluribus deinceps experimentis adjunta et confirmata, pro certa exploratataque habetur... Ceterum experientiae temerariae sunt ac incertae, nisi a ratione regantur, quae adhibenda est illis tanquam clavus aut gubernator in navi: alioqui ferentur temere, et fortuita erit ars omnis, non certa... Quod est in iis cernere, qui solis experimentis ducuntur de quorum ingenio judicium non censet, rem, locum, tempus et reliquas circunstantias inter se conferens, fieri enim convenit ut experientia artem pariat, ars experientiam regat*», consideraciones que explana des-

pués y en varios lugares largamente. La importancia de Vives como metodólogo no ha de ocultarse a nadie que haya leído los libros *De tradendis disciplinis*» (1).

Estas mismas ideas sobre la importancia de Vives como reformador de la filosofía pueden verse asimismo en otros pasajes de Menéndez y Pelayo: como la primera carta, «In dubiis libertas», de la segunda parte de «La Ciencia Española»; la disertación académica sobre «Lor orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant»; etc., etc.

LVI.—¿Es admisible el juicio de Gioberti sobre Descartes?

En la misma nota tercera sobre el libro primero de los «Estudios», que corresponde al capítulo once, transcribe Fray Zeferino ocho notas en las que Vicente Gioberti juzga a Descartes desde distintos puntos de vista. Previamente advierte el Cardenal González que no admite todas y cada una de las apreciaciones que hace Gioberti sobre Descartes.

Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 530 del tomo 1.º, tacha así el juicio del escritor piamontés sobre el filósofo de la Turena: «*Gioberti era un «misogalo» furibundo, y sus inventivas contra Descartes y contra todo lo francés deben ser acogidas con alguna reserva.*»

Yo no siento ninguna simpatía por Gioberti: sus doctrinas filosóficas, y, aún más, sus teorías reformistas de la Iglesia Católica, le hacen profundamente repulsivo para mí. Sin embargo, no puedo menos de reconocer que en muchos de los cargos y censuras que dirige contra Descartes tiene razón.

LVII.—¡Romancero por novelista!

Transcribiendo la nota 10 de Gioberti sobre Descartes, y refiriéndose al libro «Principia Philosophiae», escribe así Fr. Zeferino: «Porque este libro es por lo general un cúmulo de suposiciones sin consecuencias, más propio de un romancero que de un escritor que se ocupa en materias científicas.»

---

(1) «La Ciencia Española», T.º I. Págs. 261-263 de la Edición de Madrid, 1887.

Menéndez y Pelayo subraya la palabra «romancero»; y, rebosando indignación, escribe en el margen de la página 543 del tomo 1.º: «¡*Romancier*! *por novelista. Parece increíble tal galicismo en pluma de un español. ¿No habrá leído nunca Fr. Zeferino ningún romance? ¿No los habría oído cantar en su tierra donde se cantan tantos? Pero pensaba y escribía en francés. Fué una de las grandes razones de su éxito.*»

¡En verdad que es recia la fraterna!; pero también el barbarismo es como para sacar de quicio a un español tan castizo cual lo fué siempre Menéndez y Pelayo.

Lo de que Fr. Zeferino pensaba y escribía en francés y que esto fué una de las grandes razones de su éxito, se debe, a mi juicio, a la opinión que Menéndez y Pelayo expone en varios pasajes de sus obras: que el renacimiento del escolasticismo en la España del siglo XIX tenía origen, maestros y tendencias extraños a la Patria. Así dice en la primera carta, «Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos», de la primera parte de «La Ciencia Española»: «Pero es, por desdicha, frecuente en los campeones de las más opuestas banderías filosóficas, políticas y literarias, darse la mano en este punto sólo, estimar en poco el rico legado de nuestros padres, despreciar libros que jamás leyeron, oir con burlona sonrisa el nombre de *Filosofía española,* e ir a buscar en incompletos tratados extranjeros lo que muy completo tienen en casa, y preciarse más de conocer las doctrinas del último tratadista alemán o francés, siquiera sean antiguos desvarios remozados o trivialidades de todos sabidas, que los principios luminosos y fecundos de Lulio, Vives, Suárez, ó Fox Morcillo. Y en esto pecan todos en mayor o menor grado, así el neo-escolástico que se inspira en los artículos de *La Civiltá* y en las obras de Liberatore, de Sanseverino, de Prisco o de Kleutgen (aprendiendo, no pocas veces, gracias a ellos, que hubo teólogos y filósofos españoles), como el alemanesco doctor que refunde a Hegel, se extasía con Schelling, o martiriza la lengua castellana con traducciones detestables de Kant o de Krause» (1). Cierto es

(1) «La Ciencia Española», T.º I. Págs. 4 y 5 de la edición citada.

que, en la primera carta, «In dubiis libertas», de la segunda parte de «La Ciencia Española», Menéndez y Pelayo excluye expresamente a Fr. Zeferino González de la mácula de extranjería: «No censuro a los escolásticos que prefieren Sanseverino o Liberatore a Sánchez o a Huarte. Puede perdonárseles el que desconozcan a estos escritores, pero en ningún modo el que dejen de estudiar a Suárez o a Domingo de Soto, con preferencia a los renovadores italianos y franceses del escolasticismo. Sobre esto versaba únicamente mi censura, que, por otra parte, no se dirige a los doctísimos filósofos que hoy son en España cabeza del movimiento *neo-tomista*. Harto sé que éstos conocen de perlas el desarrollo anterior a sus doc-doctrinas en nuestra Península. Pruébamelo el curso de *Philosophia Elementaria* de Fr. Zeferino González...» (1). Pero al advertir que este doctísimo dominico caía en el galicismo de escribir romancero por novelista, obsesionado Menéndez y Pelayo por su preocupación de ver en los neo-escolásticos españoles mucho de extranjería, dijo que Fr. Zeferino pensaba y escribía en francés, y que, por esto sin duda, obtenía éxitos entre los demás neo escolásticos, tocados siempre de extranjerismo.

LVIII.—Influencia de los libros areopagíticos en el panteísmo medioeval.

Tratando de la distinción real entre el mundo y Dios, en en capítulo primero del libro tercero de los «Estudios», Fray Zeferino traduce y transcribe el capítulo veintiséis del libro primero de la «Summa contra Gentiles», en el que Santo Tomás señala así las causas del panteísmo conocido en el siglo XIII: «Cuatro son las causas que parecen haber dado origen a este error. La primera es la inexacta inteligencia de algunas autoridades. Se halla en San Dionisio que la divinidad supersustancial es el ser de todas las cosas; de lo cual quisieron inferir algunos que Dios es el mismo ser formal o interno de todas las cosas, sin considerar que semejante interpretación

(1) «La Ciencia Española». T.° 2.° Págs. 30 y 31 de la edición citada.

no era conforme ni siquiera a las mismas palabras citadas. Porque si la divinidad es el mismo ser formal o esencia de todas las cosas, no estará sobre todas, sino dentro de todas las cosas: más aún, será algo de todas las cosas. Cuando, pues, dijo que la divinidad es sobre todas las cosas, dió a entender que su naturaleza es distinta y superior a toda otra naturaleza, y se halla colocada sobre todas las demás cosas; mas cuando dijo que la divinidad es el ser de todas las cosas, quiso significar que de Dios se deriva y procede, y que todas las demás cosas participan alguna semejanza de su ser.»

En el margen de la página 8 del tomo 2.º, Menéndez y Pelayo rotula así este párrafo: «*Influencia indirecta de los libros areopagíticos en el panteísmo de la Edad Media.*»

Con exactitud llama Menéndez indirecta a esta influencia; porque, como advierte atinadísimamente el Angélico Doctor en el pasaje transcrito, procede de la «inexacta inteligencia» de las palabras de San Dionisio.

LIX.—El elemento oriental en el panteísmo neoplatónico.

Hablando, en el capítulo segundo del libro tercero de los «Estudios», de la universalidad del panteísmo dice Fr Zeferino: «Pero el germen contenido en la filosofía de Platón debía desarrollarse y producir sus frutos; el alma universal del mundo, emanación del primer sér, y el dualismo primordial y necesario de este filósofo debían convertirse finalmente en la afirmación de la sustancia única y de la unidad absoluta. Así sucedió en efecto, cuando la aparición del cristianismo sobre la tierra obligó a la filosofía pagana a reconcentrar sus fuerzas para resistir los ataques de la nueva religión. Las doctrinas de Platón fueron las que sirvieron de núcleo al sincretismo alejandrino, y ellas fueron también, por decirlo así, el campo a donde concurrieron las fuerzas dispersas del gentilismo filosófico para deponer sus mutuos rencores, y confederarse para la defensa común, y para declarar la guerra a la naciente religión de Cristo. Sabido es que los ecléticos de Alejandría, principales representantes de esta confederación filosófica, se gloriaban de profesar las doctrinas de Platón y

de militar bajo sus banderas. El nombre de neoplatónicos que se daban a sí mismos es una prueba más de que su panteísmo no era más que un desenvolvimiento del germen contenido en las doctrinas del filósofo ateniense.»

En este análisis del panteísmo neoplátónico alejandrino echa de menos Menéndez y Pelayo el más importante de los elementos que, a su juicio, contribuyeron a formarle; y escribe, en el margen de la página 42 del tomo 2.º: «*Aquí se prescinde del elemento oriental, que es precisamente el que dió carácter panteísta al misticismo neoplatónico.*»

No es total en Fr. Zeferino este olvido de la influencia del elemento oriental en el panteísmo neoplatónico de los alejandrinos. En el último párrafo de este mismo capítulo dice así: «El sincretismo de los neoplatónicos, que en su parte propiamente filosófica se halla en relación directa con las doctrinas de Platón y de los pitagóricos, debe referirse, por lo que hace a sus pretensiones teúrgicas, al panteísmo hierático y al acromatismo de los pueblos orientales.» En la «Historia de la Filosofía» torna Fr. Zeferino a tratar del neoplatonismo de Alejandría; y señala, en varios pasajes, la influencia que en él tuvo el elemento oriental. Criticando, en el párrafo 116, la doctrina de Plotino, el más famoso de los neoplatónicos de Alejandría, dice así el Cardenal: «El elemento platónico, que es el dominante, hállase transformado y modificado por ideas tomadas de las religiones orientales, de la mitología helénica, de la Filosofía de Aristóteles, de la de los estoicos, y más todavía, de las tradiciones pitágóricas» (1). Y tratando, en el párrafo 120, de la crítica general del neoplatonismo escribe así Fr. Zeferino: «Y que el neoplatonismo considerado en sus diferentes fases y evoluciones, es una concepción esencialmente sincrética, dícenlo bien claramente sus innegables y evidentes relaciones de afinidad con las ideas y prácticas religiosas que dominaban en la India, la Persia, la Syria, el Egipto y otras regiones orientales, y dícenlo también las ideas y teorías del mismo que traen su origen de la Filosofía griega» (2).

(1) «Historia de la Filosofía». T.º I. Pág. 504. Edición de Madrid, 1886.

(2) «Historia de la Filosofía». T.º I. Pág. 527. Ed. cit.

Que sea precisamente el elemento oriental el que dió carácter panteísta al misticismo neoplatónico alejandrino, como asegura Menéndez y Pelayo, no me parece admisible. Toda esta doctrina tiene tres fuentes de origen: una oriental, otra clásica, y, finalmente, una tercera cristiana. Las tres tienen, a mi pobre entender, esta importancia en la formación de la escuela alejandrina: primero el elemento clásico, después el cristiano, y, por último, el oriental. A mi juicio, la tendencia panteísta la recibió el neoplatonismo alejandrino de las doctrinas griegas, aunque también tuvieron parte en este efecto las doctrinas orientales, pero mucho menor que las teorías helénicas. En la Introducción al tomo I de la «Historia de las Ideas Estéticas en España» (1), analiza Menéndez y Pelayo, en el párrafo tercero, la doctrina estética de la escuela neoplatónica de Alejandría, y singularmente de Plotino, su principal representante. En todo este estudio hace resaltar Menéndez y Pelayo la influencia de los clásicos griegos en los neoplatónicos alejandrinos, pero ni una vez siquiera se detiene a señalar la participación del elemento oriental en la formación de esta doctrina.

LX.—Influencia de la escuela alejandrina en el panteísmo de Escoto Eriúgena.

Estudiando el desarrollo del panteísmo en la Edad Media, dice así el P. Zeferino en el capítulo tercero del libro tercero de sus «Estudios»: «Escoto Eriúgena, profesando abiertamente el panteísmo en medio de la Europa cristiana, tras plantando y desenvolviendo en medio de naciones católicas las doctrinas panteístas de la India...»

Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 46 del tomo 2.º, corrige esta última frase: «*No de la India, sino de Alejandría.*»

No niega Fr. Zeferino que en el panteísmo de Escoto Eriúgena influyeran las doctrinas de la escuela alejandrina; al contrario, ésta fué, según el Cardenal dominico, el conducto

(1) Páginas 100-156 del tomo I de la «Historia de las Ideas Estéticas en España» según la edición de Madrid, 1909.

por el cual recibió Escoto el panteísmo índico. Poco más abajo dice así el propio Fr. Zeferino: «Lo que no cabe poner en duda es que el panteísmo de Erígena es una reminiscencia o reproduccción del panteísmo idealista y riguroso de la filosofía vedanta, modificada, en parte, y en consecuencia con las doctrinas de los neoplatónicos, de los cuales, al parecer, había recibido Erígena su sistema». En el párrafo 29 del tomo segundo de la «Historia de la Filosofía», al exponer la doctrina panteísta de Escoto Eriúgena, nuevamente recalca Fr. Zeferino la influencia que en ella tuvo la escuela alejandrina; y así dice: «Erígena bebió el error panteísta en las fuentes de los platónicos» (1). En cambio, en toda la «Historia de la Filosofía» no hace Fr. Zeferino alusión alguna al influjo de la filosofía india en el panteísmo de Escoto.

Parece, pues, que las influencias de la escuela alejandrina fueron mucho mayores y más directas que las de la doctrina de la India en el panteísmo de Eriúgena.

En el mismo capítulo tercero, traduce el Cardenal González un párrafo de Jordano Bruno. Frente al pasaje en que éste esboza su doctrina panteísta, Menéndez y Pelayo escribe (página 54 del tomo 2.º) este rótulo: «*Monismo*».

LXI.—Más sobre el panteísmo de Cousín.

Impugnado, en el capítulo sexto del libro tercero de los «Estudios», la doctrina de Víctor Cousin sobre la creación, dice Fr. Zeferino: «Pero nos olvidábamos de que Mr. Cousin profesa el panteísmo.»

Menéndez y Pelayo advierte, a propósito de esta observación (página 101 del tomo 2.º), que Cousin: «*Nunca hizo semejante profesión, y que siempre rechazó tal nombre, aunque de ciertas palabras suyas en cierto período de su vida filosófica pueda inferirse un panteísmo más o menos vago. Pero V. Cousin era principalmente un retórico, y hay que tomarle como tal.*»

Que la doctrina profesada y clarísimamente expuesta por Cousin en la segunda de las fases de su evolución filosó-

(1) «Historia de la Filosofía». T.º 2.º Pág. 127. Edición de Madrid, 1886.

fica es verdaderamente panteísta, no se puede negar, porque es tan evidente que el desconocerlo o rechazarlo sería cerrar los ojos a la luz del mediodía.

El mismo Menéndez y Pelayo reconoce clarísimamente que Cousin fué panteísta. En el Estudio que dedicó a «Cuadrado y sus obras» dice así: «Víctor Cousin, que comenzó vulgarizando, *no sin nota de panteísmo,* las principales tesis del idealismo alemán, especialmente del de Schelling...» (1)

Sí, además de panteísta, fué Cousin, como dice Menéndez y Pelayo, un retórico, tanto peor para el profesor sorbónico: porque sobre el sambenito de panteísta y eclético tendrá el de charlatán y cómico de la cátedra.

Puede verse lo dicho en los párrafos XL y XLI.

LXII.—Corrección de dos frases.

En el capítulo noveno del mismo libro tercero de los «Estudios», y examinando la opinión de Cousin sobre la necesidad de la creación, copia Fr. Zeferino este párrafo del profesor francés en la lección sexta de su «Introducción a la Historia de la Filosofía»: «Dios, siendo una causa y una fuerza, al mismo tiempo que una sustancia, *no puede no manifestarse.*»

Menéndez subraya esta última frase; y, poniéndola más clara, escribe, en el margen de la página 125 del tomo 2.º: «*Dejar de manifestarse.*»

Igualmente, al final del propio capítulo noveno, traduce así Fr. Zeferino otro párrafo de la Lección cuarta de la «Introducción a la Historia de la Filosofía», en el cual Cousin dice: «Mas si el sér en sí es una causa absoluta, la creación no es posible, es necesaria, y el mundo no puede no existir.»

Menéndez y Pelayo hace idéntica corrección, escribiendo al margen de la página 144 del tomo 2.º: «*No puede dejar de existir.*»

---

(1) «Estudios de Crítica Literaria». Segunda serie. Madrid, 1895. Pág. 38.

LXIII.—«La Biblia y la ciencia», del cardenal González.

Fr. Zeferino rotula así el capítulo trece del libro tercero de los «Estudios»: «Santo Tomás, la cosmogonía mosaica y la geología moderna.»

Al margen de la página 182 del tomo 2.º, y al principio de este capítulo, advierte Menéndez y Pelayo que: «*Los puntos que ligeramente se tratan en esta capítulo fueron luego más ampliamente estudiados por el P. Zeferino en su libro «La Biblia y la Ciencia.*»

Así es: en los capítulos noveno y décimo del del tomo primero de «La Biblia y la Ciencia» (1) Fr. Zeferino expone la misma materia que en el capítulo trece del libro tercero de los «Estudios»: la cosmogonía mosaica y la geología moderna, especialmente en lo que atañe a la antigüedad del mundo; pero con mucha más amplitud.

---

(1) Dos tomos impresos por A. Pérez Dubrull, en Madrid, año de 1891. Véanse las páginas 365-416 del T.º I. Los ejemplares de Menéndez y Pelayo. (Signaturas L. 16.238 y 16.239 de su Biblioteca) llevan estas dedicatorias autógrafas de Fr. Ceferino: «A su sabio y buen amigo (el tomo I. A su buen amigo) D. Marcelino Menéndez y Pelayo. † El autor».

MARCIAL SOLANA.

(Continuará).