

ma al mismo tiempo una ley como la siguiente: que cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarle nadie. En seguida me doy cuenta de que semejante principio, como ley, se destruiría a sí mismo, porque haría que no hubiese depósito alguno».

¿De qué se ha inferido semejante ley fundamental? ¿Cuál es su origen? Kant no lo expresa. Dice que esa ley «se impone *por sí misma* a nosotros como proposición sintética *a priori*»; que no está fundada en intuición alguna, ni pura, ni empírica; que no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón; que se la puede denominar *un hecho de la razón (ein Factum der Vernunft)*, «del cual nosotros, *a priori*, TENEMOS CONCIENCIA, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente». (*Ein Factum der reinem Vernunft, dessen wir uns a priori BEWUSST SIND und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte.*) Y tales palabras se repiten con frecuencia en la *Crítica*.

Nótese ahora que, si la mera *forma* de la ley no puede ser representada mas que por la razón, y esa ley es fundamento de determinación de la vo-

luntad, como quiera que, en tal caso, la voluntad es independiente de lo empírico, de la causalidad de los fenómenos, dentro de la cual (como se ha demostrado en la *Crítica de la razón pura*) no queda lugar para el concepto del libre albedrío, resulta que, por virtud de tal *independencia*, y con un criterio esencialmente negativo, hemos de reconocer que la voluntad es *libre*. Podemos definir, pues, la libertad práctica «como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral». Claro es que podría preguntarse *cómo una ley por sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad* (lo cual es lo esencial de toda moralidad), pero eso —dice Kant— es un problema insoluble para la razón humana (*das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem*), y es idéntico a este otro: cómo una voluntad libre sea posible.

Del mismo modo que la *autonomía* de la voluntad implica la libertad de ésta (libertad que se determina, según Kant, en conceptos elementales prácticos, las *categorías de la libertad*, que sirven para someter lo múltiple de los apetitos a la unidad de la conciencia de una razón práctica), así, aun cuando la finalidad de la razón pura (teórica) no alcance a afirmar ciertas tesis, como tampoco las contradice, ha de admitirlas tan pronto como

ellas *pertenezcan inseparablemente al interés práctico* de aquélla razón, y tal acontece con la inmortalidad del alma (exigida como prácticamente necesaria, puesto que la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible) y con la existencia de Dios (como perteneciente necesariamente a la posibilidad del sumo bien, objeto de nuestra voluntad).

La construcción kantiana, demasiado artificiosa (y a veces singularmente contradictoria, como acontece con los postulados de la razón pura práctica, exigidos en virtud de un *interés*, que, a pesar de ser *interés de la razón pura*, o no significa nada, o envuelve un *deseo* que implica *heteronomía* de la voluntad) en la segunda mitad de la *Crítica de la razón práctica*, tiene el mérito de haber desentrañado admirablemente la significación de la fórmula de la ley fundamental de la moralidad; haciendo de la *Ética* la ciencia del puro *deber ser*, de la *suprema finalidad*. Pero también, como en toda la obra kantiana, a pesar del propósito *crítico*, hay en ella dogmatismos discutibles, y entre ellos uno de la mayor importancia: el que se refiere a la justificación de la fórmula de la ley moral.

Nótese, en efecto, que tal fórmula (llamada también por Kant *imperativo categórico*, es decir,

ley objetiva dictada por la razón a la voluntad, ordenando una conducta que no es medio para un fin, sino fin en sí misma) comprende dos conceptos: A) El de una ley (una regla particular de conducta es moral, cuando el que la practica *puede querer* que todos los demás seres racionales la practiquen también); B) El de la *necesidad* del cumplimiento de esa ley. El primer concepto responde al criterio de *universalidad*; el segundo al de *necesidad*. Lo primero que cabe preguntar en esto: ¿cómo hemos llegado a la fórmula de semejante ley? Y ¿de dónde procede la necesidad de su cumplimiento? Kant afirma que la ley no procede de la experiencia, ni de ninguna intuición pura ni empírica. Es más, en los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, insiste en la imposibilidad de comprender cómo la razón pura teórica puede hacerse práctica (o sea: cómo la libertad es posible). La ley es un *factum*, es una *determinación inevitable*. «Sostengo — escribe Kant en los referidos *Fundamentos*— que *debemos necesariamente admitir que todo ser racional, que posee una voluntad, tiene la idea de la libertad, y que no obra sino según esta idea*. En efecto, concebimos en un ser racional una razón que es práctica, es decir, que está dotada de causalidad con relación a sus objetos. Ahora bien, es imposible

concebir una razón que, *teniendo ella misma conciencia de ser la causa de sus juicios*, recibiese una dirección de afuera, porque entonces el sujeto no atribuiría a su razón, sino a un móvil, la determinación de sus juicios. *Es preciso, pues, que se considere*, independientemente de toda influencia extraña, *como autora de sus principios.*» ¿Será, por consiguiente, el *imperativo categórico* un *hecho de conciencia*? No puede serlo de una conciencia empírica, sino en todo caso de una conciencia trascendental, como pura forma. El propio Kant advierte que la libertad es considerada, en tal concepto, como una «*idea trascendental*». Añádase a esto la imposibilidad de explicarnos cómo puede algo ser un «*fin en sí*». «Ser un fin en sí —escribe con razón Schopenhauer— es una cosa inconcebible, una *contradictio in adiecto*. Ser un fin, es ser el objeto de una voluntad. No puede algo ser fin sino con relación a una voluntad; de ella es fin ese algo, es decir, de ella es ese algo el motivo. Sólo en esta posición relativa tiene un sentido la idea de fin; si se aparta de ella, pierde su significación. Ahora bien, este carácter relativo excluye necesariamente toda idea de *en sí*».

Según la doctrina kantiana, pues, aparece en la razón pura práctica el imperativo categórico, con toda su universalidad y necesidad, como un *factum*

inevitable, cuya posesión no podemos explicarnos, y cuya influencia en el mundo de los fenómenos, de la realidad empírica, es absolutamente nula (y esto es lo más grave), porque en este mundo la libertad es un mito, y todo sucede en él necesariamente. La pretensión aristotélica, según la cual «no nos consagramos a estas indagaciones para saber lo que es la virtud, sino para aprender a hacernos virtuosos y buenos; porque de otra manera este estudio sería completamente inútil», queda desvanecida. Si el imperativo categórico es un *factum* inevitable, el que un hombre posea una total voluntad pura, será un hecho casual: en el mundo de los fenómenos, el imperativo categórico será un sueño, porque no podemos conceder la menor influencia sobre lo empírico (necesidad) a un dictado de la razón pura práctica (libertad). Por otra parte, si este dictado, esa orden, ese imperativo, implica verdadera *necesidad* de cumplimiento, en la esfera de la cosa en sí no se explica cómo puede haber nunca una *mala voluntad*. La Moral, pues, como reino de los fines, como imperio de la libertad, no pertenece a las cosas de este mundo. Salió de él al adquirir *autonomía*.

Arturo Schopenhauer (1788-1860), discípulo de Kant en cuanto a la *Estética trascendental*, discrepa radicalmente del maestro en materia de *Ética*, cuyas bases procura demostrar en su gran Memoria, *El Fundamento de la Moral* (1840). A diferencia de Kant, piensa Schopenhauer que el moralista debe limitarse a «explicar y esclarecer los datos de la experiencia, para llegar a hacerla *inteligible*». Recurriendo a esta última, que nos presenta casos de acciones desinteresadas, a las cuales reconocemos propiamente valor moral, juzga que el criterio del acto que posee un valor moral no es otro sino *la ausencia de todo motivo egoísta*. Ahora bien, para que mi acción sea realizada únicamente *en vista de otro*, es preciso que el bien de este otro sea directamente, para mí, un motivo; que yo quiera su bien y no quiera su mal, que *simpatice* con él, según la representación que del mismo tengo. En esta *simpatía* o *compasión*, que no es una hipótesis, sino un fenómeno muy real, y aun frecuente, ve Schopenhauer el único principio positivo de toda verdadera caridad, añadiendo que esa simpatía no se refiere de un modo directo sino al *dolor* de los demás, porque el dolor, el sufrimiento es lo positivo, mientras que placer y satisfacción son negativos (la supresión del estado contrario). La máxima general de los actos morales

se contiene en la fórmula, de antiguo conocida: *Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva*. Hay dos virtudes cardinales, según esa fórmula: la justicia (de noción esencialmente negativa) y la caridad (de noción positiva). Respecto del fundamento metafísico del principio, Schopenhauer piensa lo siguiente: la *individuación* (la multiplicidad, la diversidad numérica) es pura apariencia; nace del espacio y del tiempo, que son formas creadas por la facultad de conocer e impuestas por ella a sus objetos; mi ser interior, verdadero, está asimismo en el fondo de todo lo que vive. Esto es lo que los pensadores indios (harto más profundos que los griegos en materia moral) expresaron con las fórmulas *Tat tvam asi* (*tú eres eso*) y *Aham Brahma asmi* (*yo soy Brahma*). Esto es también lo que salta a los ojos bajo la forma de la compasión, principio de toda virtud verdadera o desinteresada. En otra forma, propia también de la filosofía de Schopenhauer, puede expresarse el pensamiento fundamental antes indicado: el egoísmo representa la afirmación de la Voluntad de vivir; la moralidad, la *negación* de esa Voluntad. Según este principio, la Moral no aparece fundada en ningún ideal inaccesible, sino en un fenómeno perfectamente observable: la compasión; y el sistema así construido no es eudemonista,



puesto que no pretende, el que lo practica, la consecución de *su* felicidad <sup>1</sup>.

Pero aun aquí, la ley moral sigue siendo un *factum*, cuya universalidad y necesidad son incomprensibles. Podemos averiguar cuándo obramos moralmente; conocemos el sentimiento que sirve de base a esta conducta; quizá también podemos dar su explicación metafísica. Pero ¿debemos ser morales?...

El desconcierto de la situación actual, en punto a Ética, está formulado por Rodolfo Eucken (*Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*; 1908) en los siguientes párrafos: «Dos mundos de ideas, venidos del pasado, actúan sobre nosotros, y cada uno de ellos posee una especie de moral más íntima: el de la religión, y el de un idealismo inmanentè. En el primero, la misión de toda la vida, el criterio moral de toda nuestra acción, debían resultar de la relación con un ser superior al mundo; en el segundo, de la misma razón humana... El mundo de la religión ha desaparecido por completo para muchos; pero el de una razón inmanente se desvanece también cada vez más... No subsiste, pues, como único punto no

<sup>1</sup> Cons. el excelente libro de Paul Deussen: *Die Elemente der Metaphysik* (4.<sup>a</sup> ed.; Leipzig, 1907), págs. 188 y siguientes.

discutido, sino la moral social con su altruismo; pero se ha visto cuán superficial es este último. No queda, por tanto, sino sentar en primer término este hecho: que nuestra época no tiene moral que responda al nivel actual de la evolución histórica de la vida del espíritu; que carece de una moral característica que satisfaga sus más profundas aspiraciones».

## II

Hablemos ahora del traductor castellano de la *Ética a Nicomaco* y de la edición presente.

Fué aquél Pedro Simón Abril (n. hacia 1530; murió después de 1589), natural de Alcaraz (en la Mancha) y uno de nuestros primeros humanistas de la segunda mitad del siglo xvi. Educóse con su tío paterno el médico Alonso Simón, que le enseñó latín y le infundió amor al estudio. Por espacio de veinticuatro años enseñó latín y griego en diversas partes de Aragón (sobre todo en Zaragoza), después de haber sido maestro en el estudio de Tudela de Navarra. En 1574 era catedrático de Retórica en Zaragoza, donde se había publicado en 1569 la segunda edición de su obra capital filológica, que después rotuló: *De lingua latina, vel de arte grammatica libri quatuor*, en latín y

castellano. En 1582 se titulaba: «maestro del estudio de la ciudad de Alcaraz». Publicó muchos otros libros de gramática, retórica y pedagogía (entre ellos sus notables *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas, y la manera del enseñallas, para reducillas a su antigua entereza y perficion*; Madrid, 1589) <sup>1</sup>; tradujo del latín las comedias de Terencio, y las epístolas y algunas oraciones de Cicerón; y del griego la *Tabla* de Cebes, los *Progymnasmas* de Aftonio, diálogos de Luciano, oraciones de Demóstenes y de Esquines, sermones de San Basilio y de San Juan Crisóstomo, las fábulas de Esopo, el *Pluto* de Aristófanes, la *Medea* de Eurípides, el *Cratilo* y el *Gorgias* de Platón, y la *Ética* y la *Política* de Aristóteles <sup>2</sup>. En materia de Filosofía, publicó en 1572 (Tudela) unas *Introductiones ad Logicam Aristotelis*, y luego dió en castellano (Alcalá, 1587) la *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica, o parte*

<sup>1</sup> Reproducidos en el tomo LXV de la *Bibl. de Autores Españoles*.

<sup>2</sup> Cons. Nicolás Antonio: *Bibliotheca Hispana Nova* (ed. de 1788); II, 238-239; Julio Cejador y Frauca: *Historia de la lengua y literatura castellana*; tomo III (Madrid, 1915), págs. 106-109; Juan M. Sánchez: *Bibliografía aragonesa del siglo XVI* (Madrid, 1914), tomo II; José Marco e Hidalgo: *Cultura intelectual y artística* (en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* de 1908).

*racional*, obra de castizo lenguaje y amenísimo estilo <sup>1</sup>. Escribió, además, ciertos *Comentarios* sobre Porfirio y sobre el *Organon* aristotélico (citados en los capítulos 3 y II, libro VI, de la versión de la *Ética a Nicomaco*), que se han perdido, y una *Filosofía natural*, cuyo manuscrito poseyó Aureliano Fernández-Guerra.

Pedro Simón Abril, consumado latinista (aunque inferior al Brocense en erudición y en profundidad), traductor benemérito y concienzudo, no es, como pensador, una figura extraordinaria; pero todavía, en este concepto, merece recordarse su nombre con respeto y cariño. En materia de reformas pedagógicas, sigue la corriente de Luis Vives (a quien cita en los *Apuntamientos*); en filosofía se muestra aristotélico, y no se le cae de la boca el nombre del Filósofo. La *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica*, es un libro de vulgarización más bien que de investigación, y en él sigue a Aristóteles, aunque aceptando algunas de las doctrinas de los renacientes respecto del plan de aquella disciplina. En cuanto a Pedagogía, fué muy meritoria su obra. Él se enorgullece de aquella su «invención de las letras estampadas al revés, que yo tengo divulgada —dice— para que, desde

<sup>1</sup> Hay edición de Barcelona, 1886.

luego, se avece la mano a seguir la perfecta línea de la letra, sin andar desvaneciéndose en el imitarla a tiento con pérdida de tiempo y de trabajo». En los *Apuntamientos* recomienda seguir «el método *analítico* que Aristóteles enseñó», y advierte muy atinadamente algunos de los principales defectos de que adolecían las enseñanzas de la gramática, de la lógica, de la retórica, de las matemáticas, de la filosofía natural, de la moral, de la medicina, del derecho civil (para cuyo estudio exige cursos previos de filosofía) y de la teología. Pone empeño especial en recomendar el estudio de las matemáticas, «que, por la experiencia de las cosas del sentido, y por la certidumbre de sus demostraciones en aquel sujeto, hacen que el entendimiento en cada cosa se avece a buscar la verdad cierta e infalible, y no ande vagando por las breñas de las opiniones y diversidad de pareceres, que es lo que más hace bambolear y desvanecer la flaca luz del humano entendimiento»; añadiendo que «no se les había de permitir a los hombres pasar a ningún género de ciencia, sin que aprendiesen primero las doctrinas matemáticas; que así lo sintió Platón cuando puso un rótulo en la puerta de su Academia, diciendo que no entrase allí el que no supiese matemáticas». Es también de notar su opinión sobre la convenien-

cia de hacer traducciones de griego en castellano, «pues de griego se traduce más fácil, propria y claramente en castellano que en latín, por conformarse más las maneras de hablar de la lengua castellana con las de la griega que las de la latina». Análoga opinión había sostenido poco antes, respecto del habla francesa, el insigne helenista Enrique Estienne (*Stephanus*), en su *Traicté de la conformité du langage françois avec le Grec* (Ginebra, 1565?)

La versión de la *Política*, hoy rarísima, se publicó en Zaragoza, el año 1584, con el título de *Los ocho libros de República del filósofo Aristóteles*<sup>1</sup>, y lleva en la portada unas líneas que dicen así: «Están asimismo aparejados para salir a luz

<sup>1</sup> *Los ocho li- | bros de republica del | Filosofo Aristoteles, traducidos original | mente de lengua Griega en Castellana por | Pedro Simon Abril natural de Alcaraz i | Cathedratico de Rhetorica en la Vniuersi | dad de Çaragoça, i declarados por el mis- | mo con vnos breues i prouechosos comenta | rios para todo genero de gente í par | ticularmente para la que tiene car- | go de publico gouierno. / Dirigido al Ilustrissimo Señor el Reino de Aragon, i en su | nombre al mui Ilustre señor sus Dipu- | tados. / Estan assi mismo aparejados para salir a luz con la misma diligencia los diez | libros de las Ethicas del mismo Filosofo, si por la esperiencia / se viere que da gusto esta dotrina. / Vendense en Çaragoça, en casa de Luis Ganareo mercader / de libros en la Cuchilleria. / En Çaragoça. / Con licencia impressos. En casa de Loren / ço i Diego de Robles Hermanos. / Año M.D.LXXXIII. 6 + 264 ff. (por errata, dice 268). En 4.º Poseo ejemplar.*

con la misma diligencia los diez libros de las *Éticas* del mismo filósofo, si por la experiencia se viere que da gusto esta doctrina». Por lo visto, la *doctrina* no gustó, porque la versión de la *Política* no se reimprimió, desgraciadamente, y las *Éticas*, obra traducida por Abril antes que la *Política* <sup>1</sup>, permanecieron inéditas hasta el presente.

El manuscrito que hemos utilizado se conserva en la Biblioteca Nacional (signatura antigua: X-222) y consta de 279 hojas en 4.º, faltándole una entre la 274 y la 275 <sup>2</sup>. Es de letra clara y elegante del siglo xvi; con algunas correcciones de distinta mano, pero, por la mala calidad del papel, la tinta lo ha traspasado en bastantes lugares, haciendo en ellos difícilísima la lectura.

Tomás Tamayo de Vargas poseyó un manuscrito en 4.º de esta misma versión, que bien podría ser el de la Biblioteca Nacional. Otro hemos visto en poder del docto librero de Madrid D. Pedro Vindel. Es un tomo de 508 páginas de 200 × 287 milímetros, de letra clara del siglo xvi, encuadrado en pergamino. Ofrece algunas variantes (de

<sup>1</sup> Véase la página 465 de la presente edición. Las versiones de la *Ética* y de la *Política* están anunciadas ya por Abril en el prólogo de su traducción de Terencio (1577).

<sup>2</sup> Véase la página 464 de la presente edición. Lo suplido por nosotros va entre corchetes ([ ]).

poca importancia, en la parte por mí cotejada) respecto del anterior, y al final lleva una nota donde se lee: «Acabose de romanizar esta obra en el año de 1580». Parece copia algo posterior al manuscrito de la Nacional <sup>1</sup>, y desde luego procede, no de éste, sino de un original perdido.

<sup>1</sup> Con ayuda del ms. Vindel, restauramos a continuación los pasajes suplidos por nosotros en la edición presente.

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
321	15	[rectam]ente	[lógicam]ente.
322	16	[La prueba]	[Lo cual]
417	28 y 29	pues, [por sentir que poseen una cosa]	porque [como sienten en sí cosa que es]
463	23 (has-		
464	ta 17)	[se acepten, etc.	[se hagan demostraciones, y cuando no, hagamos cuenta que son palabras. El que se ejercita, pues, conforme al entendimiento, y tiene mucha cuenta con él, y está en cuanto a aquella parte bien dispuesto, parece ser muy bien amado de los dioses; porque si algún cuidado o alguna cuenta los dioses tienen con los hombres (lo cual parece ser así), cosa conforme a razón es que ellos se huelgan más con lo que es mejor y más a ellos cercano, y esto es el entendimiento: y que a los que más a éste aman, y en



En atención a los fines que la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas persigue al

PÁGINA

LÍNEA

DICE

DEBE DECIR

mayor precio le tienen, les harán los dioses bien, como a gentes que tienen cuenta con lo que ellos quieren bien, y que obran bien y honestamente. No hay duda, pues, que todas estas cosas se hallen en el sabio más que en ningún otro. Éste, pues, será el más amado de los dioses, y, por el consiguiente, este mismo será el más bien afortunado. De manera que, si esto así es, el hombre sabio será el más próspero y mejor afortunado.

### Argumento.

En este capítulo da el Filósofo el remate a la disputa de sus *Éticas* o *Morales*, y primeramente disputa si el ser virtuoso uno es cosa que procede de naturaleza, o si se aprende por ciencia, o si se alcanza por ejercicio. Después muestra cómo los mancebos son poco aptos para la persuasión de la virtud, por ser personas que dan muy larga rienda á los afectos, y que por esto deben ser refrenados por el temor de las leyes, y el casti-

publicar por vez primera esta versión, hemos modernizado la ortografía del original, conser-

PÁGINA

LÍNEA

DICE

DEBE DECIR

go con que ellas amenazan. Porque no es posible que haya hombres buenos en la república en la cual la gente moza hace libremente su voluntad, porque los mismos afectos les quedan todo el demás discurso de su vida. Por esto conviene que particularmente en cada pueblo haya consejo o senado de hombres sabios y prudentes, el cual tenga autoridad de hacer leyes particulares para aquel pueblo, las cuales manden o veden hacer aquellas cosas que para el corregir los males que en aquel pueblo particularmente hay sean importantes, tanto con mayor eficacia que lo que toca a los tributos, cuanto al bien o mal común de todos y particular de cada uno depende más desto, que de pagar cuatro más o cuatro menos. Porque las leyes universales que los consejos supremos hacen, aunque son ellas por la mayor parte de suyo buenas, son como los preceptos universales que en la medicina se enseñan, los cuales solos

vando únicamente las formas cuya alteración pudiera representar un grave trastorno de la fonética, corrigiendo la puntuación, resolviendo las abreviaturas, y numerando las líneas, para la mayor facilidad de las citas. La versión de Abril es,

PÁGINA	LÍNEA	DICE	DEBE DECIR
			no bastan para curar bien un enfermo, sino que es menester que particularmente el médico sea prudente, y considere bien el hábito y naturaleza de aquel cuerpo enfermo, y entienda lo que particularmente requiere para su salud, y así muchas veces ha de obrar al revés de como le enseñó la medicina universal, porque en las cosas particulares, más señorío tiene la prudencia que la ciencia. De la misma manera el tal consejo o senado se ha de tratar en lo que toca al bien y gobierno de aquel pueblo, lo cual no puede hacer...
466	3	[porque viven	[porque como viven
466	29	[recebir la si- miente].	[tener a la semilla].
468	28	parecen	o en
471	22	[para	[puestos en
472	21	ingenio y]	juicio y entendimiento para]
473	6	[atienden]	[atreven]
473	8	[pueden tener sciencia de ellos, y aun] la	[se puede curar o no, y cómo se] ha

en general, bastante fiel, aunque a veces abre-  
via y algunas amplifica un tanto el texto. Cuan-  
do se aparta indebidamente del original, lo he-  
mos advertido en las NOTAS que van al final del  
volumen. Abril tuvo en cuenta, probablemente,  
la edición veneciana de Aristóteles, impresa en  
1551-53, y fundada en la aldina (1495-98), a tra-  
vés de la de Erasmo y Simón Gryneo.

Tiene, además, esta versión, el mérito de ser  
la primera que se hizo directamente del texto  
aristotélico griego al castellano, porque la del  
Príncipe de Viana (siglo xv, impresa en Zarago-  
za, 1509) <sup>1</sup>, es traducción de la latina de Leo-  
nardo Aretino.

En el siglo xvi, Diego Hurtado de Mendoza  
tradujo del griego al romance la *Mecánica* (cons.  
*Revue Hispanique*, v). En 1626 se publicó la ver-  
sión castellana de la *Poética*, hecha directamente  
del griego por D. Alonso Ordóñez das Seixas  
(2.<sup>a</sup> edic., Madrid, 1778). Antes, en 1621 (Valencia),  
había salido a luz la refundición, compuesta por  
Diego de Funes y Mendoza, de la *Historia gene-  
ral de aves y animales, traducida de latín en ro-  
mance*; y «el Tostado de los traductores», Vicente

<sup>1</sup> Juntamente con la *Política* y la *Económica*, traduci-  
das por un anónimo de la versión latina de Aretino.

Mariner de Alagón <sup>1</sup>, vertió del griego al castellano, en el mismo siglo xvii, todo el *Organon* (1626), la *Física* (1628), los libros *Del Cielo* (1628), los *De la generación y de la corrupción* (1628), los *Meteorológicos* (1628), el apócrifo *Del mundo* (1628), los *Del alma*, *Del sentido y de la cosa sensible*, *De la memoria y de la reminiscencia*, *De la divinación que se hace por el sueño*, *Del común movimiento de los animales*, *De la longitud y de la*

<sup>1</sup> Cons. Ioannes Iriarte: *Regiae Bibliothecae Matritensis Codices graeci mss.*; I, Matriti, 1769, págs. 503 y siguientes. (Trae el extensísimo catálogo de las versiones de Mariner.) Menéndez y Pelayo sospecha que Mariner tradujese también la *Metafísica*, y es harto probable; pero no hay noticia de esta versión. De Mariner escribió Lope de Vega:

«Honre la tierra extraña  
a quien nunca premió su madre España.»

Abril, Mariner y tantas otras notables figuras de nuestro humanismo, merecerían estudios especiales, que todavía no se han hecho. Y pocas trazas llevan de hacerse, si cunde la tan *cómoda* como absurda especie de que en España no hubo Renacimiento.

Sobre los profundos trabajos aristotélicos del humanista Juan Páez de Castro (una de las personalidades más importantes de nuestro Renacimiento), miembro de la *Academia aristotélica* que Diego Hurtado de Mendoza organizó en Trento, véase el clásico libro de Ch. Graux: *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial (Episode de l'histoire de la renaissance des lettres en Espagne)*; Paris, 1880.

*brevedad de la vida, De la juventud y de la senectud, y de la vida y de la muerte, De la respiración, Del progreso de los animales y Del Espíritu* (todos en 1628), la *Historia de los Animales*, con los libros *De las partes de los animales y de las causas de ellas*, y los *De la generación de los animales* (1629 y 1630), la *Retórica*, la *Retórica a Alejandro* y la *Poética* (1630)<sup>1</sup>, traducciones (de estilo extravagante, pero directas) que se conservan todas manuscritas e inéditas en nuestra Biblioteca Nacional, y que demuestran, como observó Menéndez y Pelayo, que casi toda la enciclopedia aristotélica fué traída a lengua castellana mucho antes que a ninguna otra de las vulgares.

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN.

<sup>1</sup> La traducción publicada en el siglo XIX por D. Patricio de Azcárate (*Obras de Aristóteles, puestas en lengua castellana*; Madrid, sin año; diez tomos, que comprenden la *Moral*, la *Política*, la *Psicología*, la *Lógica* y la *Metafísica*) está hecha en vista de versiones francesas. Así y todo, prestó notable servicio el traductor a la cultura española.