

## **“FILOSOFÍA ESPAÑOLA” COMO FILOSOFEMA FUNDAMENTAL DE MENÉNDEZ PELAYO**

GERARDO BOLADO  
*UNED-Cantabria*

Este trabajo es una aproximación al filosofema fundamental de Marcelino Menéndez Pelayo tal y como se hace efectivo en un exponente maduro de su obra, me refiero a la primera edición de sus *Ensayos de crítica filosófica* (1892). Las tres cuestiones que desarrollaré en dicha aproximación, serán: ¿Cuál fue el filosofema fundamental de Menéndez Pelayo? ¿Qué ideoma y draoma constituyen ese filosofema en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892)? ¿Qué estadio de desarrollo alcanzó ese filosofema pelayiano en dichos *Ensayos...*? La exposición, por consiguiente, tendrá tres partes: 1. “Filosofía española” como filosofema fundamental de Menéndez Pelayo; 2. Ideoma y draoma del filosofema “Filosofía española” en sus *Ensayos de crítica filosófica* (1892); 3. Desarrollo del ideoma “Filosofía española” en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892). Concluiré con unas consideraciones sobre la suerte histórica del mencionado filosofema pelayiano.

### **1. “Filosofía española” como filosofema fundamental de Menéndez Pelayo.**

Menéndez Pelayo no fue un filósofo sistemático, por lo que han perdido el tiempo y, con frecuencia, la paciencia, todos los que han buscado en su obra un sistema o la sistematización de alguna disciplina filosófica. Ni siquiera sistematizó su *Estética* en la *Historia de las ideas estéticas en España (HIEE)*, si bien sabemos que de haber tenido tiempo para hacerlo, habría dejado una adaptación castellana de la *Estética* de Theodor Vischer en la España finisecular. Pero sí mantuvo el filosofema “filosofía española” como idea rectora de toda su historiografía filosófica.

Nuestro historiador distingue por eso entre el filósofo y el historiador de la Filosofía, y considera que aquél tiende a reducir desde su propio sistema la historia de la filosofía que por sí misma suele dotar al historiador de un *pensar histórico* capaz de levantarle a la comprensión filosófica. Con esta posición se aparta de los partidarios del filosofema antitético, “Filosofía”, que desde Sanz del Río hasta Ortega y Gasset, pasando por Salmerón o Gumersindo de Azcárate, mantuvieron la tesis exactamente contraria, según la cual sólo quien tiene una filosofía puede ser buen historiador de la filosofía, constituyendo la experiencia de ésta el punto de partida desde el que el filósofo creador edifica su propio sistema. Aquí nos limitamos a presentar la posición de Menéndez Pelayo que dicho sea de paso compartimos en este punto.

El filósofo tiene su propio sistema de ideas que es un organismo con su propia lógica, y cuando se confronta con el sistema de otro filósofo suele traducir las ideas, conceptos y relaciones del organismo ajeno a su propio sistema con la consiguiente transformación de su significado y sentido; por eso, las historias de la filosofía de los filósofos que son relevantes para conocer la filosofía de éstos, no suelen ser fiables para el conocimiento del resto de los sistemas y de la marcha de la filosofía en general.

En cambio, el historiador de la filosofía que carece de sistema propio, tiene por cometido la exposición comprensiva e histórica de los sistemas filosóficos que se suceden en la historia, ajeno a la polémica y a la aplicación inmediata: “Cada nuevo sistema es un organismo nuevo, y como tal debe estudiarse, aceptando íntegramente la historia y llegándonos a ella con espíritu desapasionado”<sup>1</sup>. Si el historiador de la filosofía llega a penetrar en el significado y sentido histórico de los sistemas desde un estudio minucioso de los detalles, “verá surgir, de las rotas entrañas de la historia, el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu”<sup>2</sup>. De esta manera el cultivo de la historia de la filosofía puede llegar a convertirse en una auténtica filosofía, resultante de un modo de “pensar histórico” que es ciertamente elevado y excepcional:

Bástale al historiador de la filosofía comprender lo que expone: con esto se librará de la peligrosa tentación de rehacerlo. Pero no hay cosa más rara

---

<sup>1</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid: Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1892. Citados por la Edición Nacional de las *Obras Completas*, vol. 43, Madrid: Aldus / CSIC, 1948, p. 111. En adelante me referiré a esta edición de la obra con las siglas *ECF*.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 111.

en el mundo que este género de comprensión, el cual en cierto altísimo grado viene a constituir una verdadera filosofía, un cierto modo de pensar *histórico*, que los metafísicos puros desdeñarán cuanto quieran, pero que, a despecho de su aparente fragilidad, no deja de ser la piedra en que suelen romperse y estrellarse los más presuntuosos dogmatismos. La historia es la filosofía de lo relativo y de lo mudable, tan fecunda en enseñanzas y tan legítima dentro de su esfera como la misma filosofía de lo absoluto, y mucho menos expuesta que ella a temerarios *apriorismos*.<sup>3</sup>

Menéndez Pelayo confiesa abiertamente, con la transparencia característica de su estilo, que de filósofo sólo tiene el amor al saber y la alta estima de la especulación filosófica<sup>4</sup>, en especial de la platónico-cristiana; y se reconoce a sí mismo como un historiador y crítico, sobre todo de la Literatura Española e Hispano-americana que considera “objeto capital, por no decir único”<sup>5</sup> de sus tareas, pero también de la filosofía española<sup>6</sup>. En su discurso de ingreso a la Real Academia filosófica por excelencia, la de Ciencias Morales y Políticas, reconoce que lo único que puede aportar en ella, así como justificar su pertenencia a la misma, es su ensayo de filosofía española:

Al medir, señores, la pequeñez de mis fuerzas, para salir del grave compromiso en que vuestra elección me había colocado, hube de fijarme desde luego en aquella materia científica cuyo cultivo asiduo, aunque poco fructuoso, era el único título que podía alegar para sentarme entre vosotros. Un ensayo de filosofía española es lo único que podéis esperar de mí...<sup>7</sup>

En Menéndez Pelayo hay una filosofía histórica de carácter hermenéutico, cuyo filosofema fundamental no es otro, sino el axioma dialéctico “Filosofía española” que es la afirmación programática de la creación y de la investigación histórica dentro de la tradición filosófica española.

---

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 111

<sup>4</sup> “Si algo tengo de filósofo, será en el sentido etimológico de la palabra, esto es, como amante, harto platónico y desdeñado, de las ciencias especulativas”. (*Ib.*, p. 119)

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 21

<sup>6</sup> “No parece, pues, que le fuera tan vocacional el argumento [la historia de la filosofía española] ... Por medio de Bonilla atiende, si no excelentemente, sí suficientemente al punto de la investigación filosófica». (IRIARTE, J., *Menéndez Pelayo y la filosofía española*. Madrid: Razón y Fe, 1947, pp. 338-339).

<sup>7</sup> *ECF, o. c.*, p. 126

## 2. Ideoma y draoma del filosofema “Filosofía Española” en sus “Ensayos de crítica filosófica” (1892)

Para comprender un Filosofema, enseña Ortega y Gasset, no basta definir su ideoma o formulación lingüística y recomponer sus implicaciones lógicas, sino que conviene verlo nacer desde su correspondiente draoma, es decir desde el sustrato vital de creencias del que surgió, en su contexto socio-histórico, teniendo presente el momento social de la Filosofía misma<sup>8</sup>. A continuación vamos a definir el ideoma “Filosofía española” y a reconstruir el draoma del que surge: el momento maduro de ese Filosofema pelayiano en los *Ensayos de crítica filosófica*.

1) *El ideoma “Filosofía española”* es un axioma programático que puede formularse como sigue: “Hay una tradición filosófica española, con unos caracteres determinantes de la creación filosófica en la cultura española, de manera que el destino de su filosofar creador depende de la continuidad de esa tradición y del diálogo con la misma”. De este axioma filosófico se sigue el imperativo de retomar y revitalizar, normalizar la funcionalidad histórica de la tradición filosófica española, a través de su reconstrucción historiográfica y de su modernización, así como el anatema de esterilidad para todo aquel que rompe con la misma.

Menéndez Pelayo que fue, en su tiempo, el mejor conocedor de nuestra cultura intelectual y literaria, tiene un concepto histórico-cultural de “España y lo español” extraordinariamente extenso en el tiempo, amplio en lo geopolítico y complejo en lo étnico cultural, que tal vez sería más correcto designar con los términos “Hispania y lo hispánico”. Como lo podemos comprobar en el fragmento siguiente que escribió en relación a la *Historia del derecho español* de Eduardo de Hinojosa:

Es, por tanto, la *Historia del Derecho Español*, como la historia de toda nuestra cultura, congregación de mil arroyuelos dispersos, mezcla de razas y civilizaciones distintas, algo, en suma, que exige y lleva consigo conocimientos tan disímiles, como la arqueología romana y la de los antiguos pueblos germánicos, la hebraica y la islamita, la legislación foral de los tiempos medios, el renacimiento del Derecho romano y las tentativas de codificación moderna. Para abarcar tan largo y magnífico estudio, apenas parece suficiente el alma de un Savigny, de un Thierry o de un Mommsen.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), en *Obras Completas*. Tomo IX. Madrid: Taurus / FOG, 2009, pp. 929-1172, pp. 1104-1106.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 224.

Menéndez Pelayo fue hispanista de corazón, y su filosofema nace precisamente del amor y del conocimiento profundo de la cultura hispánica. Y es un filosofema radicalmente dialéctico, porque esa *filia* surge de una reacción historicista romántica frente al filosofema antinómico, el axioma ilustrado “Filosofía”, que representaron Sanz del Río y el krauso-institucionismo en la España de la Segunda mitad del siglo XIX, la Generación del 98 literario en la España de entresiglos, y la Generación del 14 en la Edad de Plata, y que formularé así: La tradición filosófica pre-ilustrada española que es estéril y esterilizante, ha abortado todo germen de filosofía y de pensamiento moderno en España por su negación de la libertad y su intolerancia; de manera que el destino de nuestro filosofar creador en la modernidad supone la liberación de sus cadenas tradicionales, y depende de la incorporación de la mejor tradición de filosofía moderna occidental que sea afín a nuestra identidad cultural, y del diálogo con la misma. De este axioma filosófico se sigue el imperativo de incorporar filosofías occidentales compatibles culturalmente, en especial alemanas, y de normalizar así la filosofía moderna en España, como también el anatema de esterilidad para todo aquel que no rompa con la propia tradición filosófica pre-ilustrada.

Estos Axiomas antitéticos, “Filosofía española” vs. “Filosofía”, componen una dialéctica concreta, histórica, no abstracta, de carácter lógico argumentativo, pues son ideas programáticas contrapuestas que no se pueden demostrar lógicamente o argumentativamente, ni siquiera con argumentos históricos, sino que más bien condicionan las posibilidades de desarrollo de todo un planteamiento filosófico, y con ello el éxito o el fracaso de su concreción histórica efectiva. Son ideas elementales que constituyen el núcleo generador de un programa histórico-filosófico de investigación. Lo que se puede medir, discutir, es su predominio y validez histórica, es decir el éxito o el fracaso del sistema histórico que permiten desarrollar.

Y no conviene olvidar, aunque no la desarrollemos aquí, la confrontación de la pelayiana “Filosofía española” con el otro filosofema opuesto que identifica la tradición filosófica española con el tomismo al que considera como Filosofía perenne. Pero volvamos a la cuestión del drama que dio lugar a los *Ensayos de crítica filosófica*.

2) *Drama del filosofema “Filosofía española” en los Ensayos de crítica filosófica*. La publicación de la tercera edición de *La ciencia española*, y de la *Historia de las ideas estéticas en España*, así como su intervención en la exposición universal de Barcelona (1888), habían reforzado la posición de Me-

néndez Pelayo y de su filosofema en la escena intelectual española. Por otro lado, la composición de las reseñas de la estética alemana, inglesa y francesa del siglo XIX, así como su búsqueda de estudios y valoraciones de filósofos españoles, realizados por historiadores europeos, le había llevado a un mejor conocimiento de la filosofía contemporánea, verdadera clave de la decidida tendencia modernizadora que va presidir su habitual enfoque comparatista en los discursos objeto de análisis.

La Real Academia de la Historia le encargó a Menéndez Pelayo la contestación al Discurso de ingreso del jurista e historiador del Derecho español, Eduardo de Hinojosa. El historiador santanderino leyó el 10 de marzo de 1889 su breve discurso de contestación, *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes*, en el que subraya el reconocimiento del famoso teólogo dominico como precursor del Derecho Internacional.<sup>10</sup>

Este breve discurso de Menéndez Pelayo pone de manifiesto su sintonía con la tendencia liberal historicista a la modernización de nuestra tradición en materia de Derecho y de costumbres. Esa orientación historiográfica, un tanto contrafáctica, que interpretaba en términos liberales costumbres, instituciones y leyes de nuestra tradición pre-ilustrada, goza de la complicidad del historiador cántabro que la aprecia pese a considerarla inverosímil desde el punto de vista histórico; pues, en definitiva, su trabajo historiográfico, ordenado a la restauración de nuestra tradición intelectual y literaria, se identifica con la búsqueda de vías de actualización y apertura hacia el futuro de la misma, es decir de su modernización. Así expresa su admiración por la obra histórica de Martínez Marina que valoró la tradición como una *vis a tergo* para conquistar el futuro:

Así lo comprendió Martínez Marina, y por eso cuando teólogos mal aconsejados de su tiempo le tachaban de jansenista y de hereje, él iba a buscar en nuestros grandes teólogos y canonistas del siglo XVI, en Domingo de Soto y en Melchor Cano, en Vázquez y en Suárez, el fundamento y la justificación de sus teorías de Derecho público; y así, cuando la reforma constitucional, inspirada más bien en los ejemplos de la Constituyente francesa que en tradiciones españolas, alarmaba y escandalizaba a muchos espíritus, él persistía, con empeño quimérico cuanto se quiera, pero generoso al cabo, en aliar las nuevas doctrinas con la tradicional libertad castellana, y ponía toda su enorme erudición al servicio de la nueva causa, no porque fuese la de Rousseau y Condorcet, sino porque él, en un extraño espejismo, había llegado a creer

<sup>10</sup> *Ib.*, pp. 393-397.

que sus conclusiones convenían con cierta doctrina implícita transmitida de los Concilios de Toledo al de León y al de Coyanza, formulada luego en las Cartas municipales, especialmente en aquellas que ordenaban los *buenos hombres* de la tierra con una especie de democracia instintiva que había resistido a la invasión del Derecho romano y al movimiento centralizador y absolutista del siglo XVI.

De esta tendencia de Martínez Marina podrá decirse cuanto se quiera... siempre habrá que reconocer (y esta es la verdadera gloria de Martínez Marina) que hasta sus errores fueron fecundos, y que sin él no existiría la historia del Derecho español.<sup>11</sup>

Pocos meses después, la Universidad Central le encargó la lección inaugural del curso 1889-1890. Menéndez Pelayo, lejos de elegir un tema de su especialidad académica, se decidió a exponer una pieza central y predilecta de su filosofema, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, ante representantes académicos de los filosofemas antagónicos, tanto krauso-institucionistas como tomistas. Explícitamente justificó su atrevimiento, insistiendo en que el platonismo es “una de las corrientes más caudalosas de nuestra ciencia patria, inseparable de la historia de nuestro arte literario” (1892, 24), como ya había demostrado en capítulos centrales de su *Historia de las ideas estéticas en España*, siglos XV, XVI y XVII. Este discurso solemne que comienza con un homenaje a dos profesores fallecidos en el curso anterior, el latinista y humanista clásico Adolfo Camus y el hebraísta García Blanco, es un estudio monográfico que adopta como hilo conductor el “armonismo” como rasgo característico de la filosofía de los principales representantes de la corriente platónica, nacidos en la Península Ibérica desde la época hispano-romana hasta el presente, incluyendo a los judeo-hispanos y a los arábigo-hispanos, y diferenciando como ramas filosóficas hispanas a la castellana, a la catalano-provenzal y a la galaico-portuguesa.

En 1889 fue elegido miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (RACMP), y campeaba con su “Filosofía española” en la vida cultural y educativa española.

Un año después, sin embargo, cuando creía haber completado la síntesis histórica de nuestra cultura intelectual que superaban la etapa polémica de su filosofema, resurge de manera brutal la descalificación de su obra histórica y la negación de la “Filosofía española” desde más allá de los Pirineos. Una revista de su gusto, a la que estaba suscrito, y que había sido la fuente principal de su

---

<sup>11</sup> *Ib.*, pp. 225-226.

elaboración de los capítulos VI y VIII de su reseña de la estética alemana post-hegeliana, la *Revue Philosophique* de Theodule Ribot, publicaba ese mismo año el artículo, “L’Histoire de la Philosophie en Espagne”<sup>12</sup>, firmado por el menorquín, nacionalizado francés, José Miguel Guardia Bagur (1830-1897).

Este veterinario afincado en París, materialista, fanático anticatólico y partidario acérrimo de los herederos de Sanz del Río y de la España liberal, volvía a negar con brutal acritud y menosprecio la “Filosofía española” que sólo podía ser defendida, a su juicio, por ingenuos como Laverde o Valera, o por neocatólicos tradicionalistas y sectarios, contrarios de la libertad y de las luces de la razón y, por eso, enemigos de Francia y de su cultura, como Alejandro Pidal y Menéndez Pelayo. El artículo extendía los improprios de su persona a piezas esenciales de su proyecto historiográfico, como los *Heterodoxos* y la *Historia de las ideas estéticas...*, que descalificaba por ser obras metodológicamente monstruosas, verdadero caos de citas producto de la erudición fácil de un bibliófilo bibliógrafo, ayuno de pensamiento y de ideas... Engendros merecedores del verso de Horacio a Lucilio: *Quum flueret lutulentus, erat quod tollere velles*.

No conocemos, como deberíamos, la historia de este personaje, nefando con la figura y la obra de Menéndez Pelayo, y nefasto para la suerte del filosofema pelayiano en la Francia y en la España de entre siglos, al que suplantó en la *Revue Philosophique* con sus propios artículos<sup>13</sup> sobre científicos y médicos como *Gómez Pereira*, *Oliva Sabuco*, *Huarte de San Juan*, etc., a los que procura abstraer de su pertenencia a la historia de la filosofía o de la medicina española. Disponemos de algunos estudios de esta parte de la polémica de la ciencia española<sup>14</sup>, en la que no podemos detenernos aquí.

<sup>12</sup> En *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*: París, XXIX, mayo, pp. 471-490. El artículo fue comentado en los medios académicos e intelectuales madrileños, donde tenía difusión la *Revue Philosophique*. Enrique Bobadilla le comunicó a Menéndez Pelayo por carta –fechada en Madrid, 30 de junio de 1890-, su disposición a defenderle en *El Imparcial* del ataque de Guardia: “He leído en la *Revue philosophique* un juicio de V. firmado por J. M. Guardia. Es fácil, que me atreva a refutarlo en *El Imparcial*...”. Parece ser que no llegó a hacerlo. Debo a Rosa F. Lera y a Andrés del Rey la pesquisa e identificación como autor de esa carta, de Enrique Bobadilla, cuya firma no es legible en el original.

<sup>13</sup> En los que se sirve a la carta, por cierto, de la despreciable erudición de su antagonista.

<sup>14</sup> Joaquín Iriarte estudia esa polémica en la obra citada (1947, pp. 233-262), dentro del capítulo VI: “El duelo Guardia-Menéndez (1889-1892). Ha avanzado en su estudio el trabajo, “Una polémica sobre la “Filosofía española”: José Miguel Guardia contra Marcelino Menéndez Pelayo”, de Ivan Lissorgues, en MANDADO, R. & BOLADO, G. (Dir.), *La ciencia española. Estudios*. Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2011, pp. 195-221.

Menéndez Pelayo expresó su indignación con la revista de Ribot y con el veterinario Guardia, en su correspondencia con Morel Fatio y con Henry Cazac<sup>15</sup>, y aprovechó la primera oportunidad disponible para desplegar sin complejos la perspectiva universal y modernizadora que imprimía marcadamente a su filosofema en este período, alejándolo del culturalismo, de la mera erudición y, desde luego, del sectarismo. Este *kairos* fue el discurso de ingreso en la RACMP que, bajo el título “De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores Españoles de Kant”, pronunció el día 15 de mayo de 1891, y en el que no pudo reprimir varios toques de atención a su antagonista<sup>16</sup>.

Cuando el historiador español pensaba en la manera de difundir su filosofema en Francia, donde tenía amigos que le daban acceso al *Bulletin*

---

<sup>15</sup> En carta de 16 de mayo de 1892 a Pierre Henry Cazac, escribe Menéndez Pelayo: “Esta revista [Revue Philosophique] me agrada y me parece seria, a pesar de la debilidad que ha tenido aceptando las diatribas de Guardia contra hombres y cosas que en Francia no se conocen”. *Epistolario*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982-1991. Citado del *Menéndez Pelayo Digital* (Vol. 11, nº 616). En adelante citaré: *Epistolario*, volumen □ vol. □ y número de carta “nº”s.

<sup>16</sup> “Todavía están chorreando tinta, y aun menos tinta que hiel, ciertos artículos de famosa revista parisiense, en que un escritor, ciertamente docto y digno de mejores empresas, pero a quien continuamente azusan sus odios y flaquezas de tráfuga, que por una parte le hacen aborrecer y maldecir hasta el nombre de España, y por otra parte le impiden pensar ni escribir de cosa ninguna que no sea española, como queriendo acallar un remordimiento siempre vivo, se desata furibundo, en apariencia, contra la filosofía ibérica, en realidad contra los que mal o bien hemos defendido su causa. Y este hipercrítico no repara en que él mismo ha escrito y continúa escribiendo de Gómez Pereyra, de Huarte y de Doña Oliva, encomios mayores que los que ningún español ha podido lanzar en el delirio de su entusiasmo. Los que pasábamos por más audaces nos limitábamos a afirmar y a probar que Gómez Pereyra era el precursor de Descartes y de la escuela escocesa. Pues bien, a los ojos del novísimo y singular detractor de nuestra filosofía, Gómez Pereyra vale él solo más que Descartes, Locke y la Escuela Escocesa, juntos y separados; es el verdadero padre de la antropología moderna. Del mismo modo Huarte no resulta sólo precursor de Lavater, sino de Cabanis y de Gall; y Doña Oliva hizo tales estudios y descubrimientos sobre el sistema nervioso y sobre las relaciones de lo moral y lo físico, que hay que estimar su libro como antecedente necesario de la doctrina de Bichat. Y después de confesar esto como el Dr. Guardia tan brillantemente lo confiesa, vengan injurias y vituperios, que no faltará pecho para tolerarlos o repelerlos, según parezca más conveniente; y de todos modos no caerán sobre el noble rostro de la España del siglo XVI, sino sobre algunos españoles de ahora, que por ningún concepto se creen inmunes de la universal decadencia, ni tampoco aspiran a ser *casos raros* entre su nación y gente. Lo único que puede y debe exigirse a cuantos en adelante traten estas materias, es que prescindan de aquel gastado recurso de la Inquisición y del fanatismo religioso y de la intolerancia, no menos que de contraponernos el ejemplo de la libertad filosófica que, según dicen, ha gozado Francia; pues de todo esto acaba de dar buena cuenta un escritor tan pío y timorato como Ernesto Renán, en un libro que el año pasado nos ofreció a modo de testamento filosófico. El libro se llama *El Porvenir de la ciencia...* (ECF, pp. 132-133).

*Hispanique*, pero no a la *Revue Philosophique* de orientación materialista, y especialmente interesada en los avances de la psicología científica contemporánea, le llegó una oferta inesperada. Entre el verano y el otoño de 1891, Menéndez Pelayo recibió un par de cartas de Pierre Henri Cazac, en las que este joven neotomista, profesor de Bachillerato en Tulle, se ofrecía a colaborar con él en la tarea de difundir su filosofema en Francia, y contrarrestar la perniciosa influencia de Guardia. Expresaba su total disponibilidad para traducir y buscar un editor francés de los escritos pelayianos de Filosofía española. No podemos detenernos aquí en la historia del proyecto editorial que nació de la correspondencia entre ambos, de publicar en Francia una *Bibliothèque de philosophie espagnole contemporaine*. Pero si me interesa resaltar que la composición de los *Ensayos de crítica filosófica* (1892) tiene su origen en la sugerencia que hizo Henry Cazac<sup>17</sup> a Menéndez Pelayo, de unir otros escritos a su discurso de ingreso a la RACMP, a fin de formar un volumen más sólido de ensayos de crítica filosófica sobre Historia de la Filosofía Española; sugerencia a la que respondió afirmativamente Menéndez Pelayo en su carta de 16 noviembre del corriente<sup>18</sup>, en la que le daba, además, instrucciones sobre la composición de ese volumen “acerca del pensamiento español antiguo”, que en principio incluiría el discurso sobre los precursores de Kant, y el discurso sobre los desarrollos de la Filosofía Platónica en España, a los que se podrían añadir otros dos trabajos menores, si fuera necesario. La publicación francesa de esta obra no encontró editor y quedó en el dique seco, lo mismo que todo el proyecto editorial de una Biblioteca de Filosofía Española contemporánea, y que la intención de Menéndez Pelayo de publicar algún trabajo inédito, traducido al francés por Cazac, en la *Revue Philosophique*<sup>19</sup>. La correspondencia del historiador español con Henry Cazac, sin embargo, además de habernos dejado valiosos documentos de la visión pelayiana de la Filosofía española contemporánea, sirvió para transmitir a este último su hispanismo.

<sup>17</sup> Henry Cazac le hace esta sugerencia en su carta de 5 de septiembre de 1891. La fecha de la carta no está clara en el original, y fue mal datada por los editores del epistolario, que la fecharon arbitrariamente el 5 noviembre. Este error editorial ha ocultado hasta ahora el verdadero origen de los *Ensayos de crítica filosófica*. La idea de Cazac le gustó a Menéndez Pelayo, que notificó enseguida a Clarín (vol. 11, n° 312, 16 septiembre 1891) su decisión de publicar esa obra en España. La rectificación es importante, pues pone de manifiesto el origen polémico de la primera edición de los *Ensayos*...

<sup>18</sup> *Epistolario*, vol. 11, n° 385.

<sup>19</sup> *Ib.*, vol. 11, n° 616, 16-05-1892.

En su artículo del *Bulletin Hispanique* (1903), titulado “Le lieu d’origine et les dates de naissance et mort du philosophe Francisco Sánchez”, en el que se documenta definitivamente su nacimiento en Tuy, Henry Cazac se refiere a los *Ensayos de Crítica Filosófica* del docto Menéndez Pelayo, confesando que “los trabajos administrativos le habían impedido desgraciadamente publicar una traducción con notas y apéndices de ese bello libro del primer escritor de la España contemporánea”, y ofreciendo “al maestro madrileño, el homenaje de su arrepentimiento por el retraso involuntario.”<sup>20</sup>

En 1892, en medio de las celebraciones en España con motivo del cuarto Centenario del Descubrimiento de América, Menéndez Pelayo publicó la primera edición de los *Ensayos...* en la que recopilaba sus discursos académicos mencionados, dedicados a las tres joyas predilectas de la Filosofía española del Renacimiento, la época predilecta de su filosofema: “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España”, “De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores Españoles de Kant”, y “Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes”. Menéndez Pelayo no dotó de introducción, ni de advertencia alguna, a esta primera edición de sus *Ensayos...* que fue además la única que publicó en vida

### **3. Desarrollo del ideoma “Filosofía española” en los “Ensayos de crítica filosófica” (1892)**

El análisis de los tres discursos que componen los *Ensayos...*, escritos entre 1889 y 1891, pone de manifiesto su unidad metodológica y temática, así como su pertenencia al filosofema pelayiano, del que representan a mi juicio el desarrollo más maduro, por las razones que recojo a continuación.

Ante todo, la perspectiva histórico-filosófica desde la que Menéndez Pelayo intenta recuperar la Filosofía Renacentista Hispánica en esos *Ensayos...*, se beneficia del punto de vista universal y modernizador, y del mejor conocimiento de la Historia de la Filosofía y de la Filosofía europea contemporánea, que ha alcanzado en ese momento. El historiador español ha tomado contacto con la historiografía filosófica alemana y francesa contemporánea, y está convencido de que le toca vivir un ciclo filosófico caracterizado por un criticismo kantiano que no renuncia a la luz de la metafísica futura, y por un

<sup>20</sup> *Bulletin Hispanique*, 1903, 7-8, p. 7.

escepticismo que reduce el saber humano al conocimiento positivo de los fenómenos. El se inclina al criticismo y atiende a la búsqueda de nuevas formas “real-idealistas”, protagonizadas por Hermann Lotze o Max Schasler. En su discurso sobre los precursores españoles de Kant, describe la situación presente de la filosofía, repitiendo casi a la letra un párrafo tomado del apartado octavo de su reseña sobre la Estética alemana contemporánea, como sigue:

En suma: el realismo, el pesimismo, el positivismo, el materialismo, el empirismo en todas sus formas, el criticismo y el escepticismo, han contribuido juntos o aislados a difundir en la atmósfera de las escuelas un marcadísimo desdén hacia la filosofía pura. Los excesos del idealismo fantástico e intemperante no podían menos de traer esta reacción, la cual desgraciadamente ha ido tan lejos, que está solicitando ya otra en sentido contrario.<sup>21</sup>

Además, Menéndez Pelayo dispone no sólo de los conocimientos de la historia de la filosofía hispana, acumulados 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 judeo-hispana, arábigo-hispana, filósofos españoles del Renacimiento, etc.<sup>22</sup>. Aún más, en estos *Ensayos...* adopta explícitamente como *obrussa* o piedra de toque de sus juicios históricos, el estado de opinión sobre los autores hispanos establecido por la crítica alemana y francesa:

Y es triste ciertamente que tan pocos nombres españoles podamos unir al extenso catálogo de investigadores extranjeros que nos han dado medio hecha la historia de nuestra ciencia antigua, de la única ciencia que poseemos. Y es sobre toda ponderación tristísimo el que para probar a los españoles que en España se ha pensado en otras edades, y para evitar que lospreciados de científicos contesten a nuestras demostraciones históricas con chistes que debían de ser muy chistosos en tiempo del abate Marchena o del abogado Cañuelo, haya que decirles previamente que esas doctrinas españolas tan vetustas han pasado por la aduana de Berlín y aun por la de París, y, por consiguiente, se las puede recibir sin recelo.<sup>23</sup>

En fin, Menéndez Pelayo domina una serie de categorías históricas que le permiten desarrollar con una tensión modernizante su filosofema, “Filosofía española”, que no se limita a exponer las fuentes históricas de la Filosofía española renacentista, que tuvieron su valor intrínseco y su impacto en su

---

<sup>21</sup> *ECF*, p. 113.

<sup>22</sup> *Ib.*, pp. 127-131.

<sup>23</sup> *Ib.*, pp. 131-132.

tiempo, sino que las presenta como fuentes de una tradición filosófica viva, dotada de su idiosincrasia característica y determinada por sus propios rasgos de identidad. Así el rasgo de identidad "armonismo", característico a su juicio de los filósofos hispanos, o la condición de "precursores" de nuestros filósofos del Renacimiento, o el modelo de "ciclo" para la reconstrucción del desarrollo histórico.

Esta unidad de enfoque y composición, junto con la unidad de estilo y de temática, filosofía hispana antigua y renacentista, especialmente estrecha entre el discurso sobre el platonismo hispano que tiene su punto culminante en nuestros filósofos platónicos del Renacimiento, y el discurso sobre nuestros filósofos renacentistas precursores de Kant que representan el primer ciclo crítico moderno, sucesor del ciclo crítico antiguo, representado por la Academia media y nueva, confieren a los *Ensayos*... una innegable unidad, aunque Menéndez Pelayo no los sometiera a una reelaboración unificadora con vistas a esta publicación.

Sin embargo, los *Ensayos*..., como su propio nombre indica, fueron en realidad escorzos parciales e inacabados, no piezas históricas maduras, y nacieron bajo el signo de una polémica<sup>24</sup> que no llegaron a superar. En ellos pone a prueba conceptos historiográficos que puedan servir de eje para dinamizar las tendencias fundamentales de la tradición filosófica hispana, como ciclo filosófico, rasgo característico, o precursor.

---

<sup>24</sup> Guardia Bagur respondió a las alusiones de Menéndez Pelayo en sus *Ensayos*..., con una recensión de los mismos en la *Revue Philosophique*, titulada "La misère philosophique en Espagne" (París, 1893, XXXVI, pp. 287-293), que es en realidad un libelo indigno de una revista científica. Además de despreciar de manera intolerable la España de la Restauración, manifiesta una injustificada desconsideración por la obra de Menéndez Pelayo. Descalifica en bloque los *Ensayos*..., por ser en realidad discursos académicos, "improvisaciones librescas carentes de madurez" (p. 289), "mediocridad indigna de Historiadores de la Filosofía" (p. 290), "tentativa de restaurar el eclecticismo en España, por parte de un "hombre sin convicciones"" (p. 290), "exponentes de una erudición altiva y de juicios temerarios" (p. 292), etc. Califica la España de la Restauración y los *Ensayos*... de "miseria psicológica y anemia mental" (p. 293). Con todo, ese libelo apunta a la inviabilidad de la versión pelayiana del filosofema "Filosofía española" como afirmación de la tradición filosófica hispana, y adelanta la posición del grupo más influyente de la Generación del 98 literario, y de la Generación del 14, ante la Restauración y ante la obra histórica de Menéndez Pelayo: "no son serios, no son creíbles". Además, presenta dos argumentos dignos de consideración de los que me ocuparé más adelante: el primero incide en que "la teoría de la sucesión histórica de los sistemas es tan insostenible como la teoría positivista de los tres estadios" (p. 290), el segundo en que Menéndez Pelayo incluye y enriquece su filosofema, con productos filosóficos de razas y autores proscritos por la nación española, como los judíos, los árabes o los autores exiliados. Menéndez Pelayo canceló su suscripción a la *Revue Philosophique* de Ribot.

1) *La Tradición filosófica hispana en la Historia de la Filosofía: “ciclo filosófico”*

Menéndez Pelayo sigue en su concepción de la Historia de la Filosofía una matriz historicista de procedencia hegeliana, heredada probablemente de su familiaridad con la historiografía filosófica alemana posthegeliana. La Historia de la Filosofía<sup>25</sup> es la sucesión de las formas cambiantes del espíritu de los pueblos de occidente, siendo lo novedoso en aquella precisamente esas formas o sistemas, no tanto las ideas que entran a formar parte de ellos como su materialidad. Esa sucesión de sistemas filosóficos es determinista, no dependen de la voluntad de los individuos, ni de los pueblos, sino de la dialéctica o lógica misma de dichas formas de pensar y su transición de unas a otras. La sucesión histórica está pues regida dialécticamente por la lógica misma de las formas de pensamiento.

Las formas cambiantes del espíritu permanente del pueblo, que se suceden en la historia de la filosofía, 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 forman parte de ellos como su materialidad, sino la unidad sistemática “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. Las ideas son de todo el mundo, o más bien, no son de nadie: en el pensador más original se pueden ir contando uno por uno los hilos del telar ajeno que han ido entrando en la trama; la originalidad sólo en la *forma* reside.”<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> “Semejante prole *sin madre* no ha existido jamás en ninguna ciencia, y menos que en otras ha podido existir en filosofía, donde todo pensamiento nace de otro como desarrollo o como antítesis, y donde un pequeño número de tesis, tan antiguas como la filosofía misma, idénticas en nuestras aulas a las que ya se discutían en las escuelas del Indostán y en los pórticos de Grecia, ejercitan y ejercitarán continuamente la actividad humana, que en filosofía inventa siempre por lo tocante a la *forma* del pensar, y no inventa nunca por lo tocante a su *materia*. No hay historia que presente en su desenvolvimiento tan conciliadas la unidad y la variedad, como la historia de la filosofía, ni hay otra donde pueda seguirse más claramente la genealogía de las ideas y de los hechos, que jamás aparecen como fortuitos y vagos, sino como enlazados por ley superior y sujetos a cierto ritmo dialéctico. Y esto, no tan sólo porque la historia de la filosofía haya sido comúnmente escrita por filósofos hegelianos o por pensadores armónicos que hayan querido introducir en ella un orden artificial que quizá no responde a la realidad de las cosas, sino porque así como el sujeto de la historia universal puede ser considerado,...” (ECF, p. 144).

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 108

Esa sucesión, además, sigue una forma cíclica de desarrollo en la que, a un ciclo elevado de dominio de las formas sistemáticas de pensamiento, sucede un ciclo valle de descomposición de dichas formas y de hundimiento en el caos de elementos que caracteriza los períodos críticos y escépticos, desde los que el espíritu vuelve a elevarse hasta alcanzar un nuevo ciclo de formas dogmáticas o 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.<sup>27</sup>

Menéndez Pelayo distingue dos grandes épocas del espíritu. La Época Antigua que abarca el período clásico y los tiempos medios, y se caracteriza por ser realista, por tomar como punto de partida a la realidad, se entienda ésta como idea o como sustancia. Y la Época Moderna que surge del Renacimiento y se extiende desde Descartes hasta su contemporaneidad, se caracteriza por ser subjetivista o psicologista, es decir por partir de la actividad de la conciencia, se entienda ésta como experiencia sensible o como actividad racional. Por eso, el kantismo que es una filosofía de la conciencia, es impensable en la época antigua, dado que ésta es una época de filosofía realista, como el platonismo que es una filosofía de la idea entendida como realidad paradigmática, es impensable en la filosofía moderna que es una época psicologista o subjetivista.

En los *Ensayos...*, los ciclos filosóficos que se suceden en la Historia de la Filosofía, parecen ser los siguientes: "Sistema eleático" y "escepticismo sofístico", "Platón – Aristóteles" y "Crítico de la Academia media y escepticismo de la Academia nueva y del Pirronismo", "Sistemas medievales (Agustinismo – Tomismo)" y "crítico y escepticismo renacentista", "Sistemas racionalistas" y "Escepticismo empirista y crítico kantiano", "Sistemas idealistas (Fichte – Schelling – Hegel)" y "Crítico de la Escuela Escocesa y escepticismo Positivista y Neokantiano".

---

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 112

La Historia de la filosofía no se compone de las corrientes filosóficas a que dan lugar las formas filosóficas producidas por sujetos racionales autónomos que las sintetizan desde su propia conciencia, con independencia de su época y del espíritu del pueblo al 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 auto-consciente.

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 momentos de decadencia en los que es influida por la tradición filosófica del pueblo o de los pueblos creadores y predominantes en los mismos. Cada tradición, por ser a la vez sustancia y sujeto, tiende a crear formas filosóficas idiosincrásicas, caracterizadas por ciertos rasgos identificadores que son como su Rh.

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, judeo-hispanos y árabe-hispanos, y se desarrolla en la rama castellana, catalano-provenzal y galaico-portuguesa, fue creativa e influyente en la Edad Media y en el Renacimiento; pero decayó en la Modernidad, 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.

Menéndez Pelayo entiende que la creación del filósofo depende del ciclo filosófico correspondiente a su época; por lo que no es pensable, por ejemplo, que surja un filósofo metafísico en una época crítica de la filosofía. Convencido de que le tocaba vivir un período crítico de la filosofía, el historiador santanderino prefirió hacer suyo e identificarse con el “*ars nesciendi*” de W. Hamilton, antes que con el agnosticismo soberbio del “*ignorabimus*” propio de positivistas y neokantianos:

“... entretanto que acaban de disiparse las nieblas que todavía nos encubren el sol de la Metafísica futura... Practiquemos en todo, aquel programa tan modesto, pero tan sabio, de higiene intelectual que comprendió William Hamilton en tres palabras de inmenso sentido, nunca más dignas de recordarse que en épocas de dura transición como la presente: *parsimonia, integridad, armonía.*”<sup>28</sup>

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 216

2) *Los rasgos característicos del Platonismo hispano: independencia de criterio, eclecticismo y armonismo, que apuntan al Ideal-realismo o idealismo realista*

A juicio de Menéndez Pelayo, los filósofos españoles están determinados lo sepan o no por su propia tradición filosófica; hasta tal punto que sólo pueden ser creativos de manera auto-consciente, haciéndola suya, revitalizándola y creando formas sistemáticas siempre nuevas, pero caracterizadas necesariamente por los rasgos de la idiosincrasia hispana. Una posición, ésta, heredada de Llorens i Barba<sup>29</sup>, y acrecentada por influencia de su amigo y mentor Gumersindo Laverde. Posición que forma parte de la reivindicación historicista y romántica de la tradición cultural hispana del Fichte español –en la que destaca la unidad de origen grecolatino y cristiano, el catolicismo romano, y la idiosincrasia formal y de estilo. Recordemos que, en sus *Reden an die Deutsche Nation* frente a la ingerencia francesa, ese idealista alemán hizo una reivindicación ética de la *Kultur*, insistiendo en la territorialidad, la Reforma religiosa y la lengua que imprimen el carácter alemán, y son las fuentes de su creatividad, libertad y destino histórico.

El primero de los discursos, “De las vicisitudes de la filosofía platónica en España”, tiene como hilo conductor la demostración de que la tendencia hacia una forma de eclecticismo, el *armonismo*, es decir a las formas armónicas de composición de 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 árabe-hispanos Avempace o Tofail, los judeo-hispanos Salomón ben Gabirol, Avicibrón, Maimonides, Leon Hebreo y los cristianos Domingo Gundisalvo, Ramón Lull, Raimundo Sabunde, Miguel Servet. El platonismo es un realismo absoluto que identifica la verdadera realidad con los arquetipos ideales, por lo que, a su juicio, no puede darse en la filosofía moderna de la conciencia que es subjetivista; así que el platonismo decae y se hace raro en el XVII, y es prácticamente inexistente en el XVIII, encontrando su último eco

---

<sup>29</sup> “¿Cómo negarnos, pues –decía Llorens–, a reconocer un fondo de ideas elaboradas paulatinamente por la nación entera, hijas de un espíritu común que estampan su sello en sus creaciones? Por eso el pensamiento filosófico adquiere un aspecto indígena y forma parte del patrimonio intelectual de cada pueblo. No debemos arrinconar por vetusto el patrimonio espiritual que nos han legado los siglos.” RUBIO I LLUCH A., “Algunas indicaciones sobre los educadores intelectuales y las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1912, XVI, 7 y 8, pp. 22-5, p. 33.

en los *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), del leibniziano Pérez y López, “donde parece que a través de los tiempos vuelve a sonar la voz de Raimundo Sabunde”<sup>30</sup>. Con la ingerencia cultural y política francesa se interrumpe la tradición cultural hispana, desapareciendo todo resto de platonismo en el siglo XIX.

... en rigor no existe platonismo del siglo XIX ni en España ni fuera de ella. Platón pertenece hoy a la literatura mucho más que a la filosofía: los helenistas son los que mejor le entienden e interpretan. Con haber sido tan poderosa la corriente idealista en la primera mitad de nuestro siglo, ha corrido siempre por cauce muy diverso del cauce socrático. Ni Hegel es Platón, ni Schelling es Plotino, a pesar de aparentes y superficiales semejanzas. Basta la posición del problema crítico, para aislar del mundo antiguo toda filosofía posterior a Kant. En realidad, hasta el dialecto filosófico ha cambiado: si duran los antiguos términos, es con distinto valor y sentido.”<sup>31</sup>

La tendencia *armonista* que se encuentra no sólo en los platónicos hispanos, sino también en nuestros filósofos críticos del Renacimiento, explica a su juicio que el krausismo prendiera en España en detrimento de otros sistemas idealistas de superior potencia especulativa, así como el éxito entre nosotros del kantismo en sus distintas formas. En cualquier caso, Menéndez Pelayo insiste en que la recepción de filosofías pertenecientes a otras tradiciones será fecunda en la medida en que logremos injertarlas en las ramas vivas de nuestros clásicos:

Y así como el innegable, aunque no muy merecido, favor que por muchos años obtuvo el armonismo krausista, con detrimento de otros sistemas alemanes de muy superior potencia metafísica, quizá pueda explicarse por aquella tendencia armónica del genio español que ya apunta en lo poco que de metafísica escribió Séneca, y luego se dilata vigorosa en Ben-Gabriel, Raimundo Lulio, Sabunde, León Hebreo, Fox Morcillo y todos los platónicos del Renacimiento, así la tendencia crítica y psicológica, no menos esencial en la historia de nuestra filosofía, la de Luis Vives, Gómez Pereira y Francisco Sánchez, parece que en nuestro siglo ha favorecido las diversas, aunque particulares y fugaces, apariciones de la doctrina kantiana, ya en la forma escocesa de Hamilton y Mansel, ya concretada a ciencias particulares, como la Filosofía de las Matemáticas y la Estética, ya en la forma del criticismo de Renouvier o del neokantismo de Kuno Fischer. Quizá hubieran prosperado más todas estas direcciones, sobre las cuales, en buena cortesía literaria, debo suspender aquí todo fallo, si sus representantes hubieran cuidado, como sé que lo intentó uno de ellos, maestro inolvidable para mí, de soldar el criticismo moderno con el antiguo, y buscar en nuestros libros del siglo XVI el germen de vida que todavía contienen.”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> ECF, p. 107.

<sup>31</sup> *Ib.*, pp. 107-108.

<sup>32</sup> ECF, pp. 211-213.

Escapa a nuestras posibilidades discutir aquí si pueden formar parte de una misma tradición, la hispana, autores que viven en épocas tan distantes y dispares, pertenecen a culturas tan diversas, y piensan y escriben en lenguas tan distintas, como los incluidos por nuestro historiador en la corriente platónica hispana, perteneciendo además muchos de ellos a etnias o tendencias religiosas o filosóficas heterodoxas estigmatizadas, perseguidas y expulsadas de España; o si son sostenibles las reconstrucciones del rasgo idiosincrásico “armonismo” en cada uno de los autores. Chocamos aquí, como sabemos, con una parte del filosofema programático “Filosofía española”, cuya discusión, por fuerza histórica, es imposible de resolver de manera teórico-abstracta y de gran complejidad, como se pone de manifiesto en el análisis del tema afrontado por Costantin Lascaris<sup>33</sup>. En este punto, topamos además con la erudición histórica y los juicios críticos de Menéndez Pelayo que comprometen el análisis pormenorizado del buen conocedor de la Filosofía Antigua a un trabajo ingente. En relación a Séneca, por ejemplo, escribe:

En Metafísica, Séneca no es estoico, sino ecléctico, con marcadas tendencias al *armonismo*, y es ciertamente cosa muy para considerada y que no debe atribuirse a mera coincidencia, el encontrar bosquejada ya en el más antiguo de nuestros pensadores, en un filósofo gentil del siglo I de nuestra era, uno de los que han sido impulsos y aspiraciones primordiales del pensamiento español, siempre que libremente ha podido dar muestra de sí. Séneca acepta a un tiempo la teoría platónica de las *ideas* y la teoría aristotélica de la forma (*eidos*): en su sistema no puede haber contradicción ni discordancia entre ellas: “¿Qué diferencia encontráis—dice— entre *idea* y *eidos*? *Idea* es forma ejemplar: *eidos* es forma tomada del ejemplar e impuesta a la obra. Son, pues, la misma cosa *idea* y *forma*, pero la llamamos *forma* cuando está en las cosas creadas; *idea*, cuando está fuera de las cosas, y no tanto fuera de las cosas, como antes de las cosas mismas...”<sup>34</sup>

De lo que no cabe duda es de la preferencia de Menéndez Pelayo, tanto en Metafísica como en Estética por los sincretismos armónicos, que logran sistematizar en una unidad orgánica los arquetipos ideales, espiritualizados, elevados hasta lo divino (por el platonismo cristiano alejandrino, por ejem-

<sup>33</sup> El análisis de Lascaris queda abierto, pero es el mejor orientado de los que conozco. Sostiene que “el filosofar hecho en la Península ibérica tiene unas ciertas, y ciertamente muy leves características comunes. Lo que nunca suscitó polémicas en Francia, en Italia, en Grecia, en España levantó una polvareda que aún dura para algunos.” (*La Filosofía Española* – “Selección e Introducción” de Constantin LASCARIS COMNENO. Madrid: Rialp, 1955, p. 12). Un objetivo de la historia de la filosofía española sería delimitar concretamente “cuales son esos “comunes caracteres externos” (*Ib.*, p. 14).

<sup>34</sup> *ECF*, pp. 24-25.

plo), con las formas reales, materializadas, ganadas desde el conocimiento positivo. No cree que sea posible deducir las formas reales desde las ideas, como pretenden los racionalistas, ni inducir las ideas desde las formas materiales, como postulan algunos empiristas; y se niega a aceptar idealismos, realismos, menos aún positivimos. Prefiere un idealismo realista en el que la razón desarrolla su idea, que por alguna vía llega a componer una unidad armónica con las formas reales abstraídas del conocimiento positivo de experiencia. E identifica esta preferencia por el Ideal-realismo con la tendencia preferencial de la tradición filosófica hispana; pero no nos atrevemos a decidir aquí si tiende al “Ideal-realismo” por considerar que es la tendencia filosófica hispana, o si tiende a considerar que aquél es la tendencia filosófica hispana porque es su preferencia filosófica. Un corolario de esa preferencia es una advertencia, recurrente en su obra: la escisión entre la teoría y la práctica, por ejemplo entre la idea estética y la creación artística, o entre la teoría científica y la aplicación técnica, tiene consecuencias nefastas para ambas, termina por conducir a la decadencia científica y artística.

La reconstrucción histórica del ideal-realismo como rasgo idiosincrásico del platonismo hispano, unida a su concepción cíclica de la Historia de la Filosofía, le lleva a concluir su ensayo dedicado a esa dirección de nuestra tradición filosófica, animando a su auditorio joven a buscar el advenimiento de alguna manifestación del idealismo realista que ya no será platónico-aristotélico, para exasperación del veterinario materialista, metido a historiador de nuestro médicos del Renacimiento, don Miguel Guardia Bagur:

¡Quien sabe lo que puede esperarse mañana de estas direcciones fecundísimas! ¡Felices vosotros, jóvenes alumnos que me escucháis, felices si llegáis a ver en pleno desarrollo esa planta del *idealismo realista*, cuyo germen está escondido en nuestro suelo bajo la espesa capa que tantos años de decadencia han amontonado...”<sup>35</sup>

### 3) *Los filósofos españoles del Renacimiento como “precursores” del escepticismo y del criticismo moderno*

La historiografía filosófica posthegeliana le lleva a Menéndez Pelayo a pensar, según vimos, que la Historia de la Filosofía es la sucesión cíclica de los sistemas de pensamiento expresión de la autoconciencia del espíritu de

<sup>35</sup> *Ib.*, pp. 114-115.

los pueblos que han protagonizado la historia de occidente. En aquella, los períodos de hundimiento en ciclos críticos y escépticos son la consecuencia de los ciclos de plenitud sistemática; por lo que, a juicio de Menéndez Pelayo, el criticismo y el escepticismo, no deben ser vistos, según es habitual, “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”<sup>36</sup>.

Menéndez Pelayo diferencia distintos orígenes y formas de los ciclos críticos en el siguiente párrafo sintético:

Toman, por lo general, una forma violenta, como desafío al sentido común, a la autoridad y a la tradición; suelen nacer de un exceso de dogmatismo impuesto por largos siglos, y que, a la corta o a la larga, suscita rebeliones y protestas, en las cuales, a trueque de negar el valor de la ciencia oficial, se llega hasta la negación de toda ciencia; nacen otras veces del conflicto patente entre la experimentación y la especulación, de la imposibilidad de encerrar en la antigua fórmula metafísica el caudal de las nuevas intuiciones; nacen, por último, y es el caso de Algazel entre los musulmanes, y de Pascal, de Huet y de Donoso Cortés entre los cristianos, de una especie de desolación mística, de un profundo sentimiento de la miseria humana, de donde resulta el desesperar de las fuerzas de la razón, y hasta el afirmar su radical impotencia<sup>37</sup>.

“El escepticismo puro es un mito”<sup>38</sup>, una fabulación, como la inventada por Diógenes Laercio al narrar la historia del Pirronismo; pues, “lo natural al entendimiento humano es la afirmación relativa, incompleta, limitada cuanto se quiera, pero afirmación al cabo”<sup>39</sup>. El escepticismo es más bien un ciclo histórico transitorio desde el que el espíritu tiende a elevarse hacia el establecimiento de un nuevo ciclo sistemático regido por una nueva metafísica:

Pero en todos estos casos, el escepticismo no es más que estado provisional y transitorio, del cual se sale, o mediante la invención de una metafísica nueva, o reduciendo las nociones del mundo fenomenal a cierto sistema que nunca deberá llamarse metafísica experimental, puesto que la experiencia no puede contener ni producir la metafísica, pero que merecerá el nombre de síntesis científica; o bien refugiándose en el orden moral, en el orden estético o en el sentimiento religioso, y fundando en ellos una nueva especie de filosofía, cuya base podrá ser escéptica, pero cuyas conclusiones serán altamente

---

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 135.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 134.

<sup>38</sup> *Ib.*, p. 135.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 134.

dogmáticas y afirmativas. No presenta la historia de la filosofía género de escepticismo que no haya tenido alguna de estas salidas.<sup>40</sup>

Su visión cíclica de la Historia de la Filosofía, unida a su concepción del escepticismo y del criticismo como ciclos transitorios del pensamiento del espíritu humano, le sirven para construir su concepto de “precursor”<sup>41</sup> que no significa autor precedente que desarrolla ideas o doctrinas, tomadas de manera completa o parcial por los autores considerados sucesores, sino que se refiere, más bien, a los autores que pertenecen al ciclo filosófico precedente y de la misma naturaleza dentro de la Historia de la Filosofía Antigua, o de la Filosofía Moderna, y que, por eso, comparten una misma tendencia filosófica general con el ciclo sucesor. Por compartir una tendencia filosófica general, es posible establecer analogías o correlaciones conceptuales entre las doctrinas de los filósofos pertenecientes a ellos.

La creación de los filósofos españoles depende del ciclo filosófico correspondiente a su época. Al hablar de precursores españoles del criticismo kantiano, o del escepticismo positivista o neokantiano, Menéndez Pelayo no quiere decir que Kant o los Neokantianos tomaran ideas o doctrinas de nuestro autores críticos o escépticos del Renacimiento, sino más bien 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 tendencia filosófica general. De la misma manera que los filósofos de la Academia Media o Nueva, pueden ser considerados precursores del criticismo o escepticismo del Renacimiento hispano, por representar el ciclo crítico o escéptico precedente, si bien dentro de la Historia Antigua de la Filosofía:

al hablar de precursores de Kant, no lo entiendo en el pueril sentido de que Kant robase o se apropiase sus ideas, que probablemente no conoció, sino que encuentro y hago notar una coincidencia de pensamiento, derivada, no de conceptos accidentales, sino de una general tendencia filosófica, y aun de la semejanza profunda que media entre los dos grandes períodos *críticos* del pensamiento moderno: el período del Renacimiento, que entierra la filosofía de la Edad Media y abre la puerta a Bacon, a Descartes y a Leibniz, y el de los últimos años del siglo XVIII, en que, agotado aquel ciclo filosófico, así en su manifestación empírica como en su manifestación onto-psicológica, vuelve a ponerse en tela de juicio el valor y la legitimidad del conocimiento, y nace de entre las ruinas amontonadas por la filosofía

<sup>40</sup> *Ib.*, pp. 134-135.

<sup>41</sup> Procedente del “Vorläufer” de la historiografía alemana: Fiedrich A. Lange, o Gerkrath, etc.

crítica una nueva forma de pensar y un nuevo dogmatismo, más audaz y temerario que otro ninguno<sup>42</sup>.

Nuestro historiador distingue 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 Arcesilao en la Filosofía antigua, 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 Enesidemo en la Filosofía antigua, Sánchez en el ciclo crítico del Renacimiento, y Hume o los Neokantianos en la Filosofía moderna, tienen en común el “*ignorabimus*”, seguiremos ignorando, tienden a considerar opinión el conocimiento de los fenómenos, a conformarse con una moral probabilista o casuística, y niegan la posibilidad de toda metafísica futura.

... El criticismo no es un sistema de filosofía, sino una peculiar posición del espíritu filosófico. Tan imposible es a la razón humana no dudar nunca de sí misma, como detenerse y aquietarse en esta duda. ... la filosofía misma lleva implícito siempre cierto grado de escepticismo [carácter examinador]...

Pero no se trata aquí de esta tendencia escéptica relativa y parcial, sino de aquel universal escepticismo que discute hasta la posibilidad de la ciencia, o la encierra en el límite infranqueable de un puro *subjetivismo*...<sup>43</sup>.

No podemos detenernos en el comentario de las analogías y correlaciones que establece entre Luis Vives, a quien considera el más importante Filósofo hispano de todos los tiempos<sup>44</sup>, e Inmanuel Kant<sup>45</sup>, buscando en aquél enfo-

<sup>42</sup> *ECF*, pp. 133-134.

<sup>43</sup> *Ib.*, pp. 137-138.

<sup>44</sup> “... en la historia de la ciencia española; no hay ninguno que le supere. Es el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas. Él dio el último y definitivo asalto a la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona; en él comienza la escuela moderna. Él restableció el alto concepto de la enciclopedia filosófica, perdido y casi olvidado entre las cavilaciones sofisticadas del nominalismo decadente. Él reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico. En una época abierta a todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobriedad y parsimonia científica, el *ars nesciendi*...” (*Ib.*, p. 164).

<sup>45</sup> Menéndez Pelayo consideraba improbable que Kant hubiera leído a Luis Vives, pero no imposible; por la magnífica edición de Mayans de finales del XVIII, y por la tesis de

ques, distinciones y conceptos análogos a los kantianos más divulgados en los tratados de la época. Así encuentra en la filosofía de Vives la afirmación de la *aprioridad* de la constitución psico-epistémica del sujeto en la consecución del conocimiento de la verdad, o la consideración de la inducción como método de las ciencias reales, o un considerable tratamiento lógico de la probabilidad; y resalta analogías conceptuales como las siguientes: materia (*materia*) y forma (*effectio* o *forma*), fenómeno (*sensile*) y noumeno (*sensatum, quiddam intimum*; o bien *vis intus latens*, lo que llaman *esencia*), entendimiento (*mens*) y razón (*dianoia* o *cogitatio*), formas sintéticas o a priori, (*naturales informationes in omnium animis impressas, insculptasque notiones*), razón teórica (*ratio speculativa*, que se divide en *ratio speculativa inferior*, y *ratio speculativa superior*) y razón práctica (*ratio practica*).

Y, como Llorens i Barba, considera a Luis Vives precursor de ese kantiano moderado que fue Hamilton, quien conoció y elogió al valenciano; si bien, no se detiene en este lugar a buscar analogías conceptuales. Escribe Menéndez Pelayo:

...coincidencia que en Hamilton, a lo menos, no puede ser fortuita, puesto que aquel hombre de inmensa lectura filosófica, y que conocía hasta los escolásticos más oscuros, 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*<sup>46</sup>.

Después de presentar a Luis Vives como precursor de Kant, estudia detenidamente la obra crítica de Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur...*<sup>47</sup>, en la que la crítica y la concepción nominalista de la ciencia, como visión unitaria y totalizadora de la realidad, se vuelven contra el aristotelismo escolástico y su concepto de la ciencia y del método. En su estudio, además de presentarle como precursor de Descartes<sup>48</sup>, busca elementos cardinales que lo separan del

---

Schaumann: "Tan evidente es la analogía entre algunos conceptos de nuestro filósofo y otros de la doctrina kantiana, que el mismo Kant pudo leer impresa una tesis de Schaumann (*De Ludovico Vive Dissertatio, Halae, 1792*), en que se hace notar esta analogía y se considera a Vives como precursor de Kant. Me ha sido imposible adquirir esta disertación, de la cual sólo tengo noticia por una referencia de Lange en su artículo ya citado." (*Ib.*, p. 174, cita 1).

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 174.

<sup>47</sup> Para un análisis de *Quod nihil scitur...*, remite a la tesis alemana del Dr. Ludwig Gerkrath, Privatdozent en la Universidad de Bon, *Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren zeit* (Wien: Wilhelm Braumüller, 1860).

<sup>48</sup> "Su empeño es no menor que lo fue luego el de Descartes: rehacer totalmente la síntesis científica, mostrando: 1.º Si es posible saber alguna cosa, y 2.ºCuál puede ser el método que nos lleve a esta ciencia segura y novísima." (*ECF*, pp. 177-179).

escepticismo vulgar y “lo convierten en verdadero precursor del criticismo positivista” (1892, 182-183).

En Sánchez encuentra Menéndez Pelayo todo un sistema agnóstico, en el que desde un análisis nominalista del objeto del conocimiento y del sujeto cognoscente se concluye la incapacidad del ser humano, para llegar a conocer algo “que no sea fenomenal, variable y limitado”, es decir para alcanzar un conocimiento metafísico y deductivo de la realidad en sí. Si bien, como suele ser frecuente en la historia, el agnosticismo filosófico no va acompañado del religioso:

Se puede creer firmemente en Dios y en el alma inmortal, y en una revelación positiva, como Sánchez creía, y condenar como él toda innovación religiosa (*Time cultum mutare deorum*), y no creer al mismo tiempo ni en la Metafísica, ni en el poder de la demostración, ni en la existencia de los universales<sup>49</sup>.

En este discurso, apenas se detiene en el humanista extremeño, Pedro Valencia, cuyo *De iudicio erga verum...* es, a su juicio, un ensayo de monografía histórico-filosófica sobre la Academia Nueva y sobre el problema del conocimiento, tal como en dicha escuela fue formulado, ordenada a exponer en toda su pureza el escepticismo antiguo. Aprecia su labor como historiador que no acepta la trivialización de las doctrinas filosóficas: “...antes de juzgar una doctrina filosófica, había que remontarse a las fuentes, ex *ipsis primis fontibus*, y no en otra lengua que en la suya propia...”<sup>50</sup>.

#### 4) *Francisco de Vitoria como precursor del ius gentium*

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 su trabajo de historiador que procede “con amor puramente histórico, desinteresado y retrospectivo, incompatible con cualquier otro amor que no sea la santa caridad de la patria... con un trabajo de primera mano, bebido en las mismas fuentes, sobrio y sustancioso en la doctrina, tan libre de temeridades sistemáticas como de rutinarios apocamientos”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 192.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 201.

<sup>51</sup> *Ib.*, pp. 227-228.

Menéndez Pelayo aprecia la figura de Vitoria como “restaurador de la Escolástica, en pleno Renacimiento”<sup>52</sup>, como Teólogo y jurista singular, insistiendo en que “No fue moralista y jurisconsulto, *a pesar* de ser teólogo, sino que lo fue precisamente por su teología, deduciendo de ella corolarios que alcanzan a todas las grandes cuestiones sociales, el origen del poder y el fundamento de la soberanía, los límites y relaciones entre la potestad eclesiástica y la civil, los derechos de la paz y de la guerra, la esclavitud, la colonización y la conquista”<sup>53</sup>.

El historiador cántabro que resalta en el escolástico dominico su condición de reformador renacentista de la Teología y del Derecho, sus “relaciones antes benévolas que hostiles con los grandes humanistas de su tiempo, sin exceptuar al mismo Erasmo”<sup>54</sup>, su amplia participación “del espíritu de generosa y libre indagación que el Renacimiento trajo consigo”<sup>55</sup>, se hace eco del reconocimiento de sus reacciones como precursoras del *ius gentium* moderno, tema que había desarrollado Hinojosa en su discurso de Ingreso. Una vez más 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 puesto en valor su aportación singular al progreso de la conciencia moral y jurídico-política de la Humanidad.

En el reconocimiento de Francisco de Vitoria como “precursor”, va implícito un uso distinto de ese concepto que ya no se entiende como característico de un autor que pertenece a un ciclo histórico precedente y análogo, y que comparte una tendencia filosófica general, sino como definitorio de un autor que aporta precedentes doctrinales reconocidos de una determinada tendencia de pensamiento moderno. Francisco de Vitoria es precursor del derecho internacional, 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 reacciones *De Indis* y *De jure belli*, y a que, por eso mismo, la historiografía internacional que reconstruyó, en el último tercio del siglo XIX, la Historia del Derecho Internacional moderno, consideró las reacciones del dominico como documentos fundacionales del mismo.

---

<sup>52</sup> *Ib.*, p.228.

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 229.

<sup>54</sup> *Ib.*

<sup>55</sup> *Ib.*

Pero en ambos casos, en el sentido de “compartir una tendencia general del espíritu humano”, o en el sentido de “ser fuente u origen doctrinal”, el concepto pelayiano de “precursor” es un concepto propio de una historiografía no culturalista, sino universalista, que sitúa la tradición filosófica española en la Historia de la Filosofía universal. Y, más allá, es una clave pelayiana que nos enseña a leer y recuperar la Filosofía española del Renacimiento.

### 5) *La suerte histórica del filosofema pelayiano*

El axioma pelayiano “Filosofía española” que podemos formular con más precisión como “Tradición filosófica hispana”, alcanzó con sus aportaciones bibliográficas y sistemáticas un desarrollo histórico fundacional, caracterizado por una concepción estricta de la filosofía como pensamiento sistemático, por la matriz historicista y por el carácter reivindicativo y polémico. En una primera fase, v. g. en la primera y en la segunda edición de *La ciencia española*, y bajo la influencia de Gumersindo Laverde, sus desarrollos historiográficos son más culturalistas, e. d. adoptan como marco último de la exposición de los autores a la propia tradición filosófica hispana; tienen además un marcado carácter reivindicativo y polémico. En la fase de madurez, p. e. en los trabajos añadidos en la tercera edición de *La ciencia española*, de 1888, en su Historia de la estética española del siglo XVIII, o en los *Ensayos de crítica filosófica* (1892), sus exposiciones adoptan un punto de vista universal y modernizante, es decir presentan a los autores hispanos 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 la España de la Restauración, sin negar el valor de las aportaciones de otros<sup>56</sup> estudiosos de la filosofía española, nadie contribuyó tanto como Menéndez Pelayo a la implementación del filosofema “Filosofía española” y su imperativo de desarrollo historiográfico. Los que colaboraron en su línea de trabajo, o los que contribuyeron en la dirección marcada por ese ideoma, bien pueden ser considerados “pelayianos”.

El filosofema legado por Menéndez Pelayo quedó, sin embargo, a la sombra de dos generaciones sucesivas que impusieron en la escena intelectual española el filosofema antitético, “Filosofía”: la generación del 98 literario en el

---

<sup>56</sup> Gumersindo Laverde, José Fernández Cuevas, Luis Vidart Schuch, Fray Ceferino González, Adolfo de Castro Rossi, Mario Méndez Bejarano, etc.

período de entre siglos, y la generación orteguiana del 14 en la llamada Edad de Plata. El discípulo y heredero de los papeles de Menéndez Pelayo y miembro de la generación del 98 científico, Adolfo Bonilla y San Martín<sup>57</sup>, elaboró un plan general de la disciplina Historia de la Filosofía española, basándose en los desarrollos bibliográficos y sistemáticos aportados sobre todos por su maestro, y adoptando elementos fundamentales del enfoque de este, como la dimensión histórica de lo hispano y su lugar en la Historia de la Filosofía Occidental, la revisión de las “escuelas filosóficas hispanas”, el concepto de “precursor” en el análisis de nuestros filósofos del Renacimiento, o la revisión de los “caracteres propios y definidos” de la Filosofía desarrollada en la Península ibérica. Pero Bonilla que no logró crear escuela por lo disperso de sus intereses, sólo desarrolló la parte de su programa de Historia de la Filosofía Española que abarca desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII; además de aportar una extensa monografía sobre Luis Vives.

El año siguiente de la muerte de Adolfo Bonilla, en tiempos de tiranía máxima del filosofema “Filosofía”, el *XI Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias* (Cádiz, 1º de mayo de 1927), animado y financiado por el tradicional Luis Marichalar, Vizconde de Eza, puso en marcha una iniciativa para dar continuidad y completar el plan pelayiano de Bonilla. Consistió ésta, como es bien sabido, en habilitar una serie de concursos en los que se premiaba la mejor monografía dedicada a cada uno de los períodos de la Historia de la Filosofía Española, previstos, pero no desarrollados por el discípulo de Menéndez Pelayo. Un concurso ofrecía el Premio Moret a la mejor monografía sobre la Filosofía española de los siglos XIII al XV, y recayó en los miembros de la generación del 14, los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau, por su trabajo en dos tomos, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (1939, 1943). Otro concurso aportaba el Premio Echegaray a la mejor monografía sobre la Filosofía española del Renacimiento, y se otorgó al miembro de la generación del 14, Marcial Solana, por su trabajo en tres volúmenes “*Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*” (1940-1941). Un tercer concurso concedía el premio Bonilla a la mejor monografía sobre la Filosofía arábigo-española, y fue ganado por el miembro de la generación de Profesores de Postguerra, Miguel Cruz Hernández, por su trabajo en dos volúmenes

---

<sup>57</sup> BONILLA Y SAN MARTÍN, A., *Historia de la Filosofía Española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo VII)*. Madrid: Victoriano Suárez, 1908; *Historia de la Filosofía Española (siglos VIII-XII: judíos)*. Madrid: Victoriano Suárez, 1911.

*Filosofía Hispano-musulmana* (1957). El Premio Dato previsto para la mejor monografía sobre la Filosofía española de los siglos XVII y XVIII, y el Premio Carracido destinado a la mejor monografía sobre la Filosofía española del siglo XIX, no se entregaron. En el Tardofranquismo y la Transición, el filosofema pelayiano “Filosofía española” experimentó una refundación<sup>58</sup>. Se convirtió en una disciplina investigadora y docente del área de Filosofía, alcanzando así la institucionalización plena pretendida por Laverde y Menéndez Pelayo, pero de manera dislocada y un tanto devaluada con respecto al resto de las historias de la filosofía. En estos últimos treinta años, la especialidad Historia de la Filosofía española se ha practicado de diversas formas, pero con el predominio de una Historia de las ideas y de la cultura española e iberoamericana que desborda los cauces específicamente filosóficos del plan pelayiano de Bonilla, y que adopta el punto de vista del filosofema “Filosofía española contemporánea”, desarrollado por la tradición orteguiana desde los años cuarenta del siglo pasado, en especial por María Zambrano, Julián Marías, y Paulino Garagorri. Por eso, la investigación de los núcleos investigadores más activos del presente se ha orientado principalmente a construir las tradiciones del pensamiento español contemporáneo, y ha atendido sobre todo la historia de las ideas en la cultura española desde el krausismo en adelante, dejando un tanto de lado el pensamiento español pre-ilustrado; además, en la producción historiográfica de esos núcleos investigadores no encontramos conceptos pelayianos que aparecen en el plan Bonilla, como “tradicición”, “escuelas filosóficas hispanas”, “precursor”, “carácter idiosincrásico”, etc.

Sin embargo, la institucionalización presente del filosofema orteguiano “Filosofía española contemporánea” representa a mi juicio una evolución histórica del filosofema pelayiano “Filosofía española”, y los historiadores actuales de la Filosofía Española son también herederos del legado de Menéndez Pelayo, aunque desarrollen su docencia e investigación en un estrato histórico superior. Pues no parece pensable la existencia de tradiciones de pensamiento filosófico español contemporáneo que no desarrollen de alguna manera, pese a las aparentes discontinuidades, las tradiciones de pensamiento español anteriores a la Ilustración, ni tampoco que pueda formarse un buen historiador del pensamiento español que no se haya confrontado con la obra histórica del maestro santanderino.

<sup>58</sup> ABELLÁN, J. L., «Límites en la historiografía de Menéndez Pelayo». En *Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1983.

En nuestra filosofía oficial del presente, coexisten en singular dialéctica los filosofemas comentados, “Filosofía” y “Filosofía española”, con manifiesto predominio del primero en la docencia y en la investigación. Pero como han podido comprobar los protagonistas de las dos últimas generaciones decisivas del filosofema “Filosofía”, también ellos son, les guste o no, filósofos españoles que acaban formando parte del filosofema “Filosofía española”.