

VARIA

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE HUARTE DE SAN JUAN

No parece Navarra la región de España más fecunda en filósofos, de creer, al menos, a las historias de la Filosofía española, en las que apenas se cita alguno. Si el Doctor Juan Huarte de San Juan ocupa un lugar destacado, más bien es a título de frenólogo que de filósofo, aunque no nos conformamos del todo con semejante veredicto.

Hubo, en verdad, historiadores como Ximénez de Rada, jurisconsultos como Martín de Azpilcueta y literatos como Malón de Chaide, que recaban para sí, casi exclusivamente, los lugares comunes de exaltación navarra en el mundo de las letras. Pero, ¿es que nuestro suelo fué tan estéril en Filosofía?

De hecho más de una buena semilla ha muerto sin fructificar. ¿Quién ignora que aquel joven Doctor en Filosofía y Catedrático de la Sorbona, Francisco de Xavier, pudo haber sido un émulo de Francisco de Vitoria o de Francisco Suárez? Dios le pidió —nos pidió también a nosotros— el sacrificio de su primera vocación, en beneficio de otra más alta. Y no parece sino, que la Orden de Ignacio quisiera lavar aquel «pecado» contra la Filosofía navarra, con la obra de otro jesuíta, paisano y vecino de Xavier, el P. José Mendive. Pero renunciamos, por falta de perspectiva histórica, a entrar en la valoración de sus méritos, más didácticos que heurísticos.

Ya no queda al tenaz exhumador de filósofos navarros más que la posibilidad de descubrirlos —como pensadores, al menos—, en los grandes escritores y sabios, que permiten leer entre líneas un ideario filosófico. Tal ocurre, por ejemplo, con la Estética y Filosofía del amor que trascienden las páginas de *La conversión de la Magdalena*, de Fray Pedro de Chaide.

En este sentido, y tal vez con mayor espontaneidad intrínseca que en ningún otro caso, hemos podido escribir, como epígrafe. *El pensamiento filosófico de Huarte de San Juan*. Su nombre familiarizado entre nosotros por paisanaje, y aun ofrecido —discretamente— a la curiosidad de los turistas, ha cobrado pleno sentido cultural, merced a obras recientes, como la edición comparada de Rodrigo Sanz (Madrid, 1930), y el estudio monográfico del P. Mauricio Iriarte S. I. *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de ingenios* (Ediciones Jerarquía, 1939), a quien, mi particular condición de amigo, me impide tributar el elogio que merece, y que por otra parte han refrendado plumas harto más autorizadas que la mía.

La personalidad del Doctor Huarte, polifacética como la de los grandes hombres, se reparte entre la Medicina, cuya profesión fué ejercida por él principalmente en Baeza, la Psicología, que ocupa la mayor parte del *Examen*, y la Filosofía, que aflora sólo a tiempos a la superficie del libro, pero que lo informa por entero.

En relación con esta última, sabemos que Huarte, antes de doctorarse en Medicina en Alcalá, se había licenciado en Artes o Filosofía por la Univer-

sidad de Baeza, después de haber cursado a satisfacción el cuatrienio reglamentario. A título de curiosidad, y para completar su silueta filosófica, ofrecemos algún rasgo autobiográfico del *Examen*:

«Porque entramos tres compañeros a estudiar juntos latín, y el uno lo aprendió con gran facilidad, y los demás jamás pudieron componer una oración elegante. Pero pasados todos tres a dialéctica, el uno de los que no pudieron aprender gramática salió en artes un águila caudal, y los otros dos no hablaron palabra en todo el curso» (1). De todo el contexto se deduce que esta águila caudal en Filosofía fué Huarte de San Juan, que envolvía el propio elogio, como haría también Descartes, en el de sus condiscípulos.

Todavía nos brinda otro rasgo no menos interesante su clasificación general de ingenios en mnemónicos, imaginativos e intelectuales. Entre las disciplinas pertenecientes al entendimiento se coloca la teología escolástica, la teoría de la medicina, la dialéctica, la filosofía natural y moral y la abogacía (2). Como se irá viendo, el temperamento de Huarte por fuerza había de incluirse entre los intelectuales. Pero aparte de estas clases de ingenio, distinguía el Examen tres diferencias de grado. Los que sólo entienden «las consideraciones claras y fáciles del arte»; los más blandos que pueden imprimir también las consideraciones oscuras y dificultosas; y finalmente, aquellos «tan perfectos que no han menester maestros que les enseñen ni les digan cómo han de filosofar; porque de una consideración que les apunta el doctor sacan ellos ciento, y sin decirles nada se les hinche la boca de ciencia y saber» (3). ¿No se reconoce en estos trazos la vocación filosófica temperamental de nuestro psicólogo? Por si dudáramos aun, en el Proemio dirigido «a la Magestad del Rey Don Felipe, nuestro señor», profesa querer «reducir a arte esta nueva manera de filosofar» (4). En qué consistía ésta nos lo va a aclarar en el capítulo II de la edición príncipe.

Cuenta allí el Doctor Huarte, con cierto gracejo, que: «Estando un filósofo natural razonando con un gramático, llegó a ellos un hortelano curioso y les preguntó qué podía ser la causa que haciendo él tantos regalos a la tierra en cavarla, ararla, estercolarla y regarla, con todo eso nunca llevaba de buena gana la hortaliza que en ella sembraba, y las yerbas que ella producía de suyo la hacía crecer con tanta facilidad. Respondió el gramático que aquello nascía de la divina Providencia, y que así estaba ordenado para la buena gobernación del mundo. De la cual respuesta se rió el filósofo natural, viendo que se acogía a Dios por no saber el discurso de las causas naturales, ni de qué manera producían sus efectos. El gramático, viéndole reír, le preguntó si burlaba de él, o de qué se reía. El filósofo le dijo que no se reía del, sino del maestro que le había enseñado tan mal; porque las cosas que nascen de la Providencia divina —como son las obras sobrenaturales— pertenesce su conocimiento y solución a los metafísicos, que ahora llaman

(1) Examen de ingenios, I (III), 62. Citamos en primer lugar el capítulo de la edición príncipe, entre paréntesis el de la subpríncipe, y la página de la edición de Rodrigo Sanz.

(2) Examen, VIII (X), 196.

(3) Examen, V (VIII), 145, 146.

(4) Examen, Proemio al Rey, 20.

teólogos; pero la cuestión del hortelano es natural y pertenesce a la jurisdicción de los filósofos naturales, porque hay causas ordenadas y manifiestas de donde tal efecto puede nacer. Y así respondió el filósofo natural diciendo que la tierra tiene la condición de la madrastra, que mantiene muy bien a los hijos que ella parió y quita el alimento a los del marido; y así vemos que los suyos andan gordos y lucidos, y los alnados, flacos y descoloridos. Las yerbas que la tierra produce de suyo —nascidas de sus propias entrañas, y las que el hortelano le hace llevar por fuerza son hijas de otra madre ajena, y así les quita la virtud y el alimento con que habían de crescer por darlo a las hierbas que ella engendró» (5).

El filósofo natural de esta escena, verídica o ficticia, representa al propio autor del *Examen*, y expresa admirablemente el principio de su concepción caracterológica, que desarrollará a lo largo de toda la obra. «Así nosotros los filósofos naturales —precisa poco después— como letrados de esta facultad, ponemos nuestro estudio en saber el discurso y orden que Dios hizo el día que crió el mundo, para contemplar y saber de qué manera quiso que sucediesen las cosas y por qué razón» (6).

Sólo nos falta por averiguar qué entendía Huarte por naturaleza. Acepta la definición de Aristóteles como «forma substancial que da ser a la cosa y es principio de todas sus obras» (7), admitiendo, en este sentido, que nuestra alma racional forma parte de dicha naturaleza. Pero no le interesa tanto esta acepción amplia de la naturaleza psíquica, cuanto la restringida de temperamento o disposición de las cualidades de calor, frialdad, humedad y sequedad, que lo constituyen (8).

De esta segunda manera sobre todo es Huarte filósofo natural. Sin embargo, y atendido el objeto de este estudio, nosotros vamos a fijarnos en la primera que ocultamente corre a través o debajo de sus agudas observaciones caracterológicas.

El Doctor Juan Huarte de San Juan no ha necesitado escribir, para pasar a la posteridad, más que un libro, el *Examen de ingenios para las ciencias*, y aun le sobrarían capítulos. Su elaboración lenta, nutrida de lecturas clásicas y de meditaciones fecundas, sólo trascendió al exterior en 1574, al ser entregado el original a Villavicencio, censor del Consejo de Castilla. Con todo, hasta el 23 de febrero de 1575 no veía la luz pública en Baeza esta obra inmortal. A la primera edición, llamada príncipe, siguió inmediatamente, en 1578, la de Pamplona; dos años después, se reimprimía en Bilbao y Valencia, y al año siguiente, 1581, en Huesca. En 1580, atravesaba el libro la frontera pirenaica, y en 1582 penetraba en Italia. De este modo el autor pudo ver en vida hasta diez ediciones diversas, cinco en España y otras cinco en el extranjero.

(5) *Examen*, II (IV), 71.

(6) *Examen*, II (IV), 74.

(7) *Examen*, II (IV), 75.

(8) *Examen*, II (IV), 75, 76.

Habla muy alto a favor de la cultura del Reino de Navarra, ya entonces incorporado a la unidad española, que el Examen de ingenios, exponente de un ingenio navarro, fuera reclamado simbólicamente en Pamplona, realizándose en ella la primera reimpresión, y aprobado por la sabia pluma del censor Fray Gabriel de Alava como «una filosofía natural y muy subida, con pasos de escritura muy bien traídos, todo digno de ser leído y sabido».

El ritmo de difusión del Examen hubo de ser retardado a causa de la intervención del Tribunal del Santo Oficio, pase a las dos aprobaciones eclesiásticas mencionadas.

Al morir el Doctor San Juan, probablemente en 1588, a los 59 años de edad, según la autorizada opinión del P. Iriarte, dejaba preparada, si hemos de creer a su hijo Luis, la edición expurgada de 1594, que se publicó también en Baeza, conocida con el nombre de subpríncipe. A partir de entonces se multiplicaron las ediciones hasta completar el número total de sesenta y nueve, incluida la más reciente de la Biblioteca de *Filósofos españoles*, que contiene comparativamente la príncipe y la subpríncipe, y que tenemos que agradecer al celo y competencia de Rodrigo Sanz.

Ha sido preciso aludir de pasada a la inclusión del Examen de ingenios en el índice prohibitorio (1583) de Gaspar de Quiroga con la cláusula «no se enmendando y corrigiendo». En el decurso de este pequeño estudio, someteremos a crítica los lugares expurgados, precisamente por ser los más filológicos. Pero antes de entrar en materia quede bien probada, a pesar de ciertas expresiones imprecisas, la ortodoxia personal de este gran pensador navarro que pudo escribir en la suprema sinceridad de su testamento:

«Sepan cuantos esta carta de testamento vieren cómo yo el doctor Juan de San Juan, vecino de esta ciudad de Baeza, a la colación del Salvador estando enfermo del cuerpo, pero en muy buen seso, juicio y entendimiento natural, tal cual Dios mi Señor Jesucristo fué servido de me dar, digo que creo bien y firmemente en la Santísima Trinidad, que es Padre y Hijo y Espíritu Santo, tres personas e un solo Dios verdadero, y creo y confieso todo lo que tiene y cree y confiesa la santa madre Iglesia de Roma en la cual fe me agrado haber vivido y protesto de vivir e morir...»

No se ocultaban a la perspicacia de Huarte las dificultades propias de la Filosofía «donde se hace con el entendimiento anatomía de cosa tan oscura y dificultosa como son las potencias y habilidades del ánimo racional» (9). Y ¿qué entiende por alma y ánimo racional?

Hemos aludido más arriba a su concepto aristotélico del hombre como compuesto de un principio material, el cuerpo, y del alma «acto y forma substancial del cuerpo humano» (10). Esta forma es única e incluye ella sola las funciones vegetativa, sensitiva y racional, aunque no faltan filósofos —reconoce— que admiten dos o tres almas «en compañía del alma racional» (11).

(9) Examen, VI (IX), 157.

(10) Examen, VII (suprimido), 183.

(11) Examen, IV (VII), 117.

A la facultad vegetativa atribuye nuestro filósofo natural —siguiendo la doctrina común de los «filósofos vulgares»—, la virtud de formar y nutrir y recomponer el cuerpo; a la facultad sensitiva y motiva, los instintos naturales como el succionar, el llorar y el reír; y a la racional, los actos de entender, imaginar y recordar (12). Ahora bien, estas potencias psíquicas necesitan de un instrumento para poder intervenir en las diversas operaciones vitales. Aquí ha comprendido el Doctor Huarte de San Juan todas las dimensiones del problema de la unidad del alma y del cuerpo, y se ha lanzado a darle una interpretación personal.

En principio acepta la solución aristotélico-escolástica de la unión substancial, pero en la explicación de Ja misma, de acuerdo con sus principios de las diferencias temperamentales, había de llegar a un extremo que le puso en brazos del error y al borde de la herejía.

Su doctrina pudiera calificarse tal vez como un espiritualismo organícista o simplemente organicismo. Y bien merece la pena nos detengamos un tanto en su declaración, por tratarse de uno de los puntos más fundamentales y discutidos de la filosofía huartiana.

Es muy significativo para comprender esta posición el comienzo del capítulo V de la 1.^a edición, donde sienta la necesidad de un órgano o instrumento para la facultad intelectual, al igual que para las otras dos facultades hegemónicas, imaginativa y memoria, y para los sentidos exteriores. «Si es verdad —concluye— que cada obra requiere particular instrumento, necesariamente allá dentro, en el cerebro, ha de haber órgano para el entendimiento» (13). Esta afirmación que hizo rasgarse las vestiduras a los miembros del Tribunal de la Fe, y aun a los filósofos escolásticos, no desagradaría tal vez a más de un psicólogo moderno. Por ello precisa su esclarecimiento desde un punto de vista histórico y crítico.

El propio Doctor Huarte de San Juan advierte la trascendencia de esta tesis singular, que nos presenta por otra parte con la natural sencillez de lo averiguado, y vuelve sobre ella en el célebre capítulo VI, para esgrimir en contra de la filosofía clásica sus propios argumentos. En éstos —demasiado parciales, si se quiere—, han quedado resumidas las razones que avalan su principio general de que todas las facultades psíquicas, sin excepción, son orgánicas.

En efecto, «si el entendimiento —dice— estuviese apartado del cuerpo y no tuviese que ver con el calor, frialdad, humedad y sequedad, ni con las demás calidades corporales, seguirseía que todos los hombres ternían igual entendimiento y que todos raciocinarían con igualdad. Y vemos, por experiencia, que un hombre entiende mejor que otro y discurre mejor. Luego ser el entendimiento potencia orgánica, y estar en uno más bien dispuesta que en otro, lo causa; y no por otra razón ninguna. Porque todas las ánimas racionales y sus entendimientos, apartados del cuerpo, son de igual perfección y saber» (14).

(12) Examen, IV (VII), 117, 118.

(13) Examen, V (VIII), 134, 135.

(14) Examen, VI (IX), 160.

Parte, pues, nuestro psicólogo de la opinión aristotélica, y —según Domingo Soto— también tomista, de la igualdad esencial de las almas. Y apoyándose en las diferencias de entendimiento que registra la experiencia, se ve obligado a concluir que estas diferencias hay que atribuir las al instrumentos de que se vale, diverso según los diversos temperamentos.

Como fácilmente se comprende, Huarte no puede prescindir de la inteligencia en la clasificación y diferenciación de temperamentos; no entiende, por otra parte, cómo para ello bastarían «los fantasmas que están en la imaginativa y memoria, por cuya falta viene el entendimiento a discurrir mal, y no por culpa suya ni por estar conjunto con materia mal organizada» (15), y establece como piedra angular de su edificio filosófico y caracterológico esta tesis de la organicidad del entendimiento.

Pero la réplica huartiana a la solución aristotélica, expuesta con admirable precisión, como acabamos de transcribirla, en el Examen, no es del todo airosa. Ataca el doctor montañés al estagirita con un argumento *ad hominem*, convencién-dole de contradicción con otras doctrinas suyas, cosa harto frecuente en las obras de Aristóteles, atendido el origen problemático de las mismas.

Convencido tal vez de la debilidad de este argumento, busca una confirmación en la observación galénica de que en una enfermedad «muchas veces se pierden las obras del entendimiento y quedan salvas las de la memoria y las de la imaginativa; lo cual —concluye Huarte— no pudiera acontecer si el entendimiento no tuviera por sí instrumento particular fuera del que tienen las otras potencias» (16). Y atacando con excesivo desenfado a los que él suele llamar filósofos vulgares o metafísicos, y aquí amenazan seriamente la construcción entera del filósofo natural, exclama: «A esto yo no sé qué pueda responder, si no es por alguna relación metafísica compuesta de acto y potencia, que ni ellos saben qué es lo que quieren decir, ni hay hombre que lo entienda» (17).

Paradójicamente el filósofo natural se convertía en metafísico, cuando, a resultas del expurgo de la edición príncipe, sustituía en la edición de 1594 los conceptos ahora expuestos por la distinción harto metafísica de «dos diferencias de entendimiento. El uno es la potencia que está en el ánima racional; el cual es incorruptible como la misma ánima racional, y su conservación y ser no depende del cuerpo ni de sus órganos materiales; y desta potencia corren muy bien los argumentos que hizo Aristóteles. Otro entendimiento llamamos comúnmente todo aquello que es menester en el cerebro humano para que el hombre pueda entender como conviene; en la cual significación solemos decir: Pedro tiene mejor entendimiento que Juan» (18).

Resulta difícil, por no decir imposible, comprender lo que sería un entendimiento puramente cerebral, aparte de la potencia anímica. No parece sino que todo el interés de Huarte por asegurar la unidad del compuesto hu-

(15) Examen, VI (IX), 160.

(16) Examen, VI (IX), 160, 161.

(17) Examen, VI (IX), 161.

(18) Examen, VI (IX), 172.

mano ha sido derribado por el azote de la Inquisición, aun salvando como salva, al menos externamente, el principio de diferenciación temperamental.

Queremos pensar que la solución aristotélico-escolástica no ha sido vista por él, para no suponer que nos ha sido escamoteada de intento.

En realidad, el argumento aristotélico a favor de la inorganicidad, tal como se lee en el Examen, es irrefutable y «de tanta eficacia —se concede en un principio— que no se puede concluir otra cosa». Su valor fundamental estriba en que «a esta potencia le pertenece conocer y entender la naturaleza y ser de todas cuantas cosas materiales hay en el mundo» (19).

La respuesta de la edición príncipe a esta afirmación no es todo lo precisa y directa que fuera de desear. «No se sigue —se lee en el texto huertiano— que porque el entendimiento ha de conocer las cosas materiales, no ha de tener órgano material». Notemos que Aristóteles no decía —según la transcripción del propio Huarte— «conocer las cosas materiales», sino «conocer y entender la naturaleza y ser de todas cuantas cosas materiales hay en el mundo», donde se apunta al conocimiento de lo material de un modo inmaterial, como dirían los escolásticos. La omisión en la edición expurgada de 1594 de todo lo relativo a este argumento, ¿será indicio de resentimiento o más bien de aceptación del parecer del estagirita? En este último caso, ¿por qué se resistió el navarro a la gallarda postura de la retractación?

La filosofía escolástica contemporánea había acuñado fórmulas justas, que él no podía desconocer, para explicar las relaciones entre el espíritu y la materia en el acto de la intelección.

Distinguíanse, en efecto, las relaciones de dependencia intrínseca y extrínseca. Aquélla presidía la constitución y funcionamiento de las facultades sensibles, externas e internas, mientras que ésta afectaba únicamente a la facultad intelectual. Si preguntáramos, en última instancia, qué se entiende por dependencia intrínseca y extrínseca, se nos respondería que en el primer caso el órgano interviene junto con la potencia anímica como *causa eficiente*, y en el segundo, el intelecto necesita del cerebro como de condición que no influye directamente en la producción del efecto, o según otros, es mera *causa instrumental*.

Nuestro filósofo deja entrever semejante solución cuando en la edición de 1594 habla de la inteligencia como de facultad que se aprovecha de un instrumento particular, en vez de escribir, como en 1575, simplemente tiene (20).

Esta concesión, más verbal que ideológica, hecha por Huarte a la filosofía cristiana y al Santo Oficio, no arruina del todo su tesis central de la organicidad del intelecto, a la que no podía renunciar, sin renunciar también a su principio más querido sobre la clasificación de ingenios, según la preponderancia temperamental de cada una de las tres facultades galénicas: memoria, imaginativa y entendimiento.

Con todo, nunca dudó el cristiano doctor de la espiritualidad del alma, tal como se nos revela por la fe.

(19) Examen, VI (IX), 157.

(20) Examen, VI (IX), 172.

Al dar a la cuestión del entendimiento orgánico categoría de fundamental, dentro del pensamiento filosófico huartiano, ocurre pensar en el problema más audaz de la Psicología: el de la inmortalidad del alma.

Ya viene aludido en el pórtico del capítulo VI, donde se consigna que Aristóteles y sus secuaces «poniendo al entendimiento apartado de órgano corporal, probaban fácilmente que el ánima racional era inmortal y que, salida del cuerpo, duraba para siempre jamás» (21).

Esta observación dió origen a un nuevo capítulo, el VII, suprimido íntegramente en la edición expurgada de 1594, y que ha sido la manzana de la discordia, no sólo para el Tribunal de la Fe, sino aun para los comentaristas posteriores. Ildefonso Martínez lo hallaba «interesante, filosófico y religioso en el verdadero sentido de la palabra». Rodrigo Sanz lo juzga «primera piedra de una construcción científica nueva» (22) —la moderna metapsíquica— y por el contrario Mauricio Iriarte cree que «el mayor enamorado de la ciencia y del progreso puede mirar la desaparición de este capítulo con ojos enjutos» (23).

Examinado imparcialmente, se desliza este peregrino fragmento sin excesiva originalidad en el ámbito de la filosofía huartiana. Su epígrafe, al igual que su promesa en un momento crítico (24), no dejan lugar a duda sobre la finalidad del mismo, que se reduce a demostrar que el alma racional, aunque «ha menester el temperamento de las cuatro calidades primeras..., no por eso se infiere que es corruptible y mortal». Por consiguiente ni hay nueva construcción científica, ni tampoco merece el olímpico desprecio del sabio. Huarte lo escribió con tanto cariño como los demás, y en él se refuerzan ciertos principios del sistema doctrinal que, no lo negaremos, comprometieron en parte su ortodoxia y aun su competencia filosófica. Bien es verdad que en la segunda parte de este capítulo derivó al terreno escriturístico buscando, con poca fortuna, en la parábola del rico avariento y del pobre Lázaro, una confirmación de su extraña tesis de que el alma separada puede gozar de las facultades sensitivas.

«Yo no puedo dejar de entender que el ánima racional, apartada del cuerpo, y también el demonio, tengan potencia visiva, olfactiva, auditiva y tactiva...», ha escrito el doctor navarro, y poco después: «Ello es cierto falta de entendimiento pensar que el demonio o el ánima racional, apartada del cuerpo, no podrá conocer los objetos de los cinco sentidos, aunque carezca de instrumentos corporales» (25).

La primera parte merece mayor atención. Comienza con el magnífico y autorizado testimonio de Platón a favor de la inmortalidad del alma.

«Por cosa averiguada tuvo Platón que el ánima racional era sustancia incorpórea y espiritual, no sujeta a corrupción ni a mortalidad como la de los brutos animales; la cual, salida del cuerpo, tiene otra vida mejor y más descansada, pero entiéndese —dice Platón— habiendo vivido el hombre

(21) Examen, VI (IX), 157.

(22) Op. c. p. 192.

(23) Op. c. p. 92.

(24) Examen, VI (IX), 162.

(25) Examen, VII (suprimido), 186, 187.

conforme a razón, porque si no, más le valiera al ánima quedarse para siempre en el cuerpo que padecer los tormentos con que Dios castiga a los malos» (26).

Pero esta conclusión, como asegura Huarte, «jamás le cupo a Galeno en su entendimiento... Y así dijo que se holgara que fuera vivo Platón para preguntarle cómo era posible ser el ánima racional inmortal alterándose tan fácilmente con el calor, frialdad, humedad y sequedad» (27).

La argumentación galénica no disonaría demasiado en boca de nuestro médico, de acuerdo con los principios del capítulo anterior, pero no hemos de olvidar que su religión le dictaba la profesión de fe en la inmortalidad, por encima de cierto escepticismo filosófico.

«Y así es cierto que la certidumbre infalible de ser nuestra ánima inmortal no se toma de las razones humanas, ni menos hay argumentos que prueben ser corruptible. Porque a las unas y a los otros se puede responder con facilidad: sola nuestra fe divina nos hace ciertos y firmes que dura para siempre jamás» (28).

Semejante afirmación de que la certidumbre infalible de la inmortalidad no se toma de razones humanas, aunque se atenúe con la de que menos se prueba lo contrario, hubo de escandalizar a los escolásticos españoles, a pesar de no ser opinión herética.

Juan Duns Scoto la introdujo en cierto sector de la escuela franciscana, sin ser tildado de herejía, al afirmar que para probar la inmortalidad del alma sólo podían aducirse «razones probables, no demostrativas ni necesarias» (29). Y el cardenal dominico Cayetano participaba de la misma convicción, asegurando que «ningún filósofo hasta ahora había demostrado que el alma del hombre es inmortal» (30). En España siguió esta teoría el jesuita Arriaga. Pero generalmente toda la escolástica defiende, con Platón y Santo Tomás, la demostrabilidad, fundándose en la espiritualidad del alma, basada a su vez en el carácter inorgánico del entendimiento.

El Doctor Huarte de San Juan, para ser consecuente, no podía aceptar estas ideas, y todavía irrumpe valientemente contra Galeno, pulverizando sus críticas.

«Pero no tuvo razón Galeno de embarazarse con tan livianos argumentos; porque las obras que se han de hacer mediante algún instrumento, no se colige bien en filosofía natural haber falta en el agente principal por no salir acertadas. El pintor que dibuja bien teniendo el pincel cual conviene a su arte, no tiene culpa cuando con el malo hace las figuras borradas y de mala delineación» (31). Y arguye a su maestro de incorrección lógica, toda vez que, siguiendo esos principios, Dios, cuya existencia demuestra Galeno, habría de ser también corruptible, porque los hombres, su obra, dependen del calor, humedad y demás cualidades temperamentales.

(26) Examen, VII (suprimido), 180.

(27) Examen, VII (suprimido), 181.

(28) Examen, VII (suprimido), 181.

(29) In IV Sept. disp. 43, q. 2.

(30) In Ecclesiastes, c. III, v. 21.

(31) Examen, VII (suprimido), 181.

«El salir del cuerpo —concluye Huarte con aire de vencedor— y no poder sufrir la gran calentura ni las demás alteraciones que suelen matar los hombres, sólo arguye que [el ánima racional] es acto y forma substancial del cuerpo humano, y que para estar en él requiere ciertas disposiciones materiales acomodadas al ser que tiene de ánima, y que los instrumentos con que ha de obrar estén bien compuestos, bien unidos, y con el temperamento que sus obras han menester; todo lo cual faltando, por fuerza les ha de errar y ausentarse del cuerpo» (32).

Difícilmente podían llegar más lejos en Huarte las pruebas racionales de la inmortalidad, si no es a precio de desmontar toda la estructura filosófica del Examen. El mismo autor, partiendo de un punto de vista puramente psicológico, no se hubiera resistido a admitir el argumento tradicional, y a moverse también aquí, como su contemporáneo Luis Vives, en la tierra firme de la certeza.

Sería anacrónico defender que el Doctor Huarte de San Juan elaboró una doctrina epistemológica de nuevo cuño, tal como lo haría Kant dos siglos más tarde. No obstante, se encuentran esparcidas por su obra ingeniosas observaciones que en parte vienen determinadas por el principio organicista, y en parte pudieron influir en más de una concepción moderna del conocimiento.

El dualismo subjetivo-objetivo se acepta en el Examen como axiomático, recogiendo el viejo aforismo *ab obiecto et potentia paritur notitia* (33). Pero la dificultad, y aun la discrepancia de Huarte con otros filósofos, surge en el momento de fijar la intervención del objeto y de la facultad en el producto cognoscitivo.

Como es natural, empieza por admitir que «el entendimiento es la potencia más noble del hombre y de mayor dignidad, pero —continúa— ninguna hay que con tanta facilidad se engañe como él», mientras que «el sentido —concluye— siempre es verdadero» (34).

Sin parar mientes por ahora en esas puntas de escepticismo huartiano, detengámonos en su teoría explicativa de la función intelectual. Recuerda ante todo la clásica metáfora de la generación. «El entendimiento —dice— tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales *noficia* o concepto, que es *verbum mentís*» (35). Esta virtud generativa del entendimiento coloca en primer plano la actividad subjetiva, por la que es elaborado de raíz el conocimiento, y justifica la dirección, equidistante de Platón y de Aristóteles, que trata de seguir el filósofo español.

En efecto, ni la reminiscencia platónica que «espantaba» a Huarte por irracional e infiel, ni la *tabula rasa* aristotélica, reñida con el hecho de que

(32) Examen, VII (suprimido), 183.

(33) Examen, XII (XIV), 276.

(34) Examen, XI (XIII), 256.

(35) Examen, I de la edic. reform. 41.

hablen y discurren bien algunos recién nacidos (36). El temperamento, como la naturaleza, como la tierra, tiene la virtud germinativa suficiente para determinar ciertos conocimientos por sí mismo junto con la potencia intelectual. Apunta, pues, como se ve en el Dr. San Juan un innatismo instinto con el que explica determinados fenómenos que no pudieran explicarse con el principio aristotélico-escolástico del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

¿Hasta qué punto interviene el intelecto en los demás casos para la elaboración del objeto?

Conviene distinguir antes con nuestro psicólogo el conocimiento intelectual del sensible.

«De dónde les nazca a los sentidos tener tanta certidumbre de los objetos, y al entendimiento ser tan fácil de engañar con el suyo, bien se deja entender considerando que los objetos de los cinco sentidos, y las especies con que se conocen, *tienen ser real, firme y estable por naturaleza*, antes que los conozcan, pero la verdad que el entendimiento ha de contemplar, si él mismo no la hace y no la compone, *ningún ser formal tiene* de suyo; toda está desbaratada y suelta en sus materiales como casa convertida en piedras, tierra, madera y teja, de los cuales se podrían hacer tantos errores en el edificio cuantos hombres llegasen a edificar con mala imaginativa. Lo mismo pasa en el edificio que el entendimiento hace *componiendo la verdad*: que si no es el que tiene buen ingenio, todos los demás harán mil disparates con unos mismos principios» (37).

Hemos subrayado en este notable pasaje aquellas expresiones que parecen dar al intelecto una gran influencia en la *composición* de la verdad, a diferencia de los sentidos. Falta con todo por declarar hasta qué punto intervienen éstos, como generalmente suelen intervenir, en el conocimiento intelectual.

Tal vez pueda relacionarse con ellos la comparación de los materiales de construcción con los que levantamos un edificio. Al arquitecto o al operario pertenece la disposición y estilo de la fábrica. Por eso con los datos de los sentidos «cada uno hace tal composición y figura como tiene el entendimiento» (38). Qué clase de composiciones y figuras sean éstas, *producidas* y aun *puestas* por la mente, no podemos saberlo, a no ser que caigamos en la ingenuidad de darles el valor de las formas a priori kantianas.

Con todo, hay algo de modernidad en la epistemología de Huarte, por lo que se distancia de la ideología escolástica y emparenta con la nueva manera de filosofar. Hasta parece haberse inficionado también del virus escéptico.

«Por no estar advertidos los hombres en esta triste condición del entendimiento, se atreven a dar confiadamente su parecer, sin saber con certidumbre cuál es la manera de su ingenio y si compone bien o mal la verdad» (39). La misma variedad de opiniones que acompaña a nuestros sentidos y ape-

(36) Examen, IV (VII), 116-123.

(37) Examen, XI (XIII), 256, 257.

(38) Examen, XI (XIII), 257.

(39) Examen, XI (XIII), 257.

titos, supone el filósofo novarro, se da «en las composturas que el entendimiento hace», a causa de la intervención del temperamento (40). «En lo cual se muestra —concluye— la gran miseria de nuestro entendimiento, que compone y divide, argumenta y razona, y después que ha concluido, no tiene prueba ni luz para conocer si su opinión es verdadera > (41). Si esta conclusión despiadada la tomásemos a la letra, nos habríamos hundido en un relativismo sin remisión del que no se salvaría ni el propio Examen de ingenios. Tan sólo «en las cosas de fe que la Iglesia propone, ningún error puede haber» (42). Pero el doctor Huarte se traiciona a sí mismo cuando, al rechazar el criterio de verdad denominado del consentimiento universal, aducido, según él, por Aristóteles, escribe que «para alcanzar una verdad muy escondida más vale un delicado entendimiento que cien mil no tales» (43). Luego puede alcanzarse la verdad, aun siendo escondida, al menos por entendimientos delicados. Su escepticismo es, por consiguiente, más bien aparente que real.

Al Doctor Huarte de San Juan debemos, en cambio, una doctrina positiva meritoria tocante al problema de la clasificación de las ciencias.

El fué tal vez el primero —desde luego, anterior a Francisco Bacon—, que ideó una clasificación desde el punto de vista subjetivo. Distinguió, en efecto, tres grupos de ciencias: de la memoria, del entendimiento y de la imaginación, según la facultad que las origina.

Por memoria entiende Huarte la mera capacidad de conservar los conocimientos de las cosas, y le reconoce un valor como auxiliar del entendimiento y de la imaginativa (44). En un principio se la fingió groseramente como «una blandura del cerebro» (45), pero en la edición expurgada se distingue la memoria potencia psíquica y la memoria órgano corporal, relegando al metafísico el estudio de aquélla (46).

El carácter fundamental y las variedades de entendimiento se desprenden fácilmente de las consideraciones hechas a lo largo de nuestro estudio. Tan sólo cabe puntualizar sus diversos actos que consisten, al decir de Huarte, en «definir las naturalezas de las cosas, distinguir, dividir, inferir, racionar, juzgar y elegir» (47).

La imaginativa es la facultad más compleja. Por ella somos conscientes de las impresiones sensitivas, a ella debemos el poder actualizar nuestras percepciones pasadas (48); finalmente goza del sentido de lo útil y nocivo, y hasta realiza nuevas figuras y combinaciones en las artes y las ciencias (49). Es la conciencia, la imaginación reproductora, la estimativa natural, la fantasía y aun la voluntad, todo en una pieza.

(40) Examen, XI (XIII), 258.

(41) Examen, XI (XIII), 259.

(42) Examen, XI (XIII), 259.

(43) Examen, XI (XIII), 260.

(44) Examen, V (VIII), 141.

(45) Examen, VI (IX), 163.

(46) Examen, VI (IX), 175.

(47) Examen, X (XII), 227.

(48) Examen, V (VIII), 141; VI (IX), 164.

(49) Examen, VIII (X), 196; XII (XIV), 280.

Ciencias de la memoria son, por ejemplo, los idiomas, la teoría de la jurisprudencia, la teología positiva, etc.

Ciencias del entendimiento, la teología escolástica, la medicina teórica, la filosofía natural y moral, y la abogacía.

Ciencias de la imaginativa son las ciencias y artes que consisten en figura, armonía y proporción, como la poesía, la elocuencia, la música, la práctica de la medicina, el arte de gobernar y el arte de hacer la guerra.

Esta clasificación, desde luego incompleta y expuesta a serios inconvenientes, presenta, sin embargo, una visión muy aguda del espíritu humano en sus relaciones con la ciencia.

Quedaría manca la exposición de la filosofía huertiana, si no añadiéramos unas notas sobre el origen psicológico de la moralidad, doctrina también determinada por los principios organicistas del maestro.

El Dr. Juan Huarte de San Juan dedicó a este tema un largo capítulo; el V, de la edición reformada de 1594, «en el que declara lo mucho que puede el temperamento para hacer al hombre prudente y de buenas costumbres». Ya se ve por el epígrafe lo resbaladizo del terreno que pisa, precisamente a causa de su trascendencia moral. No se ocultó al psicólogo esta dificultad, y más de un lector se inclinará tal vez a pensar que la ha esquivado como los calamares, echando tinta. Ciertas confusiones, por lo menos, oscurecen la estructura del capítulo.

Aduce el autor en un principio los testimonios de Hipócrates y Galeno, a favor de que «todas las costumbres y habilidades del ánimo racional sin falta seguían el temperamento donde está» (50). Pero a renglón seguido sostiene que esta opinión es falsa y contra el común consentimiento de los filósofos morales «los cuales afirman que las virtudes son hábitos espirituales sujetados en el ánimo racional» (51).

En realidad, Huarte se ve precisado —no olvidemos que escribía en 1594— a huir de ambos extremos, o mejor a arbitrar una distinción sutil, pareja a la de los dos entendimientos.

Por una parte le «hace mucha fuerza que estos dos graves médicos, y con ellos Aristóteles y Platón, hayan dicho esta sentencia y no digan verdad» (52). Y por otra «es de saber que las virtudes *perfectas*, como las fingieron los filósofos morales, son hábitos espirituales sujetados en el ánimo racional», repite por segunda vez con el subrayado transcrito (53). Apunta, pues, la distinción de las virtudes propiamente dichas, o sea, los hábitos espirituales, y las virtudes impropias, a saber, aquellas costumbres que determina el temperamento.

Así ocurre *ordinariamente*, insiste el Doctor Huarte, no forzosamente; pues bien puede suceder que «muchos hombres tienen el ánimo llena de virtudes

(50) Examen, V edic. reform. 81, 82.

(51) Examen, V edic. reform. 83.

(52) Examen, V edic. reform. 83.

(53) Examen, V edic. reform. 83.

perfectas y en los miembros **del** cuerpo no tienen temperamento que les ayude a hacer lo que el ánima quiere, y con todo eso por tener libre albedrío, obran muy bien aunque con gran lucha y contienda» (54).

Con semejante intervención del temperamento en la vida psíquica y moral queda, si no del todo suprimido, al menos si muy mediatizado el libre albedrío de la voluntad. Pero del indeterminismo relativo al determinismo psicológico hay una distancia abisal. Veamos, si no, cómo hurta el cuerpo limpiamente nuestro psicólogo a los tiros de los deterministas, bien apoyado en el punto arquimedeeo de la autodeterminación de la voluntad.

«Porque, como adelante probaremos, de tres potencias que tiene el hombre, memoria, entendimiento e imaginativa, sola la imaginativa —dice Aristóteles— es libre para imaginar lo que quisiere» (55), se lee en el Examen. De la imaginativa, en su función volitiva, dependen las otras dos facultades superiores, memoria y entendimiento, y también los espíritus vitales o facultades inferiores. Luego «estando en nuestra elección fortificar con la imaginativa la potencia que quisiéremos, con razón somos premiados cuando fortificamos la racional y debilitamos la irascible, y con justa causa somos culpables cuando fortificamos la irascible y debilitamos la racional» (56).

La voluntad, pues, tiene poder, al decir de Huarte, para inhibir o reforzar aquellas ideas y aun sentimientos y tendencias que determinan en definitiva nuestro obrar, de manera que, indirectamente al menos, algo hay en el hombre que se determina a sí mismo y hace posible la libertad humana.

No hubiera pensado con más agudeza, ni hablado con mayor claridad, cualquiera de nuestros psicólogos contemporáneos de la escuela de Külpe.

«De aquí se entiende claramente —concluye este interesante capítulo— con cuánta razón encomiendan los filósofos morales la meditación y consideración de las cosas divinas, pues con sola ella adquirimos el temperamento que el ánima racional ha menester y debilitamos la porción inferior» (57).

Tal es, someramente expuesto, el pensamiento filosófico del Doctor Juan Huarte de San Juan, a través de su ingenioso Examen de ingenios.

De cuanto llevamos dicho, florece por sí misma la conclusión de que el espíritu del pensador navarro pertenecía a la categoría tercera y superior de ingenios clasificados por él, a quienes tributó un singular panegírico, sin ocurrírsele que esculpía el suyo propio.

«A estos tales está permitido que escriban libros, y a otros no. Porque el orden y concierto que se ha de tener para que las ciencias resciban cada día aumento y mayor perfección es juntar la nueva invención de los que ahora vivimos con lo que los antiguos dejaron escrito en sus libros... A los demás que carecen de invención no había de consentir la república que escribiesen

(54) Examen, V edic. reform. 83, 84.

(55) Examen, V edic. reform. 95.

(56) Examen, V edic. reform. 95.

(57) Examen, V edic. reform. 95.

libros, ni dejárselos imprimir; porque no hacen más que dar círculos en los dichos y sentencias de los autores graves, y tornarlos a repetir» (58).

Es curiosa la comparación que aduce Huarte, inspirada en el vocablo *capricciosi*, con que los toscanos designan los ingenios inventivos. Estos, en efecto, se asemejan a las cabras que andan solas por los riscos más altos, entre profundas simas y por veredas intransitadas. Así, para «el ánimo racional cuando tiene un cerebro bien organizado y templado... todo es andar inquieta buscando cosas nuevas que saber y entender», mientras los ingenios apocados caminan, como ovejas, «por veredas muy holladas» tras «las pisadas del manso».

Nuestro filósofo fué, sin duda, uno de esos «ingenios *caprichosos* que desgubren a los entendimientos oviles nuevos secretos de la naturaleza y les dan contemplaciones nunca oídas en que ejercitarse» (59). Su *caprichosidad* —valga el barbarismo—, más destacó en caracterología que en filosofía pura. Por lo que a ésta se refiere, quedó ya calificada por nosotros como espiritualismo organicista, o simplemente organicismo, con una resonancia particular en los principales problemas de psicología filosófica.

El Dr. Huarte no fué en Filosofía constructivo ni sistemático. Sin embargo, tiene intuiciones de sabio y ensaya más de una nueva solución a viejos problemas replanteados por él. Fué más que filósofo pensador, empírico más que metafísico. De ahí la inseguridad y dudoso acierto en algunas de sus soluciones. Pero siempre se mostró buen conocedor de la cultura clásica, y escribió ingeniosamente aun sobre temas que no constituían su especialidad.

Nos dió Filosofía un poco de regalo. Y no quisiéramos que nuestra interpretación de sus méritos y deméritos sobrepasara las intenciones del dador.

LUIS REY ALTUNA.

(58) Examen, V (VIII), 146.

(59) Examen, V (VIII), 146, 147.