

G. W. Leibniz

Discurso de metafísica

Introducción, traducción y notas de Julián Marías



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Discours de métaphysique*

Primera edición: 1982

Tercera edición: 2017

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Escuela alemana: retrato de Gottfried Wilhelm Leibniz.

Niedersächsisches Landesmuseum, Hannover (Alemania).

© ACI / Bridgeman

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© De la introducción, la traducción y las notas: Herederos de Julián Marías

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1982, 2017

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9104-706-3

Depósito legal: M. 4.155-2017

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Introducción a la metafísica en el siglo XVII, a cargo de Julián Marías
- 61 Discurso de metafísica
- 121 Notas

Introducción a la metafísica en el siglo XVII

Todo libro clásico, y más aún si es de filosofía, tiene supuestos que es menester conocer para comprenderlo de un modo suficiente. La frase escrita en un momento del tiempo y en una determinada circunstancia quiere decir algo muy concreto en virtud de su aquí y su ahora, y su intelección plena requiere que se tenga presente su contexto histórico. Interesa, por tanto, que los libros clásicos vayan acompañados de algunas consideraciones actuales que los sitúen en una perspectiva y ayuden a orientar su interpretación. Esta necesidad es reconocida de antiguo, y el modo usual de satisfacerla es el comentario. Pero ahora, al presentar al lector español el *Discurso de metafísica* de Leibniz, prefiero prescindir, por el momento, de la referencia directa a esta obra y hablar escasamente de ella dejando para las notas las aclaraciones concretas de su contenido. La razón de esto es clara. Hay libros cuyas dificultades son primariamente intrínsecas:

el texto es problemático, la autenticidad de algunos pasajes es dudosa, están llenos de alusiones poco evidentes o tienen puntos de penosa comprensión; en estos casos, el comentario es un simple auxilio necesario para el lector. Pero otras veces la lectura de los libros resulta diáfana y transparente; cada página, cada frase de ellos, es clara y obvia; se pueden leer de un tirón, sin tropezar en el recodo de cada párrafo, como en aquellos en que la oscuridad nos acecha a la vuelta de cada hoja, en una perpetua emboscada que arrostra la mente en sobresalto; y, no obstante, lo que resulta más problemático es su sentido total, su significación y su alcance. Esto suele ocurrir, sobre todo, en esos escritos esenciales en que se resume apretadamente la vida intelectual de una época entera; los libros en que la filosofía inicia una etapa, como el *Discurso del método*, de Descartes, o la cierra en plena madurez, como el *Discurso de metafísica*, de Leibniz.

Estos dos breves escritos, de título paralelo, han tenido una suerte muy desigual en la historia de la filosofía. El discurso cartesiano, compuesto al alborear el racionalismo, ha sido largamente leído y estudiado; a él se ha apelado siempre en primer término para conocer el pensamiento de su autor y aun el carácter general de la filosofía de su siglo, y es tal vez el libro más notorio de la filosofía moderna entera. El discurso de Leibniz, en cambio, inédito hasta mediados del siglo XIX, ha sido poco y tardíamente conocido; su ausencia de las colecciones impresas de escritos leibnizianos ha hecho que haya contribuido en escasa medida a formar la imagen usual del pensamiento de Leibniz; y aun después de haberse publicado no ha recobrado excesivamente sobre la idea tradicional, y to-

davía hoy se suele exponer la metafísica leibniziana tomando como punto de partida la *Teodicea*, los *Nuevos ensayos* y, sobre todo, la *Monadología*.

Ahora bien, todas estas obras son parciales y dejan en sombra aspectos decisivos de su sistema; no es fácil ver en ellas la arquitectura de la totalidad y el engarce de los problemas. En el *Discurso*, en cambio, todo está en la conexión más perfecta, y apenas habrá motivo importante de la filosofía leibniziana que esté tratado o al menos puesto en su lugar. Es imposible acumular en tan breve espacio más cantidad de sustancia metafísica: por eso le corresponde el máximo de eficacia para mover el pensamiento filosófico. Pero no es esto sólo, sino que como Leibniz recoge todas las tradiciones que encuentra en su tiempo y las incorpora de un modo vivo a su sistema, el *Discurso de metafísica* resulta el resumen más denso y sistemático del pensamiento del siglo XVII. Y no sólo en las cuestiones estrictamente filosóficas, sino en aquellas otras que han estado en estrecha conexión con ellas y resultan indispensables para comprender la evolución de la metafísica moderna: la teología y la ciencia físico-matemática. En las escasas páginas del *Discurso* aparecen, planteados por la mente genial de Leibniz, los más graves problemas que habían ido acuciando a los hombres del siglo XVII: la actitud ante el pasado filosófico, desde Grecia hasta la Escolástica, el problema del método, el del origen de las ideas, el de la comunicación de las sustancias, la relación entre la extensión y el pensamiento y entre la extensión y la fuerza, la cuestión del yo, la interpretación del hombre como *raison*, la libertad, la gracia, la persona, el sentido de la moralidad, el problema del mal, el del

infinito y, sobre todo, como clave de los demás, el gran problema que se ventilaba entonces, a veces enmascarado bajo apariencias extrañas, pero siempre vivo y punzante: el problema de Dios.

Por esto, cada línea del *Discurso de metafísica* viene cargada de hondas resonancias, que le confieren su auténtico y pleno sentido. En las notas que siguen paso a paso el texto, intento poner de manifiesto esas resonancias múltiples y restablecer sus conexiones; pero es menester disponer para ello de un previo sistema de referencias. Cuando se lee el *Discurso* con clara conciencia de su puesto en la historia del pensamiento, se tiene ante los ojos, como en un mapa, el panorama espiritual de Europa en uno de los momentos capitales en que ésta ha ido decidiendo su destino: en el momento en que, definitivamente, puso su vida de casi tres siglos a la carta del racionalismo. En la obra de Leibniz, la Edad Moderna, que ahora está acabando, se poseyó intelectualmente a sí misma. Pero para penetrar cabalmente en ella, sobre todo en su más conocida y certera expresión, es menester reconstruir las líneas generales del ambiente espiritual de Europa en aquella centuria: esto es lo que voy a intentar en las páginas que siguen.

1. La mente europea en el siglo XVII

La Edad Moderna no comienza de una vez en Europa. Desde que se rompe la unidad del mundo medieval, allá en el siglo XV, hasta que la modernidad llega a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren doscientos años. Es un plazo bastante largo para que la expresión «Edad Moderna» resulte un tanto ambigua: los elementos que la han constituido han ido apareciendo lentamente sobre la faz de la historia europea, y en cada instante han coexistido estratos de claro linaje medieval con otras capas posteriores, de indudable filiación moderna; hasta tal punto, que en algunos países, como España, ha parecido problemática la existencia del Renacimiento y se ha pensado que la Edad Media perduraba allí casi hasta el siglo XVIII; lo cual no es verdad sino en medida muy escasa y en algunas dimensiones parciales de la vida.

La transición del mundo medieval al moderno se realiza primero en tres esferas vitales: el arte, la política y la religión. El arte renacentista –sobre todo en Italia y Flandes–, la formación de las nacionalidades de Occidente –con la subsiguiente expansión colonial y ultramarina– y la Reforma protestante, seguida de la Contrarreforma católica, que culmina en el Concilio de Trento, son los grandes hechos históricos que determinan el paso de una época a otra. Y todos ellos se encuentran agrupados entre los últimos años del siglo XV y la primera mitad del XVI, aproximadamente. Señalemos algunas fechas: 1474, unión española; 1483, muerte de Luis XI de Francia; 1485, Enrique VII de Inglaterra inicia la dinastía de los Tudor; 1556, abdicación de Carlos V; 1558, comienzo del reinado de Isabel de Inglaterra; 1517, las noventa y cinco tesis de Lutero; 1531, separación de la Iglesia anglicana; 1540, fundación de la Compañía de Jesús; 1545-1563, Concilio de Trento.

En la ciencia y en la filosofía, la cuestión es más larga y más compleja: se sale muy pronto, ciertamente, del ámbito escolástico; pero una cosa es la salida y otra la llegada; desde los físicos nominalistas hasta Galileo y Newton, y desde Guillermo de Ockam hasta Descartes y Leibniz, la mente europea necesita más de dos centurias para alcanzar un nuevo saber acerca de las cosas. Ockam, el último gran filósofo medieval, muere hacia 1350; hasta 1543 no aparece el tratado *De revolutionibus orbium caelestium*, de Copérnico –que es sólo el primer intento de física moderna–, y sólo en 1609 publica Kepler su *Physica caelestis*, segundo paso aún inmaduro; la *nuova scienza* no se logra hasta algo después, cuando se van publican-

do las grandes obras de Galileo: en 1623, *Il Saggiatore*; en 1630, el *Diálogo dei massimi sistemi*; en 1638, los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, de título tan revelador; y la plenitud de la ciencia natural moderna no se alcanza antes de 1687, con la publicación de los *Naturalis philosophiae principia mathematica*, de Newton. Respecto a la filosofía, el *Discours de la méthode* cartesiano es de 1637, y las *Meditationes*, de 1641; el *Discours de métaphysique*, que significa la madurez de Leibniz, probablemente de 1686. Son, pues, doscientos años para comenzar realmente la nueva época, que se convierten en trescientos si queremos llegar a los momentos de madurez total. Y si bien el pensamiento de los años intermedios no es ya medieval, no puede decirse *todavía* que eso sea la filosofía moderna; porque no es en verdad moderna, sino más bien un intento de renovar lo menos sustancial de la especulación antigua, y sobre todo porque, salvo algunos momentos aislados y excepcionales, no merece en último término el nombre de filosofía, si por este término se entiende, en efecto, un auténtico saber metafísico acerca de lo que las cosas son.

Pero cuanto más se insista en la indudable discontinuidad de las etapas de plenitud filosófica, más agudamente se nos presenta un nuevo problema. En todas las épocas, al menos en nuestro mundo occidental posterior a Grecia, es decir, en la Antigüedad mediterránea y en Europa, la vida se apoya en una filosofía que, en cierto sentido muy concreto, es ingrediente de ella y, por tanto, un elemento necesario para su comprensión y para la intelección de la realidad histórica. Las épocas que consideramos como «intermedias» o «de transición» son, desde el

punto de vista histórico, tan sustantivas como las demás; por tanto, la filosofía que en ellas se hace y de la que viven requiere explicación, y sin un conocimiento suficiente de ella no podemos comprender íntegramente la realidad histórica. Sobre este punto ha insistido extraordinariamente Ortega en su prólogo a la traducción española de la *Historia de la Filosofía*, de Bréhier. Pero, por otra parte, no en todo momento vive el hombre de igual manera fundando su existir en una filosofía –piénsese en que ésta es una realidad que aparece en un concreto momento histórico y en un lugar determinado: las costas jónicas del siglo VII antes de Jesucristo, y que sólo ha existido después en ciertos círculos culturales y no en otros–; además, cabe que la filosofía de que vive una época no sea en rigor *suya*; y por último, aparte de esto, es posible que sea *deficiente* en cuanto filosofía, es decir, como intento de aprehender verdaderamente la realidad. Esto establece categorías muy distintas entre los sistemas filosóficos –y no sólo, naturalmente, por lo que se refiere a su «valoración»– y, a su vez, afecta de modo decisivo a las épocas históricas respectivas, porque no es lo mismo poseer un sistema de convicciones filosóficas propias, pensadas en función de la circunstancia en que se vive, y además con sentido metafísico –expresión a todas luces vaga e insuficiente, pero que designa una concretísima realidad–, que usar un repertorio de ideas ajenas, toscas en cuanto tales y adaptadas de un modo extrínseco a la situación, que queda automáticamente determinada y calificada por este mismo hecho.

Esta diferencia es la que encontramos si comparamos el período que va del siglo XIV al XVI con la situación in-

telectual del XVII. En el primero se carece de un sistema de ideas congruentes y pensadas de un modo original: se vive de los restos de la tradición pretérita, mezclados con intentos de restauraciones antiguas y con algunos atisbos nuevos, que no pasan de ser eso, atisbos. En el segundo, la ciencia y la filosofía se mueven con una seguridad incomparable y poseen un cuerpo unitario y eficaz de doctrina acerca de la realidad. Pero sería un grave error interpretar el pensamiento posterior a Ockam y anterior a Galileo y Descartes como una *preparación* de éste; esta idea progresista nos impediría comprenderlo y quitaría a ese pensamiento toda la sustantividad que posee, y que es independiente de sus calidades estrictamente intelectuales; otra cosa es decir que algunas ideas de esa época hayan resultado antecedentes necesarios de la *nuova scienza* o de la filosofía racionalista; se las podrá interpretar así vistas desde el pensamiento posterior, y esta visión es perfectamente legítima y necesaria; pero a condición de que no sea exclusiva, ni siquiera primaria, sino que le preceda una comprensión suficiente de esas ideas en sí mismas y en la perspectiva de su tiempo. Sólo algunos pensadores de carácter especialmente innovador y fragmentario –que son, tal vez, los que hoy más nos interesan– se pueden entender como primera intuición y vislumbre de las grandes ideas que dominarán *en acto* la filosofía del XVII, y requieren, por tanto, ser estudiados desde ellas. Tal es el caso, entre otros, de Copérnico o Nicolás de Cusa.

Ahora podemos preguntarnos: ¿qué elementos filosóficos encuentran en su circunstancia y en su inmediato pretérito los grandes metafísicos del siglo XVII? Y, en segundo lugar: ¿en qué medida y en qué sentido intervie-

nen en la formación de su propia filosofía? Para terminar con una tercera interrogante: ¿cuáles son las etapas y los problemas de esta metafísica de la época barroca?

*

El volumen mayor de la enseñanza y la producción filosófica al comienzo del siglo XVII está constituido aún por la Escolástica; conviene que la falta de vigencia de ésta para los espíritus renacentistas y la hostilidad con que la miran no nos haga olvidar ese hecho. La filosofía que habitualmente se escribe y se enseña en las Universidades es el escolasticismo tomista, escotista u ockamista, primero, y luego más bien en la forma que recibe de los maestros hispánicos, Juan de Santo Tomás, Fonseca o Suárez, por ejemplo. Descartes estudia la Escolástica en La Flèche; Malebranche recibe análoga formación en el Collège de la Marche; aun en los medios protestantes, la juventud de Leibniz está consagrada al estudio de los escolásticos, antes de abordar el de los autores modernos.

Éste es el gran supuesto sobre el que se mueve toda la especulación racionalista, y la referencia a él es constante; Descartes, con suma frecuencia, se sirve de los términos de *l'école* cuando quiere hacer comprensible su pensamiento a la generalidad de los lectores; en Leibniz, en cambio, las alusiones a la Escolástica son más explícitas y concretas, sin duda porque ya está más lejos de las mentes contemporáneas: en efecto, en los años que median entre un pensador y otro —medio siglo justo—, ha sido sustituida en gran parte, si bien no totalmente, por el cartesianismo; véase, para no hablar sino del pensa-

miento católico ortodoxo, la obra de Bossuet, y quizá más aún el *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon, de tan claras raíces cartesianas.

Pero conviene distinguir, dentro de esta Escolástica, dos fases distintas, incluso cronológicamente: una, la que podemos llamar propiamente *medieval*, es decir, el nominalismo posterior a Ockam, contra el cual reacciona ásperamente el humanismo del Renacimiento; su último representante de alguna importancia es Gabriel Biel (1425-1495, aproximadamente), pero antes y después de él la significación de estos escolásticos es muy secundaria. La segunda fase es ya renacentista, y en cierto sentido *moderna*: la Escolástica española, con sus repercusiones en Portugal y en Italia; esta Escolástica, que envuelve ya una reacción frente al humanismo y se enfrenta con los problemas del Renacimiento (cuestión de los indios, del derecho de gentes, del Estado moderno, Reforma protestante, etc.), es de una fecundidad muy superior y ha influido de modo más positivo en la filosofía racionalista. Este grupo, principalmente dominicano y jesuita, comienza con Francisco de Vitoria (1480-1546), se continúa con los teólogos tridentinos (Soto, Melchor Cano, Carranza, Báñez, Láinez, Salmerón, Molina, etc.) y termina con los tres filósofos antes nombrados, Pedro Fonseca (1548-1597), el comentador portugués de Aristóteles, Francisco Suárez (1548-1617), el metafísico más original de la Escolástica moderna, y Juan de Santo Tomás (1589-1644), contemporáneo de Descartes; éstos son los tres pensadores que realmente influyen en la filosofía racionalista del XVII, y sólo por ellos se vuelve la atención —así en Leibniz— a los escolásticos del siglo XIII.

En segundo lugar, encontramos la reacción manifiesta contra la Escolástica: el humanismo. Su punto de arranque se encuentra en Italia, con un lejano representante –Petrarca– en pleno siglo XIV y una madurez en las Academias, como la Platónica de Florencia (1440) –con Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Bessarion, etc.–, y los aristotélicos (Hermolao Barbaro, Pietro Pomponazzi). Esta línea se prolonga hasta el siglo XVII con Maquiavelo y Campanella o con Telesio, que representa un giro hacia el estudio filosófico de la Naturaleza. Todo el extenso y activo grupo humanista (Erasmus, Moro, Montaigne, Ramus, Vives, etc.) se opone a la filosofía medieval e intenta superarla, pero sólo puede enfrentarle un pensamiento bastante superficial, fundado en su máxima parte en una presunta restauración de la filosofía grecorromana. Lo más sustantivo de este movimiento desde el punto de vista filosófico es la presencia renovada de los sistemas antiguos, que tan hondamente han de influir en la metafísica y en la moral del siglo XVII. Pero Aristóteles y aun Platón ceden pronto el primer puesto a las filosofías del final del mundo antiguo, estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Séneca, Cicerón, el atomismo epicúreo, que Gassendi renueva, el pirronismo, que cruza el pensamiento de Europa desde el XVI hasta el XVIII, son las grandes influencias antiguas que actúan sobre las mentes de la nueva época. «Las tres filosofías –escribe Ortega–, como tres hadas madrinas, se hallan en torno a la cuna del Cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.»

En tercer lugar, desde el siglo XIV comienza a desgajarse de la Escolástica, sobre todo en Alemania, Flandes y

Francia, una corriente mística, iniciada en el Maestro Eckehart (1260-1327) y continuada en el siglo XIV por Tauler, Susón y Ruysbroeck, y en el XV por Dionisio el Cartujo y Gerson. En el siglo siguiente encontramos una rama alemana, protestante, de gran influencia (Sebastián Franck, Weigel, Böhme), y el florecimiento de la mística católica española, sobre todo San Juan de la Cruz y Santa Teresa, cuyo influjo se puede descubrir incluso en Leibniz.

Hasta aquí, aproximadamente –las implicaciones son múltiples, y es difícil trazar fronteras rigurosas–, nos movemos en las ideologías que es menester tomar en sí mismas, como supervivencias de la filosofía medieval o como intentos, más o menos maduros y perspicaces, de lograr un sistema de ideas adaptado al tiempo nuevo. Ahora es necesario señalar los elementos intelectuales que el siglo XVII encuentra en su horizonte y tiene que interpretar como «antecedentes» de su propio pensamiento, como primeros barruntos de la ciencia natural de la modernidad y de la filosofía racionalista. Estos elementos tienen una raíz común: la orientación hacia el problema del mundo. Además, aparecen también dominados por una común preocupación: el método del conocimiento. Concretamente, este modo de pensar viene definido por el ejercicio exclusivo de la razón –siguiendo el camino iniciado en la filosofía por Duns Escoto y por Ockam– y por la tendencia a aprehender la realidad con conceptos matemáticos, *sub specie mensurae*. Los dos temas filosóficos del momento son, pues, el mundo y la mente que lo concibe matemáticamente, y esto llevará al problema del infinito y con ello al de Dios; cuestiones, por cierto, que exceden de los instrumentos mentales

con que entonces se abordan, lo cual conducirá a constantes peligros de panteísmo, y que sólo se podrán plan-tear de un modo suficiente en los últimos decenios del seiscientos.

Dentro de este grupo de pensadores hay que distin-guir, más que tres grupos, porque los límites son impres-cisos, tres tendencias. La primera es la especulación en torno al mundo, desde supuestos con frecuencia irraciona-les y aun mágicos: Agrippa von Nettesheim, Paracelso, tal vez Leonardo de Vinci. Frente a esta ciencia natural, que pudiéramos llamar *sin método*, el comienzo de la *nuova scienza*, que se caracteriza por el empleo constante y for-mal del método matemático: sobre todo, Copérnico y Ke-pler, que preparan el camino a Galileo. Por último, la filo-sofía *sensu stricto*, representada de modo eminente por Nicolás de Cusa (1401-1464) y Giordano Bruno (1548-1600). En éstos se encuentran germinalmente varios te-mas centrales de la filosofía posterior, que aparecerán en Spinoza o en Leibniz, y aun en el idealismo alemán. Sobre todo, el problema de las relaciones de Dios con el mundo, la idea del infinito y el nuevo concepto monádico del indi-viduo, que envuelve una honda transformación de la no-ción de sustancias. Más adelante intentaremos descubrir estas resonancias en el *Discurso* leibniziano, y entonces será ocasión de precisarlas.

Finalmente, y ya próximo el florecimiento de la física de Galileo y de la filosofía cartesiana, se inicia la renova-ción empirista inglesa, con Bacon, cuyo *Novum organum* se publica en 1620; Hobbes (1588-1679), tan influyente en los estudios políticos, y todos sus continuadores se-cundarios, hasta llegar a Locke (1632-1704), que signifi-

ca la madurez de la filosofía empirista de las Islas, del mismo modo que Leibniz, que tendrá que enfrentarse con sus doctrinas, representa la plenitud del racionalismo continental.

Éstos son los elementos que los grandes filósofos del XVII encuentran en su circunstancia mental. En este complejísimo mundo de ideas van a moverse, recibiendo de ellas influencias de alcance y fecundidad muy dispares, que urgiría ordenar en una perspectiva. Descartes, al iniciar verdaderamente la filosofía moderna, va a realizar una mágica simplificación, en virtud de la cual parece surgir, como un nuevo Adán filosófico, de un mundo sin pasado; pero no nos engañemos; por debajo de la aparente ausencia de supuestos de la filosofía cartesiana late la multitud de pensamientos que acabamos de enumerar sumariamente; los mismos que asomarán, ya más explícitos, a las páginas de Leibniz.

2. La génesis de la filosofía moderna

Como hemos visto, las dos tendencias generales de la filosofía renacentista eran, o bien continuar simplemente la Escolástica, con arreglo a las formas medievales y una gran propensión a caer en la mera exégesis de sus grandes textos, o bien romper con el pasado medieval y con Aristóteles, considerado como fuente capital del pensamiento escolástico. Estas dos orientaciones pecaban de insuficientes y su destino era la esterilidad. El escolasticismo español, a pesar de la genialidad de algunos de sus representantes, se agota rápidamente, y después de la muerte de Suárez, o, a lo sumo, de Juan de Santo Tomás, pierde toda vida filosófica auténtica; se vincula de un modo extensivo a las formas tradicionales, al repertorio de los problemas tratados en la Edad Media, a las soluciones propuestas para ellos en el siglo XIII, y pierde el

contacto con la realidad misma. Pero, sobre todo, propende a considerar que las cuestiones están resueltas, y con ello renuncia a todo verdadero problematismo y al espíritu de la investigación filosófica, para preferir el comentario y la defensa polémica de un cuerpo de doctrina transmitido de generación en generación y que acaba por no ser siquiera real y actualmente poseído de un modo eficaz por sus propios depositarios.

Por otra parte, los humanistas que se vuelven contra la Escolástica en nombre de la filosofía antigua olvidan que aquélla se ha nutrido de ésta a lo largo de toda su historia, y no sólo de Aristóteles, que al fin y al cabo sólo ha ejercido una influencia tardía, sino de sus pensadores predilectos: Platón, los neoplatónicos, los estoicos. La continuación eficaz, por tanto, de la filosofía griega está en el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, mucho más que en los platonizantes del Renacimiento. Además, ni siquiera vuelven realmente a intentar una comprensión directa y profunda del pensamiento antiguo, sino que se contentan con su faz más superficial y literaria. Por último, frente a la Escolástica misma, su posición es muy insuficiente: en primer lugar, al hablar de ella se refieren por lo general a su decadencia del siglo XIV, y no la conocen en sus grandes representantes; en segundo lugar, la toman en bloque, reduciéndola arbitrariamente a Santo Tomás y sus comentaristas —error en que también suelen incurrir los adversarios del humanismo—, sin conocer toda la amplia variedad de la filosofía de la Edad Media; finalmente, tomando como justificado punto de partida el abuso del formalismo lógico y el apego erróneo a un modo de plantear las cuestiones de físi-