

Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946):

Parte I (1845-1865).

Historiographical Approaches to the History of Spanish Philosophy during its formation as a discipline I (1845-1865).

Pars I (1845-1865).

Gerardo Bolado

Sociedad Cántabra Historiadores de la Filosofía Española

Resumen: En este artículo, se analizan en sus fuentes originales las principales concepciones historiográficas de la Historia de la filosofía española, aplicadas o proyectadas en nuestra filosofía oficial, desde la aparición de un rudimento de Historia de la filosofía española en los desarrollos del Plan Pidal, hasta la introducción de la disciplina "Historia de la filosofía española y filosofía de la historia" con su cátedra correspondiente, un siglo después, ya entrado el período franquista. De los desarrollos de la "Historia de la Filosofía Española" en manuales, monografías, artículos, etc., sobrevenidos en ese intervalo previo a su institucionalización como disciplina académica, y vinculados bien a la reivindicación de la aportación española a la Historia de la filosofía, o bien al anhelo de restablecer la filosofía nacional española, se registran y analizan las posiciones historiográficas vigentes, en orden a clasificarlas conforme a los criterios siguientes: filosófica (universal) / culturalista (particular), conservadora (pasado) / modernizadora (futuro), comunitarista (autoconciencia del pueblo) / individualista (autoconciencia del filósofo), fáctica (basada en fuentes y documentos) / contrafáctica (basada en ideas y categorías interpretativas), nacional / regional.

Palabras clave: Historiografía filosófica, filosofía española contemporánea, Historia de la filosofía española, Historiografía tradicional, Historiografía progresista, Historiografía regional

Abstract: In this article, the main historiographical approaches to the History of Spanish Philosophy, applied or projected in our official philosophy, are analysed in their original sources, from the appearance of a rudiment of History of Spanish Philosophy in the developments of the Pidal Plan, to the introduction of the discipline "History of Spanish Philosophy and Philosophy of History" with its corresponding chair, a century later, well into the Franco period. Of the developments of the "History of Spanish Philosophy" in manuals, monographs, articles, etc., which occurred in the interval prior to its institutionalisation as an academic discipline, and which were linked either to the vindication of the Spanish contribution to the History of Philosophy or to the desire to re-establish Spanish national philosophy, the current historiographical approaches are recorded and analysed, in order to classify them according to the following criteria: philosophical (universal) / culturalist (particular), conservative (past) / modernising (future), communitarian (self-consciousness of the people) / individualist (self-consciousness of the philosopher), factual (based on sources and documents) / counterfactual (based on ideas and interpretative categories), national / regional.

Key Words: Philosophical Historiography, Contemporary Spanish Philosophy, History of Spanish Philosophy, traditional historiography, progressive historiography, regional historiography.

Introducción

En nuestra filosofía oficial, a saber, en los planes de estudios universitarios, apareció por primera vez la “Historia de la filosofía española”, formando parte del programa de la disciplina “Filosofía y su historia” (BOIP, año 7, nº 2, 30-01-1847, pp. 42-53), propia de la licenciatura en la Facultad de Filosofía, sección de Ciencias Filosóficas, del plan Pidal. Apareció en efecto dentro de la segunda parte de esa disciplina, titulada “Historia de la filosofía” (Ibid., pp. 48-53), que se dividía a su vez en cinco apartados: Filosofía Oriental, Filosofía Griega, Filosofía de los primeros siglos de la Iglesia, Filosofía de la Edad Media, y Filosofía Moderna. Más en concreto, después de plantear dentro de la Filosofía Moderna el epígrafe “Las escuelas filosóficas del siglo XVIII” (francesa, escocesa y alemana), el programa de la historia de la filosofía incluye dos epígrafes conclusivos: primero, “Estado de la filosofía en el siglo XIX”, y, por último, “Reseña histórica de la filosofía en España” (Ibid., p. 53). Esta reseña histórica, que recibió un desarrollo desigual en los manuales del período, ha sido considerada justamente como el rudimento original de la disciplina que nos ocupa.

No hay que confundir esa disciplina de licenciatura, “Filosofía y su historia”, que incluía el breve anexo sobre nuestra historia filosófica, con la disciplina de doctorado “Historia de la Filosofía”, que era impartida por un catedrático específico. Precisamente Sanz del Río (1814-1869) fue el primero en desempeñar esa cátedra de Historia de la filosofía desde 1854 y hasta su muerte en 1869. Este año le sucedió en esa cátedra Francisco de Paula Canalejas (1834-1883) que la impartió hasta 1880, en que causó baja por enfermedad crónica. Después de Canalejas, entre 1886 y 1902, desempeñó la cátedra de Historia de la filosofía José Campillo Rodríguez (1834-1902). El sucesor de Campillo fue Adolfo Bonilla San Martín (1875-1926), que ganó la cátedra en 1905 y fue su titular hasta su fallecimiento en 1926. Javier Zubiri (1898-1983) sucedió a Bonilla, y desempeñó esta cátedra entre 1926 y 1946, con el intervalo de la Guerra Civil. Fueron en cambio catedráticos de “Filosofía y su Historia” en la licenciatura, José López de Uribe (1806- después de 1877) en Madrid, Francisco Llorens y Barba (1820-1872) en Barcelona, Esteban María Ortiz (1830-1867) en Salamanca, Ramón Armesto Gil (1800-1866) en Oviedo, Víctor Arnau y Lambea (1817-1902) en Granada, etc. Así pues, el rudimentario origen de la disciplina Historia de la Filosofía Española estuvo desde el principio separado de la cátedra de Historia de la Filosofía, y vinculado en cambio al resumen de historia de la filosofía que formaba parte de la enseñanza de la Filosofía en la licenciatura.

En las sucesivas reformas y planes de estudio de la enseñanza superior a lo largo del siglo XIX y hasta terminada la Guerra Civil, la “Historia de la Filosofía Española” nunca llegó a ser una disciplina con entidad propia, si acaso, apareció en la forma del mencionado anexo dentro del resumen de historia de la filosofía, incluido en la disciplina “Filosofía y su historia”, dependiendo del criterio del catedrático que la impartía. Las polémicas y los estudios históricos centrados en la filosofía española se desarrollaron en instituciones y medios externos a la universidad, y, si bien participaron en ellos con frecuencia profesores y académicos, sus protagonistas pertenecían a un espectro más amplio de la vida cultural.

Como disciplina filosófica, la Historia de la filosofía española apareció por primera vez en el programa de estudios de la Facultad de Filosofía, introducido por el decreto de 7 de julio de 1944, con el título “Historia de la filosofía española y Filosofía de la historia”. La cátedra de esta disciplina se dotó por orden ministerial de 16 de julio de 1945, siendo nombrado por primera vez catedrático numerario de la misma en virtud de oposición, por orden ministerial de 8 de julio de 1946, el intelectual monárquico del Opus Dei y menendezpelayista, Rafael Calvo Serer.

En esta nota, se analizan en sus fuentes originales las principales concepciones historiográficas de la Historia de la filosofía española, aplicadas o proyectadas en nuestra filosofía oficial, desde la aparición de un rudimento de Historia de la filosofía española en los desarrollos del plan Pidal, hasta la introducción de la disciplina “Historia de la filosofía española y filosofía de la historia” con su cátedra correspondiente, un siglo después, ya entrado el período franquista. De los desarrollos de la “Historia de la Filosofía Española” en manuales, monografías, artículos, etc., sobrevenidos en ese intervalo previo a su institucionalización como disciplina académica, y vinculados bien a la reivindicación de la aportación española a la Historia de la filosofía, o bien al anhelo de restablecer la filosofía nacional española, se registran y analizan las posiciones historiográficas vigentes, en orden a clasificarlas conforme a los criterios siguientes: filosófica (universal) / culturalista (particular), conservadora (pasado) / modernizadora (futuro), comunitarista (autoconciencia del pueblo) / individualista (autoconciencia del filósofo), fáctica (basada en fuentes y documentos) / contrafáctica (basada en ideas y categorías interpretativas), nacional / regional.

Llamaremos filosófica a aquella historiografía que presenta filósofos, expone sus doctrinas, y da un enfoque universal a los problemas filosóficos y las soluciones, así como a los procedimientos y estilos a la hora de plantearlos y resolverlos; en cambio, denominaremos culturalista a una historiografía que da al objeto y/o al procedimiento de la filosofía el alcance de una lengua y cultura determinada, o que los diferencia conforme a rasgos identitarios de estas. Cabe hablar de una historiografía filosófico-cultural que admite la mediación histórica y concreta, ejercida por las lenguas y las culturas sobre la filosofía, que se reflejaría en el pensamiento presente en otras manifestaciones culturales y también en el estilo de sus creadores; y también cabe hablar de historiografía cultural-filosófica, que se abre desde el pensamiento de la lengua y la cultura concreta, particular, a la universalidad de la filosofía.

Llamaremos conservadora a la historiografía que da entidad y aspira a conservar el pasado filosófico como una tradición, denominaremos en cambio modernizadora a la que apuesta por el progreso de la razón y da entidad y aspira a implantar la filosofía del futuro. La conservadora es una filosofía desarrollada desde una metafísica basada en la teología católica. La modernizadora es una filosofía práctica, moral y jurídico-política secularizada, ecléctica o materialista. Cabe hablar de posiciones intermedias, a saber, una historiografía conservadora-modernizadora, que admite la historicidad de la tradición, es decir, que el futuro puede introducir cambios en el pasado y renovarlo; y también de una historiografía modernizadora-conservadora, que admite la historicidad de la razón, y acepta que el pasado es el elemento de continuidad en los cambios históricos. Ambas historiografías históricas eluden una filosofía anclada en una metafísica teológica.

Llamaremos comunitarista a la historiografía que considera al filósofo como autoconciencia o conciencia filosófica de su pueblo, denominaremos en cambio

individualista a la que entiende una filosofía como la producción de la autoconciencia individual del filósofo. Cabe hablar de una posición intermedia, comunitaria-individual, que da entidad a la autoconciencia del pueblo, pero reconoce la mediación de la autoconciencia individual del genio; así, como de una individual-comunitaria, que reconoce la entidad de la autoconciencia individual del genio, pero reconoce la mediación de la autoconciencia del pueblo.

Llamaremos fáctica a la historiografía que se basa en la facticidad documental y de las fuentes, aportada por los señores que han protagonizado y dominado la historia. Llamaremos contrafáctica a la historiografía que reconstruye una facticidad pasada virtual, supuestamente oprimida y ocultada por el legado de los protagonistas de la historia y sus documentos, y que se evidenciaría a la luz de la idea de progreso a través de grietas, junturas y vacíos documentales.

Llamaremos nacional a la historiografía que adopta el punto de vista territorial y nacionalizador de un Estado nación, y denominaremos regional a la que adopta el punto de vista de las particularidades regionales o nacionalistas dentro del Estado nación. En el caso particular que nos ocupa, hay un enfoque historiográfico ibérico, que adopta un punto de vista nacional a la vez que incluye filósofos portugueses, y un enfoque ibérico que adopta un punto de vista regional incluyendo los supuestos pueblos y naciones de la Península Ibérica. Denominaremos reivindicativa a la que, sin dar entidad a una historia de la filosofía nacional, defiende el lugar de los filósofos españoles en el marco de la filosofía universal.

Teniendo en cuenta esos rasgos, una historiografía es *tradicional* cuando reúne como rasgos esenciales el ser culturalista, conservadora, fáctica y comunitarista, y es *progresista* cuando tiene los rasgos filosófica, modernizadora, contrafáctica, e individualista. La historiografía tradicional es *histórico-tradicional*, cuando somete la tradición al cambio histórico, y la progresista es histórico-progresista, cuando somete la razón al cambio y la facticidad histórica. La historiografía histórico-tradicional es filosófica, cuando es cultural-filosófica, es decir, si abre el pensamiento de una cultura a la universalidad filosófica, y la historiografía histórico-progresista es cultural cuando es filosófico-cultural, es decir, si acepta la mediación lingüística y cultural de la filosofía, sin renunciar a su universalidad, y atiende al pensamiento filosófico reflejado en otros ámbitos de la producción cultural. La historiografía histórico-tradicional es débil, si además de ser filosófica es comunitario-individual; y la historiografía histórico-progresista es débil si además de ser cultural es individual-comunitaria. Estas historiografías tradicionales y progresistas se diferencian a su vez según tengan una posición regional o nacional.

Desde estas consideraciones cabe distinguir, entre otras, las siguientes clases que nos permitirán clasificar de manera diferenciada las principales posiciones historiográficas de los períodos estudiados:

TIPO	CARACTERÍSTICAS DEFINITORIAS
1. Conservadora reivindicativa	1. Filosófica, conservadora, individualista y reivindicativa
1.0. Conservadora no reivindicativa	1.0. Filosófica, conservadora, individualista, no reivindicativa
2. Tradicional	2. Culturalista, conservadora, comunitarista, fáctica y nacional.
3. Histórico-tradicional	3. Culturalista, conservadora-modernizadora,

	comunitarista, fáctica y nacional-ibérica.
4. Histórico-tradicional filosófica	4. Cultural-filosófica, conservadora-modernizadora, comunitarista, fáctica y nacional.
4.1. Histórico-tradicional filosófica ibérica	4.1. Cultural-filosófica, conservadora-modernizadora, comunitarista, fáctica, e ibérica.
5. Histórico-tradicional débil	5. Cultural-filosófica, conservadora-modernizadora, comunitario-individual, fáctica y nacional ibérica.
6. Progresista	6. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, no-reivindicativa
6.0. Progresista reivindicativa	6.0. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, reivindicativa
6.1. Progresista nacional	6.1. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, nacional
6.2. Progresista antinacional	6.2. Filosófica, modernizadora, individualista, contrafáctica, antinacional.
6.3. Progresista cultural	6.3. Filosófica-cultural, modernizadora, individualista, contrafáctica y reivindicativa.
7. Cultural-progresista	7. Culturalista, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y reivindicativa.
8. Histórico-progresista	8. Filosófica, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y reivindicativa.
8.1. Histórico-progresista nacional	8.1. Filosófica, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y nacional.
8.2. Histórico-progresista regional	8. Filosófica, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y regional.
9. Histórico-progresista cultural	9. Filosófica-cultural, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica, y nacional.
10. Histórico-progresista débil	10. Filosófico-cultural, modernizadora-conservadora, individualista-comunitarista, y nacional
11. Histórico-progresista débil regional	11. Filosófica-cultural, modernizadora-conservadora, individualista, contrafáctica y regional.
12. Tradicional filosófico-sociológicoide / tradicional histórico-psicólogoide.	12. Culturalista, conservadora-progresista, contrafáctica, comunitarista, nacional.
13. Tradicional místicoide	13. Culturalista, progresista, contrafáctica, individualista, nacional.
14. Filosófica nacional	14. Filosófica, individualista, nacional.
15. Filosófica regional	15. Filosófica, individualista, regional
16. Filosófica nacional católica	16. Filosófica, católica, nacional.

Parte I (1845-1865).

1. Origen y primeros desarrollos de la Historia de la filosofía española (1845-1953).

Nació según dijimos la “Historia de la Filosofía Española” como una reseña anexa en el programa de “Historia de la Filosofía” dentro de la disciplina filosófica “Filosofía y su historia”, que impulsaron los reformadores liberales de orientación ecléctica -desde Pedro Gómez de la Serna hasta Antonio Gil de Zárate, por citar dos nombres importantes en este asunto-, convencidos de que la aproximación histórica a la filosofía podía incorporar y actualizar ésta en la recién constituida Facultad de Filosofía. ¿Qué tipo de historiografía suponía esa “Reseña histórica de la filosofía en España” en la disciplina “Filosofía y su historia”? ¿Cómo fue concebida por el legislador liberal que la estableció y desde que fuentes? ¿Cómo

fue desarrollada en los manuales que se compusieron para implementar esa disciplina del Plan Pidal?

El programa legislado de “Historia de la Filosofía”, dentro de la disciplina “Filosofía y su historia”, parece seguir el índice del *Précis de l’histoire de la philosophie* (Paris, 1834), de los directores de Juilly, Louis-Antoine de Salinis y Bruno-Dominique de Scorbiac, que no apreciaban y omitían la contribución filosófica de España, según era habitual en la historiografía filosófica francesa, tanto de la escuela ecléctica de Cousin, como en otros historiadores, v. gr., Joseph Marie Degérando. Los liberales que impulsaron el plan del ministro de la Gobernación Pedro José Pidal, y las reformas del mismo entre de 1846 y 1847, estaban convencidos de que la modernización de España pasaba por la incorporación de la filosofía y la civilización moderna, en particular la francesa; pero también estaban sensibilizados por la larga polémica desatada con motivo del artículo *Espagne* de Masson de Morvilliers en la *Encyclopédie méthodique*, con la reivindicación consiguiente de las contribuciones españolas a la civilización occidental.

Se entendía el término civilización como lo había desarrollado el político e historiador francés, François Guizot, en *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) o en *Histoire de la civilisation en France* (1830, 4 vols.), es decir, en una historiografía, que centraba su atención en el desarrollo económico y técnico, intelectual y moral, de las costumbres e instituciones, jurídico y político de la nación, y que influyó en España, dando lugar a dos obras considerables: el *Curso de historia de la civilización de España* (1840-1846, 6 tomos), que llega hasta el Renacimiento, de Fermín Gonzalo Morón; y la *Historia de la civilización española* (1840, 4 tomos), de Eugenio Tapia, colaborador de Manuel J. Quintana. En ambas obras, que eran de orientación cultural-progresista, se intentaba subsanar ese menosprecio y desconocimiento de que eran objeto las contribuciones españolas a la filosofía, las ciencias, las artes, la moral, el derecho, etc., en la historiografía europea, en particular la francesa. En 1839, había visto la luz la *Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Europa moderna*, de Ricardo González Muzquiz, que influyó en la extraordinaria valoración como filósofo del humanista valenciano por parte de Tapia y, a través de éste, también de Antonio Gil de Zárate.

Gil de Zárate retomó teóricamente su reforma educativa en su obra retrospectiva, *De la instrucción pública en España* (1855, 3 tomos). En el tercer tomo de esta obra, Gil de Zárate pasó detenida revista a las omisiones de que habían sido objeto las aportaciones españolas a la filosofía, las ciencias y las artes de la civilización occidental, basándose entre otras, en las obras antes citadas de Morón y de Eugenio Tapia, a quien cita explícitamente, dejando claro que se había propuesto subsanarlas en los programas de las disciplinas del plan de estudios -por ejemplo, el de “Filosofía y su historia”-, que él mismo con algunos colaboradores se encargó de redactar (Gil de Zárate, 1855, III, p. 127). Más aún, según se desprende de sus consideraciones en ese tomo tercero, Gil de Zárate concebía la reseña histórica de la filosofía española, que incluyó en el programa de “Filosofía y su historia”, en consonancia con las obras citadas de Morón y de Tapia, y de manera contraria a la desarrollada por Tomás Lapeña en su *Ensayo de historia de la filosofía desde los orígenes hasta nuestros días* (1806-1807, 3 tomos).

Este canónigo de la Iglesia Metropolitana (Burgos), que concluía su *Ensayo...* exponiendo la filosofía de Moisés, valoraba positivamente la filosofía aristotélica y, si bien aceptaba la tópica historiográfica de entonces -según la cual la escolástica se desarrolló en tres períodos entre los siglos XI y XV-, apreciaba la aportación de los aristotélico-escolásticos españoles como nuestra mejor contribución a la filosofía occidental entre los siglos XVI y XVIII: ninguna nación había contribuido tanto al desarrollo de la escolástica como España. Por eso, incluyó Lapeña un capítulo-catálogo donde recoge toda la información que ofrece Nicolás Antonio sobre los escolásticos españoles de los grandes siglos y sus obras; además, en el índice de filósofos famosos, incluido al final de la obra, en el que no están ni Isidoro de Sevilla, ni Lulio, ni Vives..., aparecen en cambio Seneca, aristotélicos árabes, como Ibn Tufail o Averroes, y quince escolásticos españoles de los grandes siglos, entre otros, Vitoria, Báñez, Soto, Sepúlveda, Arriaga, Toledo, Suárez, etc., que representan aproximadamente el 4% del total de los filósofos incluidos en dicho índice.

Gil de Zárate seguía la obra de Morón, y especialmente la de Tapia, en las que hay una voluntad manifiesta de hacer justicia a las aportaciones españolas a la civilización occidental, y una valoración positiva de la contribución del cristianismo a la misma. Más aún, y como era habitual entre los liberales moderados, estos autores eran partidarios de que la moral y las costumbres sociales estuvieran basadas en el catolicismo, considerado por ellos como religión histórica de España. Sin embargo, ambos juzgaban como un acontecimiento fatal el establecimiento de la Inquisición en España. Además, Eugenio Tapia, al tratar los desarrollos intelectuales y el estado de los saberes desde el reinado de Felipe II hasta el reinado de Fernando VII, omite la escolástica española renacentista y barroca, y se centra en las aportaciones de científicos y técnicos, literatos y artistas, historiadores, economistas y pensadores morales y políticos, etc. Se detiene en renacentistas como Hernando A. Herrera, fray Luis de León, Sánchez de las Brozas, Simón Abril, Arias Montano, Melchor Cano, etc.; sobre todo encumbra siguiendo a Múzquiz la figura del “inmortal Vives”, a quien considera “un profundo filósofo, un talento de primera jerarquía que, penetrando los arcanos de las ciencias, conoció lo para la enseñanza y los progresos de ellas, más de un siglo antes que el célebre Bacon” (Tapia, 1840, III, 202-203)

A juicio de Gil de Zárate, la filosofía es la ciencia de los primeros principios de todas las ciencias y artes, que se impartían en los institutos y facultades, y a su enseñanza se dedicaron en el plan Pidal dos cátedras, una de Filosofía general y otra de Historia de la filosofía (Gil de Zárate, 1855, III, p. 121). En su revisión de la historia de la filosofía española, tras presentar a los transmisores, y a aristotélicos hispanomusulmanes como Avempace, Ibn Tufail o Averroes, reconoce tres grandes autores españoles del siglo XIII, Llull, Vilanova, y Alfonso X, que por desgracia fueron a su juicio “tres meteoros pasajeros, sin que otros astros como ellos brillasen ya sobre nuestro horizonte.” (Ibid., 23). Entre los siglos XIII y XVIII, según Gil de Zárate, la filosofía española sólo habría dado escolásticos, moralistas y místicos, incluyendo entre estos últimos a nuestros retóricos y oradores más célebres (Ibid., 24). Ninguno de ellos ha destacado en la filosofía moderna, si exceptuamos a Luis Vives, verdadero reformador de los estudios filosóficos y adelantado de Bacon de Verulam en su defensa del conocimiento y el método empírico. En su presentación del humanista valenciano, se sirve de una extensa cita de Tapia (Ibid., 25).

Gil de Zárate era muy crítico con el aristotelismo y rechazaba frontalmente la escolástica española de los grandes siglos, a la que responsabiliza de la exclusión de la filosofía y las ciencias modernas en las universidades españolas: “Todos, girando alrededor de un círculo vicioso, se agitaban mucho, sin pisar nunca el terreno de la razón y de la sana filosofía” (Ibid., 27). Su aversión de toda filosofía especulativa (“Descartes, Hobbes, Gassendi, Locke, Leibnitz, Wolf y otros”), que introduce errores en las ciencias por no atenerse a la experiencia, se expresa con especial acritud en sus juicios reprobatorios de la escolástica y su ciencia arcaica.

Con relación a la filosofía española reciente, Gil de Zárate observa que no han faltado estudiosos de la escuela escocesa y de las escuelas alemanas, pero la mayor parte se han nutrido de “las obras francesas de Larromiguiere, Degerando, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, Damiron y otros, que más o menos contribuyeron a fundar la escuela ecléctica actualmente dominante en la nación vecina” (Ibid., 32). También en nuestra filosofía reciente domina el eclecticismo, observa Gil de Zárate, si exceptuamos “... las escuelas eclesiásticas donde aún se estudian el Jacquier y el Guevara.” (Ibid.)

En este período, se tenía conciencia de que se ignoraba y menospreciaba lo propio, y las fuentes generales utilizadas entonces en la revisión de la contribución española a la civilización europea fueron las obras de Joseph Rodríguez de Castro, Nicolás Antonio, Juan Lucas Cortés, José Sáenz de Aguirre, Martin Sarmiento, fray Rafael y fray Pedro Rodríguez Mohedano, Juan Andrés y Morell, Francisco Javier Lampillas, Juan F. Masdeu, Luis José Velázquez, Enrique Flórez, Manuel Risco, Francisco P. Bayer, Gregorio Mayans, Andrés M. Burriel, Antonio Capmany, Pedro R. de Campomanes, y Gaspar M. de Jovellanos, etc.; Félix de Latasa para autores aragoneses; Josep Rodríguez, Vicente Ximeno y Justo Pastor Fuster para autores valencianos; y Pere Serra, Massot, Jaume Caresmar, Félix Torres Amat para autores catalanes. Etc. Esta historiografía filosófica de los reformadores liberales, que introdujeron el anexo de Historia de la filosofía española, era “Progresista reivindicativa”, destacaba el lugar que en justicia correspondía a nuestros filósofos en la Historia de la filosofía universal.

A fin de analizar la historiografía filosófica de los manuales de “Filosofía y su historia”, conviene tener presente tanto los manuales de “Filosofía y su historia” que recomendó el legislador liberal, como los dirigidos a los estudios eclesiásticos o a la facultad de Teología. Para el curso 1846-1847, se recomendaron para “Filosofía con un resumen de su historia” (BOIP, 30-09-1846, p. 520), los siguientes: 1º *Manual de Historia de la Filosofía* (1842), de Jean-François Amice, traducido, con notas, y aumentado con un apéndice *De la Filosofía en España*, y con la parte bibliográfica, por Ramón Martí de Eixalá; 2º *Manual clásico de Filosofía* (1845, 2ª ed. correg. y aumentada, 2 vols.), de Servant-Beauvais, traducido, arreglado y adicionado por José López de Uribe; 3º *Curso completo de filosofía...* (1846-1847. 4 v.), de Claude J. Tissot, traducido por Isaac Núñez de Arenas, cuyo volumen cuarto era el *Compendio de Historia de la Filosofía*, preparado por Víctor Arnáu y Lambea. En la recomendación de manuales para el curso 47-48 (BOIP, 30-10-1847, p. 611), desaparece el manual preparado por Martí de Eixalá, se mantienen los manuales preparados por López de Uribe y por Núñez de Arenas, y se incorporan el *Compendio de las lecciones de filosofía...* (1844), del padre Juan José Arbolí, y el *Manual de historia de la Filosofía* (1847), de Tomás García Luna.

No se apartaba de la historiografía “Progresista reivindicativa” de los reformadores liberales, el *Manual de Historia de la Filosofía*, preparado por Martí de Eixalá, que era una traducción del libro II, “Crítica de las Doctrinas”, del *Manual de Filosofía experimental*, escrito por el ecléctico Amice. Eixalá corrige de continuo por vía de cita al autor francés -y no sólo en materias de filosofía española-, lo cual constituye un grave inconveniente didáctico, que motivó tal vez su exclusión de la nómina de libros recomendados para el curso 47-48.

Especialmente, el traductor español corregía y completaba los desatinos y omisiones del discípulo de Cousin en materia de filosofía española, principalmente desde la Edad Media. El lamentable tratamiento que hace Amice de la filosofía de los tiempos medios en España, donde incluía cinco autores, de los cuales cuatro no eran españoles (Cremonini, Cesalpino, Telesino y Ramos), afirmando sobre Gines de Sepúlveda, único español mencionado, que “introduce la filosofía en España y se deshona haciendo la apología de los conquistadores del Nuevo Mundo” (Eixalá, 1842, 75). Eixalá puso a este juicio de Amice una nota, en la que anunciaba que corregiría los errores y supliría las lagunas de Amice en materia de filosofía española, en el apéndice resumen dedicado a su historia (Ibid., 75). En otra nota, Eixalá lamentaba que su “Reseña histórica de la filosofía en España” -que ocupa 44 páginas, mientras el manual de Amice ocupa 150 de las 225 páginas del volumen-, no era todo lo completa y adecuada que habría sido deseable, debido a que los historiadores de la filosofía no solían exponer filósofos y escuelas filosóficas españolas, y ningún escritor español hasta la fecha había suplido esa deficiencia; además, por no residir en Madrid, no había podido disponer de todos los documentos y libros necesarios (Ibid., 155-156).

La reseña de Eixalá sostenía que la filosofía llega a España con la dominación romana -período en el que destaca a Séneca-; valoraba positivamente y se detenía no sin confusiones y lagunas en la aportación filosófica y científica de los musulmanes, judíos y cristianos en la España de los tiempos medios (s. VI-XIV); apreciaba a humanistas, filósofos y médicos renacentistas, como Sepúlveda, Herrera, Vives, a quien reconoce como “primer filósofo de su siglo”, Gélida, Fox Morcillo, Gómez Pereira, Huarte y Oliva Sabuco; condenaba la Inquisición, que catalizó nuestro fanatismo religioso, y excluía a la escolástica ibérica renacentista y barroca, refractaria según él a toda reforma, y que durante el siglo XVII obliteró la universidad española, impidiendo que se renovara con los desarrollos modernos de la filosofía y las ciencias (Ibid., 181-182).

En el siglo XVII apreciaba y se detenía en Juan Caramuel, siguiendo a Brucker, y en Juan Pablo Bonet, cuyas investigaciones fonéticas expone teniendo en cuenta las fuentes. Eixalá valoraba positivamente la influencia filosófica y cultural francesa desde el siglo XVIII, y se detenía en Benito Feijoo, al que consideraba el filósofo español del siglo de las luces, y en Jovellanos, deudor filosóficamente de Condillac y de Locke. Concluía Eixalá mirando a la filosofía del futuro en España, la cual a su juicio pasaba por la superación del escepticismo, resultante de la confrontación de doctrinas, en especial de las dos escuelas, que entraron con fuerza en España tras la decadencia del sensualismo, a saber, el eclecticismo francés y la Escuela Escocesa. Desde el caos que produce el escepticismo, escribe Eixalá, “es de esperar que renazca el genio español con toda la originalidad que le caracteriza” (Ibid., 199).

Sigue también la historiografía progresista del legislador, sin demasiado ardor reivindicativo, el *Compendio de Historia de la Filosofía* (1847, 376 páginas) -tomo IV

del *Curso completo de filosofía...*, de Claude J. Tissot-, preparado por el catedrático y director del Instituto de Soria, Víctor Arnáu y Lambea. Este *Compendio...* es una traducción y adaptación del *Précis de l'histoire de la philosophie*, resultado de la enseñanza de la historia de la filosofía en la escuela de Juilly (Seine-et-Marne, Francia). Este manual respondía a su *Programa de Filosofía y su Historia* (Granada, 1847), firmado el 17 de octubre de 1847, en el que dividía la enseñanza de la historia de la filosofía en 32 lecciones -de la 70 a la 102 de la disciplina "Filosofía y su Historia"-, de las cuales, las dos últimas, 101-102, se dedicaban a la Reseña histórica de la Filosofía en España. Ese programa de Arnau se asemejaba más al índice del *Précis...* que el publicado por el Ministerio (enero 1847) y evitaba además algunos errores. Por vía de Apéndice al final del *Compendio...*, entre las páginas 337 y 374, introduce Arnáu su "Reseña Histórica de la Filosofía en España". Se detiene en la aportación hispanomusulmana – tiene en cuenta la obra de Miguel Casiri- e hispanojudía; pero no muestra entusiasmo por Vives, a quien considera humanista, no filósofo, sostiene que nuestros filósofos de los siglos XVI y XVII son en gran parte comentaristas de Aristóteles, y comparte con Gil de Zárate el rechazo de la escolástica. Feijoo centra su atención en el siglo XVIII, y, aunque no los considera filósofos, atiende también a los escritores y políticos liberales, protagonistas en las reformas culturales y educativas durante el cambio de siglo y el primer tercio del siglo XIX.

El *Manual clásico...* de Servant-Beauvais, traducido, adaptado y ampliado por el catedrático López de Uribe, incluye Psicología, Lógica, Ontología y Teología natural, y Filosofía Moral, pero no tiene un apartado de Historia de la filosofía. Dentro de las "Nociones preliminares" que introducen el texto, incluye dos epígrafes históricos: el "art. VI. Origen de la filosofía" (Uribe, 1845, 57-65), y el "art. XVII. Breve sumario de historia de la filosofía" (Ibid., 232-253). Por cierto, que marca con "*" ambos epígrafes, indicando que pueden ser omitidos de facto en la docencia de "Filosofía y su historia". Podríamos atribuirle una historiografía "progresista no reivindicativa".

Exponente así mismo de una historiografía progresista no reivindicativa es el *Manual de historia de la filosofía* (1847), que compuso el ecléctico García Luna, teniendo presentes "el de Tennemann, las obras de Ritter y Degerando, las de Cousin, el *Compendio de la Historia de la Filosofía*, publicado en 1834 por los directores del colegio de Juilly, y el *Ensayo sobre la Historia de la Filosofía del siglo XIX*, de Damiron" (Luna, 1847, 37). Comienza con un prólogo, que tiene cierta altura historiográfica, pero el desarrollo de la obra muestra notables deficiencias, en las que no podemos entrar aquí. Su dependencia de la historiografía francesa, y su inclinación a la escuela de Cousin, explica sus omisiones de la filosofía hecha en España, de manera especial en el Renacimiento y el Barroco. Con todo, se hace eco de la importancia de la filosofía, medicina y ciencia hispanomusulmana (Ibid., 164), y remite a la *Filosofía fundamental* de Jaime Balmes, al tratar de Sexto-Empírico, "Para hacerse cargo de las cuestiones que se suscitan en filosofía respecto a la certeza." (Ibid., 121). No concluye su manual con una reseña histórica sobre la filosofía en España, sino que se limita a poner en su lugar una breve nota, donde afirma que no hemos tenido escuelas filosóficas, pero sí ilustres pensadores dignos de estudio, como "Luis Vives, Pedro Simón Abril, Sánchez de las Brozas, Jiménez Patón, Juan Huarte de San Juan y Quevedo... o los ascéticos, como S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa, Rivadeneyra, Malón de Chaide, Granada y León..." (Ibid.,

páginas finales, 306); si bien, su estudio no puede ser objeto de un manual de Historia de la filosofía, razón con la que se exime de desarrollar la reseña histórica de filosofía española. Además, considera que los gobiernos liberales han dado lugar en España a la afición por los estudios morales y filosóficos, y aprecia algunas obras filosóficas de autores españoles contemporáneos, como López de Uribe, Juan José Arbolí, José J. de Mora, Francisco de Cárdenas, Jaime Balmes, etc. (Ibid., páginas finales, 307)

Otro manual, adaptado al programa (agosto 1846) del Ministerio, si bien no recomendado por éste, fue el *Curso de filosofía* (1847) del historiador y crítico literario francés, Eugène Gérúzez, traducido por Miguel Suris y Baster, escritor y político catalán. El *Curso...* contiene un compendio de Historia de la Filosofía de 84 páginas (Suris, 1847, 336-420) en las que Gérúzez es deudor de las lecciones de Historia de la filosofía de Victor Cousin, y, como es habitual en esta historiografía francesa, desconoce la aportación filosófica de la Península Ibérica. Suris, que sigue la historiografía histórico-progresista reivindicativa del legislador, incluye al final de su obra una breve reseña histórica de la filosofía en España. Esta reseña de 7 escasas páginas (Ibid., 435-442) parece un resumen de la reseña histórica de Martí de Eixalá, pues alude a los mismos autores, con una orientación similar, y, además, concluye su escaso resumen mirando a la filosofía española del futuro en términos semejantes (Ibid., 427-428).

Otro libro de texto, que no se cuenta entre los recomendados, si bien fue aprobado por el Consejo de Universidades, es el *Manual de filosofía para el uso de los colegios. Introducción y Psicología por Amadeo Jacques; Lógica e Historia de Filosofía por Julio Simon; Moral y Teodicea por Emilio Saisset* (1848), traducido por Antonio Martínez del Romero. La *Historia de la Filosofía* de Jules Simon se extiende algo más de 100 páginas (pp. 408-513), en las que no tiene cabida la filosofía en la Península Ibérica, con la excepción de Ibn Tufail, Averroes o Ramon Llull. En una breve cita (Romero, 1848, 458), Martínez del Romero menciona dos filósofos hispanojudíos, Aben-Ezra y Maimónides, omitidos por Simon, pero no subsana otras omisiones del filósofo francés de la escuela de Cousin, que desconoce, y nada dice de la producción en España desde el siglo XIV en adelante. Este traductor, que no tenía ni la formación filosófica ni la altura intelectual requeridas por el proyecto, no incluye la reseña histórica de la filosofía en España.

Tampoco se encontraba entre los libros de texto recomendados por el Ministerio, la *Historia elemental de la filosofía ...* (Valencia, 1846, 2 v.), de Jean-Baptiste Bouvier, obispo de Mans, traducida, revisada y anotada por el entonces sacerdote y publicista católico, Antolín Monescillo, que acababa de regresar de su exilio en Francia. Este manual se apartaba de la orientación progresista del legislador, y es más acorde a una historiografía filosófica "conservadora reivindicativa", vinculada a la teología católica y dirigida a los estudios eclesiásticos en universidades y centros de la Iglesia. No incluye Monescillo una reseña histórica de nuestra filosofía al término del manual de Bouvier, sino que añade al final de algunos capítulos notas más o menos extensas, con las que subsana sus desconocimientos y omisiones en materia de filosofía en España. La primera nota, aparece al final del cap. 9 del libro V, "De la filosofía en el occidente, desde el siglo VI hasta el XII", donde reconoce especialmente la figura de Isidoro de Sevilla y sus *Etimologías* (vol. I, pp. 253-254). Al final del cap. 5 del libro VI, sobre los árabes en occidente, añade una amplia nota (vol. I, pp. 275-277), donde completa al autor francés, y da muestras de conocer la obra de Miguel Casiri; al

final del capítulo 7 de ese mismo libro, sobre las sectas entre los árabes, añade otra amplia nota (vol. I, pp. 285-287), en la que subsana el desconocimiento del autor del manual en lo que a los hispanojudíos y su pensamiento se refiere. En el libro VIII, al final del capítulo 25, anota arbitristas y tratadistas políticos como Diego Saavedra Fajardo, Cristóbal de Herrera, Eusebio Nieremberg S. I., Salvador Jacinto Polo, Juan Ginés de Sepúlveda, Sebastián de Covarrubias, así como críticos de Maquiavelo, p. ej., Antonio de Guevara, Álamos de Barrientos, López de Palacios Rubios, el historiador Mariana, o el ya citado Fajardo (vol. II, pp. 140-141); además, en el capítulo 26 incluye una larga nota (Vol. II, 147-149), en la que utiliza a Nicolas Antonio, para completar la escasa nómina de filósofos españoles de los siglos XVI y XVII, que recoge el manual traducido, y corregir algunas de sus apreciaciones, haciendo justicia, por ejemplo, a nuestro humanista Luis Vives que, por su obra filosófica, era a su juicio superior a Erasmo, o valorar positivamente a nuestros escolásticos del Renacimiento y del Barroco, y a nuestros escritores ascéticos y místicos, que “están surtiendo de ideas, pensamientos, y vastos planes literarios a los modernos filósofos de Alemania.” (Monescillo, 1846, vol. II, p. 149).

En la nota que inserta en el libro IX (Ibid., vol. II, 283-288), y tras exponer las filosofías del siglo XVIII en Francia, Inglaterra y Alemania, Monescillo se detiene en la figura de Feijoo, pero también en la de Juan Francisco Isla S. I.; en Pedro Rodríguez Campomanes, Lorenzo Hervás y Panduro S. I., Francisco Javier Lampillas S. I., Juan de Andrés S. I., Antonio Eximeno S. I., Tomás Iriarte, Antonio Capmani, Gaspar Melchor Jovellanos, Juan Pablo Forner, etc., pero también en el padre Fernando Ceballos, a su juicio “uno de los más profundos filósofos del siglo XVIII”, o en Francisco Albarado O. P. En fin, al terminar el libro X, en el que se presenta la filosofía en el siglo XIX, incorpora otra extensa nota sobre nuestra filosofía en ese período (vol. II, 353-355), donde considera una suerte no tener mucha filosofía ecléctica, racionalista, “... pues cuando salgamos del atolondramiento en que nos tienen sumidas las pasiones políticas desatadas en la península, podremos volver sobre filosofías más juiciosas” (Ibid., vol. II, p. 353), como la que se encuentra en los *Elementos de philosophie catholique*, (1833), del abate Combalot, admirador de Bonald, de Maistre y el primer Laménais, y que ordenaba su obra a la formación filosófica católica de la juventud. En esta nota, recuerda el *Ensayo...* de Lapeña, y a otros autores, tanto liberales y eclécticos, como de orientación conservadora, y sobre todos resalta la figura de Jaime Balmes, que “ocupa un lugar distinguido entre los talentos de la época” (Ibid., p. 355). Monescillo cierra la nota citando el prólogo completo de la *Filosofía fundamental*, de Balmes, que hace suyo, y en el que se explicita el objetivo de su adaptación de la obra de Bouvier, a saber, evitar “que los errores, que se han extendido por moda [con las recepciones acríticas de empirismo, idealismo y eclecticismo], se arraiguen como principios” mediante “estudios sólidos y bien dirigidos” (Ibid.).

El tomo I del *Curso de Filosofía Elemental* (Madrid, 1847, 4 tomos), es una *Historia de la Filosofía*, que Jaime Balmes debió de escribir para adaptar su curso al programa de “Filosofía y su historia”, pero siguiendo una historiografía “Conservadora no reivindicativa”. No es ciertamente lo mejor de Balmes, esta *Historia de la filosofía* de filósofo católico, en la que se critica la filosofía moderna por su deriva hacia el sensualismo o el panteísmo, y cuyas últimas palabras son: “En las regiones de la metafísica y de la moral, el espíritu humano se muestra tanto más poderoso cuanto más participa de la influencia del cristianismo.” (Balmes,

1847, tomo I). Me limitaré aquí a señalar un par de tratamientos, que me parecen significativos. En su exposición de la filosofía de Karl F. Krause, basada en Ahrens, Balmes considera que es una filosofía panteísta de la estirpe de Spinoza, quien lejos de haber sido un gran filósofo, fue a su juicio un sofista sobrevalorado. Su breve presentación de la Escuela Escocesa parece ordenada a enraizarla en el jesuita Claude Buffier. Finalmente, y en lo que a nosotros interesa aquí, Balmes no añade una adenda de Historia de la filosofía en España, sino que introduce directamente en su historia a los filósofos hispanos o españoles relevantes: Marco Aurelio, no así a Séneca (cap. XXV, 137), San Isidoro (cap. XXXII, 188), los árabes Abu Bakr y Averroes, y los judíos Maimónides y Abraham ibn Ezra (cap. XXXIII), alusión a la gran escolástica del XVII (cap. XXXIX), Ramon Lull (cap. XL), Luis Vives como humanista junto a Erasmo (cap. XLI), y Gómez Pereira (cap. XLIII) en relación a la tesis cartesiana del cuerpo máquina. La intención que guía esa *Historia...* de Balmes es desautorizar la filosofía moderna en todas sus formas -empirismo, racionalismo, sensismo, ideología, kantismo, idealismo, eclecticismo-, y reformular la filosofía católica de manera actualizada.

Mención aparte merece Patricio de Azcárate (1800-1886), quien combinó en los años 50 la abogacía y la actividad política con una dedicación intensa y autodidacta a la historia de la filosofía, siguiendo la historiografía progresista reivindicativa de los filósofos españoles, característica de los reformadores liberales de la Facultad de Filosofía. Con el fin de mejorar el plan de estudios específicamente filosóficos en la educación superior, publicó Azcárate su *Veladas sobre la filosofía moderna* (1853), que según confesó él mismo carecieron de suscriptores. *Veladas...* mereció, sin embargo, el elogio de su amigo Julián Sanz del Río, y la ampliación que dio Azcárate a esa obra en su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), recibió como veremos más adelante la atención de la élite intelectual krausista y numerosos suscriptores.

En efecto, convencido Azcárate que la filosofía es la ciencia de los primeros principios, sobre los que se asientan la sociedad y sus instituciones, la civilización, las ciencias y las artes, sostenía que la revolución política y económica, protagonizada en España por su generación, había de ser completada por la revolución filosófica, que nos dotara de filosofía moderna y así de la base necesaria para el normal desarrollo de vida social y política, de las ciencias y las artes. No dudaba Azcárate de la armonía entre la fe y la racionalidad moderna, por lo que no veía ninguna amenaza para la religión histórica de España, el catolicismo, en la implantación y desarrollo de la filosofía y las ciencias seculares dentro de la civilización hispánica.

La filosofía es *una* ciencia, a juicio de Azcárate, como *una* es la verdad, por lo que *uno* es también su proceso histórico, aunque sea creado y discurra en el cauce de las distintas lenguas y civilizaciones occidentales. Rechazaba por tanto la existencia de filosofías nacionales con rasgos distintivos -de origen histórico y carácter psicológico y lingüístico-, idiosincrásicos de los pueblos, sus lenguas y civilizaciones. No cabe hablar a su juicio de la filosofía española, propia y distintiva del conglomerado de pueblos de lengua y civilización española, sino más bien de las vicisitudes de la filosofía en la Historia de España.

El objetivo de Azcárate, por otra parte, era la puesta a punto de la filosofía española, por lo que el centro de su interés se dirigía a la filosofía moderna, es decir, los desarrollos dados a filosofía desde el Renacimiento hasta el eclecticismo francés. A su juicio, la filosofía moderna se había desarrollado en tres direcciones,

la de los sistemas empíricos, que encallaban en el materialismo o en el escepticismo, la de los sistemas idealistas, que derivaban en panteísmo, y la de los sistemas basados en la conciencia del sujeto -psicológicos, los llamaba él siguiendo la denominación al uso-, que no han alcanzado una formulación convincente.

En su exposición de esos sistemas, introducía filósofos españoles que habían contribuido a su desarrollo, por ejemplo, incluía a Quevedo entre los materialistas por su defensa de Epicuro, o a Francisco Sánchez entre los escépticos por su *Quod nihil scitur...* Sostenía Azcárate, en efecto, que el prometedor despertar de la filosofía española en el Renacimiento se vio interrumpido por el aislamiento de Europa y agostado por la intolerancia religiosa y la Inquisición, a los que fue sometida la Península Ibérica por la política religiosa y militar de la dinastía austriaca. El tímido renacimiento de la filosofía, las ciencias y las artes, debido a la benemérita conexión con la civilización francesa, que aportó a su juicio la dinastía borbónica en nuestro siglo XVIII, no cambió las cosas, pues no se llegó a superar ese nefasto aislamiento de Europa, ni la intolerancia religiosa. Sostenía Azcárate, en consecuencia, que durante los tres siglos que conducen desde la monarquía de Felipe II hasta el régimen constitucional de Isabel II, no habíamos tenido filosofía ni ciencia moderna, así que la revolución filosófica que propuso consistía en incorporar, discernir y finalmente llegar a producir filosofía y ciencia moderna en España.

A su juicio, que era básicamente el de la élite liberal protagonista de las reformas institucionales y educativas, la sociedad española de la segunda mitad del siglo XIX se había liberado de los obstáculos económicos y morales, que la separaban del movimiento filosófico-científico europeo, y había llegado el momento de afianzar, sobre todo en sus jóvenes, el convencimiento de la necesidad de incorporarse al mismo; lo cual suponía ilustrarlos con una exposición crítica de “los sistemas filosóficos, nacidos todos en otros países, hasta hacerlos conocer en su conjunto, en sus ilaciones, en sus afinidades, en sus diferencias y en el orden progresivo en que cada uno ha marchado” (Azcárate, 1853, Prólogo, 17-18). Esto es a lo que podía aspirar nuestro país en el presente. Sobre esta base podrían desarrollar nuestras mejores inteligencias filosofías propias en el futuro (Ibid.).

No había llegado todavía el momento, pensaba Azcárate en los primeros 50, de crear filosofía moderna en España, sino de incorporar con discernimientos los sistemas filosóficos modernos, superando sus derivas escépticas o panteístas o eclécticas. Azcárate auguraba para España un siglo XIX de historiadores de la Filosofía, no de filósofos: “Sin excluir los genios, y en el orden regular, para nosotros el resto de este siglo es siglo de erudición, y no de invención” (Ibid.). Prueba de ello eran las creaciones filosóficas de los dos filósofos españoles más reconocidos en los años 40: Jaime Balmes tenía a su juicio un fondo teológico medieval, y Donoso Cortes era un tradicionalista. Tenía no obstante una admiración sincera a ambos, en especial a Balmes, a quien consideraba un pensador profundo y cita en sus obras.

En fin, los escritores y profesores progresistas interesados en la filosofía española eran partidarios de la ciencia moderna -detractores por lo mismo de la ciencia aristotélica, de manera especial de la escolástica, su metafísica y su teología, que consideraban arcaicas-, y promotores de una filosofía secular y comprometida con el desarrollo del orden jurídico-político liberal. Tendían a

subsumir la filosofía, y con ella la filosofía española, en la filosofía moderna, si bien, mantenían la convicción de que las ciencias y la filosofía modernas podían ser compatibles con las creencias católicas tradicionales de la sociedad española; además, su interés en nuestro pasado filosófico, cuando existía -como en Gil de Zárate, Eixalá, Suris o Arnau-, era reivindicativo y centrado en las grandes figuras preteridas de nuestro pasado filosófico, cuyo estudio y recuerdo era para ellos cuestión de justicia y de honra nacional. Esta posición se reflejaba en su selección de autores, que se remontaba hasta el hispano-romano Séneca: apreciaba los hispanoárabes e hispanojudíos, reconocía el valor de nuestros ascético-místicos, y de nuestros médicos y humanistas del Renacimiento, y tendía a omitir a los aristotélicos, de manera especial a los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Por el contrario, los clérigos que promovían la regeneración de la filosofía católica tendían a subsumir la filosofía, y con ella la filosofía española, en la teología católica, sin renunciar por ello a la sociedad moderna, sus ciencias y técnicas. Lapeña y Monescillo manifiestan en su obra un marcado interés histórico reivindicativo por los filósofos españoles, del que está privada la historia de la filosofía del filósofo Jaime Balme. La selección de filósofos españoles de Lapeña y Monescillo evidencia el aprecio en esta tendencia por los grandes filósofos españoles aristotélico-escolásticos, sobre todo de los siglos XVI y XVII, pero también por los más significativos del siglo XVIII.

b. Polémica sobre la existencia de filosofía española y la conveniencia de componer su historia (1853-1865).

A medida que avanzan los años 50, por influencia de los estudios históricos sobre el desarrollo íntimo de los pueblos y la identidad de las naciones, especialmente los procedentes del historicismo romántico alemán, se dejan oír las voces que defienden la existencia de tradiciones filosóficas nacionales con caracteres idiosincráticos. En su lección inaugural del curso académico 1854-1855 en la Universidad de Barcelona, titulada *Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico*, el catedrático de filosofía y su historia, Francesc Llorens i Barba (1820-1972), sostuvo la relevancia de “el elemento histórico”, cuya influencia era “de pocos es ignorada” (Llorens, 1854, p. 5).

Llorens esbozó en ese escrito una concepción idealista romántica de la filosofía como tradición nacional, producto lento y gradual, tardío y maduro de la reflexión del espíritu del pueblo, que mediante ella sistematiza y da forma a todos los contenidos de su conciencia, a saber, las artes y las ciencias, las técnicas y la economía, la moral y derecho. La filosofía no es a su juicio un contenido más de la conciencia, sino la forma última que configura y sistematiza todos los productos del espíritu del pueblo; y no se llega a ella de manera sosegada, sino como resultado de cierta intranquilidad del espíritu: “tras el hervor de opiniones encontradas”, o tras movilizarse “las más altas aspiraciones del alma... con la esperanza de apagar la sed de verdad” (*Ibid.*, 7-9).

Rota la unidad lingüística y la universalidad que confería la lengua latina a la filosofía occidental, la filosofía renace y discurre en las lenguas nacionales europeas, como un producto del espíritu de los pueblos europeos (*Ibid.*, 13). El hecho de que la filosofía se produzca y discurra en las lenguas de los pueblos europeos, y sea así nacional, no impide que se difunda y alcance una dimensión universal; pues una filosofía nacional puede proyectarse a la conciencia de otros pueblos y servir para que lleguen a desarrollar la suya propia, sin que esto

comprometa su identidad. No todos los pueblos desarrollan por sí mismos una filosofía nacional, sin la mediación de la filosofía nacional de otros, por lo que la recepción e incorporación de filosofías foráneas es una opción que no debe rechazarse (Ibid., 10).

Si bien, la recepción de la filosofía nacional de un pueblo por parte de otro no deja de ser un proceso difícil y arriesgado, de manera especial cuando su espíritu está “agotado y exhausto” (Ibid., 13) y su civilización yace en el caos y separada de su fuente. Una filosofía extraña recibida de manera inadecuada podría convertirse en un obstáculo para el desarrollo de la filosofía nacional de un pueblo. Por eso, Llorens se inclina por un proceso de recepción complejo, en el que trabaje el espíritu nacional, dinamizándose así su reflexión.

La universalidad de la verdad, revelada por el cristianismo, precisa Llorens, no ha modificado el hecho de que la reflexión filosófica sea producto del espíritu del pueblo y nacional. Dado que esa verdad revelada “se nos ha concedido con medida, mirando más a nuestras necesidades morales que a la curiosidad científica” (Ibid., 20), la filosofía sigue siendo obra histórica también en los pueblos cristianos: “... mientras que la obra humana no intente ofuscar las verdades que deben guiarnos en el camino de la vida, consiente el cristianismo una libertad completa, así en los métodos..., como en los sistemas...” (Ibid.)

Las escuelas filosóficas alemanas, inglesas y francesas, exponentes de una filosofía que salió de las escuelas y se desarrolló en lengua vernácula, ponen de manifiesto a su juicio que la filosofía no tiene la universalidad característica de los métodos y conocimientos de las otras ciencias, sino que más bien presenta las particularidades de su parentesco con las formas de vida de esos pueblos donde ha florecido. La filosofía moderna, como en su día la filosofía clásica, lleva los rasgos del espíritu nacional que la desarrolló (Ibid., 21).

En los últimos compases de su oración inaugural, Llorens afrontó la cuestión, qué camino seguir para desarrollar la filosofía nacional de España, no sin antes diagnosticar su situación. En el Renacimiento, a su juicio, el pensamiento de nuestros humanistas, ascéticos y poetas puso “los gérmenes de una posible filosofía española” (Ibid. 22), que no llegaron a realizarse por la interrupción de ese proceso reflexivo. No entró Llorens en pormenores de esa suspensión, que abortó el desarrollo de una filosofía nacional española, y que él atribuía a la opresión y falta de libertad del espíritu nacional.

En aquel tiempo, constataba el catedrático catalán una situación inquietante, producida por la ansiedad del espíritu nacional, que había recobrado su libertad y constataba con desconcierto su nulidad ante los desarrollos filosóficos de otros pueblos europeos. Llorens desaconsejaba las dos maneras de reaccionar al uso en esa situación. Ante todo, rechazaba la vía de los que reaccionan intentando incorporar un sistema filosófico extranjero -podría estar pensando Llorens en Sanz del Río-, pues esto suponía “la abdicación más cabal de la libertad del pensamiento propio” (ibid., 24). Tampoco le parecía un buen camino, incorporar y cotejar distintos sistemas filosóficos modernos -vía adoptada por los liberales reformadores, y seguida por Patricio de Azcárate-, por la inviabilidad de esa tarea que requería una inteligencia plena, ejercitada en la filosofía y con una extraordinaria erudición filosófica (Ibid.).

Más bien, Llorens aconsejó al claustro de la Universidad de Barcelona una tercera vía, consistente en seguir la máxima socrática *gnōthi seauton*, ahondar en el

conocimiento de sí mismo, lo cual “nos conduce al examen de nuestra naturaleza, y con esto avigora las más altas facultades de la mente y nos allana la crítica de los sistemas...” (Ibid., 24), y en adoptar la vía crítica y psicológica, no metafísica, ni sistemática, de la escuela escocesa. Pues, también puede cumplir su función civilizadora una filosofía que se mantiene próxima a los datos del sentido común (Ibid.). El texto no resuelve, cómo se articulan en el pensamiento de Llorens el historicismo romántico procedente de los hermanos Federico y Guillermo Schlegel o de Johann G. Herder, y el naturalismo de la psicología de la Escuela Escocesa, en lo que al conocimiento de los caracteres propios de los pueblos se refiere. Llorens, de cuyo planteamiento se desprende una historiografía Histórico-tradicional filosófica, deja claro que la historia crítica y comparada de las lenguas y literaturas de los pueblos forma parte de la historia natural de los mismos.

Un par de años después de la conferencia de Llorens, el joven Gumersindo Laverde Ruíz (1836-1890), que se había interesado por la filosofía española desde su estancia en Madrid como estudiante de filosofía y letras en 1854, publicó en *La revista universitaria* (nº 12, 12-12-1856, 183-187) el artículo “Filosofía Ibérica: Introducción”. Sostenía Laverde en ese escrito, no sólo la necesidad de restablecer la filosofía nacional española, sino que el camino a seguir para lograrlo era reanimar mediante los estudios históricos la tradición filosófica española, interrumpida por la Revolución francesa. Defendía en efecto una historiografía histórico-tradicional, según la que la civilización de un pueblo, es decir, su filosofía, sus ciencias, sus artes, sus costumbres, su derecho e instituciones, etc., son producto de su espíritu o genio nacional, el cual anima además su transmisión histórica de generación en generación, constituyendo así con sus rasgos característicos su tradición histórica. El joven Laverde pensaba que los estudios históricos son para el conocimiento de los pueblos y de su tradición, lo que es la antropología para el conocimiento de los individuos y su naturaleza.

Laverde apreciaba sobremanera la filosofía, a la que consideraba alma del conocimiento y la educación, de la civilización y el progreso, y no hacía concesiones al tradicionalismo y su tendencia a disolverla en la teología. Reconocía el lamentable estado presente de la filosofía en España, pero rechazaba la tesis generalizada -Laverde cita en este escrito entre sus defensores a F. Schlegel, Larra, Viardot, García Luna, y Patricio de Azcárate-, según la cual, el genio español no es apto para la filosofía y la teoría, por lo que la filosofía es planta exótica en España. Tras un par de años de investigación y de estudio, dice Laverde, había llegado a la conclusión de que esa tesis errada se debía a la interrupción y desconocimiento de nuestra tradición filosófica. Pues al contrario de lo que sucede en las otras naciones cultas de Europa, que estudian y conocen los pormenores de su tradición filosófica, en España yacen olvidadas en las bibliotecas “innumerables obras, grandes entre los más grandes monumentos de la doctrina y del pensamiento” (Laverde, 1856, 185).

En la España del siglo XIX, la filosofía había perdido a su juicio el vínculo con su tradición y los esfuerzos por incorporar filosofías foráneas habían conducido al escepticismo y a una instrucción filosófica paupérrima en nuestros institutos y universidades. Para reconstituir la filosofía española en esta situación, no bastaba a su juicio con partir de grandes filósofos españoles del presente, como Balmes o Donoso Cortés, sino que era preciso promover el renacimiento de nuestra tradición estudiando e interpretando las obras de nuestros mejores autores a la luz de los sistemas filosóficos actuales. En el artículo nombraba autores españoles de distintas

épocas, desde los orígenes romanos, hasta el primer tercio del siglo XIX, que deberían de ser estudiados y vertidos en los moldes de la filosofía actual, sin prescindir de los aristotélicos, ni de los grandes escolásticos del renacimiento y del barroco, y avisando de la riqueza conceptual aportada por nuestros autores ascético-místicos.

Consideraba Laverde que la instrucción pública española había perdido su vínculo con la tradición, en particular, la filosofía española y su historia brillaban por su ausencia en la investigación y la docencia universitarias. En efecto, la materia filosófica central en los estudios superiores, "Filosofía y su historia", tenía un programa tan amplio, que imposibilitaba de facto a los catedráticos universitarios, encargados de su docencia -el de Filosofía o el de Historia de la Filosofía-, dedicar tiempo al estudio o a la enseñanza de nuestra tradición filosófica. Lo inabarcable de los contenidos de "Filosofía y su historia" solía dejar sin efecto el anexo de historia de la filosofía española, añadido al programa de esa asignatura por Gil de Zárate. Más aún, Laverde sostenía que la investigación histórica sistemática de nuestro pasado filosófico requería de una instancia superior a la institución universitaria.

En efecto, la constitución de nuestra filosofía nacional mediante los estudios históricos de la tradición filosófica española requería a juicio de Laverde la existencia de una institución superior que encarnase la función de impulsarlos y coordinarlos. Y dado que ni la Real Academia de la Historia, ni la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas cumplían esa función, Laverde proponía la creación de una Real Academia de filosofía española, a la cual atribuía tres tareas que actualizarán nuestra tradición filosófica: 1º la publicación de una *Biblioteca de filósofos españoles* en lengua castellana, con estudios biobibliográficos sobre sus autores, y acompañada de una revista que publicase tanto discusiones, como extractos y juicios críticos, traídos de estudios monográficos sobre las mismas; 2º la organización de certámenes anuales que premiasen los mejores estudios monográficos de producciones individuales o de la influencia y difusión de la filosofía española; y, en fin, 3º la composición de una amplia obra, que abarcase todas las partes y cuestiones de la filosofía, bien sistematizadas, y que recogiera en cada capítulo la historia de las opiniones sobre su contenido de los filósofos españoles de todas las épocas y escuelas, y de los filósofos y filosofías de otras naciones más significativas.

En esa Academia había de fundirse lo pasado con lo presente y lo presente con lo eterno, recreando la tradición española. Consideraba Laverde que no faltaban en la España del presente quienes apreciaban y conocían la Filosofía y su historia -verdadero argumento vivo contra la tesis según la cual la filosofía era extraña al genio español- y que serían dignos miembros de esa academia. Laverde se mostraba en fin optimista sobre el futuro de la filosofía española: todo parecía indicar a su juicio que pronto tendríamos "una filosofía, propia, nacional, que animada con el aliento de tantas generaciones sabias, resplandezca sobre nuestro horizonte en medio de las ciencias" (Ibid., 187)

El artículo del joven Laverde no pasó desapercibido, antes bien fue respondido por el catedrático de matemáticas del Instituto de Cáceres, Juan Miguel Sánchez de la Campa (1820-1885), en su artículo "Reflexiones sobre la dirección que conviene dar a los estudios filosóficos" (*Revista de Instrucción pública, literatura y ciencias*, nº 26, 18-4-1857, 410-412), desde una posición historiográfica progresista

antinacional. De la Campa era a la vez un político y publicista activo en las filas de los liberales progresistas, y acababa de publicar *La instrucción pública y la sociedad* (Madrid, 1854), que era un libro de Filosofía de la pedagogía -en realidad, una filosofía especulativa y a priori de la historia de la pedagogía-, interesado en superar la opresión y el atraso en el sistema educativo español, y en hacerlo progresar.

En su concepción de la filosofía y de la historia, de la Campa seguía la oscura filosofía absoluta del utopista y matemático filósofo de origen polaco, nacionalizado francés, Josef Hoené-Wronski. Sostenía el matemático progresista que la humanidad era un ser libre y progresivo presidido a priori por la idea absoluta de “su creación propia, por la cual puede únicamente obtener la inmortalidad, llenando los fines sublimes de su misión divina, de su existencia sobre la tierra” (De la Campa, 1854, Introducción). En el cumplimiento de este fin absoluto de progreso como autocreación del ser humano, jugaba un papel fundamental la instrucción pública y privada, que habían de ser en libertad y para el progreso. Lo que formaba el carácter social de los pueblos, defendía así mismo de la Campa, era la instrucción pública (de la Campa, 1854, c. II, 38 y ss), que sólo después de la Ilustración y la Revolución francesa podía desarrollarse conforme a idea absoluta de la humanidad, con sus requisitos de libertad y progreso. En el Antiguo Régimen, el absolutismo religioso y monárquico cimentaba la sociedad, pero no creaba tejido social, es decir, ni nación, ni ciudadanía.

Desde esa filosofía especulativa de la idea de autocreación y progreso de la humanidad, aceptaba de la Campa la manifestación del genio español en algunas grandes individualidades, pero negaba la existencia del genio de la nación española, pues España considerada “en conjunto y como cuerpo colectivo, como entidad social, nunca pudo elevarse más allá de las condiciones fatídicas de organización, nunca pudo moverse más que en un círculo estrechísimo, limitado y mezquino” (1857, 410). España ha sido y es a su juicio un conjunto de pueblos, heterogéneo en su origen y múltiple étnicamente, del que “la obra de los Reyes Católicos y el brazo de hierro de Felipe II pudieron hacer una monarquía y una nación enlazada por la unidad del principio religioso” (Ibid.), pero que no ha progresado adecuadamente, ni llegado a constituirse como una nación libre, progresiva, con un pensamiento “eminente nacional” (Ibid.). A esta nacionalización insuficiente, habrían contribuido también las inadecuadas formas de nuestro sistema educativo y de nuestras costumbres, las discordias civiles, la perversa influencia de ciertas clases y las fatídicas consecuencias de nuestra política. La consecuencia de este “estado social” fue la inexistencia de filosofía nacional, aunque se dieran en España filosofías y sistemas relevantes “desconocidos cuando no despreciados, y perseguidos sus autores (Ibid., 411).

De la Campa, basado en su filosofía de la historia, creía que su tiempo, originado tras la Revolución francesa, era un “verdadero período crítico”, de “absoluta antinomia social”, en el que no existía ningún fin universal para la humanidad, pues en él pugnaban y se neutralizaban el fin sensual de la Antigüedad y el religioso de la Edad Media, con el fin moral de la época clásica y el intelectual de la época moderna (de la Campa, 1854, Introducción). Consideraba, eso sí, que la instrucción debía avanzar mirando hacia delante, con sentido de progreso, no mirando hacia atrás, buscando vínculos tradicionales.

El filósofo espiritualista, Nicomedes Martín Mateos (1806-1890), terció en la polémica desde una posición histórico-tradicional afín a Laverde en un artículo

publicado en la *Revista de Instrucción Pública* (nº 23, 23-5-1857), en el que además de poner en solfa lo oscuro y extraño del planteamiento crítico de Sánchez de la Campa, señalaba que la vuelta a la propia tradición filosófica, más allá de ser un pensamiento “tan acertado, tan patriótico, tan noble y tan provechoso” (Laverde, 1868, 492) del joven Laverde, era una tendencia general sobrevenida a la deriva en el escepticismo de las recepciones “del panteísmo alemán, del conceptualismo escocés y del eclecticismo francés, que han inundado a España, sin más provecho que oscurecer más y más las creencias todas” (Ibid., 492).

Martín Mateos no sólo estaba en contacto con Laverde, sino que debía de conocer el libro sobre la instrucción pública de Sánchez de la Campa, pues acierta a establecer el punto de vista utopista y ahistórico de su crítica: “El señor de la Campa quiere... que progrese sin volver la vista atrás” (Ibid.). Y, contra esta concepción ilustrada y revolucionaria de progreso, lanzó el filósofo bejarano su acertada crítica, a saber, sin continuidad no hay progreso, y sin el pasado no hay continuidad, “pues como decía el gran Leibnitz, *le present engendré du passé, est grosse de l'avenir*” (Ibid.). Frente al progreso defendido por de la Campa, Martín Mateos defiende la tradición, y está dispuesto a debatir sobre esta antítesis (Ibid., 493). No respondió de la Campa y así quedó la polémica sin resolverse la oposición entre progresistas y tradicionales.

En este período, se registra la publicación de una historia de la filosofía española, de orientación historiográfica conservadora reivindicativa, que tuvo recorrido histórico. En efecto, el padre José Fernández Cuevas S. I. (1816-1864) publicó en latín una *Historia Philosophiae* (1858) en dos libros, para su uso en los estudios eclesiásticos: el primero *De Historia Universae Philosophiae* que se extiende hasta la página 175 y abarca desde la Filosofía oriental hasta la escuela tradicionalista y la filosofía práctica del comunismo y el anarquismo, y el segundo *De Historia Philosophiae Hispanae* que se extiende entre las páginas 176 y 294. Este resumen histórico responde sin duda al requerimiento legislativo de incluir un anexo de historia de la filosofía española en la asignatura “Filosofía y su historia”, pero en la *Historia Philosophiae* ese anexo se ha convertido en un libro, con cierta sistematicidad y unos contenidos adaptados al plan de estudios de la ley Moyano, como lo evidencia su índice:

LIBER II. De Historia Philosophiae Hispanae (176): Dissertatio I. De Veteri Hispana Philosophia (177). Cap. unicum. Ætas Romana. Art. 1. Philosophia Ethnica. §.1. Philosophia Senecæ (186). §.2. Philosophia Hadriani (188). Art. 2. Philosophia christiana hæretica (190). Dissertatio II. De Media Hispana Philosophia (191). Cap. 1. Ætas Gothica (ib.). Art. 1. Incompleta Philosophia Gothica (ib.). §. 1. Philosophia Psychologica (ib.). Sect. 1. Philosophia Liciniani (193). Sect. 2. Philosophia S. Juliani Toletani (195). §. 2. Philosophia Moralis (196). Sect. unica. Philosophia Martini Dumiensis (200). Art. 2. Completa Philosophia Gothica (ib.). §. Unicus. Philosophia S. Isidori (209). Cap. 2. Ætas Muzarabica (ib.). Art. 1. Philosophia Arabica (209). §.1. Schola Mystica (218). §. 2. Schola Averroistica, seu Peripatetica (223). Art. 2. Philosophia Rabbínica (ib.). §. 1. Schola Rabbínica Cordubensis (228). §. 2. Schola Rabbínica Toletana (229). §. 3. Schola Rabbínica Barcinonensis (231). Art. 3. Philosophia Christiana (ib.). §. 1. Schola Cordubensis (234). §.2. Schola Lulliana (235). Sect. 1. Philosophia Raymundi Lullii (242). Sect. 2. Philosophia Raymundi Sabunde (248). Dissertatio III. De Recentiori Philosophia Hispana (ib.). Cap. 1. Ætas Austriaca (249). Art. 1. Schola Peripatetica (251). Art. 2. Schola Antiperipatetica (ib.). §. 1. Philosophia Ludovici Vives (252). §. 2. Philosophia Joannis Huarte (259).

§. 3. Philosophia Sebastiani Fox Morcillo (ib.). §. 4. Philosophia Olivæ Sabuco (261). Cap. 2. Ætas Borbonica (266). Art. 1. Ætatis Borbonicæ periodus primus (ib.). §. 1. Schola Peripatetica (ib.). §. 2. Schola Anti peripatetica (271). Sect. 1. Philosophia Feijovii (ib.). Sect. 2. Philosophia Laurentii Hervás (275). Art. 2. Ætatis Borbonicæ periodus secundus (281). §. 1. Philosophia Jacobi Balmes (ib.). §.2. Philosophia Marchionis de Valdegamas (287).

El padre Cuevas entiende por historia de la filosofía la narración del origen, en los filósofos, de los conocimientos puramente racionales de las primeras verdades sobre Dios, el Mundo y el Hombre, incluyendo la filosofía práctica (Cuevas, 1858, 3). Lo que motiva su historia de la filosofía española, es el destinatario de su historia de la filosofía, a saber, la juventud española, y también el abandono y el injusto silencio de que son objeto los filósofos españoles de mérito, en particular los de su orden religiosa. No se interesa el padre Cuevas por la construcción de una filosofía nacional, ni por el descubrimiento de sus caracteres propios. Insiste en que la filosofía debe ser compatible con la doctrina de la fe católica, y tener presentes los conocimientos de las ciencias físicas y naturales.

Para la cronología histórica, adopta el historiador jesuita la clave del padre Enrique Flórez O.S.A. (ib.), y divide la historia de la filosofía española en cinco períodos, e. d., romano, gótico, mozárabe, austriaco y borbónico, correspondiendo el primero a la filosofía antigua, los dos siguientes a la filosofía media, y los dos últimos a la filosofía reciente (ibid., 176). En la filosofía reciente opera el esquema, “aristotélicos versus anti-aristotélicos”, si bien, su tratamiento de los filósofos aristotélicos se reduce a la presentación de destacados escolásticos jesuitas: en el período de los Austrias, sintetiza la filosofía de Francisco Suárez S. I., y en el de los primeros borbones la del opositor moderado a los novatores, Luis Losada S. I. Se posiciona el padre Cuevas frente a los novatores, como Vicente Tosca, porque su filosofía es atomista e incompatible con la doctrina de la fe, poniendo así de manifiesto el rango inferior, secundario que ocupan los conocimientos científicos en su apreciación de las doctrinas.

El historiador jesuita no hace referencia a los resúmenes de filosofía española compuestos por Eixalá, Arnau o Monescillo, sólo menciona las referencias ocasionales a los filósofos hispanos, que hace el padre Bartolomé Pou y Puigservert S. I., en su *Institutionum Historiæ Philosophicæ* Lib. XII (1763). También cita en la filosofía antigua y media al padre Tomás Lapeña. Entre los anti-aristotélicos del período de los Austrias presenta a Vives, Huarte de San Juan y Oliva Sabuco, situando a Fox Morcillo en una vía conciliadora de aristotélicos y platónicos. En el período de los primeros borbones, expone como anti-aristotélicos al benedictino Feijoo y al jesuita expulso Hervás y Panduro.

En 1859, el joven Gumersindo Laverde publicó en la *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias* (nº 4, 381-384) el artículo “Biblioteca de filósofos ibéricos. Prospecto”, en el que se presentaba este proyecto de biblioteca que se iba a publicar en Oviedo y de la que formarían parte los consabidos autores desde el hispano-romano Séneca o el hispano-godo Isidoro de Sevilla, pasando por los autores españoles de los tiempos medios, árabes y judíos incluidos, sin renunciar a nuestros aristotélicos puros o escolásticos, ni a nuestros autores ascético-místicos, pero sin entrar en los contemporáneos. Laverde quería contar en el desarrollo de este programa con los catedráticos y profesores, escritores y estudiosos, reconocidos como maestros en el campo de la filosofía oficial, sin importar su adscripción política o filosófica; y en el prospecto se indicaba que le habían

ofrecido ya su colaboración, entre otros, Martín Mateos, Sanz del Río, Moreno Nieto, García de Quevedo, García Luna, Berzosa, Patricio de Azcárate, Campoamor, Castelar, López Martínez, Francisco Salmerón, Fernández y González, Fernández Ferraz, etc.

El interés por los estudios históricos centrados en nuestra filosofía, que el artículo de Laverde presentaba como una tarea nacional, en la que se implicaban tanto los partidarios de una historiografía tradicional como los de una progresista, fue probablemente lo que motivó una nueva respuesta de Sánchez de la Campa (Laverde, 1868, 496-499), que se mantenía en su posición progresista antinacional. Preocupado en el fondo por las dimensiones, que podía alcanzar ese proyecto con el apoyo de la flor y nata de la filosofía oficial, y por el consiguiente avance de la posición historiográfica tradicional, de la Campa defendió que no se daban los requisitos que suponía la realización efectiva del proyecto de Laverde, que por lo mismo debía de ser pospuesto. En efecto, el adecuado estudio de los “íberos que de filosofía se han ocupado” (Ibid., 497), sostenía de la Campa, presuponía el conocimiento de las escuelas filosóficas precedentes, de las condiciones materiales y morales de sus épocas, y de sus características individuales y de las de sus próximos, todo lo cual no parece contemplado en las introducciones biográficas previstas en el prospecto. Más aún, la exposición de los filósofos ibéricos había de seguir a su juicio un orden sistemático, y tener conocimiento de causa de las filosofías y tendencias del espíritu humano de las que pudieran ser deudores y a las que contribuyeron, por lo que la biblioteca de filósofos ibéricos debería de ir precedida de “la historia general de la filosofía” entendida como la historia “de la marcha del espíritu humano” (Ibid.), y el orden rigurosamente cronológico de su exposición habría de acompañarse de cuadros sistemáticos completos de las tendencias filosóficas de las épocas y sus relaciones mutuas. Y no bastaba, a juicio del catedrático de matemáticas, partir de la filosofía clásica, sino que se necesitaba investigar las fuentes de las ideas de las escuelas griegas en las naciones precedentes, con frecuencia consideradas bárbaras, etc., etc. Entonces tendríamos la visión sistemática de la filosofía ibérica, “la filosofía de la historia de la filosofía ibérica”, que permitiría comprender las causas de las obras de los filósofos ibéricos y valorar la originalidad de sus ideas, etc. Le parecía evidente a de la Campa, que la construcción histórica de esa filosofía de la historia de la filosofía ibérica requería “hacer grandes excursiones al Oriente, salir de España, y buscar las fuentes en donde estén los orígenes de los escritos de nuestros compatriotas” (Ibid. 498).

La intención del autor de *La instrucción pública y la sociedad*, que no era otra sino diferir *ad calendas graecas* el proyecto de Laverde, se pone de manifiesto si comparamos su manera ahistórica y plagaria de proceder en esa obra, al componer su filosofía de la historia de la pedagogía, con el estricto programa histórico inductivo, que imponía a la filosofía de la historia de la filosofía ibérica, y que prescribía como requisito de su biblioteca al joven Laverde, -quien por cierto se lo tomó muy en serio-, la necesidad de salir de España a buscar las fuentes de la filosofía española.

Laverde buscaba aliados de su causa entre los liberales con sentido histórico y nacional. Con motivo de un escrito sobre Quevedo, publicado por Juan Valera, Laverde entabló contacto epistolar con este gran escritor, político y diplomático cordobés, en quien encendió el aprecio por los estudios históricos centrados no

sólo en nuestra literatura, sino también en nuestro pensamiento filosófico. En su primera carta a Laverde (Valera, 1984), fechada en Madrid el 7 de noviembre de 1859, Valera califica de colosal, y por lo mismo digna de elogio, la empresa de publicar una Biblioteca de filósofos ibéricos, y está de acuerdo en “que debiera escribirse una Historia de la filosofía o de las ciencias en España”, tarea ésta que supone “erudición vastísima, ser muy buen filósofos y yo creo que hasta saber bien el hebreo y el árabe” (Ibid.). Desde entonces, el gran escritor Juan Valera se convirtió en un valedor de los estudios históricos de nuestros filósofos, aunque lo hacía desde una concepción historiográfica histórico nacional de la filosofía en España, no ciertamente desde la concepción tradicional de Laverde, que rechazaba.

El proyecto de biblioteca propuesto por Laverde quedó en el dique seco por las dificultades inherentes a la realización del proyecto, y en menor medida por la oposición de algunos progresistas carentes de sentido histórico y nacional, o por las diatribas de los detractores de la civilización hispánica y la filosofía española, procedentes del otro lado de los Pirineos, por ejemplo, la del acérrimo médico mallorquín, nacionalizado francés, Miguel Guardia Bagur. En los primeros sesenta, sin embargo, el impulso dado por Francisco Fernández y González (1833-1917) a los estudios del mundo hispanomusulmán y su literatura en España, y, sobre todo, la publicación de la obra de Patricio de Azcárate, *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861) dejaron en la generación joven de discípulos de Sanz del Río una clara conciencia de la necesidad de desarrollar una filosofía nacional española, y de atender a los estudios históricos centrados en nuestro pasado filosófico, desde una concepción historiográfica histórico-progresista nacional. Se afianzaba también la tendencia tradicional de Gumersindo Laverde, que aspiraba a una regeneración de la tradición filosófica española.

En efecto, Fernández y González, krausista discípulo de Pascual Gayangos en materia de estudios orientales, echaba de menos en España una Academia dedicada a estos estudios, habida cuenta de la profunda y amplia influencia étnico-cultural y lingüística del mundo árabe en nuestro país, de cuya cultura formaba parte substancial el elemento hispano-musulmán, y también del hecho de que en otros países europeos, avanzados culturalmente, como Inglaterra, Alemania, Francia, e Italia, se habían establecido ya esas sociedades orientales (Fernández, 1861, t. I, 54). Su posición historiográfica en materia de filosofía española era progresista reivindicativa.

Fernández y González, además de poner en marcha la Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente (1860) en Granada, publicó en una serie de artículos en la *Revista Ibérica* (t. I, octubre-diciembre de 1861; t. III, marzo-junio 1862; t. IV, julio-septiembre 1862) bajo el título *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura arábiga en España*, con el fin de suplir los datos insuficientes sobre escritores hispano-musulmanes aportados por Nicolás Antonio en sus bibliotecas.

Por su parte, Patricio de Azcárate retomó su exposición de la filosofía moderna, presentada en *Veladas...*, en los cuatro volúmenes de su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), donde cuenta con los filósofos españoles que a su juicio fueron relevantes en el desarrollo de aquella, de manera especial durante el Renacimiento: “el siglo XVI, escribe Azcárate, fue nuestro, hablando filosóficamente” (1861, II, 33). En esta obra, gana enteros la intensidad crítica de Azcárate, que se atreve a proponer las vías de desarrollo del sistema psicológico

del futuro. La metafísica es a su juicio una ciencia real y positiva, accesible al hombre y susceptible de progreso (Ibid., Vol. IV, c.3), y la cuestión metafísica ha de plantearse desde el estudio psicológico de los hechos y resolverse mediante rigurosa inducción (Ibid. c. 4, 102). Los sistemas filosóficos son monumentos imperecederos y la tarea del filósofo consiste en “Variar el método y utilizar los descubrimientos de todos los filósofos predecesores”, tal es la labor del filósofo, que en el siglo XIX está llamado a contribuir a edificar la filosofía “sobre la observación psicológica” (Ibid., 102-103). Azcárate mantenía su posición progresista reivindicativa, atendiendo eso sí con más detenimiento a nuestros grandes filósofos del Renacimiento.

Azcárate, apreciaba la reforma de las escuelas, protagonizada por filósofos y humanistas españoles, como Arias Montano y Cisneros, Vitoria y Soto, Vives y Huarte de San Juan, etc. (Ibid., Vol. II, 10-11), y utilizaba la categoría de “precursor” para subrayar la importancia de los filósofos españoles del Renacimiento e incluirlos en el origen de las tendencias empíricas e idealistas de la filosofía moderna (1861, v. II, 12). Precursores de F. Bacon fueron a su juicio “Luis Vives perfeccionando los métodos, y Juan Huarte publicando la división” (Ibid., vol. I, c. 5, 98). En opinión de Azcárate, fueron filósofos y místicos españoles quienes mejor representaron el pensamiento filosófico característico del siglo XVI, que fue según él el panteísmo místico de inspiración platónica alejandrina (Ibid., v. II, 18). Así, entre los precursores del idealismo moderno, dentro del desarrollo del panteísmo platónico, introduce a León el Hebreo, Vives, Ruiz, Huarte de San Juan, Francisco Sánchez, Gómez Pereira, o Manuel Bocarro, y dedica un capítulo a Miguel Servet (Ibid., v. II, c. 4, 36-56).

Patricio de Azcárate no buscaba entonces restablecer la filosofía española desde sus precursores históricos, más bien quería avanzar mediante un método inductivo en el desarrollo de un sistema psicológico, acorde con la civilización española, que evitase el materialismo de los sistemas empiristas, el panteísmo de los sistemas idealistas, y las aberraciones e incoherencias del eclecticismo francés. Quizás por deferencia hacia su amigo Sanz del Río, consideraba a Krause un pensador independiente, separándolo un tanto del panteísmo idealista alemán. Por otra parte, recordaba que muchas obras fundamentales de la filosofía moderna todavía no discurrían traducidas en el cauce de la lengua española. Tal vez por esto, una década más tarde, Azcárate completó su tarea de modernización de la filosofía en España mediante el lanzamiento de la *Biblioteca Filosófica (BF)*, dedicada a la publicación de sus traducciones filosóficas, de las que hablaremos más adelante.

Sanz del Río, cuya posición ante la filosofía española no estuvo lejos de la mantenida por su amigo Patricio de Azcárate, lejos de compartir la confianza de este en la compatibilidad de la razón y la fe católica, consideraba en los años sesenta que la decadencia filosófico-científica de España radicaba en la falta de sentido de la idealidad, la carencia de tradición filosófica y la persistencia de una tradición religiosa y teológica dogmática, ayuna de duda racional. Entre los jóvenes discípulos de Sanz del Río, que se hicieron eco de la obra de Azcárate, destacan Francisco de Paula Canalejas (1834-1883) y Federico de Castro y Fernández (1834-1903), que sucedió a José Cantero en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Sevilla, en la que superó el incipiente hegelismo de éste con su influyente krausismo.

En su amplia reseña en la *Revista Ibérica de la Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1862), Federico de Castro elogiaba la obra de Azcárate, porque, además de ofrecer un sistema filosófico original nada desdeñable, y una historia de la filosofía singular por su extensión, imparcialidad y estilo, era decisiva para resolver la cuestión perentoria, de si estábamos los españoles en condiciones de afrontar la composición de nuestra filosofía nacional, o si necesitábamos seguir importando sistemas extranjeros, convirtiéndose por ello dicha obra en expresión del “anhelo de un pueblo” y “manifestación del estado de nuestra ciencia con sus necesidades y sus esperanzas” (Castro, 1962, 431). La obra de Azcárate evidenciaba que había llegado el momento de fundar nuestra filosofía nacional contemporánea, y el joven Castro se hacía eco de esta necesidad: “Tendamos a crear una filosofía española: he aquí el blanco y el resumen de su exposición [de Azcárate] de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia” (Ibid., 437).

En su reseña de la *Exposición histórico-crítica...* de Azcárate, mantuvo Federico de Castro una concepción progresista cultural, que desarrolló más adelante en su original e influyente “Cervantes y la filosofía española”. Según Castro, el “espíritu nacional”, que se había mostrado fecundo filosóficamente en su etapa romana con Séneca, en la goda con S. Isidoro, en el medieval con Lulio, y en la renacentista con nuestros precursores de Bacon y Descartes -Vives, Huarte y Gómez Pereira-, con nuestros intentos de armonizar a Platón y Aristóteles -Fox Morcillo-, el Neoplatonismo y el idealismo cristiano -Servet, y nuestros grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz-, y con nuestros adelantados del derecho natural moderno; este fecundo espíritu español, sin embargo, privado de libertad y oprimido desde la segunda mitad del siglo XVI por una monarquía austriaca y un catolicismo romano, extranjeros, “calla porque pesadas cadenas le sujetaban las manos y dura mordaza le oprimía la lengua, y con su silencio huyen las musas y se deslustra el arte” (Ibid., 427). Defendía Castro crudamente la tesis contrafáctica, según la cual la monarquía austriaca y el catolicismo romano eran elementos extraños al pueblo español y opresores de su auténtico espíritu.

Federico de Castro, propenso a dejar de lado el aristotelismo español, defendía que la filosofía escolástica tardo renacentista y barroca, que floreció en la Península Ibérica católica de los Habsburgo, era también ajena al espíritu español y mera abstracción vacía, producto de su sometimiento a esos poderes temporales y espirituales extranjeros; y convocó en esta reseña al que consideraba como “representante más fiel de nuestra nacionalidad literaria”, Miguel de Cervantes, un “ingenio lego”, que puso esos extravíos escolásticos en la fantasía de su Quijote, para “exponerlos así a la befa y a la irrisión del mundo” (Ibid., 426). En esta reseña, Castro adelantaba su convicción de que los sistemas filosóficos además de formularse en los tratados de metafísica, “se introducen en las teorías científicas, se reflejan en la literatura, nos hablan en las estatuas y en los lienzos, los compramos con los muebles de nuestros salones, los llevamos hasta en nuestros vestidos” (Ibid., 434).

Como Azcárate y Sanz del Río, Federico de Castro era partidario de una historiografía filosófica, no de historiador, sino de filósofo, que interpreta la historia de la filosofía desde su propio sistema como un proceso que a este conduce y en este se resuelve. De hecho, Castro dejó un compendio de Historia de la filosofía de más de seiscientas páginas, formando parte de su *Metafísica*. La escasez, por no decir carencia, de filósofos españoles modernos, es lo que llevó a Castro a buscar

el pensamiento español moderno reflejado en nuestra literatura y en nuestras artes. Por eso inclinó la historiografía progresista de Azcárate hacia una historiografía progresista cultural.

La tarea presente de la filosofía en España consistía, según Castro, en fundar un sistema de filosofía española contemporánea, y la historia de la filosofía española era un momento de interpretación y apropiación de su pasado filosófico por parte del filósofo, mediante el que éste tomaba conciencia plena de su propio sistema actual. En esta interpretación del pasado, el filósofo creador había de separar en el presente “lo que haya de permanente en nuestra vocación, de lo que como accidental y cumplido no ha de volver” (Ibid., 438). Los españoles del siglo XIX necesitaban a su juicio una filosofía del siglo XIX, no del siglo XVI, para superar “la oposición entre el idealismo panteísta y el sensualismo ateo, que no resulta ni siquiera mitiga la inseguridad ecléctica” (Ibid., 435). Si se estudia y expone a nuestros filósofos del XVI “es porque la filosofía parte del conocimiento propio, para conocernos debemos saber lo que hemos sido...” (Ibid., 437)

En su artículo en la *Revista Ibérica*, “Del estudio de la historia de la filosofía española”, F. P. Canalejas, tras repasar la nómina entonces conocida de los protagonistas de la historia de la filosofía española, y negar que fueran primeras figuras, creadoras de nuevas corrientes filosóficas, reconocía sin embargo que entre ellos los hubo dignos de consideración por la crítica moderna, y que en ellos se manifestaban “rasgos originales, tendencias dignas de tenerse en cuenta en la historia del pensamiento humano y preciosas indicaciones acerca de la vida y destinos de esta vigorosa nacionalidad” (Canalejas, 1863, 406). Canalejas, que desarrolla la posición historiográfica de Azcárate hasta una “6.1. Progresista nacional”, concluía lanzando el reto de afrontar la escritura de nuestra historia filosófica, pues “influirá de una manera tan poderosa en el destino de nuestra patria, será sano consejo y advertencia utilísima, el consejo y la advertencia que se deduzca de la historia del pensamiento ibérico en las edades pasadas” (Ibid., 406).

(C O N T I N U A)

Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946):

Parte II (1866-1891).

Historiographical Approaches to the History of Spanish Philosophy during its formation as a discipline I (1845-1865).

Pars II (1866-1891).

Gerardo Bolado

Sociedad Cántabra Historiadores de la Filosofía Española

(CONTINUA)

Parte II (1866-1891)

c. La primera Historia de la filosofía española en castellano y su sombra (1866-1873)

La monografía del entonces capitán de Artillería, Luis Vidart y Schuch (1833-1897), titulada *La filosofía española, indicaciones bibliográficas* (1866), representó un hito en la historiografía dedicada a nuestro pasado filosófico, pues además de reunir con un criterio histórico-progresista los contenidos y fuentes básicos de la “Historia de la filosofía española”, barajados desde los años 40, marcó un punto de no retorno en la tarea perentoria de avanzar en los estudios requeridos para componerla. “La filosofía novísima, escribió Vidart, ha reconocido la necesidad de la tradición, que es la memoria de la humanidad, para realizar la idea del progreso...” (1866, Primer Estudio, §. II).

Vidart reconocía de manera indiscriminada como predecesores en esta “nueva dirección del espíritu científico” a los señores “Laverde Ruiz, Valera, Cuevas, Sanz del Río, Campoamor, Canalejas, Azcárate, Arnau, Monescillo y Ríos Portilla” (Ibid.), pero era plenamente consciente de que componer un tratado de Historia general de la filosofía española, que sistematizara el desarrollo de las doctrinas filosóficas de los filósofos españoles y portugueses, resultaba entonces inviable en la práctica, debido a que no se disponía de los estudios monográficos requeridos. Precisamente por esto, Vidart declara en la “Advertencia preliminar” que su libro no es un tratado, sino un ensayo en el que expone de manera subjetiva opiniones e indicaciones bibliográficas. El mismo título dado a la obra lo anuncia, pues ofrece indicaciones bibliográficas de filosofía española, no una reconstrucción sistemática de la historia general de la filosofía española.

La orientación historiográfica de Vidart era histórico-progresista nacional. Un primer análisis del índice de contenidos y de la extensión de sus partes evidencia que la obra es ante todo una historia reciente de la filosofía española, a la que intenta vincular con su pasado, con su historia. En efecto, la obra tiene un primer estudio, titulado “Apuntes sobre la Historia de la Filosofía en la Península Ibérica”, que se extiende hasta la página 128; un segundo estudio, titulado “Breves indicaciones sobre el estado actual de la filosofía en España”, que se desarrolla

entre las páginas 129 y 240; y finalmente un anexo entre las páginas 241 y 405 que contiene 7 reseñas extensas de obras filosóficas, históricas, políticas y literarias, apreciadas por Vidart como exponentes de las tendencias dominantes en la cultura intelectual del momento. De hecho, la idea rectora de la obra de Vidart sostiene que la filosofía española desde la escuela de Sevilla hasta Feijoo se ha caracterizado por ser dogmática y creyente, por armonizar la fe con la razón, y que su futuro pasa por seguir siéndolo (II, §. X. Conclusión, 237)

Vidart articuló su primer estudio, “Apuntes sobre la Historia de la Filosofía en la Península Ibérica”, en LXX epígrafes breves sin título, en los que presenta a los filósofos españoles, establecidos entonces por nuestra tradición historiográfica, no sin lagunas y con una extensión no siempre adecuada, que va desde la simple mención, así en el caso de algunos musulmanes o judíos, hasta los dos o tres epígrafes, como en el caso de Ramon Llull o Benito Feijoo. En ningún caso tenemos un tratamiento biográfico y doctrinal suficiente, sino más bien noticias y apreciaciones generales de los autores, ordenados de manera cronológica, no siempre con acierto.

Distinguía Vidart tres períodos en el proceso filosófico español: 1º Desde los hispano-romanos hasta los escolásticos, arbitristas políticos, ascético-místicos, y místicos del siglo XVI; 2º El siglo XVII hasta el último monarca de la dinastía austriaca; 3º Desde comienzos del siglo XVIII, ya con la dinastía borbónica en el trono, hasta el presente. En el primer período, la filosofía española influyó a juicio de Vidart poderosamente en la civilización europea, en el segundo período se aisló de ésta y quedó en un estado estacionario, mientras que, en el tercer período, a través de la mediación francesa propiciada por los borbones, estaba siendo fuertemente influida por las corrientes filosóficas modernas europeas. Sostenía Vidart, que nuestra decadencia filosófica tenía su origen a finales del siglo XVI, debida al abandono de los estudios de nuestros autores y a nuestra proverbial pereza intelectual. En el siglo XVIII, contraponía a los autores aperturistas como Feijoo (LVII-LVIII), etc., “por medio de las cuales se iniciaron en la península algunas teorías nacidas en tierras extrañas”, y los partidarios del “antiguo escolasticismo, enemigos de todo cambio por la sola razón de ser diferente a lo pasado, esos ingenios estadizos que se llaman el P. Pascual, D. Salvador José Mañer, el P. Losada, el canónigo Valcárcel y el P. Castro” (Ibid., LVI). Presentaba al escolástico padre Fernando Ceballos (LIX), pero también al liberal afrancesado Pablo Olavide (LXI-LXII)

Después de esa inmadura, incompleta y escasamente articulada presentación de la filosofía española hasta el siglo XVIII, el joven Vidart incluyó su “ligero bosquejo” del “estado actual de la filosofía en España”. Justificaba Vidart de nuevo la falta de sustancia de su panorámica aduciendo la brevedad exigida por la edición, que no le permitía extenderse más en las doctrinas y sus autores y escuelas de origen, en sus relaciones y consecuencias. Sostenía el joven Vidart que la situación de nuestra filosofía era entonces confusa, carente de unidad, y dominada por recepciones de eclecticismo cousiniano, hegelianismo, armonismo krausista, materialismo de la escuela de Broussais y de Cabanis, el tomismo italiano de Liberatore y taparelli, etc., (Ibid., 130).

Así que Vidart organizó su panorama de la filosofía española reciente clasificando a los autores dentro de las tendencias y escuelas siguientes: “Eclecticismo”, “Espiritualismo creyente”, “Iniciadores del Hegelianismo”,

“Krausismo”, “Direcciones individuales” (Pedro Mata, Federico Rubio Eduardo Benot, Patricio de Azcárate, Roque Barcia). Además, añadió dos categorías más a su clasificación, a saber, los seguidores de “La tradición científica de España”, entre los que incluye a Sebastián Quintana -sin ser consciente de que su *Historia de la filosofía universal* era en los epígrafes de interés filosófico una copia literal de *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, de Juan de Andrés-, Gonzalo Morón, Monescillo, Arnau, Fernández Cuevas, y Laverde Ruiz, y los “Historiadores de la filosofía”, donde incluía a Patricio de Azcárate y Antonio Álvarez Chocano. En este apartado, además de clasificar por tendencia o escuela, aportaba indicaciones bibliográficas de los autores. Los autores introducidos dentro del apartado dedicado a nuestra tradición científica, junto con otros estudiosos nacionales y extranjeros de nuestra filosofía, ciencia y literatura, como Franck, Munk, Saisset, Renan, Weathon, Hefter, etc., eran las fuentes básicas de sus apuntes históricos.

Vidart completó su presentación de la filosofía española en el siglo XIX incluyendo como anexo siete reseñas suyas sobre filosofía contemporánea, a saber: “El cristianismo y las doctrinas democráticas”, que incluye sus reseñas de *Del socialismo en España según la ciencia y la política*, por D. Julián Sánchez Ruano (Madrid, 1865), y *Democracia y socialismo: breves apuntes*, por D. Buenaventura de Abarzuza (Cádiz, 1865); “La idea de fuerza en la edad moderna”, que es su reseña de los *Estudios contemporáneos*, de Francisco M. Tubino (Sevilla, 1865); “El escolasticismo renovado y el armonismo de Krause”, en el que reseña las *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteística del alemán Krause* (Madrid, 1865), de Juan Manuel Ortí y Lara; “Algunas consideraciones sobre la filosofía de la historia”, en la que comenta el discurso de ingreso en la RAH, de Fernando de Castro, *Caracteres históricos de la Iglesia Española* (1866); etc.

La filosofía española... de Vidart tuvo un considerable impacto. Fue reseñada elogiosamente por Salvador Constanzo, Juan Uña y Gómez, Eduardo Rute, José Navarrete, entre otros, y desde luego, por Gumersindo Laverde, quien estaba en contacto con el propio Vidart mientras la componía y con Juan Valera, a quien planteó la posibilidad de ponerla prólogo. Sin embargo, las orientaciones filosóficas racionalistas, de manera especial la krausista predominante, se posicionaban por entonces ante la filosofía española en la línea progresista de Sánchez de la Campa. Si durante el primer lustro de los años sesenta algunos llegaron a mirar con simpatía nuestro pasado filosófico, la persecución de los textos vivos y la primera cuestión universitaria, los llevaron de nuevo a negar la compatibilidad de la libertad con el catolicismo romano, y de la razón filosófico-científica con la doctrina de la fe católica. Consideraban imposible, por lo mismo, que hubiera existido filosofía y ciencia en España, donde no hubo libertad de pensamiento por el absolutismo político y el fanatismo religioso y su Inquisición. No sólo negaban la existencia de una tradición filosófica española, sino también que el estudio de nuestros grandes filósofos y científicos del pasado católico pudiera contribuir al desarrollo de la filosofía, las ciencias y la cultura moderna en España.

Un Juan Valera cada vez más inclinado al racionalismo no prologó la obra de Vidart, que consideraba una “reseña general muy ligera” (Valera, 1873, 258). Laverde en cambio se tomó muy en serio la composición de su reseña, que apareció más de un año después en *La Abeja Montañesa* (1867), y casi dos años más tarde formando parte de sus *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción Pública* (Lugo, 1868). Esta demora se debió a la intención de Laverde “de añadir alguna que otra noticia a las acopiadas por el Sr. Vidart” (ibid., 330), y ciertamente

logró subsanar sus lagunas más lamentables, no sin excederse por el extremo contrario, incluyendo autores y obras que pertenecían más bien al pasado olvidable. Con todo, esta reseña es modélica e imprescindible, pues difícilmente se puede valorar la obra de Vidart sin tenerla presente como el necesario contrapunto, no sólo para apreciarla en su justo valor, sino para formarse un juicio más adecuado del estado de la historiografía de la filosofía española al finalizar los años 60.

En su extensa reseña de 65 páginas (1868, 328-392), Laverde elogiaba la monografía de Vidart, que consideraba una auténtica historia de la filosofía “sucinta y compendiosa”, pero “muy por encima de cuantos libros hay relativos al mismo asunto (Ibid., 330). Apreciaba Laverde especialmente su concepción del proceso de la filosofía en España como una tradición, en la que toda doctrina filosófica está marcada desde el origen por dos caracteres esenciales, “dogmática y creyente”. Reconocía que esa caracterización era subjetiva, hipotética, pero defendía que esa “hipótesis tiene mucho de probable y verosímil” (Ibid.). La religión católica era a juicio del tradicional Laverde “el eje de oro de la civilización española”, la base firme y permanente de sus creencias en todas las crisis y cambios sociales y científicos que registraba la historia de España. El equilibrado enfoque adoptado en su monografía por Vidart, que armoniza tradición y progreso, agradaba a un Laverde, más inclinado a la tradición, y convencido de que ese principio religioso seguía siendo “la base de nuestra nacionalidad y de nuestra filosofía” (Ibid., 377).

Reconocía Laverde que era entonces imposible, por la falta de estudios, ofrecer una clasificación adecuada de nuestra filosofía de los grandes siglos XVI y XVII, pero consideraba viable y conveniente adelantar una clasificación empírica, provisional, cosa que no había hecho Vidart. Laverde proponía entonces distinguir en ese período, además de *rabínicos* y *lulianos*, *aristotélicos escolásticos*, *aristotélicos clásicos*, que “procuraban estudiar directamente la filosofía del Estagirita e interpretarla por sí mismos, auxiliados de los conocimientos filológicos de entonces” (Ibid., 347), *místicos*, cuya filosofía viene a ser “un neoplatonismo cristiano, o un cristianismo neoplatónico” (Ibid., 349), *eclécticos* o “filósofos no sistemáticos” -donde tiene en cuenta a Tomás Lapeña-, que fueron a su juicio de tres clases, a saber, lógico-metafísicos, físicos y ético-políticos, y, finalmente, *pensadores críticos*. Laverde no sólo aportaba una clasificación empírica, de la que adolece la exposición de Vidart, sino que completaba ésta de manera muy considerable en todos los apartados de la clasificación, y enriquecía sus fuentes secundarias.

Laverde compartía con Vidart que la filosofía española comenzó a decaer en el siglo XVII, si bien, en la reseña, expone a su manera ese proceso y sus causas. En el período de los Austrias, en efecto, la filosofía española formaba a su juicio un único proceso, que creció y se ensanchó en tiempos de Carlos I y Felipe II, para estancarse, petrificarse y entrar en decadencia en los reinados sucesivos por la falta de libertad académica, no religiosa o política. En efecto, el predominio del escolasticismo en nuestra filosofía oficial impidió a su juicio la incorporación de los novedosos desarrollos filosóficos y científicos acontecidos en Europa, el sectarismo y la sofistería se impusieron a la indagación racional y la búsqueda de la verdad. Sin querer entrar en una exposición de las causas de la decadencia filosófica en España a medida que avanza el siglo XVII -Laverde habla de causas generales, que son las mismas que hicieron decaer a la nación española y su civilización en sus

distintos aspectos, y de causas secundarias-, pero insiste en que esa falta de libertad académica, el sectarismo y la sofistería fueron la causa más inmediata de nuestra decadencia filosófica (Ibid., 362-363)

Con relación al último período de nuestra historia filosófica, que abarca el tiempo del antiguo régimen dominado por los borbones, Laverde vuelve a reelaborar la clasificación de Vidart, y a ampliar de manera muy considerable la nómina de autores aportada por éste, que parece ceñirse a los más conocidos. Distingue Laverde tres etapas en nuestro siglo XVIII extenso, la primera de progreso que llega hasta el advenimiento de Carlos III, la segunda de apogeo que llega hasta la guerra de Independencia, y la tercera de decadencia que llega hasta la muerte de Fernando VII. A través de ellas se desarrolla a su juicio un único proceso en el que interactúan tres tendencias -Vidart sólo distinguía a los renovadores y a los conservadores-, la de los importadores de los sistemas modernos, la de los conservadores de los sistemas antiguos, y la de los “scépticos reformados”, llamados más adelante “eclécticos”, que subordinaban los sistemas a la razón y la experiencia, y estas a la fe católica (Ibid., 364). Vidart, en cambio, incluía a los eclécticos dentro de los receptores y novatores. Laverde enriquece la clasificación de Vidart, y corrige y completa desde su punto de vista tradicional la nómina de autores propuesta por el joven artillero y el formato de su exposición en estas tres etapas. La diferente apreciación de los autores por parte del histórico-tradicional Laverde es manifiesta, como también su mejor conocimiento de las fuentes.

En su análisis del capítulo segundo, *Breves indicaciones sobre el estado actual de la Filosofía en España*, entiende Laverde que la clasificación de Vidart no es sistemática, sino histórica, incongruente e incompleta, hecha en función de la claridad y para deslindar más o menos perfectamente en secciones los sistemas que han florecido en los últimos 30 años (ibid., 378). En la primera sección, “Eclecticismo”, Laverde observa que se vincula esta orientación con el eclecticismo francés de Cousin, no con el español del período anterior, y cuestiona el orden cronológico de Vidart, pues es más correcto a su juicio que López de Uribe preceda a García Luna, y Fernández Espino a Campoamor y Valera. Empeñado Laverde en interpretar esta sección, no tanto como la de aquellos autores influidos por el eclecticismo francés, sino como la de aquellos en que domina un criterio “ecléctico”, añade en ella a escritores morales y políticos que han escrito filosofía con ese criterio, a saber, “Donoso Cortés, antes de su conversión, Martínez de la Rosa, Alcalá Galiano, Pacheco, Morón, Cirilo Álvarez, Olózaga, Benavides, Gil y Zárate, Colmeiro, Ríos Rosas, Posada Herrera, Cánovas del Castillo y otros conocidos publicistas de la escuela doctrinaria” (Ibid., 379). La segunda sección, “Espiritualismo creyente”, le parece a Laverde “vaga y elástica”, pues podría dar cabida a eclécticos creyentes, como Fernández Espino, e incluye de facto un conjunto heterogéneo y abigarrado de autores, donde hay platónicos y aristotélicos, tomistas y cartesianos, tradicionalistas y semi-racionalistas; además, Laverde procede a subsanar las omisiones que encuentra en ella, tanto en la bibliografía de los autores incluidos, como en la nómina de autores -añade una veintena de autores y obras-, que a su juicio deberían estar incluidos conforme al criterio de Vidart, pero que no lo están.

Le parece un tanto incongruente a Laverde, que, junto a una sección cajón de sastre, como “Espiritualismo creyente”, se pongan secciones más concretas y precisas, como “Iniciadores del hegelianismo” y “Krausismo”, y no una sección

más amplia como “Filosofía alemana”. Laverde completa sin mucho acierto la nómina de los iniciadores del hegelianismo, y con más tino la de los “Krausistas” españoles. La sección “Direcciones individuales”, le parece desafortunada, por considerar que no hay tal cosa en filosofía, donde a su juicio no hay progreso, y los sistemas de los autores forman parte de grandes orientaciones, como el sensualismo, el espiritualismo, el idealismo, o el panteísmo. Tampoco le parece acertado incluir una sección dedicada a “Revistas científicas y libros omitidos”, pero se detiene a completar la bibliografía aportada por Vidart en este apartado, y lo hace abundantemente, masivamente.

La clasificación de Vidart es en fin valorada por Laverde como incompleta. Se pregunta si no hubiera sido conveniente introducir una sección de “Kantismo”, en la que él incluiría a “Rey y Heredia, *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, y a Nieto y Serrano, *Bosquejo de la ciencia viviente*” (Ibid., 382). Entre las direcciones generales de la filosofía moderna, que echa en falta, menciona dos: “la Escuela escocesa (Mora, Martí de Eixalá, Monlau, Beato, Llorens, etc.) y el Empirismo (García, Cavaller, Mata, Assuero, etc.)” (Ibid., 384-385).

El *Anexo*, con el que Vidart completó su obra, le parece a Laverde un “verdadero complemento” de la sección segunda, escrito también con claro discernimiento, amplitud de miras, entusiasmo científico y un sentido crítico benevolente y constructivo (Ibid., 389). En sucesivas ediciones, concluye Laverde, Vidart debería subsanar dos defectos importantes, en primer lugar, la falta de proporción entre el valor de los autores y doctrinas, y la extensión con la que han sido expuestos, y, en segundo lugar, el no haber dado cabida a los filósofos portugueses. Laverde era partidario, como sabemos, de que la historia de la filosofía española fuera una historia de la filosofía ibérica. Y a un tercer defecto alude todavía Laverde, pidiendo que la historia de la filosofía ibérica se exponga en sus interconexiones con la historia de otros productos de la civilización, como la Teología, el Derecho, la Literatura, las Artes, la Instrucción pública, las costumbres, etc.

Poco después de aparecer los *Ensayos críticos...* de Laverde, se publicó el manual en latín, para uso en los estudios eclesiásticos, *Philosophia Elementaria* (1868), de Fray Ceferino González y Díaz Tuñón O. P. (1831-1894), formado en la universidad de Santo Tomás de Manila, en la que ejerció además la docencia de filosofía y teología. Fray Ceferino había regresado a España en 1866, donde impulsaba con éxito la regeneración católica y tomista de la filosofía española. El cuarto volumen de su manual, dedicado a la *Ethica et Historia Philosophiae*, contenía entre las páginas 177 y 427 un manual de historia de la filosofía, que se articulaba en dos grandes períodos, separados por la vida de Cristo y el advenimiento de la revelación cristiana. El dominico dividía a su vez el período precristiano en tres épocas, a saber, la primera desde su exordio (Hebreos, Indios, Chinos, Persas, Egipcios) hasta su introducción en forma científica y racional entre los griegos, la segunda desde los Milesios hasta la instauración socrática, y la tercera hasta la filosofía romana precristiana que concluye con Séneca; el período cristiano, por su parte, se articulaba también en tres épocas, a saber, una cuarta desde los padres de la Iglesia de Cristo hasta Carlomagno, la quinta o época de la escolástica hasta la instauración de la ciencia étnica (Renacimiento) en el siglo XV, y, por último, la sexta o moderna que llega hasta su tiempo en el siglo XIX.

Ceferino González O.P. no aceptaba la existencia de la tradición filosófica específicamente española, propuesta por Laverde, sin embargo, como en el caso de la *Historia Philosophiae* del padre Fernández Cuevas S. I., y por la misma razón, es decir, por ir dirigida a estudiantes españoles, introdujo en cada época de su historia universal de la filosofía a los filósofos españoles correspondientes cronológicamente y más significativos (González, 1868, IV, 179). Así, esta historiografía “Conservadora reivindicativa” del tomista dominico presenta a Lucio Anneo Seneca en la tercera época del primer período, tercera edad (ibid., cap. III), dentro de la filosofía romana (ibid., cap. III, § 8, 228-230); en la primera época del segundo período, cuarta edad (ibid., cap. IV), a Isidoro de Sevilla (ibid., cap. IV, § 8, 256-261); en la segunda época del segundo período, quinta edad (ibid., cap. V), a Raimundo Lulio (ibid., cap. V, § 5, 282-290), y a los hispanojudíos e hispanoárabes (ibid., cap. V, § 7 [295-296]. Tuphail. Averroes. Avicibrón. Maimónides); en la tercera época del segundo período, sexta edad (ibid., cap. VI), dentro del tránsito de la filosofía escolástica a la moderna (ibid., cap. VI, art. 1), presenta a Francisco Suarez (ibid., 307), Melchor Cano (ibid., 307), Luis Vives (ibid., 309-311), y a Raimundo Sabunde (ibid., 316) como precursor de este período de transición; en esta sexta edad, al hablar de los discípulos de Krause (ibid., § 4) en el artículo dedicado al panteísmo moderno (ibid., art. 4), escribe “in nostra vero Hispania Sanz del Rio” (ibid., 346), pero al presentar la filosofía escocesa (ibid., art. VII, § 1) no menciona a Eixalá, ni a Llorens; y, en fin, añade un artículo donde incluye a los filósofos españoles modernos (ibid., cap. VI, art. 9, pp. 398-418), articulados cronológicamente por siglos:

Art. 9. Filósofos españoles (398-418): § 1. Filósofos españoles en el siglo XVI (398). Vázquez, Toledo, Arriaga. - Soto, Báñez, Juan de Santo Tomás. - Autores del *Curso Complutense de Artes*. - Juan Huarte (399). Oliva Sabuco (400). Sepúlveda (401). Fox Morcillo (ibid.). Gómez Pereira (402). Francisco Vallés (ibid.). Andrés Laguna (403).

§ 2. Filósofos españoles en el siglo XVII. Caramuel (404). Isaac Cardoso (405-409).

§ 3. Filósofos españoles en el siglo XVIII. Feijoo (409). Hervás y Panduro (410). Andrés Piquer (410). Fernando Ceballos (414). Jovellanos (414-415)

§ 4. Filósofos españoles en el siglo XIX. Balmes (416). Donoso Cortés (417). Observación sobre la filosofía de los españoles (418).

Al presentar a los filósofos españoles del siglo XVIII insiste en que su posición ecléctica, de la que no eran a su juicio conscientes, suele ser sensualista en lógica e ideología, pero espiritualista en ética, por lo que derivan con frecuencia en incoherencias y posiciones aberrantes. Y, en su observación final, concluía el dominico que la filosofía española reivindica como máxima propia “*unitatem cum varietate seu libertate*” (Ibid., 418), es decir, aspiraba a ser dogmática y una, en cuanto que se desarrolla desde los principios de la razón natural y la fe católica, sin dejar de ser a la vez variada y libre en cuanto que, salvados esos principios verdaderos, aspiraba a la máxima variedad de opiniones y sentencias. La filosofía española moderna estaba a su juicio libre de los grandes errores de la filosofía moderna, a saber, el racionalismo, el materialismo, y el panteísmo, “no tiene la originalidad del error, sino sólo la originalidad de la verdad, que permiten la razón natural, el sentido común y la fe católica” (Ibid.). Lo que esperaba y deseaba ante todo la filosofía española de entonces era a juicio del dominico la llegada de un escritor sabio y con sentido patriótico que compusiera su historia, además,

recomendaba que en el cumplimiento de esta tarea recibiera todo el apoyo necesario por parte de las autoridades políticas (*Ibid.*)

En realidad, fray Ceferino González subsumía la ciencia y la filosofía moderna de y para la sociedad industrial en la filosofía perenne católica y su teología, y defendía ante todo la necesidad de regenerar la teología católica en España, auténtica raíz a su juicio de la filosofía española. Por eso, el dominico dio un *coup de grâce* al proyecto de *Biblioteca de Filósofos Españoles*, propuesto por Laverde, defendiendo frente al mismo en 1869 lo perentorio y primario de poner en marcha una *Biblioteca de Teólogos Españoles*.

A diferencia de fray Ceferino que aspiraba a una regeneración de la teología y la filosofía católica, tomista, en España, Patricio de Azcárate seguía trabajando en los primeros setenta para generar una filosofía española moderna compatible con la fe tradicional católica. Esta modernización de la filosofía española pasaba a juicio de éste por retomar los orígenes de nuestra filosofía moderna, interrumpida en el Renacimiento, y enriquecer el cauce castellano de la filosofía moderna, todo ello mediante traducciones de grandes filósofos clásicos y modernos afines a nuestros filósofos. A tal efecto puso en marcha en la editorial Medina y Navarro la *Biblioteca Filosófica (BF)*, dedicada a la publicación de sus traducciones filosóficas, a saber, *Obras completas de Platón (1871-72, BF: 1-11)*, *Obras de Aristóteles (1872-1875, BF, 12-21)*, y *Obras de Leibnitz, (1877, BF, 22-26)*. En su prospecto de la Biblioteca Filosófica, Azcárate había anunciado la edición de obras de Kant, pero se le adelantaron Alejo García Moreno y Juan Ruvira, que publicaron dentro de la esa biblioteca su versión castellana de la *Lógica de Kant (1875)* desde la versión francesa preparada por J. Tissot .

Esta considerable labor de traducción fue desarrollada por un Azcárate afín a la posición histórico-progresista, que concedía la existencia de caracteres históricos de la sociedad española, su lengua y su civilización, como condicionantes de la modernización de la filosofía en España, y defendía la conveniencia de conectar las aspiraciones presentes de filosofía moderna en la España decimonónica con el vigoroso germinar de la filosofía moderna en la España renacentista. Se comprende esta inclinación de Azcárate hacia la posición historiográfica histórico-progresista, si tenemos presente el avance de las propuestas y reivindicaciones de los historicistas tradicionales que promovían el renacimiento de la tradición filosófica española desde mediados los años 50.

La Reconquista y la tendencia a unir la patria con la religión católica, a juicio de Azcárate, produjo “un espiritualismo radical, que ha formado constantemente la base del carácter nacional de España” (Azcárate, 1871, v. I, Int., V-VI). En el siglo XVI, esa tendencia espiritualista inclinó según él nuestro germinar filosófico moderno hacia el panteísmo místico característico del renacimiento, es decir, el platonismo alejandrino (*Ibid.*). Dado que ediciones de las obras completas de Platón, como la francesa aparecida a finales de los años 60 en la Biblioteca Charpentier, permitían entonces distinguir entre el pensamiento de Platón y el pensamiento neoplatónico alejandrino, Patricio de Azcárate comenzó su Biblioteca Filosófica con la traducción española de las obras completas de Platón a fin de purificar nuestro tradicional espiritualismo platónico, pues consideraba imperativo patriótico conservar el espiritualismo base de nuestro carácter nacional y “una de las glorias de España” (*Ibid.*, Int., V-VIII)

Azcárate sabía que el aristotelismo y la tendencia a conciliar a Platón con Aristóteles fueron también nervios de nuestra filosofía renacentista, y conocía la aportación histórico-filológica de la historiografía francesa a la traducción y el conocimiento de las obras del Estagirita. Por eso afrontó la traducción de Aristóteles, si bien se limitó a traducir aquellas obras que consideraba de interés para su tiempo, a saber, las morales, políticas, lógicas, psicológicas, en todas las cuales sigue principalmente las ediciones y traducciones de Jules Barthelemy-Saint-Hilaire, y también las metafísicas, en las que sigue la versión francesa de A. Pierron y Ch. Zevort (París, 1840). Tenía en cuenta la tradición aristotélica española, por eso utilizó la versión latina de la *Política*, de Ginés Sepúlveda, y la del *Tratado del Alma*, de Sebastián Pérez.

Después de la traducción de las obras de las dos grandes columnas clásicas de la filosofía, Azcárate creía que debía seguir su Biblioteca de Filosofía con la traducción de las obras de Leibniz, cuyo modelo filosófico es Platón (Azcárate, 1877, v. I, p. VIII). En el siglo de Leibniz, España guardaba silencio en filosofía, mientras Cervantes ilustraba nuestra vida práctica a través de *Don Quijote...*, según Azcárate, que parece ver en Leibniz al filósofo racionalista más afín a nuestra tradición filosófica.

En 1870, el krausista Federico de Castro había publicado su original e influyente ensayo *Cervantes y la filosofía española*, en el que desarrollaba la interpretación contrafáctica de la historia moderna de España como de opresión política y religiosa, y la mitificación de Cervantes como genio y exponente del espíritu nacional español, adelantadas en su reseña de la obra de Azcárate, *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos*. A juicio de Castro, según vimos, cada civilización tiene su filosofía que penetra y se refleja en sus costumbres y en su derecho, en su ciencia, en su literatura y en sus artes, etc. En la civilización hispánica, la monarquía Habsburgo y la Iglesia romana, extranjeras y opresoras del espíritu del pueblo español, impidieron la filosofía española moderna, que había de circular en la lengua nacional, española, y la suplantaron mediante una filosofía oficial escolástica, abstracta y vacía, recalcitrante y extraña, que circulaba en latín al margen de la vida científico-técnica, literaria y artística de la sociedad española.

Azcárate había considerado ya que Cervantes era el más filósofo de nuestros poetas y el más poeta de nuestros filósofos, y, junto con Gómez Pereira, el verdadero fundador de la moderna filosofía del sujeto. En su *Cervantes...*, Castro sostenía que el juicio estético como el científico es “universal y eterno; se adelanta a todo lo que le rodea; revela y revelando educa” (Castro, 1870, 47), y que Cervantes era el genio, el poeta épico identificado con el espíritu de su pueblo, en cuyas obras “universales, imperecederas, e inagotables” se reflejaba la auténtica filosofía española moderna. El genio poético cervantino habría acertado a cultivar los únicos géneros populares del momento, el drama y la novela, y así fue salvado de la opresión de una administración extranjera, como también lo fue Lope, por el “instinto superior del pueblo” (Ibid., 4-5).

Cervantes era presentado por el catedrático de Metafísica de la Universidad de Sevilla como una suerte de Kant a la española, referente por excelencia del pensamiento español moderno, que ofrecía en su novelística y dramaturgia un planteamiento inspirador de la problemática filosófica contemporánea y una primera síntesis superadora de la misma. Desde la obra cervantina, cuyo sentido empezaba a vislumbrarse en los primeros compases de la contemporaneidad, el filósofo español podía construir una filosofía española contemporánea. Según

Castro, el *Quijote* planteaba de manera inspiradora la oposición entre el espiritualismo idealista y el materialismo sensualista, que se desarrolló en la modernidad a partir de Descartes y Bacon, y cuya superación era a su juicio y el de Azcárate el problema de fondo de la filosofía en su tiempo; además, la obra cervantina ofrecía al filósofo español las claves para fundar el sistema filosófico armónico, superador de ese antagonismo fundamental de la vida contemporánea. Pues la filosofía española se caracterizaba a juicio de Castro por ser armónica, y estaba llamada a dominar los períodos sintéticos de la filosofía. Pensaba Castro que no arraigan en nuestro suelo las tendencias filosóficas exclusivas.

Federico de Castro era consciente de que no faltaban autoridades filosóficas, literarias y críticas a las que su original enfoque merecía una sonrisa desdeñosa, por considerarla “efecto del juvenil arrebato y de la juvenil poesía con que toda nueva institución busca en lo pasado esclarecido abolengo y poderosos valedores...” (Castro, 1870, 3). Y, en un primer momento, fue así. Pero esta historiografía histórico-progresista cultural, contrafáctica, mitificadora, que busca la filosofía española en su reflejo en los distintos ámbitos de la cultura española, de manera especial en la literatura y las artes, se afianzará pronto en los herederos del krausismo, que por lo mismo rectificaron su tesis inicial sobre los efectos culturales de la opresión política y la intolerancia religiosa. Si en un principio consideraban que la falta de libertad había paralizado la creación filosófica, científica, literaria y artística, a comienzos de la Restauración Manuel de la Revilla defendió que la opresión no había afectado a la literatura y a las artes.

A medida que nos aproximamos a la Restauración monárquica, predomina el punto de vista tradicional en los estudios monográficos sobre filósofos españoles y Gumersindo Laverde era el autor de referencia de quienes hacían suya la tarea de componer la historia de la filosofía española. En 1873, dentro de la Biblioteca de Autores Españoles (*BAE*), apareció el volumen antológico de historia de la filosofía española, preparado por el historiador Adolfo de Castro (1823-1898), *Obras escogidas de filósofos, con un discurso preliminar del Sr. Adolfo de Castro* (Madrid, Rivadeneyra). Como indica su título, este volumen antológico de filósofos españoles (*BAE*, n.º 65) tiene dos partes: el discurso preliminar de Castro en 150 apretadas páginas, y una antología de textos de moral y de sabiduría cristiana de autores nacidos en la Península Ibérica, entre el filósofo hispano-romano Seneca y el conceptista barroco Baltasar Gracián S. I.

Considerado en sí mismo, el discurso preliminar de Castro es un extenso y completo despropósito, pues lejos de cumplir lo que promete, e. d., ser “un bosquejo de la historia de la filosofía en España hasta nuestros días, comparada con la de los extranjeros” (Ibid., CL) es un farragoso escrito, parcial, desdibujado e incompleto en su presentación de la filosofía y de los filósofos españoles, y patético hasta el ridículo en su reivindicación de los mismos como precursores o como autores originales de ideas, con las que se habrían adelantado o refutarían filósofos modernos de los siglos XVIII y XIX. De facto, la introducción de Castro es un conglomerado de datos biográficos incompletos, breves exposiciones externas y deslavazadas de doctrinas, juicios críticos de diversa procedencia sobre sus méritos, citas de textos de distinto tamaño, en ocasiones de enorme extensión, sobre autores españoles, ordenados cronológicamente, y no siempre bien. Castro mezcla filósofos, con moralistas y escritores católicos ascéticos y didácticos, y reduce la filosofía a moral y sabiduría mundana de inspiración cristiana, mientras

deja la filosofía teórica y las ciencias sin mencionar. No hay equilibrio ni temático, ni valorativo, ni de extensión, en el tratamiento de los filósofos españoles y sus obras. Amputa especialmente autores hispanojudíos e hispanomusulmanes, y concluye en las dos primeras décadas del siglo XIX. Alguna vez acierta al indicar precursores españoles que aportaron ideas o argumentos con proyección en el proceso filosófico moderno, v. g., Juan del Espino de Pascal en sus *Cartas Provinciales*; pero la mayoría de sus indicaciones de precursor o de influencia, y son muchas, producen bochorno, como la pretendida influencia del capuchino fray Antonio de Fuente Lapeña, y su obra *El ente dilucidado* (1676), en *Principia mathematica...* de Newton, o considerar a José del Campo-Raso y su *Elogio de la nada* (1756) como precursor y refutador por adelantado del inicio de la lógica de Hegel y su identificación del ser y la nada, -por citar dos de las más hilarantes. Entre sus juicios más desatinados, está su menosprecio de Feijoo -“no merece el nombre de filósofo... no hay [en él] un pensamiento original digno de memoria... la trivialidad es el alma de sus discursos...(CXX)-, o de Pablo Olavide -“ni como filósofo impío, ni como filósofo cristiano pasaba de ser una medianía muy mediana” (CXXX)

El despropósito del volumen lo completa su antología de autores y textos, que son de moral y sabiduría cristiana, y en modo alguno componen una selección representativa de los filósofos y las doctrinas protagonistas de la historia de la filosofía española. La presentación de los autores se articula en dos partes, con una primera de “juicios críticos y citas notables” sobre el autor, y la segunda que contiene los textos seleccionados del autor; pero no hay uniformidad, ni proporción en las presentaciones ni en la articulación, ni en la extensión, por ejemplo, Séneca es el autor con una presentación más extensa que ocupa 76 páginas -11 páginas con “juicios críticos y citas notables”, y 65 páginas con textos-, mientras que el autor presentado de manera más breve, Bartolomé de Albornoz, llena 2 páginas -0 páginas con “juicios críticos y citas notables”, y 2 páginas con un texto sobre la limosna. Indico a continuación los autores y textos que componen la infausta antología de Adolfo de Castro, de los cuales sólo Séneca, Lulio y Vives merecerían formar parte de una selección de 14 protagonistas de nuestra histórica filosófica, y no por los textos que selecciona el erudito gaditano.

Para entender esta deriva de la historiografía tradicional de Castro hacia textos de moral y sabiduría cristiana, conviene tener presentes dos supuestos que presiden su investigación y tal vez una directriz de su editor. Ante todo, considera el erudito historiador, que nuestra tradición filosófica se caracteriza por ser católica, y no duda en hacer una encendida defensa de la Inquisición (XCII-XCVII). La filosofía católica es la tradicional filosofía de los severos pensadores españoles, que han expuesto y difundido sus ideas dentro del sistema católico (Ibid., CXLV-CXLVI). En segundo lugar, Castro consideraba que la filosofía abstracta, los grandes sistemas modernos de filosofía, sólo podían tener un sentido práctico, a saber, sus enseñanzas morales, y que la moral verdadera, sin rastro de extravíos, era la moral católica. Castro no dudaba que la filosofía (moral) católica seguía siendo la llamada a ordenar la acción en la civilización española moderna. En fin, no se debe olvidar que Castro ya había editado dos volúmenes en la *BAE*, y que el editor de esta biblioteca, Manuel Rivadeneyra, pensaba que los españoles no gustaban de los libros de filosofía teórica, ni los compraban, y que una antología de textos de moral y sabiduría cristiana, aunque fuera de filósofos, no desentonaba del todo en su Biblioteca de Autores Españoles.

Este volumen 65 de la *BAE* fue un árbol caído en el camino de la recuperación de los estudios históricos centrados en nuestra filosofía, y mereció el olvido de que ha sido objeto. Impactó, p. ej., negativamente en Juan Valera, quien lo reseñó detenidamente en su ensayo crítico, “De la filosofía española” (1873), en el que, como por reacción al mismo y a la atmósfera tradicional sobrevenida, define su respuesta negativa a la cuestión de la existencia de una filosofía nacional española, posicionándose además frente al ensayo de Vidart y el programa tradicional de Laverde.

En ese ensayo crítico, en efecto, Valera analiza el significado de “filosofía nacional”, a fin de responder de manera más precisa a la cuestión de la existencia de la filosofía española. Si por filosofía nacional entendemos, lo que se entiende, cuando se habla de filosofía francesa o alemana, es decir, un proceso filosófico unitario, específico, moderno -posterior a la ruptura de la unidad católica y latina en Europa-, protagonizado por filósofos, escuelas y corrientes que desarrollan sistemas y métodos filosóficos en la lengua nacional, con cierta unidad y caracteres propios, y que tiene en fin un influjo extraordinario en la historia general de la filosofía (Valera, 1918, 259), entonces, concluye Valera, no ha existido, ni existe la filosofía española, como tampoco ha existido la filosofía italiana. La considerable actividad filosófica de las últimas décadas ha dejado algunos escritos apreciables, pero que son algo “anacrónico y anticuado” o imitaciones mejores o peores de filosofías extranjeras (Ibid., 262). No ha existido, ni existe a juicio de Valera una filosofía nacional española, como la hay francesa desde Descartes, o alemana desde Kant.

Si se abandona ese concepto fuerte de “filosofía española”, y se adopta el concepto débil de conjunto de filósofos que sólo comparten en principio el haber nacido en España o el haber desarrollado en ella su obra y su enseñanza, y que además han sido influyentes en la filosofía y la civilización occidental, contribuyendo al desarrollo de la filosofía cristiana, de la filosofía rabínica, de la filosofía musulmana, de la escolástica, de la filosofía renacentista y de la escolástica nueva (Ibid.), entonces si cabe hablar de filosofía española y darla a conocer es una tarea patriótica. Hasta aquí Valera no parece situarse lejos de la posición del matemático de la Campa. Sin embargo, no era partidario el liberal Valera de una concepción revolucionaria del progreso, pues estaba convencido de que este supone cierta continuidad con el pasado; por eso propone publicar otro volumen de la *BAE* para divulgar “nuestra antigua cultura y enlazándola con la nueva”; negocio de la mayor importancia para que esta nación se regenere y vuelva a ser tan grande y gloriosa como ya lo fue en otros siglos (Ibid., 299-300)

No se opone el gran escritor cordobés a la posibilidad de un concepto intermedio de “filosofía española”, que pudiera resultar del estudio de las filosofías de los naturales o residentes en la península ibérica, y que consistiría en la existencia de cierta unidad y características propias de las filosofías desarrolladas en la civilización ibérica. Si bien, Valera sostiene que entre nosotros casi todo está por estudiar en la investigación de esa posible filosofía española de los filósofos ibéricos de todas las épocas. Pues, si el libro de Vidart no puede ser considerado a su juicio una historia de la filosofía española, menos aún puede serlo el discurso introductorio de Castro, y ninguno de los dos aporta nada a la dilucidación del concepto medio de filosofía española. Y tampoco son verosímiles las ingeniosas invenciones de Laverde, quien habla sin fundamento de una filosofía española con

carácter propio, de entrelazamiento de doctrinas y de escuelas, como senequismo, averroísmo, maimonismo, lulismo, suarismo, vivismo, gomezpereirismo, o huartismo. De todas estas supuestas escuelas españolas, tal vez tengan alguna credibilidad el averroísmo y el lulismo, argumenta Valera, pero ninguna otra, pues el sistema de un filósofo tiene que ser de gran formato, novedoso y enormemente influyente, para que en historia de la filosofía esté justificado añadir un ismo a su nombre, por ejemplo, y en lo que a filósofos del siglo XIX se refiere, si acaso cabe hablar de hegelianismo o krausismo, y este no es el caso en la mayoría de los filósofos españoles *ismificados* por Laverde (Ibid. 262-263).

No puede disimular Valera, pese a sus esfuerzos por mantener la cortesía, la decepción y el desagrado que le ha producido el volumen antológico de Adolfo de Castro, de hecho, recrimina su defensa de la Inquisición, e incide y pone en evidencia todas las insuficiencias que comentamos al presentarlo anteriormente, es decir, su concepto lato e inapropiado de filosofía, su deficiente selección de autores y textos, en la que se desatiende a los filósofos hispano-musulmanes e hispano-árabes, lo infundado y ridículo de muchas de sus reivindicaciones de precursor y fuente de ideas o argumentos en favor de nuestros autores, etc. (Ibid., 264-265). Hay libros de “más alta filosofía en castellano”, insiste Valera, que los seleccionados por Castro en su católico volumen antológico, y él mismo procede en positivo a subsanar lagunas, ante todo, presentando a los grandes filósofos hispanojudíos, por los que sentía gran aprecio e interés, y que habían sido estudiados por historiadores extranjeros, conocidos y citados por Valera, como Munk, Franck, Sachs, Geiger y Cassel, entre otros. El gran escritor cordobés se detiene especialmente en Ibn Gabirol y Jehudah Halevi, y propone dedicar un volumen antológico de la *BAE* a presentar este capítulo glorioso de la filosofía española, que protagonizaron los escritores judíos españoles (ibid., 280-281). Además, concluye pidiendo un segundo volumen antológico de filósofos españoles, en el que “pudiera el Sr. D. Adolfo de Castro mostrar más severidad y dar cabida a obras de verdaderos filósofos, pues en efecto, las hay” (Ibid., 299)

d. De la polémica de la ciencia española a la reivindicación de la filosofía regional andaluza (1876-1891)

En los albores de la restauración monárquica, la segunda cuestión universitaria y la polémica de la ciencia contribuyeron a decantar las posiciones, que se desarrollaron hasta los años 90, ante la cuestión de la existencia de la filosofía española y la perentoriedad de los estudios históricos sobre la misma, a saber: la negativa de los krausoinstitucionistas, krausopositivistas y de la mayoría del resto de herederos del krausismo; la también negativa de los tradicionales católicos partidarios de la renovación de la teología tomista y su *Philosophia perennis*; y la positiva de Marcelino Menéndez Pelayo que replanteó las propuestas de recuperación de la tradición filosófica española, de Gumersindo Laverde, y que además realizó por sugerencia de éste proyectos históricos monumentales sobre nuestra heterodoxia o sobre nuestra estética. Nos interesa en este apartado poner de manifiesto cómo evoluciona, entre otras concepciones del período, la concepción pelayana de la filosofía española y su historia hasta que trasmite su legado a su discípulo Adolfo Bonilla San Martín.

Empezaremos analizando la posición historiográfica de Menéndez Pelayo en su serie histórica *La ciencia española*, en la que publicó su exposición del programa tradicional de Laverde para el restablecimiento de la tradición filosófica española.

Poner en el centro de la vida cultural española esa renovada reformulación del programa laverdiano, era en realidad el objetivo de la polémica de la ciencia, protagonizada por el joven Menéndez Pelayo. Es un error grave de apreciación, por desgracia demasiado frecuente, confundir la polémica de la ciencia, la cual fue una estrategia de difusión, con la serie histórica *La ciencia española*, que fue objeto de tres ediciones corregidas y aumentadas entre 1876 y 1890, y en la que Menéndez Pelayo no sólo desarrolló de manera actualizada el programa de Laverde, sino que lo enriqueció además con valiosos estudios monográficos y un monumental inventario del patrimonio bibliográfico de la cultura hispánica.

Constituye así mismo otro error grave de apreciación, lamentablemente difundido, considerar que el joven Marcelino fue poco más que pluma y amanuense de las ideas y proyectos de Laverde. Por eso, conviene recordar que una cosa es proyectar una polémica sobre la ciencia española, una historia de la heterodoxia o de la estética en España, y acumular datos e ideas generales sobre el tema, como hizo don Gumersindo, y otra muy distinta buscar las fuentes primarias y secundarias en las bibliotecas históricas españolas y europeas, leer y analizar esas fuentes, componer las cronologías y esquemas de desarrollo de las ideas cardinales de obras históricas monumentales, y crear la composición narrativa de las mismas con un estilo primoroso, como hizo el precoz polemista y grandísimo historiador, Menéndez Pelayo. Ciertamente, Laverde hizo más que nombrar temas e indicar bibliografía, también aportó datos, ideas y consejos a Menéndez Pelayo, quien nunca renunció a su independencia de criterio en el desarrollo de su investigación y en la composición de las tres ediciones de *La ciencia española*, o en la de la primera edición de los *Heterodoxos españoles* y de la *Historia de las Ideas estéticas en España*.

Desde la primera edición, *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española* (1876), Menéndez Pelayo mantuvo su independencia de criterio y diferenció claramente su aportación, que en esta obra confesó ser “la modesta condición de rebuscador y bibliógrafo” (Menéndez Pelayo, 2019, vol. I, p. 29); en realidad dio dimensión histórica y desarrollo al planteamiento de Laverde, eligió los componentes de la obra y su estructura, y compuso con su particular estilo todas las cartas dirigidas a Gumersindo Laverde que integran el volumen. En fin, en la Carta-prólogo de *Polémicas...*, que firmó Laverde, pero compuso el joven polemista, se identificó a sí mismo como “discípulo fiel de la escuela catalana, educado por los Milá, los Rubió y los Llorens...” (Ibid., vol. I, 11). Conviene tener presente esta filiación escolar, que Menéndez Pelayo explicita varias veces a lo largo de su obra, para entender que su concepción de filosofía nacional era la anteriormente expuesta de Llorens y Barba, si bien en la polémica de la ciencia española defendió y desarrolló histórica y bibliográficamente el programa laverdiano de restablecimiento de la filosofía española.

Conviene recordar, así mismo, que Menéndez Pelayo no aceptaba todas las propuestas de Laverde; rechazó por ejemplo intervenir en la polémica del panenteísmo frente a Francisco de P. Canalejas. Pero aceptó en cambio reivindicar la ciencia española frente a la conocida negación de Gumersindo de Azcárate, porque se trataba de una cuestión histórica, no metafísica como la anterior, y porque tocaba su fibra más íntima, la pasión por España y su cultura. Los estudios históricos de la religión, el pensamiento, la estética y las literaturas propias de la civilización hispánica eran en realidad la vocación a que el joven polemista se

sentía llamado. Otro buen ejemplo de la independencia de criterio del joven Menéndez Pelayo, fue su negativa a la petición hecha por Laverde de incluir su artículo sobre el Laverdaico como apéndice en esa primera edición de *La ciencia española*. El jovencísimo Menéndez Pelayo puso en su lugar el primitivo índice resumen de los *Heterodoxos españoles*, obra en la que entonces trabajaba, y que constituía un argumento histórico de primera magnitud contra el krausismo: en España hubo heterodoxos, pero es católica.

En la primera edición, siguiendo las indicaciones de Laverde, el joven polemista respondió a Gumersindo de Azcárate en su carta “Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos”. Rechazaba Menéndez Pelayo en ella que se hubiese negado la libertad de la ciencia, y así sofocado prácticamente la actividad filosófica en España entre los siglos XVI y XVIII, y defendía con evidencia bibliográfica que “el siglo XVI puede considerarse como su [de la filosofía] edad dorada en España”, y que también hubo actividad filosófica en el XVII, que “fue en lo filosófico degenerada secuela del XVI”, y en el siglo XVIII, que fue de transición y donde se registraron recepciones de filosofía y ciencia moderna, y agitadas discusiones en torno a las mismas. En los registros de la inquisición, argumentaba el joven polemista, no constaba una masiva persecución de filósofos y científicos entre los siglos XVI y XVIII, como para hablar justificadamente de negación de la libertad de la ciencia. Menéndez Pelayo citaba básicamente referencias bibliográficas conocidas, utilizaba la clasificación histórica de orientaciones filosóficas en el siglo XVI español, sugerida por Laverde en su reseña de Vidart, y apreciaba no sólo a los aristotélicos puros, sino también a los aristotélico-escolásticos.

En la carta del joven polemista a Laverde, “De re bibliographica”, se manifiesta el objetivo de la polémica que no era otro sino la difusión de las propuestas bibliográficas e institucionales de Laverde. Lamentaba en ella Menéndez Pelayo el radicalismo de innovadores y conservadores, que eran extranjerizantes y olvidaban su pasado filosófico (Menéndez Pelayo, 2019, vol. I, 28), y desarrollaba las medidas laverdianas para restablecer la filosofía española y su historia, como el fomento de las monografías bibliográficas y expositivo-críticas, y la creación de una cátedra de Historia de la Filosofía española en el doctorado de filosofía y letras. Las monografías bibliográficas eran a juicio de Menéndez Pelayo fundamentales para los estudios históricos, y sostenía que los bibliógrafos no habían de limitarse a ofrecer los datos básicos de los libros, sino incluir cierta crítica sobre los mismos, no exenta de un “juicio espontáneo y fresco”, que los discrimine de entrada (Ibid., vol. I, 50-51). El joven polemista distinguía varios tipos de monografías bibliográficas, revisaba el desarrollo de esos tipos de bibliografías en España, e insistía en la importancia de las bibliografías por materias o bibliotecas para la investigación histórica, pues desde estas, si están compuestas con indicaciones críticas, es muy fácil pasar a componer las monografías expositivo-críticas (Ibid., vol. I, 68). Menéndez Pelayo distingue hasta 30 tipos de bibliografías por materias o bibliotecas, a saber, “1.—Biblioteca de Teólogos. Escriturarios. Escolásticos. Dogmáticos. Moralistas. 2.—De Místicos y Ascéticos. 3.—Filósofos, etc.” (Ibid., vol. I, 70-71), y tras constatar su escaso desarrollo en España, proponía la promoción y publicación de estos trabajos mediante concursos anuales.

La carta de Menéndez Pelayo a Laverde, “Monografías expositivo-críticas”, que daba continuidad a “De re bibliographica”, no sólo presentaba el estado de este tipo de monografías en España, sino que proponía además líneas de desarrollo

para las mismas. La recopilación de monografías generales y específicas, escritas por estudiosos españoles y extranjeros, sobre filósofos y tendencias filosóficas españolas (Ibid., I, 102-110), de teólogos, ascético-místicos, protestantes españoles (Ibid., I, 111-115), de jurisconsultos y arbitristas (Ibid., I, 116-117), que ofrece Menéndez Pelayo en esta carta, es lo suficientemente completa, para darnos una idea bastante precisa del estado de los estudios históricos de filosofía española al inicio de la Restauración. Propone además el joven polemista desarrollar tres líneas de monografías expositivo-críticas, una primera dedicada a estudiar la vida y la doctrina de los grandes pensadores ibéricos y de las escuelas que fundaron, otra dedicada a nuestros grandes ingenios literarios, y una tercera sobre cronología, ámbitos y tendencias de nuestra cultura, así como de las opiniones de los españoles sobre algunas cuestiones científicas.

Entre los estudios monográficos de grandes pensadores, propone Menéndez Pelayo desde luego los dedicados a los autores que a su juicio más influyeron y crearon tendencia o escuela, es decir, Séneca y el Senequismo, San Isidoro y la tradición Isidoriana, Averroes y el Averroísmo, Maimónides y el Maimonismo, Lulio y el Lulismo, Vives y el Vivismo, Suárez y el Suarismo. Y entre las monografías del tercer tipo, Menéndez Pelayo indica explícitamente, entre otras, “Kabalistas españoles”, “Impugnadores del judaísmo y del mahometismo”, “El escolasticismo tomista en España”, “Anti-aristotélicos españoles”, “La antropología filosófica en España”, “Heterodoxos españoles”, “La estética en España”, “Los jesuitas españoles en Italia a fines del siglo XVIII” (Ibid., I, 133-134). Menéndez Pelayo señalaba además que eran las cinco Academias existentes, conforme a su dedicación propia, las que debían encargarse de promover y publicar estos estudios monográficos (Ibid., I, 134). En fin, completaba su propuesta, para el desarrollo de este tipo de monografías, pidiendo que se exigieran tesis doctorales de mayor entidad, no meras disertaciones, y que algunas se convirtieran en monografías expositivo-críticas “sobre puntos de la historia científica o literaria de nuestra patria.” (Ibid., I, 135)

En la carta, «Prosíguese el pensamiento de las otras cartas», Menéndez Pelayo completaba su replanteamiento del programa laverdiano de recuperación de la filosofía española, presentado en “De re bibliographica”, insistiendo en la necesidad de enseñar y escribir su historia, dos cosas que a su juicio deben ir de la mano (Ibid., I, 137). Se lamentaba el joven polemista de que la instrucción pública en España fuera extranjerizante, y de que sus planes oficiales hicieran inútiles los esfuerzos de algunos catedráticos, ordenados a introducir en las aulas la ciencia española. “En nuestras cátedras se puede aprender la historia de la filosofía india o china, pero no la de la filosofía española...” (Ibid., I, 138), situación aberrante ante la que sólo cabía a su juicio un antídoto: promover la enseñanza oficial de la filosofía española, mediante una cátedra de Historia de la Filosofía Española. Sería competencia del titular de esta cátedra de Historia de la Filosofía Española, indicaba Menéndez Pelayo, la composición de la Historia de la Filosofía Española. Además, proponía favorecer la existencia de comunidades de monjes benedictinos que contribuyeran al desarrollo de monografías bibliográficas sobre la historia de la filosofía española.

Menéndez Pelayo comprometía a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con la promoción y publicación de esas monografías mediante concursos, y proponía en fin fundar una nueva Sociedad de Bibliófilos, que retomase y llevara

a puerto el proyecto laverdiano (Oviedo, 1859) de una Biblioteca de Filósofos Ibéricos y gestionara una revista dedicada al estudio y la difusión de la filosofía española (I, 144). Si bien, Menéndez Pelayo era consciente de las dificultades inherentes a esta empresa privada, por lo que solicitaba el apoyo estatal. Era a su juicio competencia del Estado promover estos estudios históricos sobre la filosofía española, tan menospreciados por los progresistas y extranjerizantes, y difícilmente rentables para los editores privados (ibid., I, 141).

Partidario de una historiografía histórico-tradicional, defendía Menéndez Pelayo los estudios históricos de la filosofía española y su carácter empírico, basado en los datos documentales y en el estudio de las fuentes bibliográficas, frente a los herederos del krausismo que habían derivado hacia el positivismo o el neokantismo, a saber, Azcárate, Revilla y Salmerón, y que desde principios dogmáticos o actitudes anticatólicas negaban la existencia de esta y el interés de aquellos. Revilla, a juicio de Menéndez Pelayo, pertenecía a una generación que desechaba los libros de los filósofos españoles sin haberlos visto ni por el forro, y que por consiguiente carecían de autoridad para hablar sobre los mismos (Ibid., I, 87). Sostenía el joven polemista, que había llegado el tiempo de su generación, una que apreciaba los estudios históricos, y buscaba en bibliotecas y archivos las fuentes documentales y bibliográficas de sus conclusiones: “generación educada en las bibliotecas con estudios de cal y canto” (Ibid., I, 163). La existencia de la filosofía española estaba sobradamente demostrada, insistía Menéndez Pelayo, y la tarea a realizar era el estudio de las fuentes conocidas. Y en esa tarea, que no era nada ilusoria, no estaban solos Laverde y el, sino que habían colaborado y colaboraban un considerable número de estudiosos españoles y extranjeros del pasado y del presente, y de las más variadas tendencias.

El joven polemista defendió y desarrolló desde un punto de vista histórico las tesis de Laverde sobre la existencia de escuelas, sistemas y caracteres propios de la filosofía española, siendo muy consciente de que faltaban monografías bibliográficas y expositivo críticas que las verificaran de manera concluyente. Pero la evidencia documental de la existencia de un buen número de filósofos relevantes, nacidos en la península ibérica, y que enseñaron y escribieron en la misma, o vinculados a la misma, justificaba a su juicio la afirmación *a priori* de que la historia de la filosofía española como un todo “tiene existencia y vida propia y peculiar, y que debe ser tratado aparte, por más que esa existencia y esa vida parezcan secundarias dentro del total desarrollo histórico de la ciencia (Ibid., II, 432-433). Sólo el estudio de las bibliografías disponibles y la composición de esa Historia filosófica protagonizada por los filósofos españoles y portugueses permitirá calibrar su verdadera importancia.

Las obras de consulta de donde proceden las citas, los ejemplos o las teorías que sustentan la argumentación histórica de Menéndez Pelayo, en esta edición original de la polémica, están recogidas en las cartas «De re bibliográfica», «Monografías expositivo-críticas», «Prosíguese el pensamiento de las cartas anteriores»; también, en su frecuente correspondencia con Laverde. Menéndez Pelayo corrigió y amplió estas tres cartas en las dos siguientes ediciones de *La ciencia española*.

En la segunda edición, *La ciencia española: Polémicas, Indicaciones y proyectos* (1879), Menéndez Pelayo volvía a defender el programa fuerte, laverdiano de recuperación historiográfica de la filosofía española, esta vez frente al tomista íntegro Pidal y Mon, y frente al neokantiano José del Perojo, que volvía a argumentar la posición de Revilla. Además, esa segunda edición recogía la

contestación de Laverde a la réplica de Gumersindo de Azcárate, una nota de Menéndez Pelayo frente a la concepción de Vidart sobre la decadencia científica española y sus causas, y, en fin, un par de estudios monográficos de Menéndez Pelayo, entre los que destaca el “Fox Morcillo”, que firmó Laverde, y “La Antoniana Margarita de Gómez Pereira. Carta al señor Juan Valera”.

Pidal y Mon, y en general el tomismo íntegro de los dominicos, v. gr., de fray Ceferino González o de Joaquín Fonseca, va a negar la existencia de la filosofía española, ante todo porque la única nota característica que da unidad a la producción de los filósofos españoles “es la del catolicismo; pero ... es muy vaga, y no basta para dar carácter a una filosofía” (Ibid., I, 220). Además, las influyentes filosofías creadas por filósofos españoles, expresión del genio nacional, de que habla Menéndez Pelayo, a saber, el senequismo, el isidorianismo, el averroismo, el maimonismo, y principalmente el lulismo y el vivismo - el suarismo no es a su juicio un sistema filosófico distinto del tomismo-, no permiten hablar de filosofía española en el sentido en que hablamos de filosofía alemana al referirnos al idealismo alemán, que dominó un período de esta, o en el que hablamos de filosofía francesa al referirnos al cartesianismo, por ser “única y universalmente reconocida su trascendencia” (Ibid., I, 221).

Sobre todo, esas filosofías españolas no son según Pidal sistemas verdaderos, sino “incompletos unos, erróneos otros, y otros... un tanto cabalísticos o un tanto eclécticos” (ibid., I, 221). La filosofía de Santo Tomás, que Leibniz llamó *Philosophia perennis*, es a su juicio el sistema verdadero, la filosofía cristiana por excelencia, y merece por ello el nombre de filosofía y en particular el de filosofía española. Esta filosofía verdadera hunde sus principios en la teología católica, de la que depende y con la que forma una unidad doctrinal, por lo que Pidal y los tomistas íntegros defendían la prioridad de la biblioteca de teólogos españoles, cuya publicación debía preceder a la de los filósofos españoles (ibid., I, 223).

La tendencia medievalizante, teológica y ahistórica del tomismo íntegro de Pidal y los dominicos se manifiesta en su rotunda condena del humanismo y la cultura del renacimiento, a los que considera paganos y causantes de la reforma y de los falsos e impíos sistemas filosóficos modernos. En particular, la filosofía crítica del humanista Luis Vives, de cuyo restablecimiento tanto esperaba Menéndez Pelayo, le parecía a Pidal una filosofía no sólo débil, incompleta e insuficiente, sino afectada por la mundanización renacentista, como lo ponían de manifiesto sus frutos modernos, reconocidos por el joven polemista (Ibid., I, 224).

Menéndez Pelayo no medievaliza, distingue entre lo eterno y lo temporal, dando entidad a la historia como ámbito de la libertad, es decir, de la acción y la producción humana. La revelación y la teología proceden y remiten a lo eterno, en cambio la filosofía, que es producto libérrimo de la inteligencia mística o racional humana, puede ser ortodoxa, si es compatible y armónica con la doctrina de la fe, siendo heterodoxa en caso contrario, cuando la contradice. Y reclama libertad de pensamiento en aquellas cuestiones filosóficas que no han sido iluminadas por la doctrina revelada: “¡Tan necesaria es una prudente libertad en las indagaciones del espíritu!” (Ibid., I, 248). *In dubiis libertas*. El joven polemista defiende una concepción historiográfica histórico-tradicional, según la cual la filosofía es un proceso histórico, impulsado y marcado por el pasado, cuyos cambios y avances están regidos por la providencia divina, y en el que no cabe hablar de una *Philosophia perennis* en el sentido tomista de unos principios filosófico-teológicos

perennes, sino en el sentido leibniziano de conjunto de verdades parciales, pero permanentes, que la razón humana va descubriendo en el curso de la historia (Ibid., I, 234). Por eso, resulta imperativo que la tradición filosófica de un pueblo se actualice de continuo, adaptándose a los cambios y avances filosófico-científicos de su tiempo.

Sostenía Menéndez Pelayo frente a Pidal que un ciclo histórico como la edad moderna no comienza filosóficamente con una fase dogmática y estable, sino más bien con una fase crítica y de transición, como el Renacimiento. Y defendía además que el gran filósofo del renacimiento, crítico del anacronismo y la sofistería de la escolástica decadente, verdadero precursor del principio y los métodos de la filosofía moderna, tanto el empírico inductivo como el racional deductivo, fue Luis Vives, cuya filosofía crítica y ecléctica armonizó y compatibilizó todos los elementos y tendencias del pensamiento humano, y la doctrina racional resultante con la doctrina cristiana. Como veremos más adelante Menéndez Pelayo consideraba, que su tiempo atravesaba un ciclo histórico crítico y transitorio, y sostenía que la actualización de la filosofía del gran humanista valenciano era la vía a seguir por la filosofía española: “¡Qué útil fuera una resurrección de la doctrina vivista en esta época de anarquía filosófica!” (Ibid., I, 223).

En la filosofía de Vives se encuentran según Menéndez Pelayo los dos rasgos más característicos del genio filosófico español, a saber, es “crítica” y “armónica”. La filosofía española ortodoxa es crítica, no escéptica, es decir, busca el conocimiento dentro de los límites de la experiencia y se interesa por su funcionalidad práctica; además, esta filosofía es armónica, a saber, sistematiza de manera equilibrada todos los elementos y tendencias del pensamiento humano, y de manera compatible con la doctrina sagrada. Las dos tendencias del pensamiento a armonizar eran a juicio del joven historicista católico la filosofía de Platón y la de Aristóteles. La filosofía española heterodoxa era en cambio panteísta, totalizante y despersonalizadora (Ibid., I, 233).

En una breve y destemplada nota, apéndice dentro de la segunda edición de *La ciencia española*, se confrontó Menéndez Pelayo con las consideraciones de los Azcárate y de Vidart sobre el momento de la interrupción de nuestra tradición filosófico-científica y sus causas. Sostenía el joven polemista que el olvido y desprecio de nuestra tradición se inició a finales del siglo XVIII por la injerencia cultural y política francesa, fue difundido durante la primera mitad del siglo XIX por las reformas políticas liberales, y tuvo como consecuencia la interrupción entonces de la vida cultural propia (Ibid., I, 200).

Recordaré en este punto, a modo de inciso, una publicación de Patricio de Azcárate que apareció en 1880. Me refiero a su artículo, *La Filosofía y la civilización moderna en España*, que era *prima facie* una elogiosa reseña de la edición castellana de la *Historia de la filosofía* (1878-1879), del cardenal Ceferino González. Patricio de Azcárate defendía en ella decididamente la compatibilidad de la filosofía y la ciencia moderna con la fe católica, frente a los extremos del racionalismo y del tradicionalismo. Fiel a su tarea de restablecer la filosofía moderna en España, Azcárate apreciaba la historia de la filosofía del tomista dominico, porque había demostrado dos cosas fundamentales: 1º que la religión católica se puede defender filosóficamente sin abandonar el dogma, y 2º que el tradicionalismo carece de sentido (Azcárate, 1880, p. 344).

La tercera edición de *La ciencia española* (*Polémicas, proyectos y bibliografía*) (1887-1889), y última que preparó Menéndez Pelayo, añadía a los textos

procedentes de la segunda edición, los textos pelayanos de la polémica con el padre Joaquín Fonseca O. P. -a saber, “Contestación a un filósofo tomista”, y “Réplica al padre Fonseca”-, su discurso “Ramon Llull” (1884), su versión castellana del “Himno a la creación para la mañana del día del gran ayuno”, de Judá Leví, y el “Inventario bibliográfico de la ciencia española”. El apartado cuarto de este *Inventario*, “IV. Filosofía” (Ibid., II, 533-559), reunía la bibliografía general de la filosofía española hasta finales del siglo XVIII, que inspiró el programa de Bonilla San Martín, de la que partió la investigación histórica en ese campo durante la Restauración y la Edad de Plata, y que fue utilizada todavía con provecho en las dos primeras décadas del período franquista. Menéndez Pelayo separaba este apartado IV, dedicado a nuestra producción filosófica, de los apartados “V. Ciencias morales y políticas”, y “VIII. Estética, Preceptiva y Crítica” del *Inventario*. La prisa y lo colosal de la empresa hicieron que las indicaciones bibliográficas de Menéndez Pelayo distaran mucho de ser modélicas: no incluye la ciudad, ni la imprenta o el editor; en ocasiones no indica el año de la edición, y no siempre anota el título exacto...

Si algo puso de manifiesto la polémica con el anacrónico padre Fonseca O. P., urdida en 1882 contra el intelectual mestizo Menéndez Pelayo por el integrismo católico desde *El Siglo Futuro* y *La Ciencia Cristiana*, es por un lado el criterio histórico-tradicional filosófico con el que se acercaba tanto a la filosofía de Santo Tomás, como al resto de los sistemas filosóficos, que son a su juicio deudores de las ciencias y de las creencias de su tiempo; y, por otro, su posición filosófica crítica y armónica, afín a la Escuela de Edimburgo en lo que al punto de partida epistemológico se refiere: “En esto soy escocés y hamiltoniano hasta los tuétanos” (Ibid., II, 467). Se evidenció por lo demás en la polémica que el programa laverdiano del joven Menéndez Pelayo, tendente a la renovación de la filosofía española mediante el restablecimiento de su tradición histórica, en especial, del vivismo, era una vía minoritaria y tenía enfrente tanto a los herederos del krausismo, mayoría entre los liberales y progresistas, como a los herederos del tomismo, mayoría entre los católicos.

En 1891, Federico de Castro adelantó un original enfoque regionalista de los estudios de historia de la filosofía española en su *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla*. Unos años antes, y dentro de su *Metafísica. Ensayo* (1888), había incluido un extenso compendio de Historia de la filosofía (Castro, 1888, 115-762), cuya fuente principal era la *Exposición histórico-crítica...* de P. Azcarate, y que se ordenaba a desarrollar las conclusiones de los distintos sistemas filosóficos, presentadas en su *Metafísica*. Castro se inclinaba al sistema de Krause, al que denominaba realismo racional y consideraba independiente de la filosofía de Kant. En este compendio de historia de la filosofía, a diferencia de Patricio de Azcarate, no prestaba especial atención a la filosofía española: se refería de manera genérica a Séneca (Ibid., 255-256, 260-261) dentro de la filosofía del período imperial de Roma, y a San Isidoro en el período de transición a la edad media (Ibid., 320-321); introducía también genéricamente a hispanomusulmanes en su tratamiento de la escolástica musulmana (Ibid., 344-353), y a hispanojudíos en el de la escolástica judaica (Ibid., 353-362); exponía genéricamente a Lulio dentro de la escolástica cristiana (Ibid., 376-382), y dentro de la escolástica decadente incluía a Francisco Suárez (Ibid., 386), como el último de los grandes escolásticos. En el Renacimiento hablaba del

escepticismo de Francisco Sánchez (Ibid., 403), e incluía un apartado dedicado a España (Ibid., 404-408), donde presentaba de manera apretada y confusa a escolásticos, aristotélicos, platónicos, eclécticos, místicos, etc. Al hacerse eco de la tesis de P. de Azcárate, 'el Renacimiento fue nuestro en filosofía', explicaba que fue así porque "los sistemas que Italia reproduce, en España se viven y se presentan como propios, si bien aún sólo en la esfera de la intuición y el sentimiento" (Ibid., 405). No ponía Castro a Vives en el mapa del Renacimiento en cuanto tal, y, dentro de la filosofía moderna -de Bacon y Descartes en adelante-, no cita ni un sólo autor español, ni menciona recepciones españolas, como la de Krause o las de Eclecticismo escoces o francés. Menosprecia la filosofía neotomista, como una filosofía de teólogos, y no menciona a Donoso, ni a Balmes.

El *Discurso...* (1891) se publicó en volumen aparte como un ensayo de 180 páginas, en el que Castro exponía la filosofía de los filósofos que florecieron en Andalucía desde el romano cordobés Lucio Anneo Séneca hasta Antonio Xavier Pérez y López (1736-1792), en orden a demostrar la existencia de una filosofía regional andaluza con caracteres específicos propios dentro de la filosofía española y sus caracteres más generales (Castro, 1891, 12).

España fue según Castro la primera nación europea, que surgió de los confusos tiempos medios, pero su proceso de nacionalización fue lento y quedó incompleto, pues "ni ha logrado uniformar la legislación, ni hablar un idioma, ni delimitar su territorio, ni hallar la fórmula para que, sin menoscabo de su independencia mutua, todos los que iberos se apelliden se cobijen bajo un mismo pabellón" (Ibid., 13). Y, a su juicio, también quedó interrumpida en el siglo XVI e incompleta la filosofía española, que fue la primera en desarrollar sus caracteres propios en el Renacimiento, pero que no llegó a constituirse como una filosofía nacional moderna (Ibid.). Sostenía Castro, que el deseo de retomar nuestra tradición filosófica interrumpida en el Renacimiento era un "universal anhelo" (Ibid., 14), y, entre los promotores más destacados de esa tendencia, distinguía tres orientaciones, a saber, la de los defensores del pasado como "el Padre Cuevas, Fray Marcelino Gutiérrez, el malogrado Laverde Ruiz ... y el erudito autor de los Heterodoxos españoles" (Ibid., 14), la de los defensores de lo moderno como "Canalejas y Vidart" (Ibid.), y, en fin, la vía media de "Campoamor y Valera" (Ibid.). Federico de Castro, que participaba del universal anhelo -cita con respeto a Menéndez Pelayo, y se muestra displicente con Guardia Bagur-, era partidario de la orientación moderna atribuida por el mismo a Canalejas y a Vidart.

Además, Castro defendía que el conocimiento de las filosofías regionales era un supuesto necesario para poder avanzar con paso firme en el conocimiento de la filosofía española (Ibid., 17), dada la escasa nacionalización de España y de la filosofía florecida en sus fronteras durante la época moderna. La filosofía española tiene unos rasgos de identidad más generales, y las filosofías regionales ibéricas unos rasgos más específicos. Más en concreto, el ensayo de Castro defendía que la filosofía española no puede conocerse sin haber conocido la andaluza, ni la andaluza sin haber conocido la española; y que convenía empezar la construcción de la filosofía española por la filosofía andaluza, habida cuenta de que nuestros primeros filósofos, los más grandes, desde Séneca hasta los hispanomusulmanes o los hispanojudíos fueron andaluces (Ibid., 17).

(CONTINUA)

***Orientaciones historiográficas de la Historia de la filosofía española durante su formación como disciplina (1845-1946):
Parte III (1892-1946).***

*Historiographical Approaches to the History of Spanish Philosophy during its formation as a discipline I (1845-1865).
Pars III (1845-1865).*

Gerardo Bolado
Sociedad Cántabra Historiadores de la Filosofía Española

(CONTINUA)

Parte III (1892-1946)

e. De los *Ensayos de crítica filosófica* al programa de *Historia de la filosofía española* de Adolfo Bonilla y San Martín (1892-1904)

En realidad, desde el inicio de los años noventa, se registra un cambio de tendencia en la consideración de la tradición filosófica española y los estudios históricos sobre la misma, que tuvo su adelantado en dos libelos lanzados por el médico menorquín, nacionalizado francés, Miguel Guardia Bagur, desde la prestigiosa *Revue Philosophique*, de Ribot, contra el programa laverdiano de restablecimiento de aquella, desarrollado por Menéndez Pelayo, y contra los monumentales estudios históricos publicados por éste en los años 80. Enemigo acérrimo de la civilización hispánica y de la Restauración alfonsina y su vida cultural, Guardia Bagur reformulaba con acritud desaforada la tesis contra la tradición filosófica española de Sánchez de la Campa y los herederos del krausismo inclinados al positivismo, recogiendo en su dialéctica entre otros un par de argumentos, que afectaban al planteamiento pelayano de la historia de la filosofía española. El primero sostenía que la concepción hegeliana de la historia de la filosofía como la sucesión de los sistemas que confluyen y se resuelven históricamente en el sistema actual verdadero “es tan insostenible como la teoría positivista de los tres estadios” (Guardia, 1890, 290). Por otra parte, el segundo consideraba incoherente que se incluyera y enriqueciera el programa de filosofía española, con filósofos y sistemas filosóficos de razas y autores proscritos por la nación española, como los judíos, los árabes o los autores exiliados.

Menéndez Pelayo respondió a estos ataques dando a la imprenta en abril de 1892 sus *Ensayos de crítica filosófica*, que vieron la luz probablemente en septiembre de ese año. En realidad, la sugerencia de reunir y publicar estos

Ensayos... le había llegado a Menéndez Pelayo también desde Francia, de un joven neotomista francés, profesor en el liceo de Tulle, Pierre Henry Cazac, con quien mantuvo una interesante correspondencia epistolar entre el verano de 1891 y 1893. Reunió Menéndez Pelayo en este volumen de ensayos tres estudios expositivo-críticos recientes sobre los temas de la filosofía renacentista española, que más apreciaba, y en los que imprimía más aún a su enfoque tradicional una perspectiva universal y modernizadora: su lección inaugural del curso 1889-1890 en la Universidad Central, “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España”; el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (RACMP), “De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores Españoles de Kant”, pronunciado el 15 de mayo de 1891; y “Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes”, que fue la breve contestación al discurso de ingreso en la RACMP del historiador del Derecho español, Eduardo de Hinojosa leída el 10 de marzo de 1889. Menéndez Pelayo no dotó de introducción, ni advertencia preliminar alguna a esta primera edición de sus *Ensayos...*, y única publicada en vida (Bolado, 2015, 267), debido a la sobrecarga de trabajo que le sobrevino con motivo del IV Centenario del Descubrimiento de América, cuando ya estaba volcado en sus estudios críticos de las literaturas hispánicas.

El análisis de estos *Ensayos...* pone de manifiesto su unidad metodológica y temática, y permite concluir que estamos desde el punto de vista historiográfico ante el desarrollo más maduro de la concepción pelayana de la historia de la filosofía española. Ante todo, defendió y aplicó una historiografía, no de filósofo, que interpreta desde su propio sistema el pasado filosófico, como hacían los herederos del krausismo, sino de historiador, que busca comprender la filosofía de otros autores desde sus fuentes, con imparcialidad, en discusión con otros intérpretes, y situándola con precisión desde los datos y conforme a su tendencia filosófica dentro de la cronología histórica. La crítica de los sistemas la ejerce el tribunal de la historia, que componen la misma contingencia histórica y sus intérpretes, no el punto de vista subjetivo del filósofo o del historiador.

En esos *Ensayos...*, Menéndez Pelayo se orienta definitivamente a la posición histórico-tradicional filosófica de Llorens. En efecto, la perspectiva historiográfica, desde la que intenta recuperar en ellos nuestra filosofía renacentista, adopta un punto de vista universal y modernizador, mediante categorías como ciclo histórico y precursor, y se beneficia del mejor conocimiento de la historia de la filosofía y de la filosofía europea contemporánea, que había alcanzado en ese momento. El historiador santanderino dispone no sólo del conocimiento de la historia de la filosofía española, acumulado por su incesante investigación durante más de veinte años, sino de los resultados de los trabajos de los historiadores europeos que habían estudiado la filosofía hispanojudía, hispanomusulmana, la española del Renacimiento, etc. (Ib., 127-131.). Además, en estos *Ensayos...* adopta explícitamente como *obrussa* de sus juicios históricos, el estado de opinión sobre los autores hispanos establecido por la crítica alemana y francesa (Ib., 131-132.),

Como su propio nombre indica, los *Ensayos...* fueron en realidad escorzos parciales e inacabados, nacidos además bajo el signo de una polémica que no llegaron a superar. En ellos Menéndez Pelayo puso a prueba las categorías históricas antes mencionadas, que habilitaban una exposición de las fuentes históricas de nuestra Filosofía renacentista, en el marco de la gran tradición filosófica occidental, como fuentes de una tradición filosófica viva, dotada de su

idiosincrasia característica y determinada por sus propios rasgos de identidad. Tales eran, los rasgos característicos “crítica y armónica”, atribuidos a nuestra filosofía renacentista ortodoxa, la condición de “precursores” de nuestros filósofos del Renacimiento, o el modelo de “ciclo: periodo crítico/periodo dogmático”, para la reconstrucción del proceso histórico, procedente de las filosofías de la historia postrevolucionarias, tanto cristianas como positivistas, que buscaban la estabilidad social tras el inestable período revolucionario.

Menéndez Pelayo sigue una historiografía histórico-tradicional filosófica. La providencia divina preside el devenir histórico general y, en particular, el filosófico. La Historia de la Filosofía es la sucesión de las formas de pensar propias del espíritu de los pueblos hegemónicos de occidente, que estos difunden cuando imperan. Estas formas de pensar, que cambian y se suceden en la historia, son los sistemas filosóficos u organismos de ideas, en los que éstas forman una unidad lógica. Lo capital en los sistemas filosóficos, aquello de lo que depende su originalidad, no son las ideas que los componen como su materialidad, sino la unidad sistemática o mejor la forma sistematizadora “entendida como una particular manera de exponer y sacar a luz el contenido de la conciencia; como una particular posición del filósofo respecto de la realidad incógnita; como una singular armonía dialéctica que rige todas las partes de un sistema...” (Ib., p. 108).

La Historia de la filosofía no se compone de sistemas y corrientes producidas por sujetos racionales autónomos, que las sintetizan desde su propia subjetividad, con independencia de su época y del espíritu del pueblo a que pertenecen. Los protagonistas permanentes de la Historia de la Filosofía son más bien las tradiciones filosóficas de los pueblos de Occidente. Estas tradiciones manifiestan el espíritu de un pueblo, son sustancia y sujeto a la vez, es decir, realidad consciente que deviene autoconsciente.

La tradición filosófica de un pueblo pasa por períodos creadores, en los que domina un ciclo de la Historia de la Filosofía, influyendo en el pensamiento de los otros pueblos, y por períodos receptivos, en los que es influida por la tradición filosófica del pueblo o de los pueblos dominantes y creadores. Cada tradición, por ser a la vez sustancia y sujeto, tiende a crear formas filosóficas idiosincrásicas, caracterizadas por ciertos rasgos propios. La tradición filosófica hispana, que surge en la latinidad con las síntesis de filosofía greco-latina, producidas por los filósofos hispano-romanos, y resulta en los tiempos medios de las síntesis entre las Filosofías griegas y greco-latinas, y las religiones de la Biblia, por obra de los filósofos hispano-cristianos, hispano-judíos e hispano-musulmanes, y se desarrolla en la rama castellana, catalana-provenzal y galaico-portuguesa, fue creativa e influyente en la Edad Media y en el Renacimiento; pero decayó en el ciclo sistemático moderno, haciéndose receptora de las formas producidas por otras tradiciones filosóficas, como la francesa desde la Ilustración o la alemana desde la segunda mitad del siglo XIX.

En los *Ensayos...*, distingue dos grandes épocas del espíritu y de la filosofía, la antigua y la moderna. La época antigua abarca el período clásico y los tiempos medios, y se caracteriza por ser realista, por tomar como punto de partida a la realidad entendida como idea o como sustancia. La época moderna surge del Renacimiento, se extiende hasta su presente y se caracteriza por ser subjetivista o sicologista, es decir, por partir de la actividad de la conciencia, se entienda ésta de manera empirista o racionalista.

La sucesión de los sistemas filosóficos discurre de forma cíclica y como si estuvieran “enlazados por ley superior y sujetos a cierto ritmo dialéctico” (Ib., p. 144). Desde un período crítico, que es un ciclo valle de caos de ideas, carente de forma sistemática o lógica filosófica, la historia de la filosofía asciende a un período dogmático, en el que dominan las formas sistemáticas de pensamiento, las cuales tras un período de estabilidad se descomponen y decaen hasta un nuevo período crítico de caos de ideas... desde el que el espíritu vuelve a elevarse hasta alcanzar un nuevo ciclo dogmático de formas sistemáticas de pensar. Pues el espíritu tiende de manera incesante a la plenitud de la forma sistemática. Las formas sistemáticas que se suceden en la Historia de la Filosofía son productos espirituales resultado de la creación de los genios, pero están determinados por la época y por la tradición filosófica de la que surgen: “Todo organismo filosófico es una forma histórica que el contenido de la conciencia va tomando según las condiciones de tiempo y de raza. Estas condiciones ni se imponen, ni se repiten, ni dependen, en gran parte, de la voluntad humana (Ib., p. 112).

La Historia de la Filosofía estudia la sucesión cíclica de los sistemas de pensamiento expresión de la autoconciencia del espíritu de los pueblos que han protagonizado la historia de occidente. En aquella, los períodos críticos preceden a los de plenitud sistemática, por lo que las filosofías críticas no deben ser vistas “como filosofías puramente negativas y disolventes, sino como momentos obligados de la evolución filosófica, como puntos de parada en que el espíritu se detiene para hacer examen de conciencia y proseguir con más aliento su camino” (Ib., p. 135). Distinguía Menéndez Pelayo dos tendencias generales del espíritu en los ciclos críticos que se caracterizan por renunciar al conocimiento metafísico de los *noumenos*: el criticismo y el escepticismo. El criticismo o *ars nesciendi* que representan Vives en la filosofía renacentista de tránsito desde la Filosofía medieval a la Filosofía moderna, y (su interpretación de) Kant en ésta última, defiende la posibilidad de la ciencia positiva o explicación causal del funcionamiento de los fenómenos, la posibilidad de establecer una moral universal basada en el deber, así como el futuro advenimiento de un nuevo ciclo sistemático, metafísico. En cambio, el escepticismo, que representan Francisco Sánchez en el Renacimiento, y Hume en la filosofía moderna, tienen en común el *ignorabimus*, consideran que el conocimiento de los fenómenos es opinión, se conforman con una moral probabilista o casuística, y niegan la posibilidad de toda metafísica futura (Ibid., 137-138).

Menéndez Pelayo diferencia distintos orígenes y formas de los períodos críticos y escépticos: suelen proceder “de un exceso de dogmatismo impuesto por largos siglos”... o “de la imposibilidad de encerrar en la antigua fórmula metafísica el caudal de las nuevas intuiciones”... o “de una especie de desolación mística, de un profundo sentimiento de la miseria humana...” (Ib., 137). El puro escepticismo no existe en realidad (Ib., p. 135), pues, “lo natural al entendimiento humano es la afirmación relativa, incompleta, limitada cuanto se quiera, pero afirmación al cabo” (Ib., p. 134). El escepticismo es más bien un ciclo histórico transitorio desde el que el espíritu tiende a elevarse hacia un nuevo ciclo sistemático regido por una “metafísica nueva”, o por una “síntesis científica”, o por “una nueva especie de filosofía”, basada en el orden moral, o en el orden estético o en el sentimiento religioso (Ib., 134-135)

Sostenía Menéndez Pelayo que la creación de los filósofos, también la de los españoles, depende del ciclo filosófico correspondiente a su época. Los ciclos

filosóficos que se suceden en la Historia de la filosofía moderna eran a su juicio los siguientes: “criticismo y escepticismo renacentista” → “Sistemas racionalistas” → “Escepticismo empirista y criticismo kantiano” → “Sistemas idealistas (Fichte – Schelling – Hegel)” → “Criticismo de la Escuela Escocesa y escepticismo Positivista y Neokantiano”. Convencido de que le tocaba vivir un período crítico de la filosofía, el historiador santanderino prefirió hacer suyo e identificarse con el programa de “higiene intelectual” que W. Hamilton comprendió en las palabras “parsimonia, integridad, armonía” (Ib., p. 216), sin renunciar a la búsqueda de nuevos sistemas armónicos, “real-idealistas” post-kantianos, como los protagonizadas por Hermann Lotze o Max Schasler (ECF, 113).

Tanto en *Metafísica*, como en *Estética*, fue manifiesta la preferencia de Menéndez Pelayo por los sincretismos armónicos, que logran sistematizar en una unidad orgánica los arquetipos ideales, espiritualizados, elevados hasta lo divino, con las formas reales, materializadas, ganadas desde el conocimiento positivo. No creía que fuera posible deducir las formas reales desde las ideas, como pretenden los racionalistas, ni inducir las ideas desde las formas materiales, como postulaban algunos empiristas; y no aceptaba ni idealismos, ni realismos, menos aún positivismos. Prefería un idealismo realista en el que la razón desarrollara su idea, que por alguna vía había de componer una unidad armónica con las formas reales abstraídas del conocimiento positivo de experiencia. En esta preferencia por el Ideal-realismo seguía y no por casualidad la tendencia que consideraba característica de la tradición filosófica hispana.

El discurso “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España”, tiene precisamente como hilo conductor la demostración de que la tendencia hacia la mejor forma de eclecticismo, el armonismo, es decir, la búsqueda de formas armónicas de sistematizar la idea platónica y la forma sustancial aristotélica, es el rasgo característico de los principales filósofos que forman la corriente platónica hispana, desde Séneca hasta Fox Morcillo, pasando por los filósofos hispano-musulmanes Avempace o Tofail, los hispano-judíos Avicibrón, Maimonides y Leon Hebreo, y los cristianos Gundisalvo, Lulio, Sabunde y Servet. El platonismo es un idealismo absoluto, que identifica la verdadera realidad con los arquetipos ideales, por lo que no puede darse a su juicio en la filosofía moderna de la conciencia, que es sicologista; así que el platonismo decae y se hace raro en el XVII, y es prácticamente inexistente en el XVIII, encontrando su último eco en los *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), del leibniziano Pérez y López. En el siglo XIX desaparece todo resto de platonismo en España y fuera de ella (Ibid., p. 107), pero no la tendencia general de la filosofía española al armonismo, a sistematizar lo racional y lo empírico. Por eso insiste en que la recepción de filosofías modernas pertenecientes a otras tradiciones será fecunda en la medida en que se logre injertarlas en las ramas vivas de nuestros clásicos del siglo XVI (ECF, 211-213).

Su visión cíclica de la historia de la filosofía, unida a su concepción del criticismo y escepticismo como período transitorio del espíritu humano, le condujeron a un concepto de “precursor”, específico de su concepción modernizante de la tradición filosófica española, y que ya no significa sólo autor precedente, que anticipa ideas o doctrinas, tomadas de manera completa o parcial por los autores considerados sucesores, sino que también denota a los autores que pertenecen al ciclo filosófico precedente y de la misma naturaleza dentro de la filosofía moderna, y que, por eso, comparten una misma tendencia filosófica general con el ciclo sucesor. Es posible

establecer analogías o correlaciones conceptuales entre la filosofía del precursor y la de sus sucesores, porque ambas comparten una misma tendencia filosófica general.

Menéndez Pelayo mantiene los dos usos de ese concepto, tanto el que se entiende como característico de un autor, perteneciente a un ciclo histórico precedente y análogo, que comparte una tendencia filosófica general, como el definitorio de un autor que aporta precedentes doctrinales reconocidos de una determinada tendencia de pensamiento moderno. Por ejemplo, Francisco de Vitoria es precursor del derecho internacional en el doble sentido del término, merced a que el protestante holandés Hugo Grocio, al reconstruir los antecedentes doctrinales de su teoría del derecho natural en su *De jure belli et pacis*, reconoció entre éstos la aportación de sus reelecciones *De Indis* y *De jure belli*, y a que también la historiografía internacional, que reconstruyó en el último tercio del siglo XIX la Historia del Derecho Internacional moderno, consideró las reelecciones del dominico como documentos fundacionales del mismo. También en el doble sentido del término, Menéndez Pelayo consideraba a Luis Vives precursor de ese kantiano moderado, que fue Hamilton, que “hacía grandísimo aprecio de las obras de Luis Vives, a quien más de una vez cita en sus ensayos o *Discussions* sobre la Lógica, llamándole pensador tan profundo como olvidado” (Ibid., 174). En cambio, al hablar de precursores españoles del criticismo kantiano, o del escepticismo positivista o neokantiano, Menéndez Pelayo utiliza el término en un único sentido, a saber, que nuestros autores críticos y escépticos del Renacimiento fueron creadores y dominaron en un ciclo filosófico de la misma naturaleza y precedente del espíritu moderno, con el que comparten una misma “general tendencia filosófica” (Ibid., 133-134).

En “Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria ...”, Menéndez Pelayo elogia la *Historia del Derecho Español* de Eduardo de Hinojosa, que ha llenado un vacío en el conocimiento de nuestra tradición, así como la historiografía que preside su trabajo como historiador (Ibid., 227-228). Recordemos que Hinojosa interpretaba nuestra tradición jurídica en clave histórico-progresista desde sus fuentes. Además, constata Menéndez Pelayo que ha sido la crítica extranjera –el escocés Mackintosh, el norteamericano Wheaton, el belga Ernest Nys, el italiano A. de Giorgi, etc.–, la que ha estudiado y apreciado su aportación singular al progreso de la conciencia moral y jurídico-política de la Humanidad.

A medida que avanzan los años 90, la crisis finisecular fue disolviendo la credibilidad del programa histórico-tradicional filosófico de restablecimiento de la filosofía española, y afectó en general a los estudios históricos sobre la misma. Entre las jóvenes voces críticas que plantearon alternativas contrafácticas al programa pelayano de recuperación de la tradición en la España finisecular, destaca la de Ángel Ganivet (1865-1898), en su tesis doctoral “España filosófica contemporánea” (1889; 1ª ed. 1930) y en su *Idearium español* (1897), y la de su discípulo en la Universidad Central, el Miguel de Unamuno (1864-1936) de la serie de cinco ensayos, que publicó *La España Moderna* entre febrero y junio de 1895, y que formaron parte después de *En torno al casticismo* (1902). Ni que decir tiene que estas aproximaciones contrafácticas son ensayísticas, no científicas: de carácter sociológicoide la de Ganivet en su tesis, o psicológicoide en su *Idearium*, y de carácter místicoide la de Unamuno en su *En torno al casticismo*.

En su tesis, Ganivet analizó el estado de la filosofía española finisecular, expuso las causas de su postración y orientó la educación filosófica conveniente en esa

situación. En el análisis del escritor granadino se puso de manifiesto su rechazo del positivismo y del materialismo, su distanciado interés espiritualista por las reformas del pensamiento cristiano, así como su toma de conciencia del nihilismo que asolaba el pensamiento social. Distinguía Ganivet entre filosofía vulgar y filosofía científica. La filosofía vulgar, que se formula en formas lingüísticas elementales, preliterarias y prefilosóficas (no sistemáticas), se compone a su juicio de las ideas creadas por el auténtico genio creador y filósofo originario, que es el pueblo. En estas ideas se basan los escritores, que las transmiten en formas literarias, y también los filósofos científicos que las configuran de manera lógica y sistemática en sus tratados, dando lugar a la tradición. A juicio de Ganivet, la filosofía vulgar del presente yacía sumida en el “escepticismo” (nihilismo), con la consiguiente indiferencia vital que asolaba al cuerpo social; sumidos en esta degeneración del criterio y del gusto popular, se encuentran también un reducto de pensamiento social cristiano en las clases conservadoras y otro reducto de mentalidad positiva en las clases progresistas. Por su parte, la filosofía científica, producida en las universidades, academias, sociedades científicas, ateneos, etc., se formula en formas lógicas y sistematiza las ideas características del pensamiento vulgar con las ideas científicas vigentes. Sostenía Ganivet que siempre había tenido en España procedencia extranjera la filosofía científica, que en su tiempo se desarrollaba en torno a dos ejes, uno ortodoxo y de las clases tradicionales, el tomismo reformado, y el otro heterodoxo y de las clases medias progresistas, es decir, el krausismo y sus secuelas hasta el positivismo y el socialismo de las clases trabajadoras. Sin embargo, esta filosofía científica carecía a su juicio en el presente de importancia debido a su escasa dimensión -pocos cultivadores e influencia-, y, sobre todo, por su fatal desconexión de la filosofía vulgar, que estaba sumida en el escepticismo (1936, 97). Cuando se pierde la certeza de las ideas características del pensamiento vulgar, anulado éste por el “escepticismo” que desfonda y sume toda intelección en la duda, entonces no es posible ni la literatura, ni la filosofía científica.

En la presente situación, Ganivet insistía en la importancia de la educación filosófica, que tenía su lugar más propio en la escuela y había de ser lo más amplia posible (1936, 95), de manera especial si no hay educación religiosa. En la Universidad, se requería a su juicio una reforma de la filosofía científica, que redujera el número de sistemas -“menos sistemas y más filosofía exigen las necesidades sociales” (1936, 100)-, y que lo hiciera de tal manera que los sistemas elegidos afluyan a las corrientes principales “que hoy como siempre son el espiritualismo y el materialismo, los cuales absorberán al cabo las tendencias más afines, para librar otra nueva batalla, que tampoco será, por desgracia la última y definitiva” (1936, 100).

Pese a los elogios dispensados por Ganivet al Krausismo histórico, considerando la obra de Sanz del Río y sus abundantes discípulos como la recepción de idealismo alemán más acorde al pensamiento español, este librito de Ganivet era una crítica demoledora de la filosofía oficial, dispensada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Central, gestionada entonces por los herederos del Krausismo y con presencia de catedráticos tomistas, razón de fondo -también las hubo formales-, por la que fue rechazado como tesis de doctorado.

No aceptaba Ganivet una historiografía positivista que se limitara a explicar los sucesos, conectando los hechos documentados, o a exponer el pensamiento desde sus fuentes literarias o filosóficas; pretendía más bien comprenderlos

interpretándolos desde ciertos rasgos esenciales que persisten a través del discurrir empírico de los acontecimientos históricos, y se manifiestan en estos como un núcleo interior y permanente de la historia que les confiere sentido. Si en *Filosofía española contemporánea*, Ganivet pretendía comprender ésta desde el ser y la vida social del pueblo español, a los que se aproximaba con un peculiar procedimiento “sociológicoide”, en el *Idearium español* se sirve de otro procedimiento peculiar, esta vez “psicológicoide”, a fin de penetrar en el espíritu español desde el que interpretar la historia positiva: “La evolución ideal de España se explica solo cuando se contrastan todos los hechos exteriores de su historia con el espíritu permanente, invariable, que el territorio crea, infunde, mantiene en nosotros” (1897, 30). A juicio de Ganivet, hay una estructura de ideas, un idearium o constitución ideal del pueblo español, que permite comprender desde una perspectiva esencial los acontecimientos que componen la historia de España. No podemos detenernos aquí en la reconstrucción que hace Ganivet de ese idearium, nos limitaremos a señalar la importancia que confiere al espíritu territorial, más original a su juicio que el religioso y que el filosófico; e insistiremos así mismo en su apuesta por el espíritu filosófico español, cuya base es a su juicio el estoicismo de Séneca, que se sintetizó con el cristianismo y recibió una fuerte influencia del elemento árabe:

La filosofía más importante, pues, de cada nación es la suya propia, aunque sea muy interior a las imitaciones de extrañas filosofías; lo extraño está sujeto a alternativas, es asunto de moda, mientras que lo propio es permanente, es el cimiento sobre el que se debe de construir, sobre el que hay que construir cuando lo artificial se viene abajo. (1897, 22)

Por su parte, el Unamuno de *En torno al casticismo* defiende una interpretación contrafáctica místicoide, intrahistórica, de la tradición española, que late en la vida del pueblo y en su paisaje, frente al punto de vista de la historiografía tradicional, erudita, que la sitúa en el pasado de sus documentos. Las referencias históricas y literarias de Unamuno son con frecuencia deudoras y reconocen como su fuente a la obra de Menéndez Pelayo, “uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intrahistoria, uno de los pocos que ha sentido el soplo de la vida de nuestros fósiles” (2007, 100). Y comparte con este “defensor en *La ciencia española* de la causa del casticismo” que la sustancia de la historia es la tradición (*Ib.* 68). Sin embargo, hace suyos los hechos inconcusos del racionalismo liberal, y rechaza el historicismo católico pelayano y su programa de reivindicación y restablecimiento de la tradición histórica.

En este *logos protreptikós* de Unamuno, es capital el argumento de *la verdadera tradición*, que no es la tradición histórico documental sobre “los que meten bulla en la historia”, sino la tradición eterna que es “vida intrahistórica, silenciosa y continua..., no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras...” (*Ib.*, 80). Esa vida intrahistórica es el presente vivo y vivido del pueblo y en especial de los jóvenes que son los portadores de la vitalidad popular. Por esto utiliza también el argumento de *la verdadera juventud*, que es la democrática y cosmopolita que se zambulle en la tradición eterna: “¡Ojalá una verdadera juventud, animosa y libre... avive con la ducha reconfortante de los jóvenes ideales cosmopolitas el espíritu colectivo intracastizo que

duerme esperando un redentor!” (*Ib.*, p. 199).

No faltan en el texto de Unamuno las argumentaciones funcionales, como el argumento *pragmático*: “Los [casticismos] que se buscan en el pasado *histórico* o a partir de él persisten no más que en el presente también histórico, no son más que instrumentos de empobrecimiento espiritual de un pueblo” (*Ib.*, 198). Porque el pasado muerto, interrumpido, ya no puede renacer. Así que aplica también el argumento exhortativo de *la lamentación* por los defensores de la tradición histórica que practican una historia de anticuario, frente a la cual defiende el lema de la intempestiva nietzscheana, historia para la vida. Desde el punto de vista de esta historiografía contrafáctica y culturalista, la investigación histórica sólo es fecunda cuando impulsa u orienta la vitalidad intrahistórica que late en el pueblo, de manera especial en los jóvenes.

En plena crisis finisecular, Menéndez Pelayo replanteó de manera un tanto diluida, débil, la historia de la filosofía española como una historia de las ideas características de la cultura española, tal y como fueron expuestas por figuras representativas de la misma, a las que denominó “polígrafos”, inspirado por los “héroes” de Carlyle o los “hombres representativos” de Emerson. El “polígrafo” es el genio, instrumento del espíritu del pueblo, que crea y difunde las formas culturales características de éste en un período histórico determinado. Con su concepto de polígrafo, quería evitar Menéndez Pelayo dos escollos historiográficos antagónicos, por un lado, la tendencia colectivista a disolver los individuos creadores en el espíritu y la cultura general de su pueblo, y, por el otro, la tendencia individualista a exponer las formas del espíritu del pueblo como si fueran obra de la conciencia subjetiva de individuos creadores. Así purgaba además su historiografía histórico-tradicional de la tendencia unilateral a dirigir la investigación a reconstruir principalmente los factores colectivos que explican monumentos anónimos de un pueblo, como su derecho o su poesía épica, es decir, “los caracteres étnicos, las fuerzas intelectuales de la raza, el desarrollo de los organismos sociales, las aptitudes científicas y estéticas colectivas los elementos que han favorecido su desarrollo y los obstáculos que se han opuesto a él” (Menéndez Pelayo, 1944, 4).

En efecto, entre octubre de 1896 y abril de 1901, Menéndez Pelayo dictó cinco cursos de su cátedra en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo madrileño, titulados “Los grandes polígrafos españoles”. Este título hacía referencia, según vimos, a una historia de las ideas de la cultura española, expuesta desde los polígrafos más representativos de sus distintas épocas. El polígrafo representante de la España romana que seleccionó Menéndez Pelayo, fue Lucio Anneo Séneca; el de la España visigoda, San Isidoro de Sevilla; el de la España árabe, Averroes; el de la España hebrea, Maimónides; para la España cristiana en la Edad Media (siglos XIII y XIV), eligió a Alfonso el Sabio y Raimundo Lulio; de la España del Siglo XV, Antonio de Nebrija (el humanismo en España); del siglo XVI, Luis Vives, Arias Montano y Francisco Suárez; de la España del siglo XVII, Francisco de Quevedo, el Obispo Caramuel y D. Nicolás Antonio, -y no Cervantes y Calderón-; del siglo XVIII, el padre Feijóo, Hervás y Panduro, y Jovellanos. Menéndez Pelayo, que se había propuesto desarrollar este programa en dos cursos, saltó las lecciones dedicadas a Nebrija, y sólo llegó hasta Luis Vives, cuyas ideas éticas, políticas, económicas y sociológicas expuso en el quinto y último curso de 1900-1901.

Salta a la vista que Menéndez Pelayo desarrolló en el Ateneo, en su cátedra de Historia crítica de la literatura española, una serie de cursos, no de literatura -si exceptuamos las lecciones dedicadas a Alfonso X-, sino afines a la historia de la filosofía española, encubiertos como una historia de las ideas de la cultura española y sus polígrafos, e. d., Séneca, Isidoro de Sevilla, Averroes, Maimónides, Lulio, y Vives -no llegó a Suárez-, pero que consistieron en realidad en una exposición bio-bibliográfica y doctrinal de esos filósofos, los más representativos a su juicio de la historia de la filosofía española. Incidió además en su exposición de estos -hasta donde sabemos por las crónicas periodísticas-, en su contexto cultural español y en la influencia doctrinal que ejercieron tanto en España, como fuera de ella; pero sólo usa el “ismo”, en el caso de Averroes, e. d., del “averroísmo”. Al estudiar la influencia de Vives sobre Ramos, Sturm, Bacon, Descartes, Kant, y Hamilton, principalmente, le presenta como precursor. Su proceder comparatista, sus fuentes -con frecuencia historiadores de la filosofía franceses o alemanes-, la proyección de los autores estudiados, hicieron que el enfoque historiográfico en estos cursos fuera histórico-tradicional débil.

Menéndez Pelayo acababa de dar su curso sobre los grandes polígrafos españoles en el Ateneo, cuando *La Revista Blanca*, del anarquista Juan Montseny Carret (1864-1942), empezó a publicar por entregas, y bajo el pseudónimo Federico Urales, el libro de éste, *La evolución del pensamiento español* (1 de julio 1900 al 15 febrero 1903). Indica Montseny en su introducción que este libro tuvo su origen en la siguiente petición de su amigo, August Hamon, director de la revista parisina *L'Humanité Nouvelle* (1898-1903): “Haga usted un artículo sobre la evolución de la filosofía española y la influencia que en ella ejerce la extranjera”. También en la Introducción, indica el verdadero afán de su ensayo, que no era otro sino presentar la influencia de Proudhon en España a través de Pi y Margall, de quien habían sido discípulos buena parte de los anarquistas españoles.

En realidad, *La evolución del pensamiento español* no era una historia de la filosofía española de historiador, ni siquiera una de filósofo, sino el ensayo presentista de una activista y publicista anarco-individualista, convencido de que la filosofía se había convertido en sociología (Comte) y la sociología estaba en trance de transformarse en socialismo (Proudhon). Montseny carecía de sentido histórico y procedía sin rigor historiográfico, era un intelectual obrero con un vago positivismo de base y un programa anarquista cuya realización no dudaba en considerar como fin de la historia universal. Era beligerante con el misticismo, que por cierto dominaba su pensamiento sin ser consciente de ello. Deudor de la cultura francesa -su fondo filosófico era una mezcla de Comte y Proudhon mal asimilados-, que veneraba; sentía en cambio un desprecio absoluto por su país y su cultura, que traspiraban todos los poros de su escritura. Escribe en la Introducción, por ejemplo, a propósito del hispanomusulmán Avempace: “Este, aunque mahometano, ya tuvo la mala fortuna de nacer en España.” (p. 3). Y a propósito de la filosofía en la España de los siglos XVI a XVIII, escribe: “La filosofía española, o lo que por aquel tiempo se llamaba así, es lodo; pero no hay otro remedio: o se convierte uno en cerdo para poder escudriñar en el fango, o es menester decir: para el pensamiento español no hay siglos XVI, XVII y XVIII”. No albergaba ninguna duda el anarcosindicalista catalán de la nulidad de la filosofía producida en España. De Vives a Sanz del Río no ha habido filósofos mencionables en España, y tanto aquel como este produjeron un pensamiento que nada tenía de español. Más aún, los tres filósofos españoles mencionables del siglo XIX, a su juicio, Balmes,

Sanz del Río y Pi y Margall, en realidad, no son filósofos originales, sino exponentes de filósofos extranjeros, a saber y respectivamente, de Santo Tomás, de Krause y de Proudhon.

Montseny intentaba justificar la imparcialidad de su ensayo, indicando que, si bien no había escrito a ningún filósofo neocatólico -saco en el que metía indiscriminadamente a Balmes, Donoso, Ortí y Lara, Ceferino González y Menéndez Pelayo-, preguntándole por sus lecturas e influencias recibidas -como había hecho con los pensadores krausistas, socialistas y anarquistas-, sí que había consultado la *Historia de la filosofía* del primado de España, Ceferino González, y la *Historia de las ideas estéticas...* y *La ciencia española* de Menéndez Pelayo. En realidad, utilizó también los *Heterodoxos...* del historiador católico santanderino, que le produjo una gran impresión, y del que parece desquitarse en su ensayo considerando “hereje” a Balmes.

Curiosidades aparte, el interés de este ensayo de Montseny para el historiador de la filosofía española es doble. Por un lado, los capítulos de I a IV de la parte segunda del tomo II, tienen el valor documental de la exposición testimonial de puntos como los siguientes: I. Origen filosófico del socialismo español; II. Aspectos filosóficos del socialismo; III. Consideraciones psicológicas sobre los espíritus anarquistas; IV. La filosofía en el arte. Y, por otro, el ensayo de Montseny es indicador y exponente del desconocimiento y el desprecio por la filosofía y el pensamiento español, imperantes en los círculos obreros socialistas y anarquistas del período, por inspiración de obreros sindicalistas o miembros de partidos socialistas o agrupaciones anarquistas, que se consideraban con méritos suficientes para ejercer de intelectuales, y de tales ejercían orientando la conciencia obrera.

En la primera parte de la Restauración (1876-1903), nadie contribuyó tanto como Menéndez Pelayo a la implementación de la historia de la filosofía española. La concepción historiográfica pelayana de la filosofía española alcanzó con sus aportaciones bibliográficas y sistemáticas un desarrollo histórico fundacional, caracterizado por una concepción académica de la filosofía -cuya forma propia era a su juicio el sistema-, y por la matriz historiográfica Histórico-tradicional débil. En una primera fase, v. gr., en la primera y en la segunda edición de *La ciencia española*, desarrolla históricamente el programa de Gumersindo Laverde, su modelo historiográfico es entonces histórico-tradicional, con un marcado carácter reivindicativo y polémico. En la fase de madurez, v. gr., en los trabajos añadidos en la tercera edición de *La ciencia española* (1887-1888), en su *Historia de las ideas estéticas en España* (t. III, 1886; t. IV, 1888), o en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892), su historiografía es histórico-tradicional filosófica -afín al planteamiento de Llorens-, adopta un punto de vista universal, es decir, presenta a los autores españoles en el marco de la Historia de la Filosofía; además sus exposiciones son marcadamente históricas y difuminan el carácter polémico y reivindicativo que nunca pierden. En fin, su concepto de “polígrafo” supone una historiografía histórico-tradicional débil, que combina el punto de vista colectivo e individual. Esta figura del polígrafo impactó en la historiografía de su discípulo, Bonilla San Martín.

f. El programa de *Historia de la filosofía española* de Adolfo Bonilla San Martín (1905-1911) y su continuación promovida por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1928-1957).

El legado de Menéndez Pelayo como historiador de la filosofía y de las ideas en España fue heredado por su discípulo Adolfo Bonilla San Martín (1875-1926), quien lo desarrolló a la sombra de dos generaciones sucesivas que volvieron a hacer suyo el menosprecio por los estudios históricos de nuestro pasado filosófico: la generación del 98 literario en el período de entre siglos, y la generación orteguiana del 14 en la llamada Edad de Plata. El intercambio epistolar entre Menéndez Pelayo y Bonilla San Martín desde 1900 hasta 1912 evidencia las múltiples colaboraciones, que estrecharon los lazos de amistad y magisterio entre ambos, hasta convertir a éste en el discípulo más próximo del director de la Academia de la Historia, que le propuso como director de la *Edición Definitiva* de sus obras completas y como su albacea testamentario. En el momento último y más solemne, el maestro reconoció de manera inequívoca a Bonilla como “primer historiador de la Filosofía nacional” (Menéndez Pelayo, 1944, 389) y a la obra de éste como una prolongación de la suya propia (Ibid., 390).

La continuación del curso “Los grandes polígrafos españoles”, que se mantuvo en la programación de la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo hasta el curso 1903-1904, aunque Menéndez Pelayo había dejado de impartirlo en 1901, fue en realidad el curso de “Historia de la Filosofía Española”, que desempeñó el flamante catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central, Adolfo Bonilla, durante los cursos 1904-1905 y 1905-1906. Estos cursos de Bonilla dieron lugar a su “Programa de Historia de la Filosofía Española” y a sus dos tomos dedicados a la parte antigua y medieval de la misma, lo cual indica ya que estos son también prosecución de la obra histórica pelayana sobre la filosofía española. Como también fue continuación de la obra histórica de Menéndez Pelayo en materia de filosofía española, la monografía expositivo-crítica de Bonilla, premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (1903), que el maestro reconoció como una aportación indiscutible que abría una nueva dimensión en los estudios sobre el humanista y filósofo valenciano (Menéndez Pelayo, 1944, 386-387), y en la que Bonilla precisó en qué sentido se podía hablar de vivismo, es decir, como precursor en el sentido pelayano de los *Ensayos críticos...*, y en qué sentido no, a saber, como si Vives hubiera compuesto un sistema filosófico en torno al cual se hubiera desarrollado una escuela vivista. En esta monografía, que empieza por considerar a Vives como gran polígrafo y filósofo crítico del Renacimiento, estudia detenidamente la influencia de Vives en distintos campos, como la lógica y la metodología de la ciencia, la psicología, la pedagogía, la cosmología, etc., y sobre autores que ya había indicado su maestro como Bacon, Kant, Hamilton, entre otros.

Bonilla consideraba que la Historia de la filosofía española estaba por escribir, aunque se hubiera discutido sobre ella y ensayado su composición. Y en el repaso de sus precedentes deja bien clara su filiación. Valoraba las bibliografías de Nicolás Antonio, de Rodríguez de Castro y de Casiri. Apreciaba “la superficial, aunque meritoria” obra de Luis Vidart, y el anexo de Martí de Eixalá, no así los anexos de Monescillo o de Arnau. Apreciaba también la *Historia de la filosofía* de Patricio de Azcárate, y sus referencias a filósofos españoles, y también la del padre Fernández Cuevas S. I., no así la del dominico Ceferino González, que consideraba

“vulgarísima y frecuentemente equivocada”. Consideraba meritoria también la producción en este campo de Federico de Castro, y la monografía de Eloy Bullón sobre los precursores españoles de Bacon y Descartes. Ahora bien, “Los portaestandartes de nuestra historia filosófica” (Bonilla, 1908, 43) eran a su juicio Gumersindo Laverde y, sobre todo, Menéndez Pelayo con sus monumentales series históricas, incluidos los *Ensayos de crítica filosófica*, que el propio Bonilla reeditó en 1918 ampliada con otros ocho trabajos del maestro dentro de la Edición Definitiva de la obra pelayana. En el haber de su maestro no dudaba en poner su defensa histórica del senequismo, averroísmo, lulismo, vivismo, suarismo, de las escuelas de Avicibrón y de Maimónides, el misticismo de Molinos, etc. (Ibid., 44)

Bonilla dedicó el volumen primero de su *Historia de la Filosofía Española...* (1908) a Gumersindo de Azcárate -mentor suyo en el acceso a la cátedra en la Central-, pero siguió en ella el modelo pelayano de filosofía española, ciertamente desde punto de vista histórico-progresista, con independencia de criterio e introduciendo algunos cambios. Era, en efecto, Bonilla un progresista convencido de que el horizonte presente se sostiene sobre el pasado, desde el que se comprende; y, desde el punto de vista metodológico, era partidario de una historiografía, no de filósofo, sino de historiador, que aprecia el análisis filológico, recopila fuentes y datos, reconstruye cronologías, interpreta las fuentes primarias, discute con las fuentes secundarias, expone de manera imparcial y cronológica la vida y la doctrina de los filósofos, y deja lugar a la crítica filosófica.

A diferencia de Menéndez Pelayo, Bonilla no aceptaba que el sistema fuera la forma específicamente filosófica; a su juicio, “El sistema es un andamiaje útil y aun indispensable, pero no es la obra” (Bonilla, 1908, 17). Además, desarrolló el concepto pelayano de polígrafo o escritor representativo de la cultura española, proponiendo orientar la historia de la filosofía española moderna y contemporánea hacia una historia de las ideas de la cultura española, producidas por sus genios creadores en todos los campos de la cultura, tanto de las ciencias como de las artes, pues a su juicio el “genio, sea cual sea el camino que emprenda, hará obra filosófica y será un filósofo” (Ibid., 18). De manera especial en la época moderna, defendía Bonilla que “no solamente hemos de buscar la idea filosófica en los libros y tratados que con propiedad se pueden llamar técnicos, sino también en la Literatura, en el Arte, en la Ciencia, en las costumbres, y en las demás manifestaciones históricas de la vida y del alma españolas” (Ibid., 16)

Bonilla buscó la concordia entre las posiciones del Menéndez Pelayo historiador de la filosofía española, y la de los herederos del krausismo, por eso introdujo el apartado I con una cita de Sanz del Río, y aceptó que el krausismo era una corriente de filosofía española, en la que detectaba la influencia del estoico hispano-romano Séneca. La lectura de la obra evidencia sin embargo el magisterio del historiador santanderino sobre el catedrático de historia de la filosofía de la Universidad Central.

En su concepción de la Historia de la filosofía española, Bonilla sigue una orientación filosófico-culturalista, que excluye la existencia de “un modo especial” de ser la filosofía propia de la cultura española. Si la Historia de la filosofía es a juicio de Bonilla “la exposición de las investigaciones hechas por el hombre acerca de las primeras causas de los fenómenos, en determinados lugar y tiempo (Ibid., 40); la Historia de la filosofía española precisa esas condiciones de lugar y tiempo, ciñendo la investigación histórica de la filosofía al territorio español, “determinado

principalmente por una autoridad política común, y secundariamente, por el idioma, la situación geográfica, la raza, la comunidad de sentimientos, etc., etc.” (Ibid.). Los genios crean la filosofía en un determinado territorio, lo que no quiere decir que ese genio y esa filosofía no hubieran podido darse en otro territorio distinto: “... los sistemas filosóficos surgen en un determinado lugar ..., pero no son plantas que allí y sólo allí puedan cultivarse... Hay filosofía en un país, cuando existen en él filósofos, ... En tal concepto, España tiene tanto derecho a hablar de su filosofía, como Francia, Italia o cualquier otro pueblo del mundo” (Ibid., 41).

Bonilla descartaba así que los territorios, como el español, tuviesen una forma filosófica especial, pero no la existencia de ciertos caracteres compartidos por los filósofos que los habitan y ostensibles en sus producciones filosóficas. Y no discutió la orientación regionalista de Federico de Castro, cuyo *Discurso...* (1891) no cita. Bonilla aceptaba la existencia de caracteres propios de los filósofos españoles y sus filosofías y lo dejó bien claro en el título del epígrafe conclusivo de su programa de Historia de la filosofía española, que formuló como sigue: “IX. De cómo la evolución del pensamiento filosófico español autoriza a afirmar la existencia en la Península Ibérica de una filosofía con caracteres propios y definidos” (Ibid., 54). No se pregunta en este apartado final, si la historia filosofía en España autoriza o no a hablar de caracteres propios y definidos de ésta, si no de cómo, en qué sentido lo hace.

Bonilla San Martín, por ejemplo, consideraba “el realismo”, es decir, el interés por el conocimiento práctico, útil, como la “única nota distintiva saliente” de la filosofía española y, en general, de los distintos órdenes de la cultura española, la literatura, las artes, etc. Rasgo este que a su juicio compartían el pueblo español y el inglés, y que explicaría el arraigo de “los pensadores que siguieron la tendencia del psicologismo escocés” (Ibid., 23). Lo importante de una doctrina filosófica, a juicio de Bonilla, no es tanto su especulación metafísica, sino la teoría moral y política que conlleva, y ninguna doctrina filosófica que carezca de estas formará parte de su historia: “Sin *mandamientos* o sin *tablas*, ninguno entrará por las puertas de nuestra ciudad, por espantoso que sea el estruendo que arme” (Ibid., 30).

En su programa de Historia de la filosofía española, Bonilla distingue ocho épocas: I. Tiempos primitivos; II. Época romana; III. Época goda; IV. Siglos del VIII-XII; V. Siglos XIII-XV; VI. Renacimiento; VII. Siglos XVII-XVIII; VIII. Siglo XIX. En cada época estudia las escuelas o tendencias y los autores que las componen. De los autores estudiados, expone su vida, su obra, sus doctrinas y sus influencias en España y fuera de España. Así, en la época romana expone detenidamente la influencia de Séneca, el senequismo, y en la época goda la tradición isidoriana. En su exposición de la filosofía cristiana entre los siglos VIII y XII, apunta a la tradición alfonsina, y en el volumen dedicado al pensamiento hispanojudío entre los siglos VIII y XII, al presentar a Maimónides, expone detenidamente su influencia, de la misma manera que había expuesto pormenorizadamente la enorme influencia de Vives dentro y fuera de España en su monografía sobre el gran valenciano.

De su programa, como es bien sabido, Bonilla desarrolló sólo los tres primeros apartados -Tiempos primitivos, Época romana, Época goda- y la filosofía cristiana y judía del cuarto, de los Siglos del VIII-XII. Su prosa histórica es magistral, irreprochable su dominio de las fuentes primarias, y notable su conocimiento de las fuentes secundarias europeas, sobre todo de la historiografía filosófica. Expone de manera equilibrada y conforme al conocimiento de la época, los autores centrales de los períodos que estudia, a saber, Séneca (1908, 93-164) en la época romana

pagana o Prisciliano (Ibid., 194-204) en la romana cristiana, San Isidoro de Sevilla (Ibid., 224-268) en la época goda, y Abengabirol (1911, 97-214), Yehuda Ha-Levi (Ibid., 229-258), y Maimónides (Ibid., 275-415) entre los filósofos judíos de los siglos VIII al XII. No favorecen a la obra, muchas de las audaces relaciones libres, y poco desarrolladas, que Bonilla establece con filósofos y pensadores españoles de otras épocas o con algunos filósofos europeos contemporáneos, como Schopenhauer, Nietzsche, James o Husserl, entre otros. Bonilla enriqueció los dos volúmenes con la publicación como anexos de valiosos documentos que permanecían inéditos.

En su plan de Historia de la filosofía española, Bonilla articula la filosofía española del Renacimiento mediante los siguientes epígrafes: movimiento crítico; movimiento platónico; movimiento peripatético; movimiento ecléctico; movimiento místico; movimiento escolástico (rígido, o modernista). Para articular nuestra filosofía de los siglos XVII y XVIII, se sirve de los siguientes apartados: movimiento crítico; movimiento peripatético; movimiento ecléctico; movimiento místico; el predominante movimiento escolástico (siglo XVII, y siglo XVIII); filosofía de la literatura y de las artes españolas durante esta época; la teosofía en España durante esta época; influencias extranjeras en España durante esta época -cartesianismo, sensualistas, utilitaristas, materialistas, influjo del manual del padre Jacquier-. Articulaba, en fin, nuestra filosofía del siglo XIX, a la que consideraba como su maestro de decadencia, de la manera siguiente: pensadores independientes; movimiento escolástico (rígidos, o modernistas); influencias extranjeras en España (a. krausismo; b. Kantismo, Hegelianismo, Cartesianismo, Positivismo y Eclecticismo; c. La escuela escocesa; d. La teosofía; e. Representación española de otras doctrinas extranjeras durante esta época); tendencias novísimas (Psicología fisiológica, Anarquismo, intelectual, Sociología, etc.); Los cenáculos filosóficos.

Es un error afirmar que Bonilla dejó de dedicarse a la historia de la filosofía y del pensamiento español, porque no diera continuidad a los dos primeros volúmenes de su Historia de la filosofía española, dejando así sin completar su programa académico sobre la misma. Más bien combinó sus abundantes trabajos de historia crítica de la literatura española, con una serie de ediciones, discursos y artículos dedicados a la filosofía y el pensamiento español. En efecto, sus publicaciones, “Erasmus en España (episodio de la historia del renacimiento)” (1907), “Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España”. (Episodio de la Historia de la Lógica)” (1911), su excelente “Prólogo” (1913) a la obra *Francisco Vallés (El Divino)*, “Francisco Suárez (1548-1617), El Escolasticismo tomista y el Derecho internacional” (1917), su edición castellana de la *Ética* de Aristóteles (1918), en la versión de Pedro Simón Abril, “Un antiaristotélico del Renacimiento. Hernando Alonso de Herrera y su «Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces»” (1920), representan una singular aportación al conocimiento de la filosofía española del Renacimiento. También dejó algunos trabajos de menor entidad sobre nuestra filosofía de siglo XIX, a saber, su “Introducción y Notas” a la *Filosofía Fundamental* (1922), de Jaime Balmes; sus artículos dedicados a Ángel Ganivet (1922, 1925); “La teoría de la Verdad en Balmes” (1923), principalmente.

Menéndez Pelayo consideró “admirable” el estudio “Erasmus en España...”, en el que Bonilla presenta a los Alonso y Juan de Valdés, Vives, Alonso de Fonseca, Diego Gracián, Alonso de Herrera, Vitoria, Sánchez de las Brozas, entre otros, y

cataloga las abundantes ediciones y traducciones españolas de Erasmo, poniendo así de manifiesto el alcance de su influencia en España y la importancia de ésta para explicar el nivel alcanzado por el humanismo castellano desde el reinado de Juan II de Castilla. Así daba continuidad además al soberbio capítulo, dedicado por su maestro al erasmismo en los *Heterodoxos...*, que a su vez había seguido los trabajos del conuense Fermín Caballero.

Así mismo, Bonilla preparó la excelente monografía *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1913)* (1914), en la que incluyó sus trabajos sobre el maestro, en especial su modélica bibliografía pelayana elaborada entre 1906 y 1912. Tras la muerte de Menéndez Pelayo, la casa editorial de Victoriano Suárez nombró director de la Edición Definitiva de sus *Obras Completas* a Bonilla, que era el colaborador directo del maestro en la misma, y que la continuó hasta su muerte, llegando a publicar trece volúmenes.

Además de su notable labor de edición de manuscritos o textos raros de filósofos españoles, incluidos como objeto de estudio o como apéndice en sus trabajos, Bonilla dirigió la publicación de bibliotecas de filósofos españoles en importantes editoriales, si bien con escaso suceso en lo que a la publicación de filósofos españoles se refiere. En la editorial de Victoriano Suárez, dirigió la “Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros”, en la que publicó el *Cuzary. Diálogo filosófico* (1910), de Yehuda Ha-Levi. Además, Bonilla editó la *Filosofía fundamental* (1922), de Jaime Balmes, en la Editorial Reus, dentro de la “Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros”, de la que fue director a partir de 1921.

No conozco evidencia documental que nos permitiera concluir qué causas o motivos concurren para que Bonilla dejara inacabado su programa de filosofía española. Lo que hemos escrito anteriormente, permite desechar hipótesis simplistas encaminadas a separar el plan Bonilla y su obra histórica, del legado de su maestro. Me inclino a mantener una hipótesis compleja, que contemple, tanto aspectos historiográficos, como psicológicos o sociológicos, como el mejor camino para explicar por qué Bonilla no completó su programa de filosofía española, tarea esta que le habría ocupado buena parte de los 15 años que le quedaban de vida. Entre los aspectos historiográficos, me parece relevante que el discípulo de Menéndez Pelayo incorporó de manera creciente al objeto de la historia de la filosofía española, los reflejos de ésta en el pensamiento presente en otras manifestaciones de nuestra cultura, en especial en la literatura. Entre los aspectos subjetivos, considero significativos la posición académica de Bonilla como catedrático de Historia de la filosofía, sus múltiples intereses, sus abundantes compromisos y desencuentros con las editoriales, y su modo característico de trabajar.

Adolfo Bonilla San Martín, fallecido de manera repentina e inesperada en 1926, pudo transmitir su pasión por la cultura filosófica y literaria española a influyentes propagandistas católicos, como Luis Marichalar, o a jóvenes católicos tradicionales, por ejemplo, al grupo de jóvenes vivistas, que la desarrollaron de manera más ideológica, que historiográfica. Pero el discípulo de Menéndez Pelayo no dejó discípulos directos que continuaran y completaran su monografía sobre Vives o sus trabajos sobre filosofía española renacentista, ni su programa de Historia de la filosofía española, el cual pasó a manos de historiadores de la filosofía que lo desarrollaron como veremos conforme a una orientación historiográfica diferente.

Inspirado principalmente por la figura y la obra histórica de Menéndez Pelayo, el escritor y publicista católico, Benjamín Marcos González (ca. 1875-1939), junto

con Eusebio Ortega, pusieron en marcha la “Biblioteca filosófica. Los grandes filósofos españoles”, que publicó varios volúmenes entre 1914 y 1923, a fin de reivindicar nuestra historia filosófica menospreciada y olvidada, y restablecer la tradición filosófica nacional. En su “Introducción o Idea de lo que va a ser nuestra biblioteca”, además de defender la importancia de la filosofía, que es ciencia primera y *mater scientiarum*, y de la filosofía española, los promotores presentaron la amplia nómina de grandes filósofos españoles de todas las épocas, que iban a incluir en su biblioteca, desde los hispano-romanos hasta nuestros grandes filósofos del siglo XIX, entre los que citaban a Donoso, Balmes, Dr. Mata, García Luna, Sanz del Río, Llorens y Barba, Orti y Lara, entre otros. Bonilla vio con buenos ojos el proyecto, y prologó el primer número de la biblioteca, dedicado a Francisco Vallés. Sin embargo, esta biblioteca, que se componía de monografías expositivo-críticas de los filósofos españoles seleccionados, sólo publicó tres números: el ya mencionado, dedicado a Vallés, otro dedicado a Ignacio de Loyola considerado como filósofo, y un tercero dedicado a Miguel Sabuco, y que fue de los primeros en reconocerle como auténtico autor de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre...* (1587).

El inesperado fallecimiento de Bonilla San Martín, desencadenó enseguida un par de intentos -de orientación ideológica e historiográfica contraria y con éxito desigual- de apropiación del legado de Menéndez Pelayo y su discípulo predilecto en materia de historia de la filosofía española. El primer intento, de signo tradicional católico y exitoso, fue puesto en marcha por el político conservador y numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (*RACMP*) desde 1918, Luis Marichalar Monreal (1873-1945), VIII vizconde de Eza, desde la Asociación española para el progreso de las ciencias (*AEPC*). El segundo intento, de signo opuesto y que no tuvo recorrido, fue protagonizado por un heredero del krausismo sevillano, el político progresista y catedrático de literatura, Mario Méndez Bejarano, quien siendo ya septuagenario se hizo eco del resurgir entonces de la polémica de la ciencia española en su *Historia de la filosofía. Ensayo* (1929), siguiendo una orientación regionalista inspirada por Federico de Castro.

Entre 1923 y 1936, Luis Marichalar colaboró activamente como propagandista en la obra de Acción Católica Española. El VIII vizconde de Eza, en efecto, había dejado la política activa en 1923, coincidiendo con el establecimiento de la dictadura del general Primo de Rivera, para centrarse en el ejercicio de la propaganda católica desde sus cargos institucionales y con el desarrollo de su obra escrita de difusión del pensamiento social de la Iglesia. Siendo ya primer vicepresidente de la *AEPC*, participó activamente en la organización del XI congreso de esta Asociación, que tuvo lugar en Cádiz entre el 1 y el 7 de mayo de 1927, y en el que leyó el primer discurso inaugural titulado *El alma nacional*. En ese discurso, Luis Marichalar defendió una concepción tradicional, nacional católica de nuestra ciencia - producto del alma española y que no habría sufrido decadencia-, desde la que trasfiguraba ideológicamente la figura y la obra histórica de Menéndez Pelayo, y también el programa de Historia de la filosofía española de su discípulo, Bonilla San Martín, al que presentó como un monumento inacabado de la ciencia española que era preciso completar.

En efecto, en la tercera parte de su discurso, titulada “Deber de erección del monumento del Alma Nacional”, Marichalar propuso a la *AEPC*, que tomase el acuerdo de promover los estudios necesarios para completar el programa de

nuestra historia filosófica, que Bonilla proyectó y comenzó, pero dejó incompleto con su repentina muerte. A tal fin, recomendaba Marichalar a la Asociación que encargase a un Comité de personalidades la selección de los autores de los cuatro o cinco volúmenes, necesarios para completar el programa de Bonilla, y se ofreció personalmente a financiar con generosidad este proyecto (Asociación, 1927, 32-34). Al año siguiente, Luis Marichalar fue elegido presidente de la *SEPC*, cargo que había quedado vacante por el deceso de su cuarto presidente, José Rodríguez Carracido (1856-1928). La propuesta de Marichalar fue aprobada y empezó a implementarse en los años treinta anteriores a la Guerra Civil.

También movido por el inesperado deceso de Bonilla San Martín, y probablemente por la decisión de dar continuidad a su plan de filosofía española, tomada por la *AEPC* en su congreso de Cádiz, Mario Méndez Bejarano (1857-1931), en su tardía *Historia de la filosofía española hasta el s. XX. Ensayo* (1929), se hizo eco de las cuestiones de la polémica de la ciencia española, tal y como las discutieron Menéndez Pelayo, Revilla, Perojo y Pidal entre 1876 y 1878: “¿Han existido filósofos en España? ¿Brindan éstos un carácter común? ¿Podemos proclamar ante el mundo la existencia de una filosofía española?” (Bejarano, 1929, prólogo, XVII). Estamos ante el ensayo polémico de un heredero del krausismo sevillano de Federico de Castro, que justificaba la objetividad de su ensayo haciendo votos de su imparcial actitud. En realidad, Bejarano era deudor de los juicios negativos de Guardia, Revilla, Perojo o Salmerón, entre otros, sobre la filosofía española, defendía erróneamente que “Nada reflexivo, sereno, sistemático e imparcial” se había hecho en los estudios históricos de la filosofía española desde los años setenta (Ibid., XVI-XVII), y cifraba su pretendidamente aséptica labor en recortar las exageradas reivindicaciones de los defensores de la tradición filosófica española, que eran por lo general partidarios de continuarla. Como era habitual entonces entre los herederos del krausismo, Bejarano negaba injustamente el valor científico de la obra histórica de Menéndez Pelayo, que conocía mal, pero se complacía en citar, con frecuencia fuera de contexto, y siempre para enmendar la plana al “maestro”.

Los estudios de historia de la filosofía española, comenta Bejarano en el Prólogo de su ensayo, le habían ocupado en la juventud -sin duda, encendido por la polémica de la ciencia española-, hasta el punto de que había proyectado escribir una extensa historia de la filosofía española. En Madrid, Bejarano había ejercido como catedrático de literatura en el Instituto Cardenal Cisneros y como político activo en el partido republicano de Salmerón. Cuando constató en 1908 que Bonilla San Martín había diseñado ya el programa de nuestra historia filosófica y que tenía en prensa el primer volumen de la mismo, nos dice Bejarano, desistió de su proyecto de juventud e interrumpió estos estudios. En 1926, al quedar incompleto el programa de Historia de la filosofía española de Bonilla por su repentino fallecimiento, dice Bejarano en su Prólogo, se decidió a continuar estos estudios de juventud y a completar el programa del catedrático de la Central, cuya obra respetaba y con quien le habían unido lazos de amistad.

Sin embargo, este ensayo polémico de Méndez Bejarano no puede ser considerado una continuación del programa de Menéndez Pelayo y de Bonilla, ni por su formato, ni por su género literario. En efecto, consciente de su avanzada edad, Bejarano renunció a desarrollar el plan de Bonilla conforme al gran formato de los dos primeros volúmenes publicados por éste, y se avino a completarla en formato ensayo (Ibid., XVI-XVII). En efecto, la *Historia...* del septuagenario sevillano no es un tratado de historia de la filosofía española, historiográficamente

riguroso, sino un ensayo polémico sobre la misma, pretendidamente aséptico. El ensayo no estaba al tanto del avance de los estudios en ese campo. Curiosamente, frente a la perspectiva literaria, que había incorporado Bonilla, en sintonía con el autor de *Cervantes y la filosofía española*, Bejarano sostenía que los estudios históricos de nuestra filosofía habían de hacerse desde un concepto académico, sistemático de filosofía, y consideraba estéril que la historia de la filosofía española se ocupase de doctrinas no sistematizadas, o peor aún de buscar reflejos de nuestra filosofía en la literatura o en las artes (Ibid., XII).

En realidad, la *Historia...* de Méndez Bejarano está mal concebida, fue desarrollada precipitadamente, carece de aparato crítico y abunda en errores, lagunas y juicios equivocados. En efecto, la limitada extensión dada por el septuagenario sevillano a su ensayo, unida a la enormidad de su materia, no sólo dio como resultado el carácter compendioso de su escritura, sino que conllevó también la fragmentariedad en la exposición de las doctrinas. Lamentable es por ejemplo su tratamiento de Séneca, de Lulio, de Vives y, en general, de nuestro Renacimiento, de nuestro aristotelismo, de nuestra escolástica barroca, etc. El único apartado del ensayo, que merece atención por su valor testimonial, es el extenso capítulo XVII, que Bejarano titula “El siglo de las luces” y dedica a nuestra filosofía en el siglo XIX, que es el límite cronológico de su historia. En ese siglo, si algo caracteriza la filosofía española, es su “exotismo” (Bejarano, 1929, 387), es decir, haber consistido en una serie de recepciones de filosofías europeas, debido a la carencia de filósofos originales nacidos en la península ibérica -Antonio Pérez y López (1736-1792), juzga erróneamente Bejarano, habría sido nuestro último filósofo original. Hasta bien entrados los años 40 de ese siglo, la filosofía y la ciencia oficial yacían a su juicio en un lamentable estado de abandono: “La enseñanza de la filosofía desmayaba en las universidades y seminarios. Hasta 1845 no conocieron sus aulas más autores que Goudin, Jacquier y Guevara” (Ibid., 388-389).

El epígrafe § I del capítulo XVII de la *Historia de la filosofía española hasta el s. XX*, titulado “Carácter extranjero de la cultura española en el siglo XIX”, pasa revista general a nuestras recepciones de filosofía francesa, inglesa y alemana, a saber, de sensualismo francés, escuela escocesa, escuela hegeliana, que no habría echado raíces entre nosotros por sernos ajena por completo, de eclecticismo cousiniano, escuela teológica y tradicionalismo, krausismo, que “irrumpió con tan soberano empuje, que sus adversarios doblaron la frente y reinó durante unos veinte años con ininterrumpido imperio” (Ibid., 391), de transformismo, positivismo, neokantismo, escolástica y neoescolástica. En esta presentación, incluye una entrañable crónica de los avatares del krausismo, al que denomina racionalismo armónico, con el que se identifica y para el que no tiene más elogios. Méndez Bejarano dedica los epígrafes de este capítulo a presentar esas recepciones españolas de filosofía europea, a los que añade epígrafes dedicados a los filósofos críticos (§XII), independientes (§XIII), así como al espiritismo (§XIV) y a la teosofía (§XV). Las presentaciones de Bejarano son crónicas bio-bibliográficas - que recuerdan formalmente, no tanto en el contenido, a las de Vidart en su monografía del 68-, incompletas y sin aparato crítico, enriquecidas con sus propias explicaciones y apreciaciones sobre las corrientes y autores presentados.

Conviene recordar en fin que Méndez Bejarano aplicó un elemento nuevo, y ajeno al programa de Menéndez Pelayo y Bonilla, en la discusión de los caracteres de la filosofía española, a saber, el punto de vista de las filosofías regionales

planteado por su maestro Federico de Castro. Rechazaba Bejarano por ejemplo que fuera característico de la filosofía española el rasgo “realista” o “práctico”, propio de la filosofía catalana, porque no se avenía a la filosofía andaluza o a la aragonesa; le parecía más plausible, en cambio, que lo fuera el rasgo “armonismo”, propuesto por Castro, y que es muy marcado en la filosofía andaluza (Ibid., 550-551). Bejarano no dudaba que hubiéramos tenido filósofos andaluces, castellanos, aragoneses, catalanes, etc., y dejaba para otro libro la discusión desde un punto de vista regional de los caracteres propios de la filosofía española. Este libro nunca vio la luz, pues la muerte le sorprendió en 1931. Los signos de los tiempos tampoco fueron propicios para su *Historia de la filosofía española hasta el s. XX. Ensayo*, que no sería recuperada hasta medio siglo después en la Transición a la democracia.

Muy otro fue el suceso de la iniciativa de Luis Marichalar, dirigida a completar el plan Bonilla San Martín de Historia de la filosofía española, y que hizo efectiva la AEPC a propuesta de aquél, bajo su presidencia y merced a su generoso mecenazgo. Como es bien sabido, la AEPC convocó en 1929 un *Concurso en homenaje y estímulo de la ciencia española*, para la adjudicación de cinco premios a los que tituló con los nombres de sus cuatro primeros presidentes y con el de Bonilla, y en los que se premiaban las mejores monografías expositivo-críticas presentadas sobre cada uno de los períodos de la filosofía española, previstos por el plan del discípulo de Menéndez Pelayo, pero no desarrollados, a saber: El Premio Moret, con los siglos XIII-XV como tema, con plazo (prorrogado) hasta el 31 de mayo de 1934; El Premio Echegaray, con el Renacimiento como tema, y con plazo hasta el 31 de marzo de 1934; El Premio Dato, con los siglos XVII-XVIII como tema, y con plazo hasta el 31 de marzo de 1935; El Premio Carracido, con el siglo XIX como tema, y con plazo hasta el 31 de marzo de 1936; El Premio Bonilla, con la Filosofía musulmana como tema, y con plazo de entrega hasta el 31 de marzo de 1937. Los premios incluían, además del reconocimiento con un diploma y la cantidad en metálico de 20.000 pesetas, la publicación de la monografía premiada por parte de la AEPC.

Cuando estaban a punto de resolverse los premios del concurso Marichalar, la editorial de *La Revista Blanca*, de Juan Montseny, procedió a reeditar en forma de libro su *Evolución de la filosofía en España* (1934), cuyo primer volumen apareció en julio y el segundo en septiembre. Según la publicidad de la revista, se trataba de un libro trascendental, que llenaba un vacío en nuestra literatura, y cuyo primer volumen había tenido una gran acogida del público [sic]. Esta edición en libro de *La evolución de la filosofía en España* repetía la que publicó entre 1900 y 1903, pero sustituyendo los capítulos de conclusiones de esta primera edición por entregas, por un nuevo capítulo V de conclusiones, titulado “Del presente al futuro”, que dialoga con *La rebelión de las masas* de Ortega. Creía entonces el viejo anarquista que el pensamiento español ya discurría en el curso del pensamiento universal, que se había vertido felizmente en la vida del hombre y sus problemas, convirtiéndose en sociología y en socialismo. Los filósofos eran ahora los científicos, los artistas y el pueblo. La cuestión filosófica presente era a su juicio fundar el “naturalismo sociológico”, es decir, armonizar “las ciencias naturales y la vida del hombre”.

Las últimas palabras de su nueva conclusión indicaban la interpretación -basada en su irreflexiva mezcla de filosofía comteana de la historia y visión proudhoniana del futuro-, que le hubiera gustado conferir a los distintos períodos de nuestra filosofía, pero que dista mucho de haber desarrollado de manera mínimamente aceptable en su ensayo: “Hemos visto la raíz y el desarrollo del pensamiento

español. Lo vimos filosófico, en la antigüedad. Teológico, en los tiempos Medios. Metafísico desde el Renacimiento, a las revoluciones políticas. Más tarde le vimos sociológico, creando las teorías socialistas, y, por fin, amante y amigo de la Naturaleza en un hombre todo conciencia y responsabilidad, sin dioses, sacerdotes, capitanes ni amos, vinculado a los bienes de la tierra” (Montseny, 1934).

Pero volvamos a la historia de la filosofía española. El jurado establecido por la AEPC, tomado de la sección de “Ciencias Históricas. Subsección Filosofía”, para dictaminar la adjudicación de los premios del Concurso, compuesto por Rafael Altamira, José Gascón y Marín, Antonio Royo Vilanova y Juan Zaragüeta (ponente), distinguió en febrero de 1935 con la concesión del premio Moret a la monografía de los hermanos Joaquín y Tomás Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana en los siglos XIII al XV*, que se publicó en dos volúmenes, el primero en 1939 y el segundo en 1943. El mismo jurado distinguió en abril de 1936 con el premio Echegaray a la monografía de Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento, s. XVI*, que se publicó en tres volúmenes entre 1940 y 1941. La Guerra Civil (julio 1936-abril 1939) no sólo demoró la publicación de las monografías distinguidas con los premios Moret y Dato, sino que interrumpió el desarrollo de los restantes premios del concurso

Los hermanos Carreras i Artau, Tomás (1879-1954) y Joaquín (1894-1968), por iniciativa de este último, se decidieron en 1929 a preparar y presentar una monografía al premio Moret, lo que orientaría a la postre su labor investigadora hacia la historia de la filosofía medieval. Tomás, que era catedrático de ética de la Universidad de Barcelona, había profundizado en la Psicología de los pueblos - fundó en 1915 el Archivo de Etnología y Folklore de Cataluña-, y tenía publicados estudios sobre filosofía catalana de la Edad Media, el Renacimiento y el siglo XIX, fue el autor de los apartados de la monografía, dedicados a Ramon Llull, el capítulo sobre Ramon Sibiuda, los parágrafos sobre el lulista protestante Johann H. Alsted y el capítulo sobre lulismo contemporáneo. Joaquín, que era catedrático de filosofía en la enseñanza secundaria, y había cultivado también la pedagogía y su historia, fue el autor del resto de la obra.

En su Advertencia preliminar, los hermanos Artau indicaban que se habían ajustado en líneas generales al plan Bonilla, pero aplicando un “criterio muy diferente” en lo que respecta a “la distribución de las materias”, “la ponderación y conexión de las escuelas”, y “a la valoración y sentido de la filosofía cristiana en España”. Advertían los hermanos Artau, que habían abandonado el punto de vista nacional español, que dominaba a su juicio el plan Bonilla, llevándole a ver a los filósofos españoles y sus filosofías como exponentes de una tradición filosófica española, a buscar sus rasgos de identidad, y a establecer un paralelismo entre la filosofía y la literatura españolas; y que habían puesto en su lugar “la singular aportación de los pueblos hispanos a la filosofía general de Europa en dicha época” como criterio rector de la distribución de la materia. Consideraban los hermanos Artau, que este punto de vista “más bien ‘europeo’, digámoslo así”, había ampliado “los horizontes de la investigación”, y llevado a una presentación distinta de las figuras filosóficas incluidas en el plan Bonilla, así como a recuperar figuras que habían quedado fuera del mismo, de las que cita tres, a saber, Gonzalo de Balboa, Álvaro Pelayo y Juan Marbres, una por cada uno de los siglos estudiados. Ese punto de vista europeo, indicaban los hermanos Artau, los había llevado a recuperar

también algunas “escuelas y direcciones filosóficas importadas” del continente, que arraigaron y tuvieron valiosos seguidores en nuestra península, y que la investigación reciente había sacado del olvido. Según sus autores, en fin, la obra sería un ensayo que presentaba de la manera más completa posible la filosofía cristiana en nuestra Edad Media, según el estado de la investigación.

Con estas importantes modificaciones, advertían los hermanos Artau, se recogía el plan Bonilla en el esquema de su obra, que se articulaba en seis partes, siendo la primera una introducción compuesta de dos capítulos: I “El ambiente cultural en la España del siglo XIII” (vol. I, 4-67) -a veces se desborda este límite cronológico-, y II “Las bibliotecas españolas en la Edad Media” (vol. I, 68-97). De esta manera se separaba con claridad el tratamiento del aspecto cultural e institucional, de la exposición del aspecto propiamente filosófico. La parte segunda, “La filosofía del siglo XIII”, comprendía tres capítulos: III “La Escolástica en la facultad de artes. Pedro Hispano” (vol. I, 101-144), que era una exposición actualizada de la vida y la filosofía del influyente escolástico lusitano; IV “La Escolástica en la facultad de Teología”, con dos secciones, una dedicada a la evolución de las ideas filosóficas en la Orden de Predicadores (vol. I, 145-187), y otra a las doctrinas filosóficas de los teólogos franciscanos (vol. I, 188-198); y V “El anti-escolasticismo. Arnaldo de Vilanova” (vol. I, 199-230), dedicado a exponer la vida de este médico catalán, su enfrentamiento con la escolástica, su filosofía natural y su medicina, y su reformismo social. La tercera parte, titulada “El escolasticismo popular. Ramon Llull (Raimundo Lulio)” (vol. I, 231-640), que abarcaba desde el capítulo VI hasta el capítulo XVII, era en realidad una excelente monografía sobre el teólogo y filósofo mallorquín, de extensión desmesurada, en la que se expone su vida, su obra, y los distintos aspectos de su filosofía y pensamiento. La parte cuarta, titulada “Esbozo de una historia filosófica del lulismo” (vol. II, 7-437), era una rica exposición del lulismo, de extensión así mismo desmesurada, que desbordaba los límites cronológicos de la obra, y que se componía de los siguientes capítulos: XVIII “Los albores del lulismo” (9-58), XIX “El lulismo medieval” (59-100), XX “Raimundo Sibiuda (Sabunde) y el “Liber creaturarum” (101-176), XXI “El lulismo en el Renacimiento” (177-288), XXII “El lulismo en la época moderna” (289-382), y XXIII “El lulismo contemporáneo (383-437). La parte quinta, “La filosofía del siglo XIV” (vol. II, 441-527), se presentaba de manera deficiente en dos capítulos: XXIV “La Escolástica del siglo XIV” (441-498), donde se estudiaban tomistas, escotistas, carmelitas y agustinos, y XXV “La filosofía del siglo XIV en los autores no escolásticos” (499-527), dedicada al infante don Juan Manuel, y a los tratadistas políticos de la casa real de Aragón. La parte sexta y última, presentaba también de manera deficiente “La filosofía del siglo XV” (531-649) en los tres capítulos siguientes: XXVI “La Escolástica en el siglo XV” (531-585), en el que se distinguen corrientes doctrinales antiguas y nuevas; XXVII “La filosofía a través de las producciones literarias del siglo XV” (587-610), donde pasa por encima de “La poesía y la didáctica filosóficas y la literatura moral”, “la literatura social y política”, “La mística”, y “La filosofía en las concepciones populares”; y XXVIII “Los albores del Renacimiento” (611-649), que es también un capítulo mejorable.

En realidad, Bonilla adoptaba también el punto de vista universal, no culturalista, de la gran tradición filosófica en su acercamiento a los filósofos nacidos en la península Ibérica, pero lo combinaba con el interés nacional por la filosofía española, y se planteaba la cuestión de la existencia de sus rasgos de identidad. Y lo que diferenciaba el trabajo de los hermanos Carreras i Artau en su *Historia de la*

Filosofía española..., era más bien, por un lado, su perspectiva de medievalistas, e. d., que adoptaban el marco filosófico establecido por la historiografía europea del momento sobre el período, y, por otro, la sustitución del punto de vista de la filosofía nacional española, por el punto de vista de las filosofías regionales hispánicas, que ya había introducido Federico de Castro, pero poniendo el acento, no en la filosofía en Andalucía, sino en la tradición filosófica de lo que el catalanismo cultural denominaba “Cataluña”. Para ellos era obvio que los filósofos “catalanes”, como el mallorquín universal Raimundo Lulio, habían producido las filosofías más importantes surgidas en la Península Ibérica entre el siglo XIII y el siglo XV. Consideraban que Lulio, en catalán como es debido “Ramon Llull”, era el gran filósofo hispano del período, y merecía una atención especial; así que dedicaron a su exposición y la de su influencia el 65% de la extensión de la obra. Dejaron de lado en cambio el estudio de la influencia de Séneca o de San Isidoro entre los siglos XIII y XV. Sostenían así mismo que el siglo XIII era de esplendor de la filosofía cristiana, de la Escolástica, siendo en cambio el XIV y XV de creciente decadencia, por lo que no dudaron en dedicar 805 páginas al siglo XIII, 86 páginas al XIV y 118 páginas al XV. Se mire por donde se mire, la composición del ensayo dejaba mucho que desear, y la excelente exposición de Lulio y del lulismo, y en menor medida, pero también, las de Pedro Hispano, Arnaldo de Vilanova y Raimundo Sabunde, era inversamente proporcional a la de casi todo lo restante. La pobreza del estudio de la filosofía en la escuela de traductores de Toledo, y en general de la filosofía en la corte de Alfonso X, o de la filosofía en y en torno a la Universidad de Salamanca, etc., en el período estudiado, son algunos ejemplos de lagunas. Sin embargo, los autores de esta monografía ganadora del premio Moret fueron felicitados por los miembros del tribunal dictaminador, que valoraban el enfoque medievalista, es decir, la ubicación de sus estudios de los filósofos hispanos en el marco histórico-filosófico establecido por la historiografía europea del momento.

El mismo jurado del premio Moret otorgó el premio Echegaray a la monografía de Marcial Solana sobre la filosofía española en el Renacimiento mediante un dictamen, firmado el 24 de abril de 1936, en el que el ponente Juan Zaragüeta manifestaba algunos defectos de realización de la obra, a saber, que consistía en una serie de monografías de filósofos españoles, que no componían una auténtica filosofía española del período, pues en ella “parece soslayarse el encaje de esa filosofía en la historia universal de su tiempo y especialmente el problema de la no correspondencia de nuestra filosofía con la renaciente de otros países”.

La historiografía de Solana tiene por objeto la época renacentista del programa de historia de la filosofía española, de Bonilla San Martín, basado en las cronologías, clasificaciones y desarrollos de su maestro, Menéndez Pelayo, pero se distancia de estos por su orientación tomista en filosofía, integrista en política y nacionalcatólica en cultura. Así su historiografía no es pelayana, es decir, histórico tradicional débil, menos aún histórico-progresista débil, como la Bonilla, sino menéndezpelayista, a saber, filosófico nacionalcatólica. Sin embargo, su integrismo político y su nacional-catolicismo cultural afectan poco a la historiografía de Solana, que se desentiende del contexto socio-político y cultural, y se limita a dar noticia biográfica y bibliográfica de los filósofos elegidos, a exponer sus libros y doctrinas filosóficas más originales, y a evaluar sus obras “procurando subrayar lo que cada

uno de ellos aportó de nuevo al acervo común de la cultura filosófica, y la influencia que en ella logró alcanzar, si es que tal influencia ha existido”.

La historiografía madura de Menéndez Pelayo es histórico tradicional débil. Con esto se quiere decir que, siendo culturalista, pues reconoce caracteres propios de la filosofía española, lejos de renunciar, adopta el punto de vista universal de la tradición filosófica occidental. La historiografía pelayana, por otra parte, es conservadora de la tradición, pero entiende que esta es histórica y necesita actualizarse, modernizarse, adaptarse a los nuevos tiempos. Además, esta historiografía es nacional y comparatista, es decir, estudia a los filósofos y pensadores españoles, teniendo en cuenta el ámbito filosófico occidental, sobre todo, europeo, al que pertenecen. Esta historiografía es así mismo comunitarista, pero sin diluir la conciencia individual de los creadores en el espíritu del pueblo, considerado como verdadero creador de todas las producciones culturales. La historiografía pelayana es en fin erudita, se basa en los documentos, las fuentes de los autores y la literatura secundaria, con la que discute, y se ordena a exponer de manera comprensiva y crítica el pensamiento de los autores estudiados. Es precisamente la aparición de nueva literatura secundaria y, en ocasiones, el descubrimiento de fuentes perdidas, lo que le lleva a Menéndez Pelayo a una continua labor de revisión de *La ciencia española*, de la que aparecieron en vida del autor tres ediciones.

Por su parte, la historiografía de Bonilla es histórico progresista débil. Con esto se indica que es a la vez filosófica -sin reducir la filosofía a formas académicas y sistemáticas-, y culturalista, pues además de aceptar caracteres históricos de la filosofía nacional española, considera de interés estudiar la filosofía reflejada en el pensamiento literario, artístico, jurídico-político, etc., sobre todo en la época moderna. Por otra parte, es progresista, apuesta por la filosofía moderna, del futuro, pero entiende esta de manera histórica, no utópica, y acepta que sin la continuidad de la tradición no es posible el progreso filosófico. Se interesa por los filósofos españoles, es nacional, pero los compara con filósofos de la tradición occidental, y tiene en cuenta la historiografía europea del período. En fin, insiste en la creación del genio, que representa el pensamiento, el gusto, las costumbres de la nación.

En cambio, la historiografía de Solana es filosófica, académica, sistemática, y no tiene en cuenta el contexto sociopolítico y cultural, ni el reflejo de la filosofía en los otros ámbitos de la cultura. Si bien, por influencia de Menéndez Pelayo, reconoce la existencia de caracteres propios de la filosofía española. Su punto de vista es católico conservador, pues entiende que la verdad definitiva se ha revelado en la Biblia, siendo doctrina verdadera la Teología tomista, de la que se desprenden las verdades eternas en que se asienta la filosofía perenne, es decir, la filosofía de Santo Tomás. Esta filosofía tomista está anclada en lo eterno mediante la teología. Muy otra era, dicho sea de paso, la concepción de las verdades eternas que tenía su maestro, Menéndez Pelayo, y que no era otra sino la de Leibniz, a saber, las verdades son eternas, pero el ser humano y su conocimiento es histórico y las va descubriendo con el paso del tiempo y el desarrollo de las ciencias, las artes, la filosofía, etc. Practica en fin Solana una filosofía nacional, reivindicativa, sin tener en cuenta la historiografía europea de la historia filosófica del período.

La breve Introducción (Solana, vol. I, 11-19) de la obra, que tanto disgusto le produjo a Ramón Ceñal S. J., tiene tres partes: “I. Caracteres de la filosofía del Renacimiento”; “II. España y la filosofía del Renacimiento”; “III. División de la

Filosofía del Renacimiento. Plan de esta obra”. Solana asumía la clasificación de los filósofos españoles del Renacimiento “que hizo Bonilla y San Martín, basándose casi por completo en la de Menéndez y Pelayo en el *Inventario Bibliográfico* de la tercera parte de *La Ciencia española* (T. III, Madrid, 1888, pp. 181-198) e imponen las bases del concurso”, a saber, críticos, platónicos, peripatéticos, eclécticos, místicos, y escolásticos; pero no dejó de exponer sus desavenencias con la misma. Ante todo, el tomista íntegro Solana no aceptaba que la mística fuera filosofía, ni que los místicos fueran filósofos, por lo que consideraba impropio el apartado dedicado a los místicos; en cambio, echaba de menos la clase “Filosofía heterodoxa” a la que pertenecían a su juicio reformadores como Juan de Valdés, Miguel Servet, etc., y escritores sensualistas, como Huarte de San Juan, Miguel Sabuco, etc. Así mismo, sostenía que algunas clases no se excluían del todo, como la de los peripatéticos y la de los escolásticos, por lo que consideraba necesario introducir en ellas precisiones y distinciones. Observaba además Solana, que el índice de Bonilla incluía filósofos, que no lo eran, como Alonso de Valdés, Cipriano de Valera, Arias Montano, Antonio de Guevara o Teresa de Jesús, etc.; y que omitía en cambio autores de interés en una historia de la filosofía española, como, Bartolomé José Pascual, Pedro Serrano, Bartolomé de Medina, Francisco Zumel, Luis de Molina, Gregorio de Valencia, Juan de Mariana, Alonso de Castro, etc. Así mismo el plan de Bonilla incluía a su juicio algunos autores mal clasificados, p. ej., Huarte y Sabuco deberían de pasar a la clase de filósofos sensualistas, Juan de Valdés y Servet a la de heterodoxos, Simón Abril a la de peripatéticos clásicos, y fray Luis de León a la de escolásticos. Sostenía en fin Solana que faltaba establecer criterios de subdivisión dentro de cada una de las clases establecidas a fin de que estuvieran bien ordenados los autores incluidos dentro de ellas. Con todo, Solana aplica la clasificación de Bonilla, introduciendo algún matiz.

En el primer volumen de la obra, incluye dos libros: el primero dedicado a los “Filósofos críticos” (Solana, vol. I, 23-464), y el segundo a los “Filósofos platónicos” (Ibid., 465-686). Dentro de los “Filósofos críticos” estudió a Hernando Alonso de Herrera (c. I, pp. 23-32), Juan Luis Vives (c. II, pp. 33-208), Gómez Pereira (c. III, 209-272), Miguel Sabuco (c. IV, pp. 273-288), Juan Huarte (c. V, 289-322), Francisco Sánchez de las Brozas (c. VI, 323-356), Pedro de Valencia (c. VII, 357-376), Francisco Sánchez el Escéptico (c. VIII, 377-406), Erasmistas españoles, Alonso y Juan de Valdés (c. IX, 407-430), Reformistas españoles (c. X, 431-448), Otros críticos del Renacimiento (c. XI, 449-464). Dentro de los “Filósofos platónicos” presenta a León Hebreo (c. I, 465-532), fray Luis de León (c. II, 533-572), Sebastián Fox Morcillo (c. III, 573-628), Migue Servet (c. IV, 629-682), Otros Platónicos (c. V, 683-686).

En el volumen segundo, se incluyen tres libros: el tercero sobre “Filósofos peripatéticos clásicos”, el cuarto sobre “Filósofos independientes o eclécticos”, y el quinto sobre “Escritores místicos”. Dentro de los “Peripatéticos clásicos” (4-296) estudia a Juan Ginés de Sepúlveda (c. I, 4-48), Fernán Pérez de Oliva (c. II, 49-64), Fray Francisco Ruíz (c. III, 6580), Gaspar Cardillo de Villalpando (c. IV, 81-124), Juan Bautista Monllor (c.V, 125-164), Pedro Juan Núñez (c. VI, 165-202), Juan Páez de Castro (c. VII, 203-210), Antonio de Govea (c. VIII, 211-232), Pedro Juan Monzó (c. IX, 233-240), Pedro Martínez (c. X, 241-276), Otros peripatéticos (c. XI, 277-296). Dentro de los “Filósofos independientes o eclécticos” (297-482) presenta a Francisco Vallés (c. I, 297-348), a Benito Arias Montano (c. II, 349-378), Pedro Simón

Abril (c. III, 379-400), Alejo de Venegas (c. IV, 401-438), a fray Antonio de Guevara (c. V, 439-462), Otros filósofos independientes o eclécticos (c. VI, 463-482). Y dentro de los “Escritores Místicos” (483-583), tras un breve capítulo primero “La Mística y la Filosofía” (483-488), presenta a Santa Teresa de Jesús (c. II, 489-504), San Juan de la Cruz (c. III, 505-523), y Otros místicos españoles de distintas escuelas carmelitana, dominicana, franciscana, agustina, jesuítica, etc., (c. IV, 523-593).

El tercer volumen contiene el libro sexto, dedicado a los “Filósofos escolásticos”, que es el mejor de la obra y deudor de su obra anterior, *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII. Sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía* (1927), distinguida con el premio Conde de Torreánaz. También fue Zaragüeta el ponente del tribunal que resolvió ese premio Torreánaz, otorgado por la RACMP en trienio 1924-1927, en favor de la monografía de Solana. Ese libro sexto comienza con un breve proemio, sección primera, en el que contextualiza la escolástica española en el marco occidental -desde Menéndez Pelayo y la tradición reivindicadora de la ciencia española, sin contar con la historiografía europea del momento-, y expone su plan y distingue secciones. En la segunda sección “Escolásticos decadentes”, presenta a Gaspar Lax (19-34), entre otros (35-42). La sección segunda “Escolásticos tomistas” incluye a Francisco de Vitoria (c. I, 43-90), Domingo de Soto (c. II, 91-130), Melchor Cano (c. III, 131-150), Bartolomé de Medina (c. IV, 151-172), Domingo Báñez (c. VI, 173-202), Tomás de Mercado (c. VII, 203-214), y otros escolásticos dominicos (c. VIII, 215-220). En esta misma sección segunda, incluye escolásticos agustinos, como Diego de Zúñiga (c. VIII, 221-260), y otros escolásticos agustinos (c. IX, 261-269), y mercedarios como Francisco Zumel (c. X, 270-288), Pedro de Oña (c. XI, 289-310). La sección tercera “Escolásticos jesuitas” incluye la presentación de Francisco de Toledo (c. I, 311-338), Pedro de Fonseca y los cursos conimbricenses (c. II, 339-372), Benito Pererio (c. III, 373-400), Luis de Molina (c. IV, 401-424), Gabriel Vázquez (c. V, 425-452), Francisco Suárez (c. VI, 453-514) -donde reconoce su originalidad e influencia, tiene en cuenta historiografía europea-, Gregorio de Valencia (c. VII, 515-534), Juan de Mariana (c. VIII, 535-364), y otros (c. IX, 565-570). La sección cuarta se dedica a los “Escolásticos franciscanos”, a saber, Alonso de Castro (c. I, 571-590), y otros franciscanos como Luis de Carvajal (c. II, 591-604). La quinta y última sección incluye “Escolásticos de dirección varia e independiente”, a saber, Diego Tapia de Aldana (c. I, 605-610) y otros (c. II, 611-618). La obra concluye con un breve Epílogo (619-622) de exaltación de la filosofía española del Renacimiento, por él estudiada.

La apreciación de Zaragüeta sobre la obra era correcta. El monumental estudio de Solana, más que una historia de la filosofía española era en realidad una recopilación de monografías expositivo-críticas de los filósofos españoles más destacados del Renacimiento, bien compensadas en cuanto a su tratamiento y extensión, y clasificadas conforme a su particular versión del plan Bonilla para el período. El punto de vista socio-institucional y cultural no tienen cabida en la obra del tomista Solana. Por otra parte, el análisis de las citas y la bibliografía pone de manifiesto que la perspectiva del autor no era la de la historiografía europea sobre el Renacimiento, sino que seguía fundamentalmente las posiciones de Menéndez Pelayo y Bonilla sobre este período; incluso sus fuentes secundarias europeas proceden casi siempre de las obras citadas por sus dos maestros. Lo más valioso de la obra es por consiguiente su aportación al conocimiento monográfico de los filósofos españoles del Renacimiento que estudia.

La Guerra Civil trajo consigo un cambio radical de orden político y cultural en la España de los años 40, sometida a la dictadura militar del General Franco. Atravesaron sin embargo todos esos acontecimientos dramáticos y continuaron su labor institucional y sus investigaciones en el campo de la filosofía española, protagonistas del concurso, promovido por Luis Marichalar desde la AEPC, como los hermanos Carreras Artau, Marcial Solana y Juan Zaragüeta, que será una de las figuras más influyentes en nuestra filosofía oficial hasta los años 60.

En ese nuevo contexto, casi tres décadas después de la convocatoria inicial, y tras sucesivas convocatorias de los restantes premios del concurso, un jurado presidido por Zaragüeta resolvió el premio Bonilla, que concedió a la monografía de Miguel Cruz Hernández, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana* (1957). Esta publicación fue posible gracias a la ayuda del Ministerio de Educación Nacional, que la financió en el marco de conmemoraciones del centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo, pues los fondos provistos por Luis Marichalar se habían agotado. El premio Dato y el premio Carracido quedaron sin resolver.

Perteneció Miguel Cruz Hernández (1920-2020) a la generación de catedráticos de posguerra, que desarrolló su formación doctoral en la Central de Madrid y en el Instituto Luis Vives, bajo la atención de Zaragüeta y Mindán. En 1947, Miguel Cruz Hernández defendió con éxito en la Universidad Central una tesis doctoral pionera sobre un filósofo musulmán oriental, Avicena, dedicada en concreto a su metafísica, y dirigida por Emilio García Suárez. Su especialización en estudios de filosofía musulmana, explica que Juan Zaragüeta pensara en él para resolver el premio Bonilla, y le animara a componer y presentar la monografía dedicada a la filosofía hispano-musulmana de los siglos VIII a XII (Cruz, 1957, vol. I, 20). En 1943, con motivo de su tesis doctoral, Cruz Hernández había comenzado a reunir materiales sobre filosofía musulmana oriental, y aprovechó, además de su trabajo de tesis, todos los estudios dedicados por Miguel Asín Palacios a filósofos hispanomusulmanes: “Quien lea los capítulos sobre Algacel, Ibn Maasarra, Ibn al-‘Arif, Ibn Hazm, Ibn al-Sid e Ibn ‘Arabi sobre todo, verá hasta qué punto ha sido esencial su labor para este libro” (Cruz, 1957, vol. I, 19). Así pudo componer en dos volúmenes entre 1954 y 1956 su monografía ... *Filosofía Hispano-musulmana*, mientras desempeñaba su cátedra de Fundamentos en la Universidad de Salamanca y era subdirector del Instituto Hispano-Árabe de Cultura que dirigía García Suárez.

Cruz Hernández era consciente de estar desarrollando un libro “en cierto modo pensado y planeado por don Marcelino” (Cruz, vol. I, 19), pero practicó una historiografía filosófica nacional. Frente a Renán, defendía Cruz que la filosofía no era una producción ajena a la cultura musulmana, y presentaba en su contexto filosófico-cultural los filósofos musulmanes orientales y los hispanomusulmanes más destacados, exponiendo sus doctrinas más relevantes. Aplicaba la filología y la erudición, pero completándolas finalmente con la interpretación filosófica. Reconocía, por otra parte, la existencia de una filosofía hispanomusulmana que tuvo su origen en la filosofía musulmana oriental y se conformó en el sustrato histórico-cultural hispánico, donde desarrolló su idiosincrasia. La filosofía hispanomusulmana era a su juicio tan española como la hispano-romana, la hispanojudía o la cristiana. Esta filosofía hispanomusulmana, como la hispanojudía o la hispano-cristiana, basaba su metafísica en creencias religiosas procedentes de la Biblia, en la teología de la creación del Antiguo Testamento.

Consideraba Cruz que los dos volúmenes publicados por Bonilla eran un "benemérito libro, agotado, inasequible, incompleto e inevitablemente ya anticuado" (Ibid., 15). De hecho, Cruz Hernández completa y afina considerablemente tanto la construcción cronológica y temática de Bonilla San Martín, como el desarrollo de la misma. Muy consciente además del problema que representaba la contextualización de nuestra filosofía musulmana, expuso su origen oriental y la situó en su contexto hispánico. De hecho, la historia de Cruz Hernández premiada por la *AEPC* está en el origen de su obra más reconocida, a saber, su *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, que ha crecido y mejorado en sus sucesivas reediciones entre 1981 y 2012, y relacionada con ésta, también de su *Historia del pensamiento en el Al-Andalus* (1985).

La monografía de Cruz Hernández tampoco pretendía ser un estudio completo y definitivo sobre el tema, aspiraba más bien a presentar los filósofos hispanomusulmanes más determinantes y a exponer sus doctrinas más importantes y conocidas, basándose en las fuentes primarias y secundarias disponibles. Dejaba fuera de su investigación los manuscritos no publicados, para componer "un manual científico sobre lo que sabemos y lo que ignoramos en este momento, sobre la bibliografía existente y manuscritos publicados" (Ibid., 16). Por otra parte, en la transliteración de nombres y términos del árabe, aunque prefería el sistema internacional, adoptó el sistema de la escuela arabista española, que se aplicaba en la revista *Al-Andalus*.

TIPO	1845-1853	1854-1865	1866-1875	1876-1903	1904-1946
1. Conservadora reivindicativa	Tomás Lapeña, Antolín Monescillo	González Cuevas	Ceferino González		
1.0. Conservadora no reivindicativa	Jaime Balmes				
1.1. Conservadora nacional					Marcial Solana
2.Tradicional			Adolfo de Castro		Marcos González, Eusebio Ortega, Luis Marichalar.
3. Histórico-tradicional		Laverde Martín Mateos	Laverde	Menéndez Pelayo (1876-1882)	
4. Histórico-tradicional filosófica		Llorens y Barba			
4.1. Histórico-tradicional filosófica ibérica				Menéndez Pelayo (1883-1895)	
5. Histórico-tradicional débil				Menéndez Pelayo (1896-1903)	Menéndez Pelayo (1903-1912)
6. Progresista	Romero, López de Uribe, García Luna, Juan José Arbolí.				
6.0. Progresista reivindicativo	González Muzquiz, Gil de Zarate, Martí de Eixalá, Suris y Baster, Arnau y Lambea, Patricio de Azcárate	Patricio de Azcárate Sanz del Río			
6.1. Progresista nacional		De Paula Canalejas Juan Valera	Juan Valera		
6.2. Progresista antinacional		De la Campa Guardia Bagur	Guardia Bagur	Nicolás Salmerón Manuel Revilla, José del Perojo, Guardia Bagur, Montseny Carret	Montseny Carret
6.3. Progresista cultural		Federico de Castro			
7. Cultural-progresista	Gonzalo Morón. Eugenio Tapia				
8.histórico-Progresista reivindicativa			Patricio Azcárate		
8.1. Histórico-Progresista nacional			Vidart		
8.2. Histórico-progresista regional					Méndez Bejarano
9 Histórico-progresista cultural			Federico de Castro		
10.Histórico-Progresista débil					Bonilla San Martín
11.Histórico-progresista débil regional				Federico de Castro	
12. Tradicional sociológicoide/tradicional psicológicoide.				Ganivet (1887) Ganivet (1897)	
13. Tradicional Místicoide				Unamuno	
14. Filosófica nacional					Cruz Hernández
15. Filosófica regional					Joaquín y Tomás Carreras Artau
16. Filosófica nacionalcatólica					Marcial Solana

Bibliografía

Amice, Jean-François (1842). *Manual de Historia de la Filosofía*. Traducido del *Manual de Filosofía experimental* de Mr. Amice, con notas, y aumentado con un apéndice *De la Filosofía en España*, y con la parte bibliográfica, por Ramón Martí de Eixalá. Barcelona, Imprenta del Constitucional.

Arbolí, Juan José (1844). *Compendio de las lecciones de Filosofía que enseñan en el Colegio de Humanidades de San Felipe Nery de Cádiz*. Cadiz, Imp., Librería y Litogr. de la Sociedad de la Revista Médica, a cargo de Vicente Caruana.

Azcárate, Gumersindo (1876). "El Self Government y la Monarquía doctrinaria", *Revista España*, marzo, n° 194.

Azcárate, Patricio de (1853). "Prólogo". *Veladas sobre la filosofía moderna*. Madrid, M. Rivadeneyra.

__ (1861). *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos*. IV vols. Madrid, Tip. Francisco de Paula Mellado.

__ (1871-1872). *Obras completas de Platón*. Madrid, Medina y Navarro, 1871-72, *Biblioteca Filosófica* 1-11).

__ (1880). "La Filosofía y la civilización moderna en España". *Revista de España*, año XIII, tomo LXXII, n° 287, 1880, pp. 319-344. Hemos consultado este artículo en "Filosofía.org".

Balmes, Jaime (1847). *Curso de Filosofía Elemental*. Tomo I, *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Imp. de Aguado, 4 tomos.

Bolado, Gerardo (2015). "Filosofía española" como filosofema fundamental de Menéndez Pelayo", en *Filosofías del Sur. XI Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Granada, Universidad de Granada, 257-286.

Bonilla San Martín, Adolfo (1908). *Historia de la filosofía española. Vol. I, (Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

__ (1911). *Historia de la filosofía española. Vol. II, (Siglos VIII-XII: Judíos)*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Bouvier, Jean-Baptiste, Obispo de Mans, (1846). *Historia elemental de la filosofía: para uso de las Universidades seminarios y colegios*. Revisada y anotada en la versión castellana por Antolín Monescillo. Valencia, Imprenta y Librería de Ignacio Boix, Editor, 2 vols.

Canalejas, Francisco de Paula (1863). "Del estudio de la historia de la filosofía española". *Revista Ibérica*, n° VI, 30-03-1862, 393-406.

Carreras y Artau, Tomás & Joaquín (1939,1943). *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana en los siglos XIII al XV*, 2 vols. Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. XI-663 y 686 pp.

Castro, Adolfo de (1873). *Obras escogidas de filósofos, con un discurso preliminar del Sr. Adolfo de Castro*. Madrid, M. Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, 65.

Castro, Federico de (1862). Reseña *Revista Ibérica*, Tomo V, Núm. VI.—30 de Diciembre, 425-438.

— 1870. *Cervantes y la filosofía española*, Sevilla, imp. Gironés y Orduña.

— 1888. *Metafísica. Ensayo*. Tomo I. Propedéutica. Sevilla, Imp. Almudena 5.

— 1891. *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 a 1892 en la Universidad Literaria de Sevilla*. Sevilla, Imp. calle Almudena 5.

Cruz Hernández, Miguel (1957). *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*. 2 vols. Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias.

Fernández Cuevas, José S. J. (1858). *Historia Philosophiae ad usum academicae juventutis*. Madrid. Eusebio Aguado, II vols. [El segundo volumen (pp. 176-298) es un tratado *De Historia Philosophiae Hispanae*].

Fernández y González, Francisco (1861-1862). *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura arábica en España*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano. Apareció en la *Revista Ibérica de Ciencias, Política, Literatura, Artes e Instrucción Pública*, tomo I, octubre-diciembre de 1861; tomo III, marzo-junio 1862; tomo IV, julio-septiembre 1862.

Ganivet, Ángel (1887). *Filosofía española contemporánea y otros trabajos*. Madrid, Francisco Beltrán, 1936.

— (1897). *Idearium español*. Granada, Tip. Viuda e Hijos de Sabater.

García Luna, Tomás (1847). *Manual de historia de la filosofía*. Madrid, Imp. de la Publicidad.

Gérusez, Eugène (1847). *Curso de filosofía*, traducido por Miguel Suris y Baster. Barcelona, Lib. de Piferrer.

Gil de Zárate, Antonio (1855). *De la instrucción pública en España*. Madrid, Imp. del Colegio de Sordomudos, 3 tomos.

González Muzquiz, Ricardo (1839). *Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Europa moderna*. Valladolid, Imp. Nueva.

González Tuñón, Ceferino O.P. (1868). *Philosophia Elementaria*. Matriti, apud Policarpum Lopez, 1868, IV volúmenes.

— (1878-1879). *Historia de la Filosofía*. Madrid, Imp. Policarpo López, 1878-1879, 3 vols.

Guardia Bagur, Miguel (1890). “L’Histoire de la Philosophie en Espagne”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, París, mayo, XXIX, 471-490.

— (1893). “La misère philosophique en Espagne”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, París, septiembre, XXXVI, 287-293.

Heredia Soriano, Antonio (1999). “Debate sobre la filosofía española. La polémica de 1857”. *La Ciudad de Dios*, vol. CCXII, 2, 1999, 415-439.

— (1982). *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX: la era isabelina, 1833-1868*. Salamanca, Universidad: Instituto de Ciencias de la Educación.

Lapeña, Tomás (1806-1807). *Ensayo de historia de la filosofía desde los orígenes hasta nuestros días*. Burgos, 3 tomos.

Laverde Gumersindo (1868). *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción pública*. Lugo, 1868.

Llorens i Barba Francesc (1854). *Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico, Oración inaugural* del curso 1854-55 en la Universidad de Barcelona. Barcelona, 1855.

Martín Mateos, Nicomedes (1857). "Carta al director". *Revista de Instrucción Pública*, nº 23, 23-5-1857.

Méndez Bejarano, Mario (1929). *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX. Ensayo*, Madrid, Renacimiento.

Menéndez Pelayo, Marcelino (2019). *La ciencia española*, II vols., Ed. Gerardo Bolado & Víctor Navarro Brotons. Madrid, Fundación Larramendi.

__ (2012). *Historia de las ideas Estéticas en España*, III vols., Ed. Gerardo Bolado. Santander, Universidad de Cantabria / RSMP.

__ (1956). *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 tomos, Edición Nacional de las Obras Completas, Santander, CSIC.

__ (1948). *Ensayos de crítica filosófica*, Edición Nacional de las Obras Completas, Santander, CSIC.

__ (1944). "Los grandes polígrafos españoles. (Conferencias pronunciadas en la Cátedra de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid)", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 3-192.

Montseny Carret, Juan (1900-1903). "La evolución del pensamiento español", *La Revista Blanca*, entre el 1 de julio 1900 y el 15 febrero 1903.

__ (1934). *La evolución del pensamiento español*, Madrid, Editorial de *La Revista Blanca*.

Morón, Fermín Gonzalo (1841-1846). *Curso de historia de la civilización de España*. Madrid, 6 tomos.

Puyol, Julio (1927). *Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926). Su vida y sus obras*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, tip. de la Revista Archivos.

Sánchez de la Campa, Juan Miguel (1854). *La instrucción pública y la sociedad*. Madrid, 1854.

__ (1857). "Reflexiones sobre la dirección que conviene dar a los estudios filosóficos". *Revista de Instrucción pública, literatura y ciencias*, nº 26, 18-4-1857, 410-412.

Simon, Jules, y otros (1848). *Manual de filosofía para el uso de los colegios. Introducción y Psicología por Amadeo Jacques; Lógica e Historia de Filosofía por Julio Simon; Moral y Teodicea por Emilio Saisset*, traducido por Antonio Martínez del Romero. Madrid, 1848.

Solana, Marcial (1940-1941). *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento, s. XVI*, III vols., Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. 700, 604 y 636 pp.

Tapia, Eugenio (1840). *Historia de la civilización española*. Madrid, 1840, 4 tomos.

Tennemann, Wilhelm Gottlieb (1845). *Resumen de la Historia de la filosofía*: extractado del manual [*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1812], traducido del francés [*Manuel de l'histoire de la Philosophie*. A Barbier, 1829] por J.M.V. Habana, Imp. del Gobierno y Capitanía General, 68 p.

Tissot, C. Josef (1846-1847). *Curso completo de filosofía, para la enseñanza de ampliación*. Madrid, 4 v. Contiene: Tomo I: Psicología y Lógica, por M.J. Tissot (traducidas al español por D. Isaac Núñez de Arenas) -- Tomo II: Gramática General, por D. Isaac Núñez de Arenas -- Tomo III: Moral y Teología Racional -- Tomo IV: Compendio de Historia de la Filosofía, por D. Víctor Arnáu y Lambea.

Unamuno, Miguel (1902). *Obras completas*, vol. VIII, *En torno al casticismo*, Edición y prólogo Ricardo Senabre, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2007, p. 100.

Valera, Juan (1873). "De la filosofía española". *Obras Completas*, tomo XXXV. *Estudios críticos sobre filosofía y religión (1863-1888)*. Madrid, Imp. Alemana, 1913, pp. 255-300.

__ (1984). *151 cartas inéditas a Gumersindo Laverde*, Madrid, R. Díaz-Casariago, editor, 1984.

Vidart y Schuch, Luis (1866). *La filosofía española, indicaciones bibliográficas*. Madrid. Imprenta Europea, 1866.