

Fox Morcillo y el neoplatonismo: un acercamiento

CANDELA HORNERO CANO
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Abstract: The present paper deals with diverse aspects of the life and work of Sebastian Fox Morcillo, philosopher of Sevillian origin, but specially on the fundamental aspects of this thought, developed through a variety his writings, in particular, through commentaries on some of the most renowned treatises of Ancient philosophy. In this regard, after explaining the characteristics of Neoplatonism in Renaissance, since our author aligns his works mainly with this school of thought, we'll focus primarily on his sources, as Morcillo was able to show his expertise of the great lines of thought in Europe, and synthesized and reconciled Platonism and Aristotelianism with Christianity, far ahead of his contemporaries in Spain.

Key words: Female poets, sororites, networks, gender, sociability.

Resumen: En este artículo abordaremos aspectos de la vida y la obra de Sebastián Fox Morcillo, filósofo renacentista de origen hispalense, pero en especial los aspectos fundamentales de su pensamiento, desarrollados en diversas obras, en particular, en comentarios a algunos de los grandes hitos de la filosofía de la Antigüedad. A este respecto, después de explicar las características del neoplatonismo en el Renacimiento, pues es a esta escuela a la que se adscribe principalmente nuestro autor, nos fijaremos sobre todo en las fuentes de las que parte, pues Morcillo logró hacer suyas las grandes corrientes de pensamiento europeas de la época, y sintetizar y conciliar el platonismo, el aristotelismo y el cristianismo, adelantándose así a la España de su tiempo.

Palabras clave: Sebastian Fox Morcillo, Renaissance philosophy, Neoplatonism, Humanism.

1. El neoplatonismo en la filosofía del Renacimiento¹

Aunque el legado de Platón nunca perdió del todo su relevancia, como demuestra la presencia de filósofos platónicos en la Antigüedad tardía y el Medievo, tales como Plotino, Porfirio, Proclo, Calcidio, Agustín de Hipona o los autores vinculados con la Escuela de Chartres, es durante el Renacimiento y bajo la forma del neoplatonismo, cuando las doctrinas del maestro ateniense alcanzaron su mayor difusión y desarrollo, debido a las propias características y peculiaridades de este periodo.

La filosofía renacentista, aun siendo heredera de la filosofía medieval y escolástica, se distancia de la tradición anterior gracias, en primer lugar, a la recuperación de los textos clásicos originales de Platón, Aristóteles y de los principales representantes de las escuelas morales helenísticas, que permitieron poner en contacto a los autores del Renacimiento con el pensamiento de los filósofos griegos antiguos, en su lengua original o en traducciones latinas, sin la intermediación de los filósofos árabes y hebreos, que tanto influyeron a través de sus comentarios en la interpretación que el Medievo europeo dio de los grandes maestros antiguos, sobre todo Aristóteles. A esto hay que unir la invención de la imprenta de tipos móviles, que transformó por completo la cultura occidental. Gracias a ella, no solo se favoreció la aparición de obras filosóficas nuevas, sino que también se facilitó el acceso a los textos de la Antigüedad Clásica y de la tradición medieval de una manera mucho más sistemática y fiel (Copenhaver y Schmitt 21-22).

Otro aspecto que debemos tener en cuenta en el desarrollo de la historia de la filosofía es que, en la mayoría de las ocasiones, los humanistas eran más filólogos que filósofos y que manejaban el latín con gran soltura, además de tener algunos conocimientos de lengua griega (Copenhaver y Schmitt 30), con la excepción de Marsilio Ficino, a quien le movía un espíritu más filosófico y sí conocía en profundidad la lengua griega (Copenhaver y Schmitt 127). A este respecto, debemos señalar las palabras de Kristeller (40), citadas por Macías Villalobos (2018: 103), que ponen de relieve el hecho de que durante el Renacimiento no hubo una doctrina filosófica a la que se adherían los

¹ Este trabajo ha sido elaborado durante el disfrute de un contrato predoctoral financiado por la Junta de Andalucía (PREDOC_01721) y en el marco del Proyecto “Confianza *versus* desconfianza hacia los gobernantes en textos latinos y vernáculos andaluces desde el Renacimiento hasta nuestros días” (II). Referencia: PAIDI P20-01345 (JUNTA DE ANDALUCÍA/FEDER, UE).

humanistas de forma sistemática. Al contrario, nos encontramos ante un movimiento intelectual y cultural que giraba en torno a las letras que tangencialmente incluía conocimientos de filosofía por la naturaleza de los estudios humanísticos (Kristeller 51, en Macías Villalobos 2018: 104).

Si bien en un primer momento del Renacimiento se empieza una gran labor filológica de recuperación de los clásicos, es en una segunda etapa, de 1450 en adelante, cuando aparecen autores que sí podemos llamar filósofos, como Ficino y Pico della Mirandola. También culmina entonces la recuperación de la filosofía antigua, pues se dieron a conocer las diferentes escuelas de pensamiento del periodo clásico. La obra de Platón y los neoplatónicos, a partir de aquí, se dará a conocer en occidente, donde aún era prácticamente un desconocido, y los estudiosos llegarán a conocer la doctrina de Aristóteles a partir de sus propios textos, sin la intercesión de la tradición escolástica (Macías Villalobos 2018: 104)

Como afirman Copenhaver y Schmitt (127), la corriente dominante en la filosofía moderna temprana era el aristotelismo, difundido a través de la vía escolástica. Sin embargo, a partir de Ficino, el principal promotor de Platón durante el Renacimiento, la posición hegemónica del aristotelismo empezó a verse amenazada. Además, el cristianismo encontró en Platón un sólido apoyo para sus doctrinas, sobre todo con la mediación de Plotino, en temas muy diferentes, tales como la creación, la inmortalidad o la naturaleza del alma, o a través del propio san Agustín, que remitía a Platón, pero siempre con prudencia, sobre todo en relación con los temas más controvertidos (Copenhaver y Schmitt 127-129). De hecho, según Celenza (72), san Agustín afirma en *De civitate Dei* que, entre los antiguos, quienes estaban más cerca de entender el mensaje del creador no eran otros que Platón y quienes lo habían logrado entender bien. No obstante, antes de la gran labor de traducción y difusión de Ficino, el acceso a las obras de Platón en Occidente había estado limitado por la escasez de textos disponibles y por el idioma (Copenhaver y Schmitt 132-133). En efecto, en tiempos de Agustín de Hipona se contaba con la versión ciceroniana de una parte del *Timeo*, así como el *Fedón* de Apuleyo. Después, hasta la época medieval, aparecen algunas traducciones de obras platónicas y se continúa tímidamente la tradición platónica, pero la traducción de más importancia fue la que realizó Calcidio² de una parte más extensa

² Para ampliar la información sobre Calcidio, remitimos a Macías Villalobos (2014 y 2015).

del *Timeo*, acompañada de un importante comentario del mismo. Esta traducción despertó un especial interés por Platón y su filosofía en la Escuela de Chartres, hecho no extraño pues la teoría cosmogónica del *Timeo* y algunos otros de sus temas casan a la perfección con muchas doctrinas cristianas y bíblicas. No obstante, a pesar de estos destellos de interés por Platón, el Medievo puede considerarse un periodo plenamente dominado por Aristóteles (Copenhaver y Schmitt 132-133).

La idea que tenemos hoy en día del platonismo renacentista se la debemos sobre todo a Marsilio Ficino quien, gracias a sus traducciones de los textos de Platón y a sus propios comentarios y escritos sobre la doctrina platónica y su preocupación por presentar su pensamiento de una manera unitaria y concordante con el cristianismo, logró popularizar su filosofía durante el Renacimiento. De otro lado, para los platónicos de este periodo, la doctrina platónica desde su nacimiento constituía para ellos un *continuum*, de modo que ni distinguían subdivisiones dentro de la historia del platonismo, como hacemos nosotros —medioplatonismo, neoplatonismo—, ni veían las doctrinas de Plotino y Proclo como algo diferente de lo preconizado por el maestro. Muy al contrario, cuando en un aspecto doctrinal se encontraban ante algún concepto cuyo referente inmediato no localizaban en Platón, no tenían ninguna dificultad en recurrir a algún otro de estos filósofos. Así, por ejemplo, recurrieron directamente a Plotino para explicar la hipóstasis de la Trinidad al no encontrar su explicación en Platón mismo (Copenhaver y Schmitt 134-135).

Ya en la primera mitad del *Quattrocento* había humanistas que tradujeron parte de la producción literaria de Platón de forma total o parcial, pero sobre todos ellos se destacó el cardenal Besarión, quien ejerció una gran influencia en Ficino (Copenhaver y Schmitt 139). Besarión, se centró en conciliar a Platón con Aristóteles. Esto resultó una ventaja en la transmisión del conocimiento platónico pues, gracias a la larga historia de Occidente con Aristóteles, poder combinar las dos doctrinas garantizó una mayor aceptación que la que se logró con una separación total de las dos filosofías. Además, el cardenal recurrió a una óptica neoplatónica a la hora de abordar los textos de Platón, por lo que pudo interpretar los pasajes en clave cristiana, redefiniendo incluso pasajes profanos que, bajo Besarión, tendrían un mensaje más profundo y, por supuesto, religioso (Copenhaver y Schmitt 142-143).

Por otro lado, en Bizancio nunca se llegó a perder el contacto ni con Aristóteles ni con Platón, por lo que se desarrolló de una forma diferente que en Occidente. Ya a finales del siglo XIII se empezó a

vislumbrar un acercamiento entre las doctrinas de la Academia y de los peripatéticos por diversos motivos. Primero, empezar con Aristóteles los estudios teológicos como hizo Tomás de Aquino les permitiría adoptar una sistematización del estudio de la fe similar al de los estudios occidentales. Por otra parte, la amenaza de los otomanos provocó una vuelta al pasado griego, y esas raíces muchos autores, como Gemisto Pletón, las quisieron ver en Platón y sus múltiples maneras de acceder a la divinidad, aun existiendo un solo ser superior. Esta manera de pensar se extendió por Europa con los viajes de los estudiosos occidentales a Bizancio y la importación de manuscritos griegos. La misma importancia tuvo el Concilio de Ferrara-Florenza en 1438-9, pues oradores como Besarión y Pletón hicieron el platonismo muy atractivo para sus homólogos occidentales y de estos debates luego se haría eco también el aristotélico Jorge de Trebisonda durante su controversia con Besarión (Celenza 79-80).

Volviendo al Renacimiento y al papel de Ficino, fue en el año 1484 cuando se publicaron las obras de Platón traducidas por Ficino junto con sus correspondientes glosas. Más tarde, en 1496, publicaría Ficino seis comentarios más extensos por separado. Si bien una gran parte de lo que escribió en latín se lo debía a traductores anteriores, como Bruni, Besarión o incluso Jorge de Trebisonda, el florentino superó ampliamente a sus predecesores tanto por la exactitud de su traducción como por la intención filosófica neoplatónica que imbuía a sus comentarios (Copenhaver y Schmitt 145).

El gran logro de Ficino fue que gracias a su fiel traducción de los diálogos de Platón y a sus comentarios y a sus propios escritos en que sistematizó ciertos aspectos de la doctrina platónica extendió por Europa su visión de la misma (Celenza 81). Hay ciertos aspectos de la biografía de Ficino que debemos tener en cuenta. Uno de ellos es que tenía formación médica, por lo que se puede afirmar que conocía de primera mano la doctrina aristotélica. Además, tenía una clara intención docente, pues creía que había que instruir a la élite político-intelectual y él mismo enseñaba a través de los métodos socráticos. Ficino, por otra parte, tenía una red de contactos muy extendida por Europa, como demuestran sus cartas, entre los cuales se contaban miembros de la familia Medici, Besarión o el rey de Hungría, Matías Corvino (Celenza 82-83).

En cuanto a su filosofía, Ficino creía que había una verdad subyacente en el mundo que determinaba la historia de la sabiduría del ser humano, y que esta, por supuesto, era la verdadera cristiandad.

Con esto explicaba que hubiera tantos puntos en común entre la doctrina cristiana y aquellos autores que se tenían como precursores del cristianismo o, directamente, paganos (Celenza 85).

Para Ficino, la primera causa es Dios, siempre con las características que le atribuye el cristianismo y accesible a través del conocimiento. Dios, que sería el primer nivel ontológico, emanaría hacia los siguientes niveles, a modo de fuente, hasta acabar en el más bajo, que sería la materia. Estos niveles serían, por orden y después del nivel superior, Dios, la Mente Angélica, el Alma Racional, la Cualidad y, finalmente, la ya mencionada Materia. Que Ficino añada un nivel ontológico, la Cualidad, permite que el ser humano, que está al nivel del Alma Racional, se ponga en un nivel intermedio entre la divinidad y la Materia, como una especie de vínculo entre los dos mundos (Celenza 87-88).

Cada nivel ontológico o *genus* tiene su principio, que determina dicha categoría con su propia naturaleza. Dios es la causa primera de su *genus*, y que además causa el resto de los niveles ontológicos. El *primum* o el primer miembro del *genus* exhibe en su máximo esplendor las cualidades del nivel ontológico, y no tiene otras cualidades diferentes que puedan interferir con su pureza; por el contrario, los últimos miembros del *genus* son menos similares a ese principio o *primum*. Como resultado, tenemos una escala gradual dentro de los propios niveles ontológicos que varían según su similitud o disimilitud con los niveles superiores (Copenhaver y Schmitt 151).

En definitiva, Ficino logró darle al platonismo un cariz religioso para adaptarlo al cristianismo, aunque sin llegar a tratar los textos de Platón como si fueran textos sagrados. Aunque respetaba el mensaje original de Platón, Ficino veía una teología subyacente que estaba en sintonía con la doctrina cristiana, de modo que incluso los pasajes más controvertidos de la obra de Platón tenían una explicación en una enseñanza superior. En definitiva, Ficino modeló el concepto de neoplatonismo para ponerlo al servicio de su propia religión como herramienta para poder desvelar los sagrados misterios (Copenhaver y Schmitt 156-157).

La influencia posterior de Ficino en los neoplatónicos posteriores es inconmensurable, y prueba de ello son los escritos de Sebastián Fox Morcillo. El autor hispalense, que escribió sus obras apenas medio siglo más tarde, no solamente trabaja en las mismas líneas que Ficino, haciendo una síntesis de las filosofías de la Antigüedad para ponerlas al servicio del cristianismo, sino que maneja la traducción y los comentarios de Ficino como una de sus fuentes principales.

2. Sebastián Fox Morcillo

2.1. Biografía y contexto histórico

La redacción de una biografía del polígrafo Sebastián Fox Morcillo es una tarea bastante complicada por la imposibilidad de verificar una gran parte de los datos que se conocen y por lo diseminada que está la literatura científica ligada a su obra, que en muchas ocasiones no tiene continuidad en un mismo autor. No obstante, en los últimos años el artículo de Cantarero de Salazar (2015a: 531-564) ha logrado reunir el material existente sobre la vida de este filósofo y, con su labor crítica, arroja luz sobre cuáles pudieron ser los hechos más verosímiles.³

Las fuentes de las que disponemos para la reconstrucción de su vida son de dos tipos: las noticias directas procedentes del propio autor, incluidas las alusiones que hace en su obra literaria, y los testimonios de personajes contemporáneos que hablan de él (Cantarero de Salazar 2015a: 533-536).

Para empezar, Fox Morcillo nació en Sevilla, según afirma Pike (877-878), pero la fecha exacta de su nacimiento es objeto de discusión, pues se proponen dos fechas: 1526 o 1528. La mayoría de los estudiosos sitúa el nacimiento del filósofo en el año 1528, a partir de la información contenida en su obra *De iuventute*, donde el autor afirma que tiene veintiocho años. Como dicha obra se data en 1556, la resta de las cifras del año y la edad da como resultado que su nacimiento sería en 1528. Sin embargo, al tratarse de una obra literaria, como señala Pedro Urbano González de la Calle, el referente temporal no sería exactamente la fecha de publicación, sino el año 1554, cuando llega Felipe II a Inglaterra para su boda con María Tudor. Por lo que, haciendo la misma operación matemática, su nacimiento habría que fijarlo en 1526. Pero el problema es que no se ha encontrado su partida de nacimiento, lo cual explica por qué se da esta horquilla temporal al hablar de su nacimiento (Cantarero de Salazar 2015a: 537-538).

En cuanto a su ascendencia, de nuevo nos remitimos a una de las obras de Fox Morcillo, *De imitatione*, donde habla sobre sí mismo y su linaje. El autor afirma que su familia provenía de la Galia y que se asentaron en España, primero en Cataluña y luego en Sevilla. Esta noticia no parece ser cierta, sino una invención del propio autor para

³ De este trabajo también se hace eco Espigares Pinilla (2017), que ofrece su propia reconstrucción de los hechos a partir de los datos más recientes. La biografía de Sebastián Fox Morcillo ha sido abordada por un gran número de estudiosos, así que era necesaria una reorganización de estos datos.

disimular la condición conversa de su familia (Cantarero de Salazar 2015a: 539). En su artículo, Pike (877-878) recopila información sobre sus raíces familiares y llega a la conclusión de que, como muchos conversos, invirtió el orden de sus apellidos, adoptando el apellido materno, Fox, en primer lugar. También confirma que su familia paterna pertenecía a un linaje de nuevos cristianos en Sevilla que se dedicaron a la artesanía y al comercio. De su familia materna no se sabe casi nada, por lo que se interpreta que no tenían una larga historia en la ciudad hispalense. Así, el nombre de su padre sería Francisco Morcillo y el de su madre, Violante de Fox; además, el filósofo contaría con un hermano, fray Francisco Fox Morcillo.

Respecto a su formación, hay estudiosos que afirman que ambos hermanos estudiaron en Lovaina, pero tanto Pineda González (59) como Cantarero de Salazar (2015a: 543) afirman que no han encontrado el nombre de Francisco Fox Morcillo en los libros de matrícula. De igual manera, Tellechea Idígoras (2000: 148-154), en el Apéndice II de su trabajo, ofrece una relación de los nombres españoles que encontró en los libros de matrícula de la Universidad de Lovaina: una vez más, no hay ningún nombre igual o similar al de Francisco Fox Morcillo. Los libros consultados tanto por Tellechea Idígoras como por Cantarero de Salazar y Victoria Pineda son la edición realizada por Schillings. La instrucción del autor hispalense anterior a su estancia en Bélgica nos llega de forma muy fragmentaria y oscura. Se sabe que tuvo que haber estudiado latín antes de su estancia universitaria. Cantarero de Salazar (2015a: 543) afirma, citando a González de la Calle, que una de las posibilidades es que Fox Morcillo estudiara en Alcalá, basándose en la referencia a un meteorito que el autor incluye en su obra *De naturae philosophia* en 1554. Por otra parte, Francisco Fox Morcillo, hermano del filósofo, aparece matriculado en 1545 en el Colegio de San Idelfonso, en Alcalá de Henares, así como en el de San Antonio de Portaceli, en Sigüenza (Espigares Pinilla 2002: 225). Una vez en Lovaina, según Cortijo Ocaña (55), “siguió lecciones con Pedro Nannio, Amerot, Cornelio Valerio y Gemma Frisio.” Otra persona que intervino en la educación de los hermanos es Alonso de Medina, mencionado por Pike (879).

Hay que abordar también algunos datos biográficos de Francisco Fox Morcillo, pues nos ayudan a tener una visión más correcta sobre la vida del propio Sebastián. Pike (879) comenta que Francisco entró en el monasterio jerónimo de San Isidoro del Campo, en Sevilla, un lugar donde encontraron refugio muchos conversos y donde se convivía con

el luteranismo y el protestantismo. También apunta esta misma autora que murió en 1559 en un Auto de fe, si bien no se conoce el método de ejecución. Debemos añadir que, a este respecto, en la obra de Schäfer (283), aparece un “Fray Francisco Morcillo, alias de Fox,” en el listado de nombres del Auto de fe del 24 de septiembre de 1559. A su vez, lo encontramos como “Fray Francisco Morcillo, alias de Frax” (Schäfer 287), en referencia al mismo evento.

La muerte de Sebastián Fox Morcillo es también un episodio que hay que analizar cuidadosamente, ya que hay testimonios que se contradicen entre sí. Una gran parte de las fuentes atribuyen la muerte del escritor a un naufragio. Según Cantarero de Salazar, en las cartas de Hubert Languet, en 1550, se afirma que ocurrió dicho naufragio al huir de la hoguera de la Inquisición, mientras que en el testimonio de Andrés Escoto se sitúa el naufragio cuando Fox Morcillo volvía a España por orden de Felipe II. A pesar de estas noticias sobre su muerte, existe una carta dirigida al cardenal Granvela que demuestra que en 1556 seguía vivo. También existe una cédula de empeño de 1558 que estaría firmada por él mismo, presentada por Rodríguez Marín, lo cual confirmaría que por esas fechas continuaba con vida (Cantarero de Salazar 2015a: 548-551).

Tellechea Idígoras (1963: 21), por su parte, estudia el testimonio que el dominico fray Baltasar Pérez prestó a la Inquisición de Sevilla en 1558. En primer lugar, fray Baltasar declara que Sebastián Morcillo, como se refiere a nuestro autor, estaba relacionado con un grupo en Lovaina que criticaba, en general, a la Iglesia, al Santo Oficio y demás, “a pesar de ser maestro de pajes del Rey” (Tellechea Idígoras 1963: 28-29). Afirma además que Morcillo volvió a España cuando el caballero mayor del Rey empezó a indagar sobre el hispalense y su forma de pensar. Por último, en una nota se dice que en el momento de la declaración de fray Baltasar, Fox Morcillo residía en Sevilla y que había estado en contacto con el foco luterano de San Isidro, en el que estaría implicado su hermano Francisco, lo cual concuerda con las sospechas de las actividades heterodoxas que se decía que llevaba a cabo en la universidad de Lovaina junto a otros estudiantes de origen español (Tellechea Idígoras 1963: 29).

De este modo, se descarta que sufriera un naufragio en un supuesto viaje desde Bélgica hasta España, y se rechaza totalmente que su muerte se produjera en 1550. Cantarero de Salazar (2015a: 556) señala que en la carta de Languet podría haber una errata y que el año, en vez de 1550, fuera 1560, una fecha más razonable para situar la muerte del

filósofo. A pesar de las conjeturas y posibilidades dadas, no hay pruebas concluyentes de cuándo, dónde ni cómo se produjo su fallecimiento.

2.2. Su obra

La obra de Sebastián Fox Morcillo es extensa y cuenta con una gran cantidad de títulos cuya autoría es segura.⁴ Se editaron en su totalidad fuera de España, según Espigares Pinilla (2002: 234), y se han conservado de manera casi íntegra. La única que se ha perdido con seguridad es *In Topica Ciceronis paraphrasis et scholia*, es decir, los comentarios a los *Topica* ciceronianos, publicada en Amberes en 1550. Esta obra, además, es la primera que el autor escribió y publicó (Espigares Pinilla 2002: 234).

Después de esta obra, publicó en Basilea en el año 1554 *In Platonis Timaeum Commentarii*. Con su comentario intenta ofrecer una explicación propia a este diálogo de Platón, del cual habían escrito previamente numerosos autores. Por otra parte, unos años más tarde publicó un comentario al diálogo *Fedón* en *In Platonis dialogum qui Phaedo inscribitur* (Amberes, 1556) y otro al libro décimo de la *República* en *Commentatio in decem Platonis libros de Republica* (Basilea, 1556). Esta labor demuestra el interés que Fox Morcillo puso en el estudio de la filosofía, ya que no solamente estudió los textos de los propios autores clásicos sino también la literatura exegética derivada de ellos. Como afirma Martínez Benavides (1999: 413), además de exponer y aclarar las ideas de los diálogos, el autor intenta “una interpretación de los mismos en consonancia con los preceptos de la religión cristiana por un lado y con el pensamiento de Aristóteles por otro.”

Existen otros escritos del autor que versan sobre filosofía. Uno de ellos se publicó en Basilea, también en 1554, y tiene como título *Compendium Ethices philosophiae ex Platone, Aristotele, aliisque auctoribus collectum*. En Lovaina, en el mismo año, se publicó *De naturae philosophia*, aunque a esta obra Espigares Pinilla la llama *De Naturae Philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione* (2002: 236). Solamente por sus títulos se puede comprobar el interés especial que tuvo el autor por hacer compatibles la filosofía platónica y aristotélica.

⁴ Según las listas de las obras de Fox Morcillo que se encuentran en las obras de Espigares Pinilla (2002: 236-238) y de Cortijo Ocaña (55-56), este último basándose en el trabajo previo de González de la Calle y Pineda González. Los títulos de las obras se han tomado del texto citado de Cortijo Ocaña.

De imitatione seu de informandi styli ratione se fecha en 1554, en Amberes. Esta obra consiste en un diálogo donde Fox Morcillo trata la imitación de los modelos clásicos en cuanto a estilo y forma como una manera de mejorar en el arte de la escritura (Espigares Pinilla 2002: 236). En este diálogo aparece el propio autor como personaje, además de su hermano Francisco, y se revela información por boca de estos personajes literarios sobre el linaje y el carácter de Fox Morcillo, aunque dicha información se tenga que manejar con mucho cuidado por su dudosa veracidad (Cantarero de Salazar 2015a: 535-541).

Existe una edición que se publicó en Basilea en 1556 que contiene cuatro obras de Sebastián Fox Morcillo: *De demonstratione*, *De usu et exercitatione dialecticae*, *De iuventute* y *De honore* (Espigares Pinilla 2002: 240). *De Iuventute* es un diálogo que, frente al *De senectute* que escribió Cicerón, defiende la juventud y sus virtudes (Espigares Pinilla 2002: 237). Asimismo, *De honore* explora las virtudes del honor y defiende este concepto frente a los que creen que es una cualidad in-moral (Espigares Pinilla 2002: 242). *De regni regisque institutione*, que se publicó en Amberes en 1556, es un tratado sobre política. Espigares Pinilla (2002: 238) califica a esta última obra junto con *De iuventute* y *De honore* como “obras de moral” dentro de la producción de Fox Morcillo.

De historiae institutione dialogus se publicó en 1557 en París, aunque Cortijo Ocaña (81), citando a González de la Calle, hace una referencia a otra edición, publicada en Amberes, del mismo año. Cortijo Ocaña (39-40) concibe como una sola obra este tratado y el *De imitatione seu de informandi styli ratione*, pues sería este tratado una continuación del uso de la *imitatio* con una aplicación práctica sobre la historia.

Asimismo, Pineda González (64) añade a este listado *De aquarum generibus* (Basilea, 1558), que es una obra de cuya existencia se había dudado, hasta que la autora la localizó en el catálogo de la Biblioteca Nacional de París, impresa junto con otro tratado de Antonio Ferrari, *Liber de situ elementorum*. Pineda encontró también en esta misma biblioteca la obra *De moribus et inculpata vita* (Francfurt, 1608), que aparece catalogada bajo el nombre del autor hispalense y, finalmente, señala el tratado que escribió junto con Cornelio Valerio *Physicae institutio* (Amberes, 1566).

Por último, cabe señalar que Espigares Pinilla añade *De studii philosophici ratione* (Lyon, 1621) en su listado de obras además de

las mencionadas anteriormente, aunque a esta Cortijo Ocaña no hace referencia alguna.

2.3. Fuentes de la obra de Fox Morcillo

La identificación de las fuentes que utilizan los autores humanistas y del Renacimiento presenta dificultades, ya que no hay una sistematización, sino que se encuentran con bastante frecuencia paráfrasis e interpretaciones más o menos precisas y citas que se escriben de memoria y que pueden contener errores. Sebastián Fox Morcillo no es una excepción y aunque hay veces en las que transcribe expresamente en latín los textos con los que trabaja e incluso a veces en su lengua original para más exactitud, “es también frecuente la referencia global a una obra que trata de un tema, sin concretar ningún aspecto determinado” (Martínez Benavides 1996: 4).

Los textos de Platón serán fundamentales en la obra de Fox Morcillo, pues estará presente el pensamiento de este filósofo en muchos de sus escritos y será además la base de una parte de su producción en el caso de los comentarios del hispalense a los diálogos platónicos.

Así, el comentario al *Timeo* de Platón se sirve de la tradición exegetica anterior como Proclo, Apuleyo y Plutarco, además de Plotino y Alcínoo (Martínez Benavides 1996: 4). De este último autor, de hecho, toma la obra *Didaskalikós*, que le ayudará a conciliar el *Timeo* con la filosofía aristotélica⁵ (Martínez Benavides 1997, 99). Por la pluralidad de temas del *Timeo*, Fox Morcillo recurre también a la obra de autores cuya pericia no es solo filosófica, “tal es el caso de Hipócrates, Galeno y Ptolomeo entre otros” (Martínez Benavides 1996: 5). Tampoco hay que olvidar a Cicerón y Ficino, a quienes cita según su propia preferencia en cada momento (Martínez Benavides 1996: 5). Junto a estos autores no podemos olvidar el uso que hace de Calcidio, del cual se sirvió en su comentario al *Timeo*. Otras de sus fuentes platónicas que podemos citar por su novedad es la obra de Pletón y la del cardenal Besarión (Martínez Benavides 1996: 323). Por otra parte, en el comentario a la *República* se puede observar que la fuente esencial es la *Política* de Aristóteles (Martínez Benavides 1999: 413). Avicena y Averroes son otras de las fuentes que utiliza, aunque en menor medida que las demás (Martínez Benavides 1999: 413-414).

Aunque en los comentarios mencionados Aristóteles es un instrumento para la interpretación de Platón, por sí mismo el corpus aristo-

⁵ El uso del *Didaskalikós* de Alcínoo en el comentario del *Timeo* se trata con detalle en Martínez Benavides (1997).

télico será también esencial. Un buen ejemplo es *De honore*, pues, como bien señala Espigares Pinilla (2002: 243), el propio autor expresa en su obra que las ideas que maneja en su mayoría son peripatéticas, mientras que las ideas de los filósofos académicos tienen un espacio más limitado.

Los diálogos de Fox Morcillo nos permiten acercarnos también a sus modelos estilísticos además de a sus fuentes de contenido. Al principio de sus diálogos habla de la tradición de este tipo de literatura y señala los nombres de Platón, Cicerón y, en menor medida, Jenofonte, aunque son sobre todo Platón y Cicerón quienes más influyen en él (Cantarero de Salazar 2015b: 308).

Además de las fuentes señaladas, el hispalense demuestra conocer en profundidad los autores antiguos, así como las obras de sus contemporáneos. En la obra histórica de Fox Morcillo, Cortijo Ocaña (82) señala entre las fuentes clásicas a Quintiliano, César, Tito Livio, Salustio, Tácito y Flavio Josefo junto con Cicerón, y además comenta la perspectiva histórica única del autor por su conocimiento de los textos de historiadores hispano-medievales y contemporáneos, tanto en latín como en castellano.

Esta amplia variedad de recursos en las fuentes refleja la formación y los amplios conocimientos del filósofo hispalense en ámbitos temáticos y géneros muy diferentes, y cómo sabe buscar la información necesaria para nutrir su obra tanto a nivel de contenido como formalmente. A su vez demuestra también su exhaustivo estudio de la filosofía platónica y aristotélica y su profundo conocimiento de la tradición exegética derivada de esta, y aplica todo este saber en su producción literaria, completamente impregnada de filosofía. Todo ello guiado por su intento de encontrar un consenso entre la filosofía aristotélica y platónica, en la misma línea que muchos otros de sus contemporáneos, con el objetivo de validar por medio de la filosofía antigua los preceptos del cristianismo. La base aristotélica de la que parte Fox Morcillo es amplia, pues Aristóteles y la escolástica eran el punto de partida de los estudios filosóficos desde el Medievo y era lo más común en el periodo renacentista: la novedad y el sentido de la filosofía de Morcillo los encontramos en poder fundamentar con argumentos de Platón y los autores platónicos, que se habían introducido en Occidente de forma relativamente reciente, esa misma base aristotélica y los preceptos del cristianismo.

2.4. Pensamiento

Una de las obras más importantes para entender los aspectos cosmológicos y cosmogónicos de la filosofía de Sebastián Fox Morcillo es su comentario al *Timeo*, donde hace una extensa exposición de estos temas e incluye sus propias interpretaciones junto a la de otros autores que ya hemos mencionado entre sus fuentes. En ocasiones es difícil distinguir la opinión del propio autor, bien porque se limita a recoger las diferentes teorías de otros filósofos sin decantarse por ninguna, o bien porque simplemente comenta lo que es más aceptado sin hacer ninguna aportación. Aun así, se puede distinguir en su argumentación las ideas que defiende expresamente.

Para el filósofo hispalense, Dios, también denominado “causa eficiente,” es la causa de todo lo que existe, y lo califica como eterno, pues no tiene un principio, e inteligible. También cumple el papel de creador, y como tal, Fox Morcillo utiliza el término *artifex* para destacar esta función (Martínez Benavides 1996: 57).

Interpreta la “causa eficiente” en clave cristiana y afirma que es imposible llegar a conocer a Dios apoyándose únicamente en afirmaciones platónicas. Asimismo, para Fox Morcillo no hay ninguna diferencia entre los términos “padre” y “creador”, siguiendo la línea exegetica de Proclo. A esto se añade la trinidad de Dios, que Fox Morcillo justifica con el apoyo de testimonios de diferentes filósofos de la Antigüedad. Por otra parte, el filósofo aúna en una única entidad el demiurgo platónico, la idea y el arquetipo con el Dios cristiano, acercando la filosofía de Platón y Plotino a la teología cristiana (Martínez Benavides 1996: 65-68).

Fox Morcillo cree en la bondad de Dios, hasta “incluso identificarlo con el Bien mismo convertido en el fin de la creación, siendo Dios su modelo.” Sin embargo, el mundo tiene una naturaleza doble, buena por su relación con Dios, mala “porque está sujeto a corrupción y cambio” (Martínez Benavides 1996: 70). Para conciliar a Aristóteles con Platón, cita al filósofo peripatético y a Plotino afirmando que para ambos el Bien es el destino al que tiende todo por naturaleza y a donde todo va encaminado. Es significativo que en este tema cite las Sagradas Escrituras, puesto que también intenta explicar a Platón a la luz del cristianismo además del aristotelismo (Martínez Benavides 1996: 71). Esto tiene que ver con la práctica común entre los filósofos de la época que pretendían servirse de la filosofía platónica y aristotélica para cimentar sobre bases más firmes la propia teología cristiana.

De otro lado, otro de los principios constitutivos de la creación es el mundo que, para Fox Morcillo, es obra de Dios (Martínez Benavides 1996: 65). En este proceso, el filósofo afirma que tanto Aristóteles como Platón coinciden en la existencia de un método, al que Platón llama *idea* y la ubica en la mente de Dios, mientras que Aristóteles lo atribuye a la naturaleza, que mantiene un orden para conseguir un objetivo determinado. Son Amonio y Simplicio quienes consideran que para Aristóteles Dios es, además de una finalidad, la causa eficiente del mundo, por lo que el autor los cita como punto en común de Aristóteles con Platón y para probar que el mundo está hecho con el modelo que ideó Dios a partir de su imagen (Martínez Benavides 1996: 67-68). La materia ya existía, porque junto con Dios son los dos únicos principios eternos y preexistentes, pero, a la vez, esta materia antes de que Dios le diera forma, era Caos, es decir, una mezcla desordenada de Elementos. Así, la materia conformó el mundo cuando Dios la puso en orden. Y es que la materia, al igual que Dios, tiene la cualidad de ser eterna, pero también puede ser a su vez generada y alterada (Martínez Benavides 1996: 72). Fox Morcillo señala que Platón parece caer en una contradicción al decir que el mundo es eterno y a la vez generado, lo cual criticó Aristóteles, pero intenta dar una respuesta coherente sin contradecirlo. Propone el hispalense que, en efecto, la materia que compone el mundo es eterna y que es la forma lo que Dios creó, por lo que se distinguiría la materia eterna desordenada del mundo de la misma materia ordenada por la intervención de Dios (Martínez Benavides 1996: 64). La materia, si Dios es la causa eficiente, sería la segunda causa, puesto que necesita de la intervención de Dios, y es donde tendría origen el mundo sensible (Martínez Benavides 1996: 57).

Por otra parte, Fox Morcillo considera que el mundo es animado. Lo justifica con el movimiento del mundo, generado por sí mismo, y con el hecho de que Dios le otorgó alma. Asimismo, Dios siguió un modelo que estaba basado en su propia *idea* del mundo y que tenía las mismas características que Él; por tanto, era eterno, animado e inteligible. El mundo es una unidad, pero está compuesto por distintas partes, por lo que es un ser que vive y tiene sensibilidad y que contiene a todos los demás seres vivos en sí mismo. Encuentra que Aristóteles y Platón están de acuerdo en la unidad del mundo, ya que del uno surge todo. Fox Morcillo, siguiendo al platonismo, rechaza totalmente la teoría de la multiplicidad de mundos (Martínez Benavides 1996: 73-75), que defendían escuelas antiguas como los epicúreos.

Fox Morcillo interpreta que todo lo que ha sido generado tiene una naturaleza visible y sensible; por lo tanto, el cuerpo que compone el mundo tendría estas cualidades. Una vez más se sirve de la filosofía aristotélica para especificar los componentes del cuerpo del mundo. Así, partiendo de Platón, Fox Morcillo acepta que el fuego y la tierra están presentes, pero a su vez demuestra que también el aire y el agua se incluyen en esa composición. Estos elementos estarían relacionados entre sí con una proporción, que sería el alma del mundo, y determinan a su vez su esencia. La parte celeste del mundo, al igual que la corpórea, está compuesta por los elementos, pero no de forma sensible, sino en su forma pura. Esta explicación pone en común las interpretaciones de platónicos y astrólogos (Martínez Benavides 1996: 77-86).

En cuanto a la forma del mundo, Fox Morcillo se basa en la afirmación de Platón de que el mundo es esférico y en la de Aristóteles, quien argumenta que no pueden existir los cuerpos infinitos y, también, que el mundo es redondo. Así, concluye el filósofo que la esfera imita ese modelo infinito en el mundo sensible, ya que no tiene principio ni final (Martínez Benavides 1996: 86-89).

Frente al relato mítico de Platón, Fox Morcillo da su propia lectura sobre los dioses menores. Aunque los estoicos relacionaban los dioses míticos y sus orígenes directamente con causas físicas, el hispalense interpreta este relato en clave alegórica. Según Martínez Benavides (1996: 121), “hace uso de una prosopopeya para expresar su verdadero origen: la conexión entre tierra y cielo, de la cual surgen las diversas almas del mundo que se mantienen como partes individuales.” Este contraste entre Dios y los dioses menores, según Fox Morcillo, se debe a la distinción entre la causa eficiente y la causa secundaria, pues estas divinidades menores harían de intermediarios de Dios en la creación. Fox dice de estos dioses inferiores que son “eternos e indisolubles” por la intervención de Dios y concluye que, como estas cualidades les han sido dadas, no se reflejan en sus creaciones. Esto explica que hayan creado la parte mortal del alma (Martínez Benavides 1996: 121-123).

Los hombres, aclara Fox Morcillo, fueron creados por Dios y los dioses menores. Dios creó la parte inteligible de los seres humanos, dotándolos de razón, mente e inteligencia. Los dioses menores se encargaron de la parte sensible del hombre, como los sentidos (Martínez Benavides 1996: 123).

Estas almas humanas se crearon en un recipiente, al que muchos filósofos denominan *crátera*. El filósofo hispalense se decanta por la interpretación plotiniana, que considera que esta *crátera* es la idea que

tenía Dios de las almas, imagen a partir de la que se crean las almas de cada individuo. Fox Morcillo refuerza esta teoría con sus propios argumentos, diciendo que Dios, al crear las almas con la misma materia con la que creó el alma del mundo, lo que contempla es el modelo situado en su interior, en la mente divina, donde se encuentran los modelos y las ideas de todo lo que existe. Ante las opiniones disonantes, el filósofo ofrece una solución en tono conciliador al problema de que, aunque el alma universal y las individuales provengan de la misma esencia, las almas individuales tienen distintos grados de excelencia. Así, propone que la diferencia no es su procedencia, sino que el momento de creación del alma del mundo es anterior y de carácter universal, mientras que las almas de los seres humanos son de un momento posterior y de carácter individual. Por su procedencia común con los cuerpos celestes, Fox Morcillo también considera que las almas individuales están sometidas a los astros y que estos son el origen de determinadas afecciones como la ira o el deseo (Martínez Benavides 1996: 124-127), con lo que se deja abierta la puerta a la influencia astral y por ende a la astrología. Y como la influencia de los astros afecta al alma, esto pone en peligro aspectos tan sensibles en el ser humano como su voluntad y su libre albedrío.

Los dioses menores son los que distribuyen las almas individuales según la voluntad de Dios. Al descender al cuerpo, las almas son entonces libres para elegir sus propias acciones. Este concepto, al no ser Dios responsable de ninguna falta cometida por los seres humanos, evita cualquier contradicción con el dogma cristiano, ya que la naturaleza de Dios permanece siempre en el lado del Bien (Martínez Benavides 1996: 133-134).

La parte sensible del alma, creada por los dioses menores, se formó a partir de los cuatro elementos. Cada elemento está relacionado con un sentido: el fuego con la vista y la tierra con el tacto. Entre estos extremos, se encuentran el aire y el agua, de los que participan olfato, gusto y oído. Fox Morcillo puntualiza que esta teoría platónica fue también recogida por Aristóteles en *De anima*, señalando otro punto en común entre estos filósofos. En la unión del alma y el cuerpo, “tienen lugar una serie de movimientos bruscos y sacudidas que afectan, en primer término al cuerpo y, en segundo lugar al alma, cuya causa hay que buscarla en la conmoción de los sentidos por parte del objeto externo, y cuyo resultado son las percepciones.” En cualquier caso, las percepciones no afectan a la parte inmortal del alma, solamente a la parte sensible o mortal (Martínez Benavides 1996: 135-136).

Fox Morcillo se sirve de la interpretación platónica de Proclo a la hora de afirmar que a cada alma se le revela la naturaleza del mundo y su origen divino y eterno. Esto además lo justifica con las enseñanzas de Plotino, que también señala que las almas conocen su origen divino por mandato de Dios para ser dignas de Él. El filósofo hispalense, además, relaciona el concepto de *fatum* con el de la voluntad divina. A la idea de Plotino de que el alma está sometida al destino, puesto que el alma misma está sometida al cuerpo y a la necesidad, añade la de Jámblico y Hermes Trismegisto, quienes asocian el destino con tres aspectos: el destino propiamente dicho, la voluntad de Dios y el orden, es decir, el desarrollo de los sucesos según la voluntad divina, y la necesidad, que es la fuerza con la que se cumple finalmente el mandato de Dios. Se mencionan también las leyes del destino, calificadas como una ley eterna que proviene de la divinidad y que lo determina todo (Martínez Benavides 1996: 127-129). Estas leyes del destino⁶ determinan el descenso de las almas individuales a los cuerpos y se imponen al ser humano, aunque este aún tenga la oportunidad de actuar libremente (Martínez Benavides 1996: 133-134).

En lo referente a la teoría del conocimiento, hay que destacar dos aspectos: la opinión y la inteligencia. Para definir la opinión, Fox Morcillo recurre a Alcínoo, quien la define como “el nexa entre el recuerdo y la sensación.” Esta opinión, además, no tiene por qué ser verdadera. La inteligencia es, por el contrario, el conocimiento de lo verdadero, ya que nos permite conocer lo que no se puede conocer con los sentidos, es decir, lo inteligible. La ignorancia estaría enfrentada a la inteligencia, mientras que la opinión se sitúa entre ambos extremos. En consonancia con las teorías que se han expuesto anteriormente, la inteligencia proviene de la mente, parte inteligible, inalterable y única; la opinión es todo lo contrario, es múltiple ya que viene de diversos sentidos, la parte sensible del ser humano, y está en un cambio continuo. Fox Morcillo comenta esta parte por medio de Filopono, quien afirma que esta idea ya la expuso Heráclito (Martínez Benavides 1996: 58-59).

⁶ “Las diez leyes del destino son las siguientes: las almas nacidas al mismo tiempo, después del nacimiento del mundo, son esparcidas en diversas partes del mundo; el alma desciende en la primera generación para constituir un ser vivo partícipe de la razón; el alma en este descenso alcanza la naturaleza del hombre, pero no la de la mujer; el alma, al estar en el cuerpo, adquiere vida material y divisible; el alma, introducida en el cuerpo, gobierna la vida de éste; el alma, si no se contamina con los vicios, vivirá justamente; el alma, si se contamina con los vicios, será injusta y depravada; el alma justa, como premio, es enviada al astro adecuado a ella; el alma, viciada por los pecados, degenera en mujer en un segundo nacimiento; el alma, si persiste en los vicios, será transformada en alguna bestia” (Martínez Benavides 1996: 134).

La inteligencia, aun así, tiene límites. Fox Morcillo ofrece una interpretación de tintes cristianos a la afirmación de Platón de que el conocimiento de la causa eficiente es difícil e imposible de enseñar. De este modo, el filósofo concluye que no se puede conocer a Dios en la vida terrenal (Martínez Benavides 1996: 65). Por otra parte, por boca de Platón afirma Fox Morcillo que el conocimiento del mundo sensible es probable, porque el tiempo y el cambio nos afecta directamente y porque solamente se pueden percibir por los sentidos. Para afirmar esto se apoya en Aristóteles, quien “en su *Metafísica* afirma que lo verdadero es lo percibido por la mente y confirmado en un segundo momento por la razón” (Martínez Benavides 1996: 68). Se añade otra aclaración por parte del autor, pues concluye que, a pesar de la imposibilidad de conocer a Dios, sí se pueden conocer las cosas de naturaleza inteligible, y es a través del conocimiento de estas por medio del intelecto como nos asemejamos a Dios (Martínez Benavides 1996: 68-69).

Sobre el conocimiento del mundo sensible, Fox Morcillo afirma que se da tras la unión del alma y el cuerpo. Las almas, después de este proceso, pueden sentir. Son los órganos sensoriales los que recogen esas sensaciones exteriores y el conocimiento del mundo exterior que proviene de ellas cuando los cuerpos externos conmocionan de alguna manera los sentidos (Martínez Benavides 1996: 130). “Fox enumera las tres cosas que son necesarias en todo proceso sensorial, [...] en primer lugar, la facultad de sentir, el medio a través del cual avanza un sentido determinado, en segundo lugar, y, finalmente, el objeto al que tiende ese sentido” (Martínez Benavides 1996: 141). En el caso del proceso de percepción visual, Fox Morcillo rechaza la teoría aristotélica que dice que se pueden ver los objetos por los rayos que se emiten desde el objeto hacia el ojo. En cambio, defiende que los rayos visuales viajan desde el ojo hasta el objeto en cuestión. Para que se produzca la visión, además, se necesita un medio luminoso. Fox Morcillo afirma que la luz no tiene cuerpo y se apoya aquí en Aristóteles, con su idea de que la luz es la acción de un cuerpo que no es opaco, sino transparente. Por último, el filósofo precisa que tiene que existir cierta conexión o afinidad para que se puedan contemplar los objetos a través de la visión, refiriéndose a que el objeto debe tener color, otra idea, según Fox, que toma de Aristóteles (Martínez Benavides 1996: 141-145).

En las cuestiones sobre el bien y el mal, Fox Morcillo, como ya hemos señalado anteriormente, define a Dios como bueno e incluso lo identifica con el Bien. Para analizar el mal, recurre a Aristóteles, para quien el mal por sí mismo no existe. Por esto, Fox concluye que el mal

es la falta de bien, basándose también en Plotino, quien interpreta que el mal es simplemente materia a la que le falta su forma (Martínez Benavides 1996: 71-72).

Las almas pueden dejarse arrastrar por los vicios o llevar una vida conforme a los deseos de Dios. En el primer caso, “recibirán como castigo la mutación en almas inferiores como el alma femenina o la de otro tipo de animales” (Martínez Benavides 1996: 131). Fox Morcillo ve en esta tradición platónica expuesta en el *Fedón* la influencia de Pitágoras. El filósofo se decanta por la corriente que afirma que la migración de almas no es alegórica, aduciendo que en la física no hay lugar para la alegoría. Si las almas siguen el curso natural de la vida en concordia con Dios, entonces se la conducirá hasta su astro correspondiente, con el que está vinculada. Quienes conducen estas almas a sus astros son los *daemones*, como señalan Apuleyo y Plotino (Martínez Benavides 1996: 131-133).

Fox Morcillo no descuida el estudio del ser humano en sí mismo. Para el filósofo, las personas son seres de naturaleza política y social. De forma natural, las leyes se someten a un proceso de renovación, enfocado, por supuesto, a alcanzar el Bien. Sostiene también que la política está en estrecha relación con la moral. Tiene ideas en común con Platón, en lo que respecta al gobierno, ya que cree que lo más conveniente es que los gobiernos estén compuestos por personas doctas e instruidas, sobre todo en la composición de los órganos de consejo de la monarquía. Una de las virtudes esenciales para Fox Morcillo sería la prudencia, pues procede de la razón y señala el camino de las demás virtudes (Cortijo Ocaña 73).

3. Conclusiones

La figura de Sebastián Fox Morcillo, aunque conocida y alabada por sus contemporáneos y demás estudiosos, es difícil de analizar debido a las lagunas que existen en su biografía. A esto debemos sumarle las circunstancias históricas en las que vivió, en pleno conflicto entre protestantes y católicos, entre España y los Países Bajos, que oscurecen aún más los datos conocidos. Sin embargo, el estudio de su obra resulta mucho más fructífero, pues sus escritos son numerosos y de temática variada.

Como se ha podido observar a lo largo del trabajo, el filósofo, en su exposición de las teorías cosmológicas y cosmogónicas, no resulta especialmente original, sino que se suele ceñir a las palabras de Platón y Aristóteles, o de alguno de sus intérpretes. Su principal aportación

en la exégesis de los textos de los maestros griegos radica sobre todo en la selección de fuentes que utiliza, pues no se encuentran entre las más frecuentes. Esto ocurre cuando Fox Morcillo utiliza a Filopono, que apunta a Heráclito como origen de la idea de la mutabilidad de las opiniones, y al incluir entre sus consultas a Pletón y al cardenal Besarión. En otras ocasiones sí que ofrece sus propias interpretaciones, como la solución a la afirmación platónica de que el mundo es a la vez eterno y generado, interpretación significativa a su vez por la intención del autor de explicar un pasaje muy criticado por Aristóteles.

Como en muchos autores de su tiempo, el eje vertebrador de toda su filosofía fue poner al servicio de la teología cristiana la materia prima que ofrecía la filosofía griega, para lo cual emprendió una labor de síntesis de las doctrinas platónicas y aristotélicas, con un peso muy importante de estas últimas por la formación peripatética del autor, pero con un papel nada desdeñable para los elementos tomados de la tradición platónica. No obstante, eso no le llevó a atacar o menospreciar las doctrinas de la Academia, más bien al contrario: mostró un tono conciliador hacia el platonismo, llegando incluso a justificar con extractos de la obra de Aristóteles las propias palabras de Platón cuando era posible. También intentó solventar los pasajes más discutidos de Platón en los que algunos señalan contradicciones aportando diferentes perspectivas del problema. Así, Fox Morcillo se sirve de Aristóteles para justificar las palabras de Platón en temas como la unidad del mundo y su forma circular, y en la participación de los elementos constitutivos de los sentidos del ser humano. También utiliza a otros intérpretes que consideran que Platón y Aristóteles coinciden en su filosofía. Como ejemplo tenemos a Amonio y Simplicio, quienes ven el modelo de Dios en las ideas platónicas y en el fin natural aristotélico a donde van a parar todas las cosas.

Respecto a su intento de establecer un puente entre la filosofía antigua y el cristianismo, sin duda, otro de los pilares fundamentales de su filosofía, encontró en la filosofía antigua ideas que interpreta de manera que refuerzan las doctrinas del cristianismo, y usa también en algún momento las Sagradas Escrituras para refrendar las palabras de Platón. Es el caso de la interpretación sobre el Bien como destino de todo lo creado, llamativo porque concilia no sólo a Platón y a las Sagradas Escrituras, sino que también afirma que Aristóteles lo contempla en sus escritos. Además, Fox Morcillo se cuida de no contradecir el pensamiento cristiano, buscando alternativas, por ejemplo, a la existencia del mal en favor de la ausencia del bien, para negar cualquier interpreta-

ción que pueda sugerir que Dios haya creado algo que sea malo o que exista el mal en Él.

Esta corriente que interpreta la filosofía antigua en clave cristiana es anterior al filósofo hispalense, como se ha tratado ampliamente en el trabajo. Fox Morcillo demuestra estar muy al tanto de las corrientes exegéticas que predominaban en su tiempo y que cita abundantemente en sus obras, como serían Plotino y Proclo, que son los autores a quienes más suele hacer referencia.

Aunque es innegable la influencia de Aristóteles en muchos aspectos de su filosofía, una de las principales deudas que tiene con el platonismo es el empleo del diálogo como género literario para recoger su pensamiento. Su dominio de la técnica del diálogo es indudable, y este no le ha llegado solo de Platón, sino fundamentalmente a través de Cicerón y otros autores latinos que se sirvieron de él para exponer sus reflexiones filosóficas. Como rasgos de su empleo del género dialógico, suele utilizar personajes de su entorno para encarnar diversas opiniones y mezcla distintos tipos de intervenciones, unas más monológicas, otras conversaciones rápidas.

Se puede, por tanto, concluir que Fox Morcillo recibió una instrucción exhaustiva en las materias propias de su época, que incluía un amplio abanico de conocimientos desde la antigüedad hasta la época en la que vivió. Esto le sirvió para desarrollar de una manera coherente un corpus doctrinal que aunaba el aristotelismo con el platonismo y el cristianismo.

Obras citadas

- Cantarero de Salazar, Alejandro. “La *mimesis* conversacional en el corpus de diálogos de Sebastián Fox Morcillo: introducción a su estudio literario.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 29 (2015a): 305-341. <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume29/14%20ehum29.viv.cantarero.vd.pdf>.
- . “Reexamen crítico de la biografía del humanista Sebastián Fox Morcillo (c. 1526 - c. 1560).” *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* 9 (2015b): 531-564.
- Celenza, Christopher S. “The revival of Platonic philosophy.” In J. Hankins ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 72-96.
- Copenhaver, Brian P. y Schmitt, Charles B. *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Cortijo Ocaña, Antonio. *Sebastián Fox Morcillo. Teoría de la historia y teoría política en el siglo XVI/ De historiae institutione dialogus; Diálogo de la enseñanza de la historia (1557)*. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 2000.
- Espigares Pinilla, Antonio. *La cuestión del honor y la gloria en el humanismo del siglo XVI a través del estudio del Gonsalus de Ginés de Sepúlveda y del De honore de Fox Morcillo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002. Tesis doctoral.
- . *Sebastián Fox Morcillo. De honore. Estudio y traducción*. Madrid: Ediciones Complutense, 2017.
- González de la Calle, Pedro Urbano. *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas*. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1903.
- Kristeller, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982.
- Macías Villalobos, Cristóbal. *Calcidio. Traducción y comentario del Timeo de Platón*. Introducción, traducción y notas. Zaragoza: Libros Pórtico, 2014.
- . “Calcidio, traductor y comentarista del “Timeo” platónico.” *Ágora: estudios clásicos em debate* 17.1 (2015): 11-58.
- . “El papel de los humanistas en el devenir de la filosofía durante el Renacimiento: algunas consideraciones.” *Revista Internacional d’Humanitats* 44 (2018): 103-132.

- Martínez Benavides, María José. "La Filosofía de Platón en el Renacimiento a través de un intermediario." *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 9 (1997). 81-101.
- . "Las fuentes árabes en los comentarios platónicos de Fox Morcillo." *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 17 (1999): 413-415.
- . *Los estudios platónicos de Sebastián Fox Morcillo; el comentario al Timeo*. La Laguna: Universidad de la Laguna, 1996. Tesis doctoral.
- Pineda González, Victoria. *La imitación como arte literario en el siglo XVI español*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994.
- Pike, Ruth. "De Converso Origin of Sebastián Fox Morcillo." *Hispania. A Journal devoted to the interest of the teaching of Spanish and Portuguese* 51.4 (1968): 877-882.
- Schäfer, Ernst. *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert*. Hamburgo: Gütersloh, 1902.
- Schillings, Arnold. *Matricule de l'université de Louvain*. Vol. IV. Bruselas: Palais des Académies, 1961.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. "Españoles en Lovaina en 1551-8. Primeras noticias sobre el bayanismo." *Revista Española de Teología* 23 (1963): 21-33.
- . "Españoles en Lovaina en 1557." In W. Thomas y R. A. Verdonk eds. *Encuentros en Flandes*. Lovaina: Leuven University Press, 2000. 133-155.