

La ciencia española. Tomo 2

Índice:

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

VI.—M. MENÉNDEZ PELAYO. CARTA AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON.

VII.—M. MENÉNDEZ PELAYO. CARTA AL SR. DIRECTOR DE LA ESPAÑA.

VIII.—A. PIDAL Y MON. CONTESTACIÓN A LA CARTA IN DUBIIS LIBERTAS

IX.—M. MENÉNDEZ PELAYO. INSTAURARE OMNIA IN CHRISTO. CARTA AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

X.—FRAY JOAQUÍN FONSECA, O. P. DEFENSA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

XI.—M. MENÉNDEZ PELAYO. CONTESTACIÓN A UN FILÓSOFO TOMISTA

XII.—FRAY JOAQUÍN FONSECA, O. P. CONTESTACIÓN DE UN TOMISTA A UN FILÓSOFO DEL RENACIMIENTO

XIII.—M. MENÉNDEZ PELAYO. REPÚBLICA AL R. P. FONSECA, DE LA ORDEN DE PREDICADORES

APÉNDICES

I.—M. MENÉNDEZ PELAYO. LA ANTONIANA MARGARITA DE GÓMEZ PEREIRA

II.—M. MENÉNDEZ PELAYO. LA PATRIA DE RAIMUNDO SABUNDE

III.—M. MENÉNDEZ PELAYO. RAMÓN LULL (RAIMUNDO LULIO) DISCURSO LEÍDO EL DÍA 1.º DE MAYO DEL AÑO 1884 EN EL INSTITUTO DE LAS BALEARES

IV.—GUMERSINDO LAVERDE. EL TRADICIONALISMO EN ESPAÑA EN EL SIGLO XVIII

V.—M. MENÉNDEZ PELAYO ESPLENDOR Y DECADENCIA DE LA CULTURA CIENTÍFICA ESPAÑOLA

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 7] VI.—M. MENÉNDEZ PELAYO. CARTA AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON .

VI

VENEZIA, 8 de mayo de 1877.

Sr. D. Alejandro Pidal y Mon.

Charissime: Tras breve descanso, vuelvo a la comenzada y enojosa tarea; es decir, a la disección anatómica del engendro *perojino*. Estábamos en la sección tercera, folio 336, en que el discípulo de Kuno Fischer, pregunta: *¿Es sostenible que hayamos tenido filosofía española?* Desde luego puede V. imaginarse cómo resolverá la cuestión; pero siendo infinitos los modos de errar y de hacer las cosas mal, el Sr. del Perojo yerra de distinto modo y por diverso camino que el Sr. de la Revilla y los demás. Elige posición opuesta y trae al combate nuevas armas, que él cree de finísimo y bien templado acero toledano, pero que son realmente de mala y quebradiza hoja de lata.

Empieza por decir que *el desarrollo de la filosofía moderna, desde Bacon y Descartes hasta Kant, es próximamente el tiempo mismo del dominio de la Inquisición*; por lo cual, en su concepto, no pudieron filosofar los españoles. Ahora echemos cuentas: la Inquisición nace en el siglo XIII como protesta e instrumento contra la herejía albigense; sigue dominando en Cataluña durante los siglos XIV y XV, y a fines de éste se establece en Castilla, donde dura tres siglos justos. Total de dominio de la Inquisición en una u otra forma, con tribunales más o menos regulares, pero siempre activos e independientes de la jurisdicción episcopal: *cinco siglos*. [p. 8] No se pierda de vista el dato, porque es importante. Ni se diga que en las dos primeras centurias la Inquisición estuvo reducida a una parte sola del territorio, pues cabalmente era entonces Cataluña lo mejor y más ilustrado de España y lo que más participaba del general movimiento europeo. Ni se alegue tampoco que esta Inquisición fué benigna y tolerante, pues vemos a aquellos buenos Dominicos, entre los cuales se distinguió Eymerich, perseguir y condenar implacablemente todo vestigio de heterodoxia. Así fueron sucesivamente castigados con penas espirituales y temporales los herejes siguientes, y alguno más que ahora omito: Durán de Baldach y varios albigenses; Pedro Oler, cabeza de los *Begardos*; Arnaldo de Vilanova, Jacobo Juste y sus discípulos, también Begardos; Berenguer de Montfalcó, Raimundo de Tárrega, Nicolás de Calabria y Gonzalo de Cuenca, Bartolomé Janoesio, Fr. Arnaldo de Montaner. Todos estos procesos son de corifeos de herejías. Quizá no tuvo que instruir tantos la Inquisición castellana en todo el tiempo de su influencia.

El modo de proceder de esta Inquisición está expuesto en el famoso *Directorium* de Eymerich. Tampoco se puede decir que faltasen tizonazos. Pedro Oler y Fr. Bonanato fueron quemados en Barcelona; Durán de Baldach, lo fué en Gerona; los cadáveres de Guillermo Gelabert, Bartolomé Fuster y otros herejes, fueron entregados a las llamas en Valencia. Nicolás de Calabria, fanático rabioso, pasó al brazo secular en Barcelona, y no hay que preguntar cuál fué su suerte. Esos dos

siglos de Inquisición dura y constante debían, a ser verdad la teoría de nuestros adversarios, haber extinguido toda actividad; pero como la historia se empeña en ser ultramontana, nos dice (¡qué lástima!) que durante esos doscientos años fueron los catalanes el pueblo más rico, ilustrado y feliz de la tierra. Disfrutaban de libertad política; tenían una industria para aquellos tiempos muy respetable; el comercio de Barcelona competía con el de las más florecientes ciudades italianas; sus armas triunfaban en todas partes; el terror de su nombre penetraba hasta el remoto Oriente; los peces no se atrevían a moverse sin llevar las *barras* en sus escamas, y, en fin, aquel pueblo gigante engendraba al mismo tiempo reyes del temple de Pedro III, de Pedro IV y de Alfonso V; filósofos como Raimundo Lulio; médicos de la casta de Arnaldo de Vilanova; alquimistas [p. 9] al modo de Raimundo de Tárrega; historiadores como Desclot y Muntaner; poetas como Mosén Jordi y Ausias March; novelistas como Juan de Martorell, y juristas y teólogos, y cuanto puede engendrar una potente raza en todo el vigor de la juventud y de la vida. Doscientos años de Inquisición deben de bastar para matarlo todo, y, sin embargo, a medida que el tiempo pasa, el movimiento crece, y Cataluña cierra ese período abriéndose en cuerpo y alma al Renacimiento, que entra en el arte con el *petrarquismo* de Ausias March y con las imitaciones *ovidianas* de Mosén Ruiz de Corella, y entra en la ciencia filológica con los humanistas de la corte de Alfonso V. Cuando Cataluña se une a la España Central, no trae un solo síntoma de decadencia, a pesar de las dos centurias inquisitoriales.

Establécese la Inquisición en Castilla (y no mucho después en Portugal), y comienza la segunda y más famosa época, el tercer siglo de Inquisición, el XVI. En él no hubo opresión alguna para la ciencia; lo he mostrado en la carta anterior; hubo sí mucha persecución de judaizantes, menor de moriscos, alguna de protestantes, casi nada de brujas, y mucha de malos clérigos, en lo cual la Inquisición se mostró severísima y cooperó a la gran reforma iniciada a fines del siglo XV por la Reina Católica y por Cisneros. En este período, que abraza todo el siglo XVI, fué políticamente España la primera potencia de Europa. Si descendió de este rango, no fué por la Inquisición, sino a consecuencia de la lucha generosa y desesperada que, en cumplimiento de un deber sagrado como católicos y como españoles, sostuvimos contra el torcido espíritu de la época y contra media Europa coligada en defensa de la Reforma. Fuimos, a la postre, vencidos en la liza, porque estábamos solos; pero hicimos bien, y esto basta: que las grandes empresas históricas no se juzgan por el éxito. España, en ese siglo, fué el brazo de guerra del Catolicismo en todos los campos de batalla de Europa. En la política interior cometimos desaciertos o aciertos, de que en manera alguna es responsable el Santo Oficio, a quien sólo a última hora empleó como instrumento Felipe II, cuando las alteraciones de Aragón.

Pues en lo relativo al desarrollo intelectual de esa era, ¿quiere el Sr. Perojo que (para no repetir lo que tengo dicho noventa [p. 10] veces) condense en dos docenas de nombres, de todos sabidos, nuestras grandezas científicas? Pues elijo los siguientes:

Teólogos. Fr. Luis de Carvajal, que renovó del todo el método y la fortuna en su libro *De restituta Theologia*, uno de los más bellos que produjo el Renacimiento.—Francisco de Vitoria, el Sócrates de la escuela de Salamanca.—Alfonso de Castro, cuyos libros *De haeresibus* han sido por más de dos siglos la única autoridad en la materia, y hoy mismo son de provecho grandísimo para teólogos y no teólogos por lo rico y portentoso de la doctrina y lo maduro y reposado del juicio.—Diego Laínez, primera gloria de la Compañía de Jesús, después del fundador.—Salmerón, oráculo de Trento y expositor de la Escritura, puesto hoy mismo en las nubes por todos los que entienden de esto.—Maldonado, restaurador de la enseñanza teológica en París, uno de los más grandes teólogos que han

existido, encomiado a porfía por católicos y protestantes.—Domingo de Soto, cuyos libros *De natura et gratia* constituyen el ataque más terrible que el luteranismo padeció en toda aquella centuria.—Melchor Cano, de quien basta el nombre.—Molina, padre del *congruismo*.—Domingo Báñez, tan digno de ser su émulo.—Suárez, Valencia, Vázquez...

Pero no quiero seguir, porque para el Sr. del Perojo todo esto será paja. Sus grandes teólogos serán el zapatero Jacobo Boehme y aquel Schleiermacher, que decía (sin que le llevaran a un manicomio, porque en Alemania se oyen cosas muy raras): « *Ofrezcamos un rizo de nuestros cabellos a los manes del Santo Espinosa* » (o *Spinoza*, como diría el Sr. Perojo). A la profundidad y elocuencia de ese rasgo, nunca llego ciertamente la teología de Domingo de Soto ni la de Melchor Cano.

Escriturarios. El nombre solo de Arias Montano basta para llenar un siglo, y es por sí tan grande como el de cualquiera de esos luminares de las ciencias de la materia, que para el Sr. del Perojo parecen ser las únicas en el mundo. Pero España posee, además, una larga serie de cultivadores ilustres de las ciencias bíblicas, serie que empieza con los colaboradores de la *Políglota Complutense*, y con aquel Diego López de Estúñiga que tan malos días y tan malas noches hizo pasar a Erasmo, y termina, bien entrado el siglo XVII, con Pedro de Valencia y Fr. Andrés de León. No hay [p. 11] libro de la Escritura sobre el cual no poseamos algún comentario de un español, célebre en las escuelas católicas. ¿Cuándo se olvidará en ellas el de Prado y Villalpando sobre Ezequiel, el de Pineda sobre Job, el de Rivera sobre los Profetas Menores, el de Héctor Pinto sobre Isaías, el de Benito Pererio sobre Daniel, el de Maldonado sobre los Evangelios, el de Salmerón sobre las Epístolas de San Pablo, los de Hortolá y Fr. Luis de León sobre el *Cántico de los cánticos*? Todos estos hombres, así como Mariana y Manuel Sa, y Celada y Luis de Tena y Maluenda, y otros que la memoria no puede abarcar, no eran meros teólogos escolásticos, sino verdaderos filólogos, helenistas, hebraizantes y arqueólogos, que habían estudiado la Biblia en sus fuentes, y que para interpretarla acudían a todos los recursos que podían suministrarles las ciencias exegéticas en su tiempo. Pero en vano es esperar justicia ni misericordia para ellos de gente que, en esta materia, no ha pasado más allá de Renán y de Alberto Réville, o de algún artículo popular de la *Revista de Ambos Mundos*.

Místicos. ¿Quién no conoce a San Juan de la Cruz, a Santa Teresa. a Fr. Juan de los Ángeles, a Malón de Chaide?... El señor Perojo es muy dueño de preferir a los místicos alemanes, que probablemente no habrá leído. [1] Nosotros nos quedamos con los nuestros, y creo que ganamos en el cambio. Así como así, en la redacción de la *Contemporánea* está el Sr. Revilla, a cuyo juicio *nuestros místicos son quizá los primeros del mundo*. Allá ajusten el Sr. del Perojo y el Sr. Revilla estas cuentas. Yo borro el *quizá*, a pesar del respeto que tengo a San Buenaventura, y sigo adelante.

Juristas. A los dos grandes luminares de la jurisprudencia extranjera en la época del Renacimiento, que son Alciato y Cujacio, opone la España inquisitorial del siglo XVI, sin desventaja alguna, otros dos: Gouvea y Antonio Agustín. Los de segundo orden no tienen cuenta. En otro género de disquisiciones, Vitoria, Soto. Molina, Suárez y Baltasar de Ayala fundan (puede decirse) el derecho de gentes. No lo digo yo: lo indicó ya Brucker, respecto a Francisco de Vitoria. Lo han afirmado de los restantes: Mackintosh, en la *Revista de Edimburgo*; Weathon, en la *Historia* [p. 12] *del derecho natural*. [1] Creo, no obstante, que exageraron un poco. Algunos de esos autores son tomistas, y en Santo Tomás bebieron los fundamentos de la doctrina que maravillosamente desarrollaron. Pero es indudable que en la constitución de ese derecho, como ciencia separada, precedieron a Grocio,

Puffendorff, etc., los españoles.

Médicos. El Sr. Revilla dijo ya que la nulidad de la ciencia española no se entendía de este ramo del saber. El Sr. del Perojo tampoco ha insistido en semejante punto, y ha hecho bien. Bastarían Laguna y Vallés, Mercado y Valverde para poner muy alta la ciencia médica española de los tiempos inquisitoriales.

Humanistas. No se interrumpe la serie en todo el siglo XVI. Si el Sr. del Perojo quiere saber algunos nombres, vaya a mis Cartas polémicas. Entretanto, le citaré sólo a Antonio de Nebrija, Juan de Vergara, Fernán-Núñez Pinciano, Lorenzo Balbo, Arias Barbosa, Andrés Resende, Pero Juan Núñez, Antonio Agustín, Alvar Gómez de Castro, Juan de Verzosa, Antonio Lull; Alfonso García Matamoros, Aquiles Estaço, Francisco Sánchez de las Brozas, Juan Luis de la Cerda, Vicente Mariner... y mil más, cuantos quiera, que no me duelen prendas en el asunto y estoy dispuesto a darle un compendio de la vida y milagros de cada uno.

Crítica histórica. Sienta las bases Juan de Vergara. Continúan su obra Fox Morcillo, el aragonés Costa, Ambrosio de Morales, Luis Cabrera, Fr. Jerónimo de San José. Esta ciencia sólo llega a cumplida sazón a fines del siglo XVII, como a su tiempo veremos. En cuanto a lo que hoy llaman *filosofía de la historia*, uno de cuyos fundadores, juntamente con San Agustín, fué nuestro Orosio, algo y aun mucho puede aprenderse en el admirable prólogo de Fr. José de Sigüenza a su *Vida de San Jerónimo*.

Nada digo de otras ciencias como la *Estética*, cuya *Historia en España* trazaré en su día con la mayor copia de datos que me sea posible, no siendo pocos los que ya tengo recogidos.

Literatura. Es excusado hablar de ella, porque nadie niega su prodigioso desarrollo a pesar de la Inquisición; antes bien, el [p. 13] Sr. Revilla la considera como *válvula abierta a las expansiones del genio nacional*. Sólo diré que en ese siglo nace y se acrisola la prosa didáctica, se perfecciona la histórica, llega la poesía lírica a su mayor auge con Fr. Luis de León y Herrera, obtiene inusitado cultivo en variadas formas la novela, y crece y se agiganta por días el teatro, a pesar de las trabas que alguna vez le opuso la Inquisición, prohibiendo tal cual obra demasiado liviana. Los nombres de este período no hay para qué recordarlos. Debe saberlos todo el que ha mamado leche castellana.

De las ciencias *exactas y naturales* hablaré después.

Si a todo esto se agrega el progreso de las artes plásticas y de la música, así en la práctica como en la teoría; *item más*, dos o tres invenciones, de distintos géneros, tan benéficas como ingeniosas, tendremos casi completa la herencia *intelectual* del siglo de oro, herencia bastante para que la contemplemos y traigamos a la memoria con legítimo orgullo, en contraposición a la miseria y bajeza de los tiempos presentes.

Todo esto produjo España bajo el dominio de la Inquisición en el tercer siglo de su existencia. Todo esto, y además capitanes de la talla de D. Hernando Dávalos, Antonio de Leiva y el duque de Alba; marinos como D. Alvaro de Bazán; embajadores al estilo de Vargas y de D. Diego de Mendoza, y navegantes y conquistadores de regiones incógnitas, a quienes los griegos hubieran puesto en el

número de sus semidioses.

Ésta fué España desde el 1500 al 1599. ¿Qué importa que en ocasiones decayese una rama de la actividad, cuando al propio tiempo surgía otra lozanísima y pujante? Todo no se da en un día, ni maduran todos los frutos al mismo tiempo.

En el último tercio, y sólo en el último tercio de este siglo, *tercero* ya de dominio inquisitorial, es cuando aparece en Inglaterra la filosofía de Bacon, que ni era gran novedad ni tuvo mucho séquito por entonces. ¿Qué digo en el último tercio de aquel siglo? Sólo a principios del XVII, en 1605. La primera edición del tratado *De dignitate et augmentis scientiarum* fué en inglés, como es sabido, y apenas la leyó nadie fuera de Inglaterra. A los diez y ocho años apareció una traducción latina, obra de varias manos, corregido por Bacon, que refundió y aumentó considerablemente su trabajo, dividiéndole en *nueve* libros, cuando antes [p. 14] tenía *dos* tan sólo. El *Novum Organum* no se imprimió hasta el año 1620.

Con esto empezó a ser conocido en Europa el nombre de Bacon, y no fueron los españoles los últimos en tener noticia de sus obras. La Inquisición no las prohibió nunca. Conste, de todas suertes, que, lejos de haber sido contemporáneos el predominio de la Inquisición y el de la filosofía baconiana, fué anterior la primera en tres siglos a Bacon, en tres siglos y medio a Hobbes y a Locke, en cuatro siglos y medio a Berkeley y a Hume. La época baconiana por excelencia fué el siglo XVIII, en que el poder de la Inquisición estaba completamente anulado.

La filosofía de Descartes vino cerca de medio siglo después de la de Bacon. Su desarrollo llena la segunda mitad del siglo XVII. Malebranche, Espinosa, Leibnitz, son todos de este tiempo.

Volvamos ahora la hoja, y veamos lo que entretanto sucedía en España.

Muchos consideran el siglo XVII como ominoso y de fatal recordación. A decir verdad, es decadente respecto del anterior; pero no en todo ni por las causas que generalmente se señalan. Investigar el modo y ocasión de esta decadencia, no es muy fácil. Los críticos de la *Revista Contemporánea* lo resuelven a las mil maravillas con el *Deus ex machina* consabido; pero está probado hasta la saciedad:

1.º Que en los tres siglos anteriores, la Inquisición no había estorbado el progreso de los estudios, aunque hartó tiempo tuvo a su disposición para hacerlo.

2.º Que en este siglo la *intolerancia fué menor*, mucho *menor* que en los anteriores.

Y la cosa es clara: en el siglo XVI encontramos algún proceso de gente docta, aunque generalmente con resultado favorable a los procesados; el único escritor del siglo XVII [1] encausado por la Inquisición (que yo recuerde) fué el P. Froilán Díaz autor de un *Curso filosófico* que corrió con algún aplauso. Pero el motivo [p. 15] de la causa (que por cierto pertenece ya al siglo XVIII) no fué su filosofía, que es hartó mediana, sino una intriga política de funesta recordación. En el siglo XVI se quemaba a los protestantes; en el siglo XVII, en los tiempos de Carlos II, a Jaime Salgado, fraile apóstata, que en Inglaterra había abjurado públicamente el Catolicismo, se le mandó por toda

penitencia a reclusión en un convento de su Orden. No fué mucho mayor la pena que se impuso al famoso jesuíta Juan Bautista Poza, aunque (si hemos de creer a su acusador, Juan del Espino) estaba convicto de herejías enormes. Las listas de los autos de fe en esta época no contienen más que nombres oscuros de judaizantes, apóstatas o sacrílegos, de sacerdotes concubenarios, de bígamos, etc.; ni uno solo de pensadores, ni de filósofos, ni de copleros, ni de autores de artes de cocina. Nada, absolutamente nada. ¿Era porque no había hombres de ciencia a quienes quemar? Eso lo veremos luego. En el siglo XVI se prohibieron muchos libros: en el XVII, relativamente muy pocos. Llega una época en que los *índices expurgatorios* no son más que reimpressiones. *Ergo*, las causas de la decadencia hay que buscarlas por otro camino.

No es posible que una causa sola haya producido efectos contradictorios. Y contradicción perpetua e inexplicable debe de ser la historia española del siglo XVI para quien con ese criterio parcial y errado la examine. En esa centuria descendió España del apogeo de su gloria militar y política, por la causa que señalé a su tiempo, y además por los sucesivos desaciertos de gobernantes y consejeros, de todo lo cual la misma culpa cabe a la Inquisición que al moro Muza. La Inquisición no era Lerma, ni Uceda, ni Olivares, ni el hijo de la Calderona. A fines del siglo XVII podía notarse un espantoso descenso de población respecto al tiempo de los Reyes Católicos, descenso producido, no por una causa, sino por muchas, casi todas inevitables: primera, la expulsión de los judíos, medida política que vino a salvar a aquella desdichada raza del continuo y feroz amago de los tumultos populares, que era imposible contener, como lo demostraban recientes casos en la mayor parte de las ciudades de España; segunda, la colonización del Nuevo Mundo, en el cual sembramos a manos llenas religión, ciencia y sangre, para recoger más tarde larga cosecha de ingraticudes y deslealtades; tercera, las guerras incesantes [p. 16] de dos siglos, y en veinte partes a la vez; cuarta, la expulsión de los moriscos, providencia necesaria para salvar de peligros muy ciertos y muy graves la unidad y la integridad nacionales; quinta, el excesivo número de religiosos de ambos sexos. Contra este exceso, nacido de intenciones muy piadosas y muy respetables, clamaron repetidamente nuestros economistas y clamó el Consejo de Castilla en su célebre *Consulta*; pero no fué posible atajarle, porque el espíritu de la época iba decididamente por ahí. A, consecuencia de la expulsión de los judíos había bajado considerablemente la balanza del comercio en nuestras ciudades marítimas; el comercio de Levante, que ya no tenía la importancia que en la Edad Media, lo monopolizaron los venecianos; el de América que podía ser fuente inagotable de riqueza, lo monopolizamos nosotros; pero lo hicimos pésimamente, gracias a los errados principios *económicos* y a la impericia de nuestros gobernantes. Caído el comercio, cayó la industria, ni había brazos para ella, porque lo esencial entonces (lo digo de todas veras) no era, tejer lienzo, sino matar herejes. [1]

Por todas las causas hasta aquí indicadas, y además por la expulsión de los moriscos, grandes cultivadores del suelo, quedó atrasada la agricultura. Y llegamos a fines del siglo XVII con la población disminuída, sin agricultura, sin industria y sin comercio. Pero, en cambio, habíamos sido el único pueblo de Europa que mantuvo intacta su conciencia religiosa y su conciencia histórica en la época de la pseudo-Reforma; habíamos permanecido fieles al espíritu de nuestra civilización en todo y por todo; éramos tan cristianos y tan españoles en 1699 como en 1492; habíamos regalado a la civilización un mundo. Total nos habíamos desangrado por la religión, por la cultura, por la patria. No debíamos ni debemos arrepentirnos de lo hecho. Por eso, ni V. ni yo renegamos de nuestros abuelos, sino que los admiramos en sus grandezas y los compadecemos en sus desdichas. Pero hay que tener sangre española en las venas para sentir y [p. 17] entender esto. Los Perojos, Revillas y compañía, ni hablan nuestra lengua, ni son de nuestra raza.

¿Fué en lo científico y artístico siglo de decadencia el XVII? En unas cosas sí, en otras *no*. Por lo que hace al arte, *no*, en el primer período; sí, en el segundo. Las maravillas de nuestras escuelas pictóricas pertenecen casi todas a ese siglo. Por lo que hace a la literatura, sí, en cuanto a la prosa y a la poesía lírica; *no*, en cuanto al teatro, cuya época de oro es el siglo XVII. Por lo que hace a la ciencia, sí, en cuanto a la teología, que se sostiene con honra sin embargo; *no*, en cuanto al *derecho*, que produce aún los Ramos del Manzano y los Fernández de Retes. Sí, en cuanto a la *mística*, cuya decadencia es manifiesta, aunque gloriosa, como que la cierran Sor María de Agreda y el P. Nieremberg. *No*, en cuanto a la *crítica histórica*, que cabalmente toca a su apogeo en los tiempos de Carlos II, fenómeno que sin duda sorprenderá al Sr. del Perojo, pero que a mí no me sorprende, porque es ley de la humanidad que cuando unos estudios suban, otros bajen. La *crítica histórica* en España había nacido muy a principios del siglo XVI con Vergara, que trituró y desmenuzó con segura mano las ficciones de Anio Viterbiense. A Vergara siguió considerable grey de escritores que se afanaron en trazar, cada cual a su manera, los principios del arte histórico. Zurita los llevó a la práctica con tal éxito, que aun hoy asombra. Vino en seguida Ambrosio de Morales para constituir un verdadero *aparato científico a la Historia de España*, aplicando la numismática, la epigrafía, la diplomática, cuantas ciencias auxiliares halló a mano. Al lado de esta corriente *crítica* había existido, durante todo el siglo XVI, otra manera infantil y candorosa de escribir la historia, representada por cronistas generales, como Ocampo, y más aún por los crédulos biógrafos, historiadores de ciudades, etc. De ambas partes la elaboración era inmensa. Llega el siglo XVII, y se inaugura con una serie estupenda de falsificaciones, que a muchos escandalizan y asustan. Esos *falsos cronicones* son, como si dijéramos, los *estudios prehistóricos* de aquel tiempo, una tentativa para poner historia donde no la hay. Mas precisamente de esa tentativa escandalosa nace una reacción, que ha de levantar nuestra crítica histórica al más alto punto. Los primeros intérpretes de ese movimiento [p. 18] son Pedro de Valencia en su fulminante informe sobre el pergamino de la Alcazaba, y el insigne obispo de Segorbe, D. Juan Bautista Pérez. Crece la ola de las falsificaciones, y cuando parece haberlo inundado todo, surgen de un golpe, y se reúnen por instinto común, allá en los calamitosos tiempos de Carlos II, que muchos recuerdan con rubor, cinco o seis eruditos de tal calidad, que, para encontrarlos iguales, no mayores, hay que venir hasta el P. Flórez. Fueron (conviene no olvidarlo) Fr. Hermenegildo de San Pablo, D. Gaspar Ibáñez de Segovia, marqués de Mondéjar, D. Juan Lucas Cortés, D. Nicolás Antonio, el cardenal Sáenz de Aguirre y el futuro deán de Alicante Manuel Martí. Y no fueron ellos solos; pero en estos seis nombres, a los cuales puede agregarse el de Pellicer, después de su *conversión*. se cifran y compendian las grandezas críticas de este período. Lo que esos hombres hicieron no hay necesidad de recordarlo; que no habrá erudito (si es español) que lo ignore. Sus obras se llaman la *Collectio Maxima Conciliorum Hispaniae*, la *Bibliotheca Hispana*, la *Censura de Historias Fabulosas*, la *Bibliotheca Genealógico-Heráldica*, la *Themis Hispana*, las *Disertaciones Eclesiásticas*, la *Era Española*, las *Memorias de Alfonso VIII* y de *Alfonso el Sabio*, la *Disertación sobre el teatro de Sagunto...*; en una palabra, el desbrozamiento de toda maleza, la luz llevada a todos los senos de nuestra historia política y eclesiástica, de nuestra cronología, de nuestra arqueología, de nuestra bibliografía, de nuestra jurisprudencia. ¿Va comprendiendo el Sr. Perojo que no andaban en cuatro pies los hombres del tiempo de Carlos II? ¿Se convence de que no éramos una nación de frailes, de beatas y de mendigos? ¿O es que no hay más estudios útiles que la astronomía y las matemáticas? Pero hay más, y es preciso decirlo. La raza de los humanistas no se había extinguido. La prosa y versos latinos del deán Martí son un portento de pureza y de elegancia. Otro tanto acontece con los de su amigo Fr. Juan Interián de Ayala. Uno y otro hacían, además, con primor, versos griegos. Hoy nos extasiamos con las dos odas anacreónticas que forjó Leopardi; pero

ciertamente que no superan, ni poética ni filológicamente, a una tentativa exactamente igual hecha por el P. Ayala. El deán Martí tradujo en dísticos griegos gran número de epigramas de Marcial; y, a lo que yo [p. 19] alcanzo, estas versiones, por lo poéticas y por lo concisas. son de gran precio. Otro famoso humanista, amigo de los anteriores, fué el trinitario Fr. Manuel Miñana, elegantísimo historiador en prosa latina. Estos tres escritores alcanzaron al siglo XVIII, pero se educaron y formaron y escribieron sus principales obras en los últimos años del XVII, es decir, en el ominoso período de marras.

Niegue el Sr. Perojo todos estos hechos, si le place. Niegue que en 1698 teníamos un matemático como Hugo de Omerique, a quien no se desdeñó de estudiar y de elogiar Newton. [1] Niegue [p. 20] que por entonces se establecía en Sevilla una Academia de [p. 21] Medicina y Física experimental. [1] Diga que fué broza todo lo que he citado, que dispuesto estoy a probarle que no ha hecho más ni quizá tanto la España del siglo XIX con todas sus iluminaciones y grandezas. Otros estudios decayeron, pero no hasta el punto de desaparecer en un día. El último fulgor de los estudios orientales fué la brillante controversia de Pedro de Valencia y del Padre Andrés de León. El último hebraizante ilustre es Trilles, que no encuentra sucesor digno hasta mediados del siglo XVIII, en Pérez Bayer.

A muchos les extrañará el oír que todavía se cultivaba la *estética* en los últimos años de la fatal centuria. Y, sin embargo, entonces vieron la luz dos tratados de no poco precio, el *Discurso de la hermosura y del amor*, del conde de Rebolledo, y el libro *De la hermosura de Dios*, del P. Nieremberg, fieles entrambos a la gran tradición platónica de los León Hebreo, los Cristóbal de Fonseca, los Malón de Chaide y los Calvi. Luego, tampoco se interrumpió la historia de la ciencia en este punto.

¿Y no tuvo filósofos y pensadores el siglo XVII? Sí que los tuvo, y muy notables. Tuvo al sapientísimo Pedro de Valencia, que, en su áureo libro *De juicio erga verum*, mostró decidida tendencia al escepticismo de Sexto Empírico. Tuvo al infatigable peripatético Vicente Mariner, que dotó a la lengua castellana de una traducción completa, fiel y esmeradísima de Aristóteles. Tuvo a Isaac Cardoso, propugnador eximio del *atomismo* gassendista, que enlazó con precedentes peninsulares. Tuvo al obispo Caramuel, uno de esos portentos de sabiduría y de fecundidad que abruma y confunden el pobre entendimiento humano. Este hombre extraordinario proclamaba y seguía el libre examen filosófico, y estaba muy al tanto de todas las doctrinas cartesianas, [p. 22] gassendistas, etc., de entonces, doctrinas que discute, sin adoptarlas a tontas y a locas, como hacemos hoy con cualquier sistema extranjero. [1] Tuvo a Uriel de Acosta, fogoso materialista, y a David Nieto, panteísta decidido en el tratado *De la naturaleza naturante*, y a Molinos, partidario de la *aniquilación* y del *nirwana*. ¿Ha leído el Sr. del Perojo la *Guía Espiritual*? Pues léala, y verá que aquel hereje no era ningún sacristán de monjas, y que su doctrina tiene más intrínquilis de lo que parece, como que ahora cinismo renace en Inglaterra, y tiene muchas analogías con el pesimismo moderno. [2] Tuvo además el siglo XVII moralistas como Quevedo y Gracián, políticos como Saavedra, Hernández Navarrete y bastantes más, porque, como arreciaban los males de la monarquía, pululaban los arbitrios y los remedios, sin que faltasen economistas como Struzzi y Dormer que solicitasen la libertad de comercio. [3]

[p. 23] Todo esto, más la pintura, la crítica histórica y el teatro, nos dejó en herencia el *cuarto* y más calamitoso de los siglos inquisitoriales.

[p. 24] El *quinto*, o sea, el XVIII, nada tiene de inquisitorial, y, por lo tanto, es excusado hablar de él. Religiosa y políticamente, la dinastía francesa nos trajo grandísimas calamidades: el *jansenismo* y el *enciclopedismo*; la centralización y el cesarismo administrativo, manifestados con hechos brutales, e inconcebibles casi, como la expulsión de los Jesuítas; la ruina completa de nuestras libertades provinciales que, a lo menos en la forma, habían respetado mucho más los reyes austríacos. Torcióse completamente el espíritu de la civilización española, torcimiento que dura aún por desgracia; no se combatió ya por el Catolicismo, sino por el *pacto de familia*; mudó de carácter la literatura; alteróse radicalmente la lengua. El Santo Oficio, una de nuestras más españolas y castizas instituciones, siguió la universal decadencia.

Su último acto de energía fué el proceso de Macanaz. Después, regalistas y jansenistas le oprimen, le anulan y le convierten en instrumento. De otra suerte, ¿se conciben siquiera los infinitos atropellos contra la Iglesia cometidos por los Consejeros de Carlos III? Cuando hombres como Aranda y Roda podían con un decreto deportar Órdenes religiosas, llamar a juicio Obispos, anular fundaciones pías, ¿qué podía ser la Inquisición sino un nombre y una sombra? ¿Qué podía ser allá a los fines del siglo, cuando eran inquisidores Arce, Llorente y Villanueva? No se hable, pues, de la Inquisición del siglo XVIII, porque se reirán hasta las piedras.

Por fortuna, como la nación no estaba reducida a sus ministros, continuó su desarrollo literario y científico, que fué notable, aunque no tan español ni tan influyente como el de tiempos anteriores. Pero en muchas ciencias hubo evidente progreso, y otras renacieron, sin contar una, y es la *filología*, en que nos pusimos a la cabeza del mundo con Hervás y Panduro. ¡Lástima [p. 25] que la España del siglo XIX no haya recogido la tradición gloriosa de aquel jesuíta, y que alemanes y rusos sean los que hayan venido a continuarla! Y eso que no ha habido Inquisición en más de cincuenta años. Pero la había cuando se imprimió el *Catálogo de las lenguas*. ¿Si tendremos que convenir en que la Inquisición era un gran medio para purificar la atmósfera y avivar los ingenios?

Ya lo ve V.; con el simple objeto de poner en claro la cronología inquisitorial, embrollada de propósito por los adversarios he tenido que tocar un poco de todo, lo cual no me pesa, por que así quedan sentadas las bases históricas que nos han de servir para resolver la cuestión magna. Ésta es la de la *filosofía*; pero como esta carta se va prolongando con exceso, y no es cosa, de atropellar en cuatro líneas punto de tanta entidad, prefiero guardarle íntegro para una tercera epístola. Así como así, el engendro del Sr. Perojo es tan clavadito y tan mono, que lo mismo da cogerle por los pies que por el cogote. Salto, pues, *provisionalmente*, a la página 348, y sección cuarta, en que nuestro sabio comienza a hablar de las ciencias exactas y naturales.

Acostumbraban los malos predicadores de la época gerundiana, cuando les faltaba verdadero asunto o no sabían desarrollarle, acudir a ciertos registros o almacenes llamados *Poliantes* y *Teatros de la vida humana*. En tales fuentes hacían acopio de una erudición indigesta, que propinaban luego, pegara bien o no, a sus cristianos oyentes. Por lo visto, el Sr. Perojo topó en Heidelberg con algún discípulo de estos predicadores, que le enseñó a las mil maravillas el susodicho método. Para escribir su kilométrico artículo, sepultase en alguna de esas *Poliantes* modernas que se llaman *enciclopedias* y *diccionarios*, se atarugó bien de vulgaridades y noticias de segunda mano, y las aderezó luego en forma de execrable almodrote. Con lo cual pensó haber puesto una pica en Flandes, y es seguro que dijo para sí: «¡Qué fácilmente se hace uno erudito en este siglo de las luces!» Ahora bien, todo ese

castillo de naipes se viene a tierra con una observación sencillísima. No hay, no ha habido ni habrá en la tierra pueblo que en una misma época presente en igual grado de desarrollo todas las ramas del árbol de la cultura. Ni los griegos milenos, privilegiados dentro de la humanidad, consiguieron eso. [p. 26] ¿Cuándo florecen las ciencias naturales en Grecia? En tiempo de Aristóteles y de Teofastro, es decir, en tiempos de decadencia literana, cuando a los oradores empezaban a sustituir los retóricos semejantes a Demetrio Falereo, cuando la tragedia agonizaba, cuando a la vigorosa comedia *antigua* había sustituido la prosaica y *burguesa* (como ahora dicen) comedia *nueva*. ¿Cuándo florecen las matemáticas? En tiempo de Arquímedes y de Euclides, es decir, en tiempo de una decadencia todavía más general y señalada desde la época alejandrina hasta la romana inclusive. Pues vamos a las naciones modernas.

La literatura alemana de los siglos XVI y XVII, [1] por lo que de ella alcanzamos con hastío y con asco los meridionales, o no existe, o es barbarie pura o pedantería insufrible. El Sr. Perojo habrá aprendido en Heidelberg a entusiasmarse con esos poetas tudescos; pero a los que en esos dos siglos produjimos Ariostos y Tassos, Cervantes y Calderones, Shakespeares y Míltones, Corneilles y Racines, nos crispera los nervios toda esa literatura hiperbórea. Total, que para llegar los alemanes al punto a que han llegado en este siglo, con dirección buena o mala, que esto no es del caso, han tenido que pasar por doscientos años de ignominia literaria, en que italianos, españoles, franceses e ingleses podíamos llamarles a boca llena (y se lo llamábamos) *bárbaros*. ¿Carecía entretanto Alemania de todo género de cultura? Nada de eso: presenta grandes nombres en ciencias naturales, en ciencias exactas, en erudición histórica, en humanidades; posee además algunos místicos...; pero en cuanto a gusto, Dios le dé. La [p. 27] barbarie se *mascaba*. Pues veamos otro punto: ¿Dónde nació Copérnico? En Polonia. ¿Qué más dió Polonia en el siglo XVI? Nada, que sepamos. ¿Cuándo florecen Galileo y Torricelli en Italia? A principios del siglo XVII, cuando decaía a todo andar el gusto literario en la península transalpina. ¿Cuándo nacen en Francia los Laplace, los Monge, los Lavoisier? En el siglo XVIII, época de espantoso descenso filosófico, teológico, moral y literario. ¿Dónde nació Franklin? En la América inglesa. ¿Qué literatura, qué filosofía, qué crítica histórica poseían entonces aquellas colonias? Ninguna.

Y siempre lo mismo, porque es justo designio de Dios que las ciencias peregrinen de unas gentes a otras. A veces sucede que tres o cuatro o cinco de ellas se encuentran en el viaje; pero todas jamás coinciden. Y esto ha sucedido en España.

En los tiempos medios florecen aquí la astronomía y las matemáticas, que recibimos de los árabes, y que de nosotros recibió toda Europa, después que las hicimos hablar en lengua castellana. En cambio, nuestra literatura de esos tiempos es ruda e incompleta aún; nuestra teología no llega, ni por asomo, a la que tuvimos en el siglo XVI. Humanidades no podía haberlas, los estudios históricos estaban asimismo en la infancia. Por el contrario, en el siglo XVI florecen la teología, la filosofía, la jurisprudencia, las humanidades, la medicina, la poesía lírica, la prosa, y si no decaen (porque esto no está probado), a lo menos quedan relegados a segundo término los estudios matemáticos y astronómicos. En el XVII imperan el teatro y la crítica histórica y decaen la teología y otras ciencias, decaen la poesía lírica y la prosa. En el XVIII desaparece, o poco menos, el teatro; renacen la lírica y la prosa, falta casi del todo la teología, cultívanse con empeño las ciencias naturales, prosigue su camino la *crítica histórica*, y nace con Hervás la *filología comparada*, y con Andrés la *historia literaria*. Y éste es el giro constante y perenne que han llevado las ciencias en nuestro suelo. Hasta podemos decir que somos afortunados entre todos los pueblos de la tierra; pues, más o menos, y en

una época o en otra, lo hemos tenido todo. Con lo cual quedan, *ipso facto*, invalidadas todas las deducciones que el Sr. del Perojo saca malamente del menor adelanto de algunas ciencias en diversas épocas, atraso reconocido por mí una [p. 28] porción de veces. Ahora voy a hacer algunas observaciones de pormenor sobre el fárrago *perojino*.

Astronomía. En ésta se detiene con particular predilección, haciendo grandes y justos encomios de la ciencia árabe y hebrea, en todo lo cual estamos conformes. [1] También lo estoy en [p. 29] cuanto a las *Tablas Alfonsinas*, y todo lo demás que luego dice. [1] Hay, sin embargo, en este párrafo dos *lapsus* de cuantía: primero, suponer que nuestros padres, *antes de la infiltración del saber* [p. 30] *semítico*, no tenían otra cosa recomendable que su fe cristiana. Este es un despropósito que no merece respuesta. [1] Los cristianos conservaban en cuanto a ciencia, nada menos que la tradición *isidoriana* y ni un momento se interrumpió durante la Edad Media el estudio de las *Etimologías*. En los tiempos más calamitosos, en el siglo VIII y en el IX, vive, y no sin gloria, la ciencia española. Los mozárabes cordobeses, San Eulogio, Álvaro, Sansón, *Spera in Deo*, conservan por su parte el tesoro de las antiguas enseñanzas. Que entre los cristianos no sometidos duraban de igual modo las ciencias teológico-filosóficas, nos lo demuestran Elipando y Félix, Heterio y San Beato de Liébana, Claudio de Turín y Prudencio Galindo. Repito que hay en el mundo algo más que astronomía. Prescindamos, por otra parte, de la opinión eruditamente sostenida por nuestro Simonet y otros orientalistas, según los cuales, mucha de la que pasa por ciencia árabe es ciencia *mozárabe* y de cristianos renegados, de suerte que, en vez de infiltrarse el saber árabe (que al tiempo de la conquista no era gran cosa) en el pueblo vencido, se infiltró en el pueblo vencedor la poderosa ciencia hispano-romana de la era visigótica. Alguna exageración habrá en esto, pero hay hechos que hablan muy alto. Alpetragio, por ejemplo, el más original de los astrónomos árabes, era un renegado español. Y, por otra parte, sábase muy bien hoy que Gerberto (después Silvestre II) no se educó con los árabes, como parece indicar el Sr. Perojo, sino bajo el magisterio de Ato o Athón, obispo de Vich, en Cataluña, es decir, en la parte de España que menos tiempo estuvo sometida y menos participó de la influencia sarracena, y lo que Athón le enseñó, no pudo ser otra cosa que la ciencia *isidoriana*, mejorada y ampliada.

El segundo *lapsus* es la inocente repetición de aquel cuento de viejas con que historiadores sin crítica pretendieron oscurecer el nombre de Alfonso el Sabio, cuento que han repetido otros en son de elogio. ¿Qué cronista contemporáneo del Sabio Rey asevera semejante patraña? ¿Cómo había de decir Alfonso la [p. 31] blasfemia que se le atribuye (es decir, que si él hubiera asistido a la creación del Mundo, éste hubiera salido mejor ordenado), él, que, lejos de ser *despreocupado*, o séase impío, cantaba con la devoción más pura y candorosa los loores de Nuestra Señora; él, que, como legislador, tan altos puso los derechos de la Iglesia? ¡Ah! No buquen los *contemporáneos* antecesores tan ilustres como Alfonso el Sabio. [1]

Resumen de lo que el Sr. Perojo dice en esta sección: «En astronomía fuimos los maestros de Europa.» Y luego añade; «Decaímos en el siglo XVI.» Y pregunta ¿por qué?, sin reparar que él ha respondido pocas líneas antes con decir: «*Es difícil mantener ab aeterno esta posición, porque las ciencias no se casan con ningún pueblo, y no siempre hablamos de guiar al mundo.*» Pues ¿qué es esto sino lo que decimos nosotros? A todo gran desarrollo sigue inevitablemente la decadencia; y cuanto mayor es el primero, más terrible es la segunda. Todo lo cual equivale a decir que la astronomía, que había estado algunos siglos entre nosotros, se fué a visitar otros países; y en cambio vinieron a nuestra casa huéspedes nuevos. Ni más ni menos.

Lo de la Inquisición (repítolo por centésima vez) es falso. La Inquisición española no persiguió a ningún astrónomo. Cíteme uno el Sr. Perojo, y le daré las gracias. Lo demás es andarse por las ramas. Nosotros no fuimos los que condenaron el sistema de Copérnico, hasta que vino de Roma el decreto de la Congregación Apostólica que prohibía enseñarle como *tesis*. Entonces hicimos lo que todo el pueblo católico: someternos. Hasta entonces la Inquisición no había tomado cartas en el asunto, y más de un español había enseñado y defendido el sistema famoso. Ahí está Diego de Estúñiga en su *Comentario a Job*, que no me dejará mentir. [2] Cuando Roma condenó el trozo de este libro [p. 32] que se refiere al sistema del mundo, la Inquisición (que hasta entonces le había dejado correr sin reparo) le puso en sus Índices con la frase *donec corrigatur*, pero advirtiendo que no era prohibición suya, sino de la Santa Sede, con lo cual ni prejuizgaba la cuestión ni hacía otra cosa que cumplir una orden superior.

No fuimos de los que perseguimos a Galileo, ni sé de dónde ha sacado el Sr. del Perojo tan estupenda noticia. A Galileo le procesó la Inquisición romana, y si en el tribunal había algún español, no por eso diremos que a Galileo le procesó España, porque ni uno, ni dos, ni veinte españoles, y más estando fuera de su tierra, son España.

Lo que pasaba entre los españoles, *de España*. se lo voy a contar ahora al Sr. Perojo:

En 1574 publicaba por primera vez, y en 1581 reimprimía, Fr. Diego de Zúñiga, sus *Commentaria in librum Job*, donde francamente profesa la doctrina copernicana, como la más científica y la más acomodada a la letra de la Sagrada Escritura.

En 1584. el arquitecto Juan de Herrera, fundador de una Academia de Matemáticas protegida por Felipe II, hace a Cristóbal de Salazar, secretario de la embajada de Venecia, entre otros encargos de libros, el siguiente: « *Si el Copérnico se hubiere traducido en vulgar, se me envíe uno.* » La petición de que el libro fuese *en vulgar*, se explica, porque era estatuto de aquella Academia el que las lecciones no fuesen en lengua latina, como [p. 33] destinadas que estaban principalmente para soldados y gente que no había roto bayetas en los bancos de las Universidades. Como muchos de ellos habían andado por Italia, una traducción en vulgar italiano les era tan inteligible como en lengua propia y por eso Herrera pregunta si existe.

En 1594 D. Juan de Zúñiga, *del Consejo Real de la Inquisición y posteriormente Inquisidor General y Obispo de Cartagena* (¡un Herodes!), al reformar, como visitador, por comisión de Felipe II, los estudios de la Universidad de Salamanca, plantea en ella una verdadera facultad de Ciencias, mandando enseñar el Arte Militar, la Náutica, *la Astronomía Moderna*, la Geografía, la Gnomónica, señalando, como texto para la parte astronómica, *a Nicolás Copérnico*, Purbach, Clavio y Regio-Montano. No se negará que este inquisidor era persona bastante ilustrada y tratable, para haber vivido en tiempos tan tenebrosos.

En 1606, Andrés de Céspedes tenía ya compuestas unas *Teóricas que contienen tres partes: en la primera, las Teóricas según la doctrina de Copérnico; en la segunda se declara, según nuestras observaciones, la causa porque van errados los movimientos del sol y luna, así en Copérnico como en el rey D. Alonso; en la tercera se dice de las estaciones de los Planetas, con un tratado de Paralaxis.*

Antes de 1608, fecha en que el astrónomo castellano Suárez Argüello imprimió sus *Efemérides* arregladas al meridiano de Madrid, el P. Andrés de León, de los Clérigos menores, tenía corregidas las Tablas Alfonsinas, procurando *ajustarlas con las observaciones de Copérnico y Tycho-Brahe*, según dice el mismo Argüello.

En 1641, el matemático Francisco García Ventanas, natural de Ciudad-Rodrigo, en el prólogo de sus *Tabulae Alphonsinae perpetuae motuum coelestium denuo restitutae et illustratae*, cita con elogio los nombres de *Copérnico, Tycho-Brahe y Keplero*, que «con las observaciones *perficionaron* el arte».

En 1673 (nótese la fecha), el Dr. Lázaro de Flores publica su tratado de *Navegación astronómica, teórica y práctica*, basado en las teorías de Copérnico y Tycho-Brahe.

¿A qué amontonar más testimonios?

Y a propósito de Galileo, no sé cómo el Sr. del Perojo [p. 34] concebirá el desarrollo de las ciencias astronómicas en Italia, donde se procesó a copernicanos y se quemó a Giordano Bruno, que también lo era. Aquí tendría alguna probabilidad su teoría; pero los hechos la contrarrestan, porque los hechos son *ultramontanos*, y nos dicen a voz en cuello que Italia, *perseguidora de astrónomos y matemáticos*, es la patria de Maurólico, de Comandino, de Benedetti, de Tartaglia, de Cardano, de Cavalieri, de Galileo, de Cassini, de Mascheroni, de Lagrange y de tantos otros que apenas puede retener la memoria. ¡Y, sin embargo, se persiguió a Galileo, el más grande de todos ellos! Luego no está en la persecución la clave del misterio.

Lo demás que el Sr. del Perojo dice de la astronomía, se reduce a una sarta de nombres de astrónomos, que empieza en Copérnico y acaba en Arago, a una declamación ridícula contra *la mil veces maldita Inquisición* (que sin duda le habrá dado muchos disgustos), y a algunos insultos contra Laverde y contra mí, de los cuales hago caso omiso.

Matemáticas. Otra disertación sobre la ciencia árabe, tan pedantesca e impertinente como la anterior. Mucha cita del *Al-gebr we'l mukabala* de Alkhowarezmi, advirtiéndome en una nota que *almukaba* significa *oposición*. ¿Sabe árabe el Sr. del Perojo? Pues si no lo sabe, escriba esos títulos en cristiano, como hacemos los demás, y no se empeñe en echarnos humo a los ojos, convertido en nuevo D. Hermógenes. Y, a propósito, tampoco estaría de más (y este es aviso para él y para otros) que en la transcripción de los nombres arábigos siguiese la costumbre y la práctica de nuestros orientistas, y no se empeñase en ponerlos a la tudesca, porque siendo ellos de suyo enrevesados y confusos, transcritos de esa manera cruda y bárbara, llegan a ser ininteligibles, a más de no haber oreja castellana que los resista. Cómo se traducen al castellano los nombres morunos, ya lo enseñó Fr. Pedro de Alcalá, y recientemente lo ha explanado mi buen amigo Eguílaz, que sabe lo que se pesca en tales cosas. [1] Pero precisamente los que menos árabe saben son los que más empeño tienen en dar formas exóticas y desusadas a las palabras de aquella [p. 35] lengua introducidas en el habla común, para dejar a los profanos extáticos ante tal erudición aljamiada.

En cuanto a las persecuciones de científicos y pensadores, lo de siempre: cíteme uno *solo*, y veremos.

Usted comprenderá bien cuán desvariada es la manera de discurrir de estos señores. La Inquisición no impidió que brotase en nuestras escuelas el *congruismo*, sistema teológico referente a un punto delicadísimo, el de la *gracia*, y esto con los protestantes a la puerta. La Inquisición no impidió que se enunciasen libremente atrevidas ideas filosóficas. La Inquisición permitió en política defender el *gobierno democrático*, la *soberanía popular* y el *tiranicidio*. La Inquisición permitió discutir la autoridad de la Vulgata. La Inquisición no impidió a nuestros críticos relegar al país de las quimeras multitud de Santos y de mártires, con cuyas reliquias se envanecían muchas ciudades. La Inquisición permitió atacar el mal gobierno y los errores administrativos. La Inquisición consintió todo género de licencias al teatro, a la novela y a la sátira. ¡Y habla de meterse la Inquisición con los pobrecillos matemáticos, que son la gente más inofensiva de la república de las letras! ¿Qué importa que algún fraile ignorante confundiese a los matemáticos con los astrólogos judiciales? La Inquisición sabía distinguirlos.

Sigue otra sarta de matemáticos de las siete partidas del mundo, y como entre ellos ha tenido buen cuidado de no incluir a ningún español, el Sr. del Perojo triunfa y se recrea en su obra, y clama contra la Inquisición, que quemó a tanta buena gente, toda, ¡ya se ve!, de genio colosal. [1] Y luego nos cita como autoridad excepcional en materia de bibliografía matemática al señor Echegaray. ¡Por los clavos de Cristo! ¿Como ni por dónde ha adquirido el Sr. Echegaray autoridad entre los bibliógrafos españoles? Podrá el Sr. Echegaray hacer llorar a diputados progresistas con el descubrimiento de la *trenza incombustible*, o sustituir el Catecismo del P. Astete con las *nebulosas*, o crispar los nervios del auditorio en dramas a lo Bouchardy, tejidos de [p. 36] horrores morales, apagaduras de luz, *engendramientos por sorpresa*, y puñalada final a modo de sangría de barbero; [1] pero, ¿cuándo se ha visto citado su testimonio en asuntos de bibliografía ibérica? [p. 37] ¿Y qué nos dice el Sr. Echegaray en el párrafo de su discurso que copia el Sr. Perojo? Pues nada en substancia: que fué a buscar matemáticos al índice de Nicolás Antonio, y que encontró libros de cuentas y geometría de *sastres*. Yo me contentaré con observar:

1.º Que el Sr. Echegaray no encontró *nada*, porque si no vió más que los títulos de los libros, mal pudo saber (ni por adivinación) su mérito o demérito.

2.º Que en ninguna rama de bibliografía española podemos atenernos únicamente a la autoridad de Nicolás Antonio, porque Nicolás Antonio era un hombre solo, y su trabajo, aunque titánico e incomparable, adolece de inevitables editores y omisiones. ¡Enterado saldría de la historia del teatro español el que fuese a buscarla a Nicolás Antonio! También es una y menguada la página del teatro en el índice de nuestro insigne bibliógrafo, y precisamente el teatro español es el más fecundo y copioso [p. 38] de la tierra. La misma pobreza se nota en la sección de *novelistas*, y en la de *traductores*, y en la de *humanistas*, y en la de *escritoras*, y en la de *filósofos*, y en la de *botánicos*, y en la de *historiadores*, y en todas aquellas, finalmente, que han sido exploradas hasta ahora, o en las que yo he explorado personalmente. Y puede afirmarse que en las secciones donde está más completo, Nicolás Antonio presenta tan sólo *la mitad* de la riqueza positiva, y en el mayor número de secciones, una tercera parte escasa. Los dos voluminosos tomos impresos del *Ensayo* de Gallardo constan en su mayor parte de títulos omitidos por Nicolás Antonio. Y así de los demás.

3.º Que tampoco debió contentarse con ver el *índice*, sino acudir a los artículos mismos, donde se da

mayor noticia de cada libro.

4.º Que tampoco es exacto que todos los títulos allí registrados sean de libros de cuentas ni de geometrías de sastres. No son geometrías de sastres las obras de Pedro Núñez, a quien el mismo Sr. Echegaray llama *eminente geómetra*, y del cual dice que «escribió una *excelente obra de Álgebra*» (en castellano, por cierto); que resolvió el para aquella edad *difícilísimo* problema del menor crepúsculo, *problema que aun al genio poderoso de Bernouilli se resistió por algún tiempo*; que inició la teoría de las *loxodromas*, y que *se elevó como astrónomo a grande altura*. Ni es libro de cuentas vulgares el *Tratado sutilísimo de Arithmética* de aquel dominico Pr. Juan de Ortega, a quien por méritos de ella cita el mismo Sr. Echegaray nada menos que al lado de Leonardo de Vinci y de Regiomontano. La *Arithmetica Speculativa duodecim libris demonstrata* de Gaspar Lax, bien indica con su solo título que no iba destinada a los sastres precisamente, como tampoco su tratado de *Proportiones* (1515). Jerónimo Muñoz tampoco debía de ser ningún geómetra de sastrería, puesto que Tycho-Brahe, de quien hemos de suponer que algo entendería del caso, le llamó *excelentísimo y prestantísimo matemático*. De Pedro Juan Monzó, que tan altas ideas tenía sobre la conexión entre las disciplinas matemáticas y la filosofía, también hemos de suponer que dilató su especulación más allá de la esfera de las cuentas domésticas, y que no se quedó encerrado en ellas Juan Martínez Silíceo. puesto que, a pesar de nuestra bien [p. 39] probada barbarie, no se desdeñó la Universidad de París de tenerle por catedrático de Matemáticas. Manuel Bocarro Francés y Rosales no hubo de ser personaje tan despreciable, cuando el mismo Galileo se convirtió en editor suyo. El título del libro de Alonso de Molina Cano, *Descubrimientos geométricos* (1596), tampoco induce a tenerle por un mero calculista práctico; ni lo era ciertamente el P. José de Zaragoza, que en los últimos años del siglo XVII publicaba *Arithmética Universal y Álgebra vulgar y especiosa, Geometría Especulativa y Práctica de planos y sólidos, Trigonometría, con la resolución de los triángulos planos y esféricos, y el uso de los logaritmos, Fábrica y uso de instrumentos mathemáticos, Trigonometría aplicada a la esfera celeste, Trigonometría aplicada a la esfera terráquea, Comentario al libro de las secciones cónicas de Apolonio de Pérgamo, Tratado de la Elipse y del Círculo*, etc., dejando además inédito un *Curso Matemático* en seis tomos en folio, tamaño poco a proposito para andar rodando por las mesillas de los oficiales de sastrería. Ni debemos creer tampoco que tenía puestos los ojos no más que en el jabón de los alfayates de su tiempo el obispo Caramuel, cuando escribía aquellos formidables volúmenes de su *Mathesis Vetus novis operationum compendiis et demonstrationibus dilucidata*, de su *Mathesis Nova, veterum inventis confirmata*, de su *Mathesis Astronomica*, y de su *Mathesis Audax*, curiosa y extrañísima aplicación del cálculo matemático a la Lógica, a la Física y a la Teología. Todos estos autores y libros constan en aquella menguada página de Nicolás Antonio, que por lo visto leyó muy de prisa el Sr. Echegaray, puesto que tampoco alcanzó a ver en ella los nombres de Álvaro Tomás, de Juan de Segura, de Marco Aurelio Alemán, autor de un tratado De Arithmética Algébrica, impreso (nótese la fecha) en 1552: de Andrés García de Céspedes, inventor de nuevos instrumentos de Geometría. Finalmente, los trabajos de Rodrigo Zamorano, de Luis Carduchi, del Padre Kresa sobre el texto de Euclides, valdrán más o menos, pero es indudable que pertenecen a la ciencia pura, y no a sus mecánicas e ínfimas aplicaciones. Y cuenta que por dar gusto en todo al Sr. Echegaray, me he limitado a las páginas de Nicolás Antonio que él cita, sin meterme por ahora en más averiguaciones, y he llevado mi longanimidad hasta el punto de prescindir, [p. 40] como quiere el mismo señor, de todas las aplicaciones de las Matemáticas (Astronomía, Gnomónica, Cosmografía, Náutica, Geodesia, Ciencia Militar, teoría de la Arquitectura, Mecánica, etc.), por más que todos los historiadores de la ciencia, desde Montucla, Bossut y Libri, hasta los más recientes, se crean obligados a dedicar largos capítulos a todas estas especialidades, cuyo cultivo es de todo punto

imposible sin el conocimiento profundo de las Matemáticas. Lo que hay es que en esta parte el Sr. Echegaray hubiera tenido que recoger velas, y hacer muchas excepciones, semejantes a las que, tratando del siglo XVIII, hace en favor de D. Jorge Juan.

Yo no entiendo de matemáticas (porque el entender de todo se queda para la escuela del Sr. Perojo), y no le podré decir con seguridad si alguno de los nombrados y de los que omito trajo algún progreso a la ciencia o la dejó como estaba, porque para esto sería preciso conocer la ciencia, y yo no la conozco. Sin duda por tal razón me suenan poco en el oído los nombres de esos Pretorius, Stifel, Reise, Van Colen y Van Roomen, que él cita como grandes matemáticos extranjeros del siglo XVI. Allá en su tierra serán muy conocidos esos caballeros pero lo que yo puedo decir es que Núñez, Pedro Ciruelo, Rojas, Jerónimo Muñoz y algún otro tuvieron en su tiempo tanta notoriedad como cualquiera de ellos, y que sus libros se imprimían y traducían, y corrían grandemente en tierras extrañas, lo cual, siendo geometría de sastres, no tiene explicación plausible.

Y a propósito de los matemáticos españoles modernos, no sé de dónde haya sacado el Sr. Perojo que son la mejor antítesis de los del siglo XVI. Lo que los profanos vemos en España son hombres doctos y serios, que parecen estar al corriente del estado de la ciencia en otras partes pero de ninguno sabemos que haya dado su nombre a teorema alguno, ni asombrado al mundo con ninguna demostración inaudita. Fuera de Rey Heredia, que (al decir de los que entienden estas cosas) mostró verdadera originalidad de pensamiento en la *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, no sé que ninguno haya excogitado cosa nueva digna de particular memoria. Más bien podía decirse esto a principios de nuestro siglo, cuando Lanz y Betancourt crearon *la Cinemática*; cuando Chaix y Rodríguez unían sus nombres a [p. 41] los de Biot y Arago en las operaciones hechas para la prolongación del meridiano de Francia hasta las Islas Baleares; cuando Mendoza Ríos inventaba nuevos métodos para calcular la longitud por las distancias lunares; cuando Sánchez Cerquero daba a conocer nuevas fórmulas para calcular la aberración de los planetas en longitud y latitud, y fórmulas también nuevas para el cálculo de la aberración de los cometas. Pero de entonces acá (con la excepción antedicha), no sé que hayamos tenido más que buenos calculistas y buenos expositores.

Química. Nueva disertación sobre la ciencia árabe, y luego una serie de errores de grueso calibre respecto de los alquimistas españoles. Todo el mundo sabe, o debe saber, que la *Clavis Sapiantiae*, atribuída al Rey Sabio, es *apócrifa*; que es *apócrifo* el descubrimiento del ácido nítrico por Ramón Lull; que son *apócrifos* todos los libros de alquimia publicados a nombre del gran pensador mallorquín, y que está en el aire la autenticidad de la mayor parte de los atribuídos a Arnaldo de Vilanova, a quien llama *Villanueva* el Sr. del Perojo. Mi doctísimo amigo don José R. de Luanco demostró irrefragablemente, ante la Academia de Ciencias Naturales de Barcelona: 1.º, que Raimundo Lulio jamás creyó en los trampantojos de la *Crisopeya*, ni siquiera en la posibilidad teórica de la transmutación; 2.º, que sus obras auténticas están llenas de invectivas contra los alquimistas; 3.º, que los tratados susodichos son un laberinto de anacronismos y contradicciones y están llenos de fechas y alusiones a cosas posteriores a la muerte de Raimundo Lulio; 4.º, que las operaciones químicas atribuídas a éste no están apoyadas por ninguna autoridad sólida; 5.º, que el ácido nítrico y la destilación alcohólica se conocían mucho antes de R. Lulio.

Y yo añadiré que los tratados alquímicos de A. de Vilanova (que real y verdaderamente fué alquimista) son, en gran parte, y con uno o con diversos títulos, los mismos atribuídos a Raimundo, y les cogen muchas veces las mismas razones de ilegitimidad, aunque no a todos. Luanco sospecha

asimismo que el *Raimundo* alquimista fué real y verdaderamente *Raimundo de Tárrega*; pero, ¡ya se ve!, los libros alemanes del Sr. Perojo dicen otra cosa, y no es vergüenza desconocer los trabajos de la erudición española y seguir llamando *alquimista* a Raimundo Lulio. [p. 42] Los libros *transmutatorios* atribuidos a éste, así como a Alberto el Magno y a Santo Tomás, son tan auténticos como el *Testamento* de Hermes Trismegisto. Fueron falsificaciones de alquimistas proletarios que quisieron escudarse con aquellos grandes nombres, y por eso un mismo tratado anda a nombre de varios autores.

De los *metalurgistas* dice el Sr. del Perojo que acabaron con Bernal Pérez de Vargas, olvidando varias cosas:

- 1.º Que la obra *De re metallica* pertenece a la segunda mitad del siglo XVI; como que está dedicada al príncipe D. Carlos, hijo de Felipe II, y no se imprimió hasta 1569.
- 2.º Que Bernal Pérez de Vargas no es el último, sino el primero y más antiguo de los que en castellano imprimieron libro que trate de propósito acerca de los metales.
- 3.º Que su obra tiene originalidad escasa, y está tomada en substancia de Jorge Agrícola, aunque el autor hizo experimentos propios sobre el antimonio, el arsénico, la aplicación de la manganesa al blanqueo del vidrio, etc., etc. En cambio, no dice una palabra del laboreo de las minas de América, ni da muestras de conocer la amalgamación y el beneficio por azogue, que ya se usaba, no sólo en las minas del Nuevo Mundo, sino en las nuestras de Guadalcanal, desde 1562. Todo lo cual indica que Bernal Pérez de Vargas estaba atrasado respecto de la ciencia española de su tiempo, si bien no fué obstáculo esto para que en Francia se le tradujese *en 1742*.
- 4.º Que hay otros metalurgistas españoles, posteriores a Pérez de Vargas, y de mayor originalidad que él, especialmente Alvaro Alonso Barba, el primero que escribió sobre la amalgamación en su célebre *Arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro y plata por azogue, el modo de fundirlos todos, y como se han de refinar y apartar unos de otros* (1640), obra verdaderamente clásica en su línea, basada en experiencia propia, y llena de procedimientos nuevos: obra de la cual ciertamente no puede decirse tampoco que haya tenido mala fortuna en Europa, puesto que en 1674 se tradujo al inglés, en 1676 al alemán, reimprimiéndose en esta lengua en 1726, 1739 y 1749. Hay, además, una traducción italiana incompleta, y dos francesas completísimas, una de 1733 y otra de 1751, que se [p. 43] reimprimió al año siguiente, todo lo cual prueba que el libro no estaba anticuado, ni mucho menos, en el siglo XVIII. ¿Es posible que de nada de esto se haya enterado el Sr. Perojo, y que crea firmemente que la Metalurgia española acabó con Bernal Pérez de Vargas? El *Quilatador* de Juan de Arphe (1572), que pasa por el más antiguo y uno de los más excelentes libros de joyería y aleaciones; los trabajos propiamente metalúrgicos del doctor Berrío de Montalvo, de Mosén Antonio Boteller, de Bartolomé de Medina, de Pedro García de Tapia, de Pedro de Mendoza Meléndez, de D. Juan del Corro Segarra, del Dr. Juan de Cárdenas, de Lope de Saavedra, de D. Pedro de Contreras, Alonso Pérez y Rodrigo de Torres Navarra, inventores o perfeccionadores todos de nuevos procedimientos de explotación, como también lo fueron el bachiller Garci-Sánchez, D. Carlos Corzo y Lleca, D. Lope de Saavedra, D. Juan Alonso Bustamante, y otros innumerables, de quienes se da razón en la copiosa *Bibliografía Mineralógica* de los Sres. Maffei y Rua Figueroa, bastan ellos solos para probar que la Metalurgia práctica fué extraordinariamente cultivada en España y sus

colonias durante el siglo XVI, y que debió a los españoles muy positivos adelantamientos.

La Inquisición no acabó con la química, por la sencilla razón de que no había verdadera química entonces, ni en España ni fuera de ella. Cuando la verdadera química apareció, a mediados o a fines del siglo XVIII, la Inquisición estaba dando las boqueadas.

Sigue la lista consabida, en la cual no sé por qué faltan don Antonio de Ulloa, los dos hermanos Elhuyar, y D. Andrés del Río, que dieron a conocer tres nuevos metales: el *platino*, el *tungsteno* o *wolfram* y el *vanadio*.

Física. No hay más que una lista de nombres, a la cual se puede contestar: *Quedamos enterados*. Y no sé por qué falta en ella Salvá, a quien se debe algo más que atisbos de una invención de primer orden, como recientemente ha demostrado la Academia de Ciencias de Barcelona. [1] [p. 44]

Zoología. Bajo este título habla también el Sr. Perojo de los *botánicos*, como si las plantas fuesen animales. En lo demás tenemos la canción acostumbrada: grandes ponderaciones del estado de la ciencia en la Edad Media; grandes lamentaciones de la tiranía inquisitorial que la ahogó. Y yo digo que el verdadero desarrollo de la *zoología* y de la *botánica* españolas no se verifica sino en el siglo XVI, con los Oviedos, los Acostas, los García de Orta, los Monardes, los Hernández, que se suceden durante todo aquel siglo. Si el movimiento cesa o se va disminuyendo y no se continúa hasta el siglo pasado con los Ortegas, los Mutis, los Quer, los Cavanilles y los Lagascas, la culpa no es de la Inquisición, que no persiguió a ningún naturalista. No se hable de ciencia zoológica en la Edad Media. Aunque a los tres autores citados por el Sr. Perojo añadamos otros, y especialmente Fernando de Córdoba, que aventuró una clasificación *ictiológica*; aunque busquemos los autores de libros de caza, y todas las fuentes directas e indirectas que pueden hallarse, todo ello es nada respecto de lo que se hizo en el siglo XVI. Tenemos, pues, que la *zoología* y la *botánica* se desarrollan en el siglo inquisitorial por excelencia, como se desarrolla la *metalurgia* y un poco también la *mineralogía*, de todo lo cual la Edad Media estaba en ayunas. Total: que las ciencias decadentes, caso que lo estuviesen, son la *astronomía* y las *matemáticas*, pues la *física* no existía como ciencia *empírica* y aparte. En cuanto a la *química*, ya he dicho que es fábula la mayor parte de lo que se cuenta de nuestros alquimistas, y que no hubo ciencia seria y formal de los *metales* hasta el siglo XVI, con Jorge Agrícola, cuyos principios adoptaron en seguida los nuestros. Conque la decadencia se reduce a *astronomía* y *matemáticas*, es decir, a *dos* ciencias que se reducen a una sola. Pero en este tiempo hubo *filosofía*, hubo *teología*, y *jurisprudencia*, y *medicina*, y otras cien cosas [p. 45] más. Y a propósito de la *medicina*: ¿cómo se concibe su desarrollo sin el de las ciencias naturales?

Observe V. una cosa. En todas las ciencias que en el siglo XVI estaban adultas y formadas, tuvimos hombres de primer orden, porque nadie negará que lo fueron Luis Vives, Melchor Cano, Domingo de Soto, Arias Montano, Suárez, Nebrija, el Brocense, Vallés, Laguna, Antonio Agustín, Fr. Luis de León, etc. En las que estaban en la cuna, como la *zoología* y la *botánica*, tuvimos lo que podíamos tener: observadores diligentes y concienzudos, comparables a cualquier extranjero de su siglo. Por eso en la lista de *zoólogos* y de *botánicos* que da el Sr. Perojo, noto la omisión de siete u ocho españoles a quienes la ciencia debe mucho. ¿Qué nos faltó, pues, y esto nunca del todo? *Astrónomos* y *matemáticos*; es decir, lo que habíamos tenido en la Edad Media.

Nada diré de aquella barrabasada del Sr. Echegaray sobre *los libros místicos* y *los casos de*

conciencia. ¡Desdichado el que no concibe en el mundo más que ecuaciones y cotangentes! El alma humana tiene abismos más insondables que todos los abismos de la materia, y con frecuencia solían poner el dedo en la llaga esos *místicos* y *casuistas*.

En la carta siguiente hablaré de la *filosofía española*.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 11]. [1] . Como que hace vivir al maestro Eckart cerca de siglo y medio después de su muerte.

[p. 12]. [1] . Y más recientemente, A. de Giorgi, profesor de la Universidad de Parma, en su libro *Della vita e delle opere di Alberico Gentili* (1876), dice de Francisco de Vitoria que «se le debe saludar como verdadero padre de la ciencia del Derecho Internacional». (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 14]. [1] . Ahora hay que añadir al poeta D. Esteban Manuel de Villegas, sobre cuyo proceso ha dado tan curiosas noticias el Sr. Cánovas en la carta que va al fin de mis *Heterodoxos*. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 16]. [1] . Tómese esto por expresión desenfadada y extremosa. Más cristiano es trabajar y no matar a nadie. Lo cual no es condenar la licitud de las guerras por causa de religión, ni dejar de comprender su razón histórica. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 19]. [1] . Del libro de Omerique (de quien dice el Sr. Perojo que la Inquisición *no le pudo alcanzar*, ignoramos por qué causa, puesto que bien a su alcance le tuvo en Sanlúcar de Barrameda, donde vivía, y en Cádiz, donde imprimió su *Analysis*, bajo la protección de los Padres de la Compañía de Jesús, que le ponen en las nubes en una serie de cartas que anteceden al libro) juzga así persona tan competente en ciencias matemáticas como el Sr. D. Lucio del Valle, cuyo nombre no se olvidará fácilmente en nuestra famosa Escuela de Caminos:

«España (dice Montucla) ha tenido hacia fines del siglo XVII un analista geómetra que mereció consideración y alabanzas de Newton, a saber: Hugo de Omerique. Su objeto era, en la obra que a este fin publicó, unir el análisis algebraico moderno con el de los antiguos, y de este modo deduce, en efecto, soluciones elegantes y sencillas para gran número de problemas... La obra a que Montucla se refiere, tiene este título: *Analysis Geometrica, sive nova et Vera methodus resolvendi tam problemata geometrica quam arithmeticas quaestiones. Pars I. de Planis. Gadibus typis Christophori de Requena, 1698.*

El método empleado por Omerique es el analítico, aplicado ya por los griegos y los árabes: suponer el problema resuelto, establecer relaciones entre los datos y las incógnitas, y deducir de dichas relaciones el valor de las cantidades o magnitudes desconocidas, es la verdadera esencia de dicho método; pero hay dos circunstancias que dan valor a la obra del geómetra sanlucarense.

Es la primera la *unidad*, la completa y admirable unidad que a toda ella preside: no es una serie de problemas geométricos resueltos por artificios más o menos ingeniosos; es *un método general*, cuya potencia, por decirlo así, se pone a prueba por una serie de ejemplos o casos particulares.

A más de esta primera circunstancia, hay otra digna de tenerse en cuenta, al apreciar la importancia científica de este notable libro. El método empleado por Omerique es una combinación del análisis algebraico y geométrico, lo cual constituye algo grandemente parecido a lo que en la ciencia moderna se llama *aplicación del Álgebra a la*

Geometría. ¿Quién sabe si en otro siglo y con otros estímulos hubiera sido Omerique el Descartes de nuestra España?

Las relaciones algebraicas que emplea, son casi siempre proporciones que compone y transforma con gran sagacidad e ingenio, hasta llegar a una en que no entra más que un término desconocido.

Quizá hoy parezcan sobradamente sencillos los problemas que Omerique resuelve; pero téngase presente el estado de la ciencia en aquel siglo, los adelantos que de entonces acá ha hecho el álgebra, la potencia de los nuevos métodos, y se comprenderá el mérito de la idea que el geómetra español desarrolla.

Nótese, además, que el libro de Omerique es la primera parte de una obra cuya continuación, según el autor, hubiera comprendido cuestiones de un orden más elevado, y que aun en las publicadas se nota una gran facultad de abstracción y generalización, una gran tendencia a enlazar la aritmética, el álgebra y la geometría, ya sirviéndose del análisis para resolver cuestiones geométricas, ya dando a problemas aritméticos representación gráfica, propia y adecuada casi siempre.»

(Discurso de contestación al de D. José Echegaray en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1866.)

El mismo Sr. Echegaray, que tan pobre idea tiene de nuestros antiguos matemáticos, hace una excepción en favor del *verdadero y profundo talento* de Hugo de Omerique, *que mereció, ¡gloria envidiable!, las alabanzas del gran Newton*. (Pág. 21 de su discurso.)

El libro de Omerique, no obstante su fecha relativamente moderna, es de singular rareza. Poseo un ejemplar en mi colección de libros de Ciencia Española.

Lo mismo el autor que sus aprobantes los PP. Kresa, Cañas y Powell se muestran muy enterados de los trabajos de Vieta, Descartes y Schooten. Dice, por ejemplo, el P. Cañas, profesor de Matemáticas en el colegio de Cádiz. *Geometricam Analysim hucusque in cassum plurimis e nobilissimis hujus aetatis ingeniis tentavere, in quibus palmam sibi praeripere ausi sunt Vieta, Descartes, Schooten*

symbolis quibusdam adjuti latentis quantitatis et obvolutae speciem et imaginem subobscurè repraesentantibus... Nunquam tamen Geometrica demonstratione (licet de iis concinnandis eruditum ediderit tractatam Schooten) viam quam monstrarunt utcumque sternere potuere. Inerat ea vis Euclidianis elementis, abdita tamen et incomperta, ut in magnate verticitas, quam non casu aliquo, uti de magnate perhibetur, sed acri et pene divino ingenio, nec minus indefesso studio primitus detectam novo isto conatu a lucidissimo et eximio viro D. Antonio Hugone de Omerique.

Ninguno de los que han hablado de Omerique cita otro libro suyo que la *Analysis Geometrica*. Pero yo tengo además unas *Tablas Artificiales* o séanse Tablas de Logaritmos, con aplicación al *Comercio de las*

Barras de Plata, que publicó en 1691 (Cádiz, Imp. del Colegio de la Compañía de Jesús).

Lo que no he podido adquirir es ninguna noticia biográfica de este ilustre matemático, a quien no alcanza la *Biblioteca* de Nicolás Antonio. Sirvan estos apuntes para despertar el celo y la curiosidad de los eruditos de Cádiz y de Sanlúcar. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 21]. [1] . Esta sociedad se estableció en 1697, y Carlos II la aprobó por Real cédula de 25 de mayo de 1700. Sus trabajos, completamente experimentales, llenan doce tomos, publicados en distintos tiempos. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 22]. [1] . Son dignos de leerse los párrafos que dedica a Caramuel Brucker en su *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig, 1743, tomo IV, parte 1.^a, páginas 132 a 135). Le llama hombre de singular ingenio, le atribuye peregrinos estudios en las lenguas orientales, incluso el chino, y le considera como un innovador enciclopédico, autor de una nueva escolástica. En su *Mathesis Audax* se propuso resolver por método geométrico todas las controversias lógicas, físicas y matemáticas. proclamó audazmente la libertad filosófica: *Tandem iterum excussimus servile jugum, et veritatem unam potius hodie quam totum Peripatum curavimus*. Respecto de Descartes, vaticinó que, «quitadas o alteradas muy pocas opiniones tuyas, las demás triunfarían y llegarían a ser comunes». (*Pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, ceteras irreperere et fore aliquando communes.*) Brucher transcribe la extraña clasificación que Caramuel hizo de las ciencias filosóficas. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 22]. [2] . Véanse los libros de J. Henry Shorthouse, especialmente su novela *John Inglesant*, y sus *Golden Thoughts from the spiritual Guide of Miguel Molinos*. (Glasgow, 1883.) (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 22]. [3] . Dice el Dr. D. Diego Josef Dormer en los *Discursos histórico-políticos* que en 1684 dirigió a las Cortes de Aragón, congregadas por Carlos II:

Estando prohibidas las mercaderías extranjeras, se quita necesariamente la ocasión y el medio para el

despacho de los frutos y cosas propias, pues el que trae lo uno, lleva lo otro, consistiendo en esto el arte del mercader. Y últimamente se ha de reparar que la prohibición no sirve, como se tiene experiencia, sino para que se vendan más caras las mercaderías y de menos provecho, porque la misma dificultad de ellas hace que no haya elección y que se deseen y soliciten más, y a su interés se

añade el de los mercaderes y de los que los cubren, que todo lo reclama el mercader; y la generalidad no saca fruto alguno, sino muchísimo daño, por cargar en otras cosas lo que se excusan en esto por ocasión de haberlo prohibido.»

Alberto Struzzi, en su *Diálogo sobre el Comercio de estos reinos de Castilla* (1624), sostiene que por ley natural el comercio es libre; que siendo las tierras de diversas disposiciones, es necesaria la permuta de las cosas; que la libertad del tráfico procura la abundancia y baratura de los frutos y artefactos; que la prohibición de las mercaderías necesarias es perjudicial; que la naturaleza del comercio lleva consigo la compensación de las mercaderías que salen del reino; que empeñarse en matar el contrabando es querer poner puertas al campo; que el oro y la plata de España no deben quedar en ella, porque si no, dejaría de haber comercio y alcabalas para S. M.; que no entrando las mejores obras del extranjero, los naturales no podrán imitarlas; que no bastando nuestras fábricas a surtir los mercados de Indias, excluir las mercaderías extranjeras sería privarnos de la mitad del oro y plata que viene de aquellas partes, o dar lugar a que los extranjeros las llevarsen directamente. El decir prohíbanse las mercaderías, es cosa fácil, mas la ejecución es muy dificultosa.»

(Colmeiro.— *Biblioteca de economistas españoles*, en el tomo I de las *Memorias de la Academia de Ciencias Morales y Políticas*, pág. 195.)

Véase cómo hasta los libre-cambistas pueden encontrar precedentes en nuestra ciencia tradicional, aunque el Sr. Orti y Lara, que es casi tan forastero en ella como los krausistas, pretendió probar un día que la doctrina económica del libre-cambio era novedad pésima de estos tiempos y contraria al espíritu del catolicismo. No pensaban así los inquisidores del siglo XVII, que dejaron correr con aprobación de estos y otros libros nada proteccionistas.

Otro arbitrista del mismo tiempo, autor de una obra manuscrita intitulada *Arcanos de la dominación*, que ha desenterrado el Sr. Cánovas, establece claramente el principio o *ley de población*, que ha dado tanta celebridad a Malthus: «No puede la tierra suplir a la propagación humana, que continuamente se va multiplicando. Conque, *siendo de naturaleza contraria estas dos producciones*, no obstante que dependen la una de la otra, es constante que ésta y aquélla buscan en vano su remedio, quedando sujetas a los siniestros accidentes que cada día se encuentran. Y para dar más luz a esta verdad, conviene saber cuánta es la superficie de la tierra, supuesto que siempre el número de los vivientes excede a su capacidad y a la cantidad de alimentos que puede producir, sin duda ninguna será violenta la curación de su mal, *no pudiendo repararse sino por medio de la hambre, de la peste o de la guerra.* »

Prosigue diciendo el autor anónimo, que «la tierra, en menos de cuatro siglos, estará mucho más poblada de lo que puede sustentar», y recomienda, entre otros remedios, más o menos humanos, el celibato eclesiástico y aun el mero celibato, la limitación de los matrimonios, la exclusión de los casados de los destinos públicos, etc., etc.

Como se ve, el sistema de Malthus está completo en el anónimo, sin que falte siquiera el principio de la *coacción moral*.

(Vid. Cánovas, *Problemas Contemporáneos*, tomo I, páginas 329 a 360.) (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 26]. [1] . No hablo de la de la Edad Media, que tiene altísimo mérito, bastante más que la de la época de la Reforma, de la cual puede decirse que empezó por matar la literatura alemana, que no renace hasta fines del siglo XVIII. ¿Qué cosa hay en la poesía alemana de los siglos XVI y XVII, que de cerca ni de lejos emule a la gigantesca creación épica de los *Nibelungen*, o a las obras de Wolfram de Eschenbach, de Gotfrido de Strasburgo, de Gualtero de la Vogelweide? Este mérito *negativo* de la Reforma es uno de los que suelen dejar en la sombra sus panegiristas. ¡Valiente movimiento de civilización el que acelera la ruina de la arquitectura, rebaja la escultura y la pintura del noble oficio de expresar el ideal religioso, al trivial y mezquino de expresar sin poesía y sin ideal la vida doméstica, y condena a doscientos años de esterilidad literaria a una de las razas de Europa más activas, poéticas e inteligentes! (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 28]. [1] . Pero aun en esto mismo aparece muy mal enterado, o, por mejor decir, muy atrasado de noticias. ¿Qué nos dice, por ejemplo, del madrileño Abul Cassem Moslema, escritor del siglo X, a quien llama el Dr. Leclerc, en su reciente y eruditísima *Historia de la Medicina Árabe*, El primer gran nombre de la España sabia», célebre, no sólo por sus comentarios sobre el *Almagesto* de Tolomeo y las tablas de Albategni, y por su libro del Astrolabio, sino por haber fundado en Córdoba una escuela, que tuvo numerosos y muy ilustres discípulos? Moslema era, no solamente matemático y astrónomo, sino alquimista, zoólogo, mineralogista, y, en suma, un hombre enciclopédico, que influyó portentosamente en el desarrollo científico de aquella edad remota. Nada nos dice tampoco de las *tablas* de Aben Essamej (que enseñó y murió en Granada); ni de su Introducción a las Matemáticas, ni de su tratado de la construcción y uso del astrolabio, materias en que se ejercitó también su contemporáneo Aben Essoffar, discípulo, como él, de Moslema.

Al ilustre astrónomo sevillano Alpetragio (*Abu-Isaac-al-Bitrogi*) le llama, no sé por qué, *Alpetrarga*, y omite su principal mérito, que es haberse opuesto al sistema del mundo de Tolomeo, no sólo en puntos particulares, como ya lo habían hecho el cordobés Azarquiel, en cuanto al movimiento de la esfera de las estrellas fijas, y Jaber ben Afla de Sevilla, en cuanto al orden de las esferas del sol, de Venus y de Mercurio, sino atacando el fondo mismo del sistema, en sus hipótesis más esenciales, como la de los epiciclos, la de las excéntricas y la de los dos movimientos opuestos de las esferas. En esto Alpetragio era un eco de las ideas cosmológicas de nuestros filósofos Avempace, Thofáil y Averroes, que siempre advirtieron gran discordancia entre las hipótesis de Tolomeo y las teorías de Aristóteles acerca del movimiento. Alpetragio, pues, trató de poner de acuerdo la astronomía con la física, excogitando un nuevo sistema del mundo, según el cual, todas las esferas siguen el movimiento e impulso de la esfera superior y vacía que está sobre la de las estrellas fijas. Todas las esferas se mueven de Oriente a Occidente; pero conforme están más lejanas de la esfera, su

movimiento es menos rápido, porque reciben con menos intensidad el impulso de la esfera motriz. Esto basta para explicar su *recessus* aparente, sin que sea preciso atribuirles un movimiento retrógrado de Occidente a Oriente. Las diferentes esferas tienen sus polos particulares, con desviación respecto de los polos de la esfera superior: cada una de ellas, siguiendo el movimiento diurno de la esfera superior, realiza otro alrededor de su propio eje. De estos dos movimientos resulta un movimiento espiral, que produce la

desviación de los astros hacia el Norte o el Mediodía. Así se explican las desigualdades que se advierten en el movimiento de los astros, sin que sea necesario recurrir a las hipótesis de las excéntricas y de los epiciclos. La obra de Alpetragio tuvo mucho crédito en la Edad Media, y fué traducida al latín en 1217 por Miguel Scoto.

(Vide Munk, *Mélanges de philosophie arabe et juive*, págs 518 a 522, y Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*: París, 1876.)

Nótese, y esto es importante, que Alpetragio, el astrónomo más original de todo el arabismo, era *cristiano español renegado*, según Casiri y Leclerc, que cita, en apoyo de esta opinión, pasajes de sus propias obras (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 29]. [1] . Sin que esto sea menoscabar en un ápice el mérito de las empresas científicas de Alfonso el Sabio, hay que recordar siempre que en ellas había sido precedido, desde los tiempos del Emperador Alfonso VII, por la escuela de traductores de Toledo, que fundó y protegió el Arzobispo D. Raimundo. A ella pertenecía el converso del judaísmo Juan de Sevilla o Juan de Luna, que hizo conocer en Europa los *Elementos de Astronomía de Alfergán* (*Liber de scientia astrorum et radicibus motuum coelestium*), el *Quadripartito* y el *Centiloquio* de Tolomeo, la *Iságoge*, o Introducción de Albumazar a la *Astrología*, la de Alchabitio, y muchas obras del astrónomo judío Macha Allah. Con estos trabajos se enlazan los de varias extranjeras, que vinieron a España anhelosos de conocer en sus fuentes la ciencia arábigo-judaica. De ellos parece haber sido el más antiguo el llamado *Plato Tiburtinus* (Platón de Tívoli), traductor del Compendio de Astronomía de Albategni (*De numeris stellarum et locis motuum earum*), del *Tetrabiblón* de Tolomeo, de la *Astrología* de Alkassem, del libro de Aben Essoffar sobre el astrolabio, etc. Y el más célebre de todos, por lo fecundo e infatigable, fué Gerardo de Cremona, el hombre de la Edad Media que puso en circulación mayor copia de materiales científicos. Gerardo de Cremona casi pertenece a España, puesto que pasó en Toledo la mayor parte de su vida, en Toledo llevó a cabo sus innumerables traducciones, que se extienden a todos los ramos de la ciencia, y forman juntas una especie de enciclopedia. Entre ellas figuran, traducidas siempre de fuente arábica, las *Esféricas* de Teodosio y de Menelao, el libro de Alkindi *De Adspectibus*, los Rudimentos de Astronomía de Alfergán, con el título *De aggregationibus stellarum*; el *Almagesto* de Tolomeo (la más importante y la más conocida de estas versiones), el Comentario del astrónomo español Geber a dicho *Almagesto*, las Tablas de Azarquiel, y otros muchos libros astronómicos. Entre los que siguieron sus huellas es célebre Miguel Scoto, gran privado del emperador Federico II. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 30]. [1] . Y si alguien lo duda, lea el extenso y magistral estudio del P. Tailhan contra Dozy, sobre *las Bibliotecas Españolas del primer período de la Edad Media. (Nota de la tercera edición.)*

[p. 31]. [1] . El marqués de Mondéjar, en sus *Memorias Históricas de Alfonso el Sabio* (página 637 y siguientes), prueba eruditamente que el inventor de esta calumnia fué el rey de Aragón, Don Pedro IV el Ceremonioso, como ya había indicado Zurita. *(Nota de la tercera edición.)*

[p. 31]. [2] . Diego de Zúñiga (fraile Agustino, por cierto) defiende de esta manera su tesis de que del movimiento de la tierra no es contra la Escritura»:

« *Nec dubium est quin longe melius et certius planetarum loca ex Copernici doctrina quam ex Ptolomaei magna compositione et aliorum placitis reperiantur. Certum est enim Ptolomaeum non potuisse neque aequinoctiorum motum explicare, neque ostendere certum et stabile anni principium... idque inveniendum reliquit in posterum ab astrologis iis, qui observationes maiore quam ipse intervallo distantes possent comparare. Et quamquam Alphonsini et Thebit Ben Core explicare tentarunt, nihil tamen profecisse constat; nam Alphonsinorum positiones inter se pugnant, ut probat Riccius: Thebit autem rabio, licet acutior sit, et ex ea stabile tradat anni principium, id quod Ptolomaeus desiderabat; tandem iam apparet aequinoctia longius progressa fuisse quam ipse opinabatur progredi posse, Tum sol multo propinquior esse nobis cognoscitur quam erat olim, plus quadraginta millia studiorum. Cuius motus rationem neque Ptolomaeus neque alii astrologi cognoverunt... Denique, nullus dabitur Scripturae Sanctae locus qui tam aperte dicat terram non moveri quam hic (v. 6, cap. IX, Job: « Qui commovet terram de loco suo... ») moveri dicit. » *(Nota de la tercera edición.)**

[p. 34]. [1] . Vide: *Estudio sobre el valor de las letras arábicas en el alfabeto castellano, y reglas de lectura...* Madrid, 1874.

[p. 35]. [1] . Y ¡asómbrese el lector!, pone a Hugo de Omerique, contemporáneo del Rey Hechizado, entre los matemáticos *anteriores* al establecimiento de la Inquisición, puesto que dice que ésta *no le alcanzó*.

[p. 36]. [1] . Hoy me parece este párrafo de notoria injusticia en lo que toca a la persona del Sr. Echegaray, cuya reputación de físico y matemático es bien sentada e indiscutible, no menos que la que tiene y debe tener de entendimiento grande y robusto, nacido para las ciencias del cálculo y de la abstracción. Así lo proclaman su *Introducción a la Geometría superior*, sus *Disertaciones Matemáticas* y sus *Teorías modernas de la Física*. Si en mal hora, descaminado por fáciles aplausos, se apartó un tanto de estos senderos que con tanta gloria recorría, privando a la vez a la ciencia española de uno de los cultivadores que más la honraban, disculpa de sobra tiene en nuestro mísero

estado intelectual, donde el trabajo científico es el secreto de poquísimos iniciados, y no obtiene siquiera la limosna del respeto y del agradecimiento de parte del mismo vulgo que sanciona y alienta las mayores iniquidades literarias. Pero aun empeñado en dar tormento a su vocación, el Sr. Echegaray ha pecado como gran pecador, y nunca sus aberraciones se han confundido con las aberraciones de los necios.

Previa esta salvedad, que debo a mi conciencia y a la justa estimación en que tengo al Sr. Echegaray, debo insistir en que su discurso sobre las matemáticas en España (escrito, por lo demás, con brillantez y fuego) nada prueba ni resuelve, y a veces nos suministra armas contra la propia tesis de su autor. Añadiré un ejemplo.

Dice el Sr. Echegaray en la página 10 de su *Discurso*:

«España fué entonces (en la primera Edad Media) el centro del saber en Europa: en las célebres escuelas de Córdoba, de Sevilla, de Murcia y de Toledo se enseñaba toda la ciencia acumulada durante tantos y tantos siglos en Oriente. De todas partes, de Inglaterra, de Francia, de Italia, de Alemania, acudían extranjeros ganosos de saber, buscando *entre los árabes españoles* los ricos tesoros de la codiciada ciencia. Alberto el Grande, Gerberto, Pedro el Venerable, Platón de Tívoli y Gerardo de Cremona vinieron a esta nuestra tierra a aprender lo que más tarde en las suyas enseñaron. Entonces tuvimos en ciencias matemáticas sabios ilustres: *el obispo Aitón, Josef, el renombrado Juan de Sevilla* y otros varios... Pero cuenta que *aquellas nuestras glorias son glorias de los árabes españoles* », etc.

Sobre este párrafo no se me ocurren más que las siguientes observaciones:

1.^a Que Alberto el Magno jamás estuvo en España, que sepamos

2.^a Que Gerberto (luego Silvestre II) sí estuvo, *pero no en la España árabe*, sino en la llamada *Marca Hispánica*, o sea en el Condado de Barcelona, una de las comarcas en que la dominación árabe pudo echar menos raíces, por haber sido de las primeras que se

reconquistaron. Véase cualquier biografía documentada de Gerberto, v. gr. la incluída en el tomo VI de la *Histoire Littéraire de la France*, y allí se leerá, que el abad de Aurillac, Gerardo, envió a Gerberto, recomendado al conde Borrell II de Barcelona, que le puso a estudiar las matemáticas con Ato o Aitón, obispo de Vich, El año 968 Aitón y Borrell hicieron un viaje a Roma, llevando en su compañía a Gerberto, que no volvió a España.

3.^a Que se compadece mal lo de que todas nuestras glorias científicas de la Edad Media son *glorias de los árabes españoles*, con lo de citar a renglón seguido, por única prueba de tal dicho, tres nombres de matemáticos españoles, de los cuales cabalmente ninguno es árabe de raza ni de religión: el obispo Aitón, que rigió gloriosamente la diócesis de Vich desde 957 a 971, época en que las ciencias exactas estaban todavía en la infancia entre los árabes de España; Josef el español, de quien nada sabemos sino que escribió un tratado *de la multiplicación y división de los números* (que es posible que sea alguno de los atribuidos a Gerberto), pero que de seguro no era musulmán, puesto que se llamaba Josef, y no Jusuf; y el converso Juan de Sevilla o de Luna, que era de origen judío, y no

musulmán, y que trabajó protegido por el arzobispo de Toledo D. Raimundo y ayudado por el arcediano de Segovia Domingo Cundisalvo.

Esta es una prueba, entre tantas, de la ligereza con que el Sr. Echegaray redactó aquel discurso suyo. Y esto mismo doy a entender en el texto, aunque de una manera harto descomedida y virulenta. (Nota de *la tercera edición*.)

[p. 43]. [1] . Vide *Memorias de la Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de Barcelona* (Barcelona, 1876), cuadernos primero y segundo, donde se insertan las tres Memorias de Salvá sobre la *electricidad aplicada a la telegrafía, sobre el galvanismo, y sobre el galvanismo aplicado, a la telegrafía*, compuestas respectivamente en 1795, 1800 y 1804. Ya en 1790 había construído Salvá un telégrafo eléctrico, del cual se habló en los periódicos de entonces. El lauro de esta prodigiosa invención debe compartirle con el ilustre ingeniero canario D. Agustín de Betancourt y Molina (el colaborador de Lanz), que ya en 1787 había ensayado la aplicación de la electricidad a la obtención de señales desde Madrid a Aranjuez. Pero Salvá trabajó sin tener noticia de las experiencias de Betancourt, acercándose mucho más a lo que luego fué el telégrafo eléctrico.

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 47] VII.—M. MENÉNDEZ PELAYO. CARTA AL SR. DIRECTOR DE LA ESPAÑA .

MILÁN, 9 de mayo de 1877.

Sr. Director de LA ESPAÑA.

Mi buen amigo: Hora es de terminar con la famosa *perojada*. Comprendo que he incurrido plenamente en la necedad de contestarla largo y tendido; pero ya no tiene remedio, y lo que conviene es acabar pronto.

En la tercera sección de su artículo habla el Sr. del Perojo de la filosofía española, y decide *ex cathedra* que no tuvimos *tradición*, y que no hay enlace entre los filósofos. Sobre esto me remito a lo que dije en la carta a V. escrita hace veinte días, y publicada en *La España*. A continuación llama «erróneas, sin razón ni criterio», a las clasificaciones de filósofos que hacemos Laverde y yo, y propone por su parte otra, con gran satisfacción. Divide, pues, la historia de la filosofía española en tres períodos:

- 1.º ¡Grupo en que comprendemos (dice) cristianos y paganos: San Isidoro, Séneca y Columela! (!!!)
- 2.º Árabes y hebreos.
- 3.º Escolásticos y neo-platónicos.

El desatino del primer miembro de la división salta a la vista. Cómo es posible identificar a cristianos y paganos, cuando está por medio nada menos que el *cristianismo*? Pero lo más original es poner a San Isidoro antes de Séneca, y comprender entre los filósofos a Columela, que escribió únicamente de [p. 48] agricultura. Esto de meter el libro *De re rustica* entre los de filosofía, me recuerda el caso de aquel bibliógrafo que puso entre los libros de matemáticas un tratado de *cálculos... de la vejiga*, o el de Auberto Mireo, que incluyó entre las obras que tratan de los deberes del cura párroco, el *Pastor Fido* de Guarini. Al menos, éstos tuvieron alguna disculpa por el sonsonete de los títulos. ¡Si tendrá bien leído a Columela el Sr. del Perojo! Y en cambio omite a los verdaderos filósofos de este período, cuales fueron (prescindiendo de Séneca y San Isidoro) el *gnóstico* Prisciliano, que hizo un *sincretismo* de todas las herejías anteriores, como observa San León el Magno en la epístola donde largamente expone los errores de aquel heresiarca. Prudencio, autor del bello poema filosófico de la *Psicomaquia* y del de la *Hamartigenia*; Liciniano, cuya carta sobre *el alma* puede considerarse como el germen de la psicología escolástica; Prudencio Galindo, digno de honrosísima memoria por su libro *De la predestinación* contra Escoto Erígena. Estos y otros varios que pueden citarse son verdaderos pensadores, no Columela, escritor elegantísimo de las cosas del campo.

Luego habla de los árabes y de los hebreos, y elogia justamente sus méritos, aunque cometiendo el error imperdonable de afirmar que, *mediante ellos, resucitó en Europa el pensamiento filosófico*. Pues qué, ¿no habían tenido *pensamiento filosófico*, en bien y en mal, Escoto Erígena y Prudencio, Berengario y Lanfranco, San Anselmo de Cantorbery y Roscellino, Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, Gilberto de la Porrée y Hugo de San Víctor? ¿Debieron algo a la ciencia árabe? ¿Cuándo nos veremos libres de esa manía de judíos y de moros!

Entre los nombres de filósofos que el Sr. del Perojo cita (casi todos mal, según su sistema), los hay que no fueron españoles, como Avicena, que fué persa, y Al -*Gozel*, que será *Algazel*, el cual real y verdaderamente nació en el Khorasán. En cambio, se le quedó en el tintero nada menos que Avempace. Ni tampoco hace distinción alguna entre árabes y judíos, siendo así que los segundos rayaron mucho más alto que los primeros, como lo pueden demostrar, a falta de otros nombres, Avicebrón, Judá Leví y Maimónides. De los dos primeros hace también caso omiso. Al terminar este párrafo hay otro descubrimiento estupendo: [p. 49] el referir a los árabes y hebreos «el origen de nuestra mística». ¡Por amor de Dios!, ¿cuándo de las tinieblas ha salido la luz? La mística española, ¿es, por ventura, cosa distinta de la mística cristiana? ¿No son bien sabidos sus orígenes? ¿No tuvo la Iglesia una serie de místicos desde los primeros tiempos? ¿No hay misticismo en San Agustín? ¿No fueron místicos Hugo de San Víctor, Gerson, San Buenaventura? ¿No se amamantaron en las obras atribuídas por error al Areopagita? Nuestra mística sólo difiere de la de la Edad Media en la perfección artística y en un poco de platonismo que entró durante el Renacimiento. ¿Cómo, de sistemas francamente panteístas, cual los de Avicebrón y Maimónides, había de salir una escuela mística *ortodoxa*? Es seguro que nuestros místicos no supieron el nombre de *Rabi Moseh* sino por las referencias de León Hebreo. Fr. Luis de León, el único de ellos que conocía a los rabinos, no presenta vestigio de más influencia semítica que la de la Escritura. Y lo mismo los restantes. En cuanto a los *alumbrados* y *quietistas*, es decir, a los *místicos heterodoxos*, ninguno de ellos sabía árabe ni hebreo, y aunque coinciden en ciertas doctrinas, es coincidencia casual y derivada de leyes generales del pensamiento humano, y de leyes particulares del pensamiento ibérico. Juan de Valdés es *místico* también, y *místico heterodoxo*; pero forma campo aparte. Desciende, por línea recta, de los místicos alemanes, aparte de su originalidad, que es grandísima.

El tercer grupo, el de *escolásticos* y *neo-platónicos*, está horrorosamente formulado, aunque él nos acusa de «confusión horrible» en las clasificaciones que hacemos. ¿Quién le ha dicho al Sr. del Perojo que son *escolásticos* y *platónicos* todos los filósofos españoles del siglo XVI? ¿Son *escolásticos* ni *neo-platónicos* los «peripatéticos clásicos»? ¿O cree el Sr. Perojo que son una misma gente todos los que en el mundo han invocado el nombre de Aristóteles? Pues medrado está, de veras. Por esta regla, Alejandro de Afrodisia y Averroes, Avempace y Santo Tomás, Pomponazzi y Suárez, Escoto y Núñez, pertenecen a la misma escuela y caben en el mismo saco. Y, en efecto, todos son *peripatéticos*. Pero apurado se ha de ver el Sr. Perojo para conciliar a los que afirman la eternidad del mundo y a los que la niegan a los que dudan de la inmortalidad del alma y a los que la [p. 50] afirman; a los que defienden el intelecto *único* y a los que le suponen *múltiple, et sic de caeteris*. Hubiera ido el Sr. del Perojo a uno de aquellos cultos ingenios del Renacimiento, que se llamaban «Peripatéticos helenistas», a Melanchton, por ejemplo, o a Gouvea, o a Juan Ginés de Sepúlveda, o a Gaspar Cardillo, a decirles que eran *escolásticos*, y buena cara le hubieran puesto. ¿No se le ocurrió siquiera decir, en vez de *escolásticos, peripatéticos*, y salvaba, en apariencia, la dificultad, aunque juntando siempre cosas irreductibles?

Y continúo diciendo: ¿Es *escolástico* ni *neoplatónico* Gómez Pereira? ¿Lo es Francisco Vallés en su segunda época, es decir, en la *Philosophia Sacra*? ¿Lo era el Brocense, que llegó hasta a aborrecer el nombre de Aristóteles, sin ser platónico a pesar de eso? ¿Lo son Huarte ni Doña Oliva? ¿Lo es Sánchez el Lusitano? ¿Lo son Pedro de Valencia e Isaac Cardoso, etc., etc.? Porque de esta manera iríamos sacando gente que está fuera de la *clasificación* del Sr. del Perojo. Precisamente *neoplatónicos* decididos no hay más que uno, León Hebreo. Fox Morcillo es en muchas cosas *aristotélico*, y lo mismo Fernando de Córdoba, que le precedió en medio siglo. Los que más participan del *platonismo*, en cierto sentido, son los místicos.

Vamos a ver por qué son erradas nuestras clasificaciones. Niego, desde luego, que en ellas estén confundidos *horriblemente* partidarios de sistemas distintos. Los dos o tres errores de *pormenor* que hay, no los sabe «ni los puede saber» el Sr. del Perojo, pero yo los mostraré luego.

Todo el mundo ha venido considerando, por espacio de tres siglos, al *lulismo* como sistema aparte. Ni los lulianos han entrado en otras sectas, ni otras sectas han recibido a los lulianos. El Sr. del Perojo habla de Lulio sin conocimiento alguno, y creyendo que su sistema se reduce a una combinación de nombres. Si el tiempo que ha gastado en leer librotos alemanes lo hubiera empleado mejor, sabría a qué atenerse en este punto. Si hay en la Edad Media una creación original, completa y coherente en todas sus partes, es la de nuestro mallorquín, hombre de «genio verdaderamente divino», como le llamó Giordano Bruno. El *arte cabalística* es lo menos de su filosofía, y solo a ojos llenos de telarañas puede aparecerles otra cosa. Eso que el Sr. del Perojo [p. 51] llama «combinación de nombres», es un ingenioso y, en gran parte, nuevo sistema de lógica. ¿Y qué es la *lógica* sino el *método* y la *forma*, es decir, más de media filosofía? Y una escuela que emplea procedimientos lógicos, distintos de los comunes, ¿no está por este solo hecho bastante separada de las demás? Pues ¿en qué se diferencian *peripatéticos* y *baconianos* sino en la *lógica*? ¿Cree, además, el Sr. del Perojo que sólo de lógica discurrió y escribió Raimundo Lulio? Pues se equivoca grandemente. ¿Qué es lo más alto de la filosofía? La Teodicea, sin duda alguna. Ahora bien, Lulio tiene una Teodicea con ideas atrevidas (a veces demasiado atrevidas) y originalísimas. ¿Quiere saber el Sr. del Perojo cómo expone el filósofo mallorquín la doctrina de las relaciones entre la fe y la ciencia, punto capital, si hay alguno en filosofía? Pues sin más trabajo que ir al capítulo LXIII del *Ars Magna*, verá que, según el pensador del monte Randa, «la fe está sobre el entendimiento, como el aceite sobre el agua. El hombre que no es filósofo cree que Dios es; el filósofo entiende que Dios es. Con esto el entendimiento sube con la intelección a aquel grado en que estaba por la creencia. No por esto se destruye la fe, sino que sube un grado más; como si añadiésemos agua en el vaso, Subiría sobre ella el aceite. El entendimiento alcanza naturalmente muchas cosas. Dios le ayuda con la fe y entiende mucho más. La fe dispone y es preparación para el entendimiento, Como la caridad dispone a la voluntad para amar el primer objeto. La fe hace subir el entendimiento a la inteligencia del ser Primero. Cuando el entendimiento está en un grado, la fe le dispone para otro, y así de grado en grado hasta llegar a la inteligencia del primer objeto, y reposar en él, identificándose la fe y el entendimiento... El entendimiento (dice en otra parte) es semejante a un hombre que sube con dos pies por una escalera. En el primer escalón pone el pie de la fe, y luego el del entendimiento, cuando el pie de la fe está en el segundo; y así va ascendiendo gradualmente. El fin del entendimiento no es creer, sino entender; pero se sirve de la fe como instrumento. La fe es el medio entre el entendimiento y Dios. Cuanto mayor sea la fe, más crecerá el entendimiento. No son contrarios entendimiento y fe, como al andar no es contrario un pie al otro.»

Esta doctrina peligrosa, por no decir «heterodoxa», pero [p. 52] profesada de buena fe por un mártir y bienaventurado; esta doctrina alta, profunda, ingeniosa, pero en la cual se confunden dos órdenes de verdades que están perfectamente distinguidos en la doctrina tomista; esta doctrina de la *fe propedéutica*, ni era la adoptada en el siglo XIII, ni puede negarse que es trascendentalísima, y separa a Raimundo Lulio de todas las corrientes escolásticas de su tiempo. Y cuenta que no es un pasaje aislado, sino uno de los puntos cardinales de su doctrina, punto que él desarrolla dondequiera con particular fruición, y que es su gran argumento contra los averroístas que distinguían la verdad teológica de la filosófica, aseverando que una cosa podía ser verdadera según la fe, y falsa según la razón. A este error monstruoso e impío contesta Lulio con la soberana concepción que hemos visto, cayendo, es verdad, en el error opuesto, por no advertir que la identificación de fe y ciencia, en los términos en que él la establece, equivale a la destrucción de la primera. Pero ¿de cuántas escuelas alemanas modernas, de carácter teosófico, no puede descubrirse la filiación en esa doctrina?

Y doctrina es que informa toda la filosofía de Raimundo Lulio, desde la metafísica hasta la moral, y hasta los últimos ramos del Arbor *scientiae*. De ahí su *unidad*, que responde a la «unidad de la ciencia», tal como la concebía Lulio, con dos medios de conocer, que se reducen a uno solo. Esa teoría es el centro adonde convergen todos los radios de la doctrina luliana. «Dios no es parte, es todo», dijo Lulio en París; y estas palabras, bien entendidas, dan la clave de su sistema, fundado sobre «la verdad única», de la cual a veces está a pique de pasar a «la única substancia».

Por lo demás, los pasajes que se refieren a la doctrina antedicha abundan tanto en sus obras que, abriendo a la ventura el grueso volumen luliano que llevo en la maleta, [1] he tropezado con el texto que traduje, y sé bien que por cualquier tratado que hubiera abierto el libro, me hubiera acontecido otro tanto. Tiene, además, Raimundo Lulio notabilísimas doctrinas «psicológicas, morales y políticas», enlazadas todas con su *metafísica* y con su *lógica*. Si todo esto, y el haber tenido la ciencia luliana cátedras [p. 53] aparte y haber sido considerada como *escuela* y *sistema* por hombres como Cisneros, Juan de Herrera, Cornelio Agrippa, Giordano Bruno e Ibo Salzinger, no basta para que la demos ese nombre, allá se las haya el Sr. Perojo. Será en todo caso una disputa de nombres ociosa y ridícula. Es doctrina, y doctrina importante y en partes nueva, la de Lulio; ha tenido hasta el siglo pasado «representación visible y oficial» (digámoslo así) en Mallorca; ha promovido acres polémicas y contado gran número de secuaces, todos los cuales se han honrado con el título de *lulianos*, y esto en toda Europa..., y, sin embargo, no es *escuela*. Venga Dios y véalo.

¿Y dónde está la «horrible confusión» en los que señalamos como discípulos de Lulio? Invalídeme el Sr. Perojo un solo nombre, y veremos. Hay uno, sin embargo, que está fuera de su lugar, aunque él ni lo ha notado ni podido notarlo. Es Fernando de Córdoba. La notabilísima obra de este filósofo, intitulada *De artificio omnis scibilis*, que se conserva manuscrita en las bibliotecas del Vaticano y de San Marcos de Venecia, y de la cual poseo copia cotejada con los dos y sacada por estos pulgares, no pertenece a la escuela luliana, antes comienza con una invectiva contra Lulio. Pero cuando hice aquella clasificación, no había examinado yo el manuscrito de Fernando de Córdoba, y para suponerle luliano me dejé llevar, no del título de la obra, sino de los respetables testimonios de Zetzner, Ibo Salzinger y los Padres Tronchón y Torreblanca. Ahora que he visto que se equivocaban, soy el primero en corregir el yerro.

Y luego dice el Sr. Perojo: «Señalan como fundadores de sistemas los Sres. Laverde y Menéndez a

¿Donde ha visto el Sr. Perojo semejante cosa? Exceptuando a Suárez, de los demás, ¿quién ha dicho que sean «fundadores de sistemas»? ¿Cómo se llama en castellano esta manera de discutir, diciendo exactamente lo contrario de la verdad? Ni Laverde en sus *Ensayos críticos* y en la carta que precede a mis *Polémicas*, ni yo en éstas, hemos dicho semejante cosa. Laverde, en los primeros años de su generosa cruzada en pro de nuestra ciencia, cuando no tenía aún los datos que tuvo después, publicó en una *Revista* un artículo en que *interinamente* y no como [p. 54] sistemas, sino como *direcciones* (lo cual no es inexacto), habló de *huartismo* y de *pereirismo*. Pero cuando reprodujo aquel artículo en sus *Ensayos*, impresos el año 67, suprimió ese párrafo, y ni él ha vuelto a decir nada que se parezca, ni yo lo he dicho en todo el curso de esta polémica. El primer artículo de Laverde es poco conocido, y a buen seguro que el Sr. Perojo no *sabía* lo que acabo de contarle, cuando creó aquellos fantasmas para tener el gusto de combatirlos..., digo, de declarar que insistía en que no son sistemas. ¡Vaya un descubrimiento! ¡Combatir ahora una idea emitida en el año 59. y retirada por su autor antes de que pudiese combatirla nadie!

Por lo que a mí hace, torno a decir que he hablado del *armonismo* de Fox Morcillo y no de su escuela, porque no tuvo discípulos; del *escepticismo* de Sánchez y no de su *escuela*, por idéntico motivo; del *sensualismo* de Huarte, y no del *huartismo*; del *cartesianismo antecartesiano* de Gómez Pereira, y no del *pereirismo*. ¿Hablar del *racionalismo* del Sr. Perojo, es decir que el Sr. Perojo sea fundador del *racionalismo*?

Jamás hemos *creído* nueva la cuestión *platónico-aristotélica*, como supone el Sr del Perojo, con la buena fe que acostumbra. Es la cuestión más vieja de la tierra; es, digámoslo así, la expresión más clara del *dualismo* en el pensamiento humano. Históricamente se ha presentado más de una vez, y seguirá presentándose hasta el fin del mundo: como que su resolución es el *desideratum* de la filosofía. Bessarion no es *superior*, sino *inferior*, harto *inferior* a Fox Morcillo; Bessarion no trató de conciliar a Platón y Aristóteles; lo que hizo fué defender a Platón de los ataques que en nombre de Aristóteles le dirigía Jorge Trapezuncio. Bessarion es *platónico* puro, y nada tiene que ver con Fox. Si el Sr. del Perojo insiste en esta cuestión, yo, que (aunque «erudito de lomos de libros») he leído, gracias a Dios, *de capo a fondo*, como dicen los italianos, las obras de Bessarion y las de Fox, le presentaré un paralelo entre ambas, y celebraré que le haga provecho, y le enseñe a andarse con un poco de tiento en juicios y decisiones.

Otro tanto digo de Gómez Pereira. Estamos hartos de saber que el *cogito* cartesiano es muy antiguo, como que es pura afirmación de conciencia; y no está ciertamente en el *cogito* la [p. 55] originalidad de Gómez Pereira, ni nadie podrá sostenerlo, so pena de confesar que no ha leído la *Antoniana Margarita*. No por el Sr. del Perojo, que es incurable, sino por lo que pueda conducir al mayor conocimiento de un libro de que tanto se ha hablado en todos tiempos y que tan pocos han llegado a ver, ofrezco a usted un artículo sobre él, y antes de mucho.

Que el *cogito* es el modo de salir de la duda cartesiana, y, por tanto, la base del cartesianismo y la causa principal de sus errores, no lo duda nadie que tenga ojos en la cara, ni lo dudó el obispo Huet, que sabía algo más que los redactores de la *Contemporánea*, aunque no había sido discípulo de Kuno Fischer.

Después nos da el Sr. de Perojo una muestra de su erudición peregrina, diciendo que hemos omitido, entre los nombres de nuestros filósofos, dos «que están por cima de todos», a saber: «Raimundo Sabunde» y «Baltasar Gracián». ¡Pobre Sr. Perojo! Empiezo por advertir que R. Sabunde está citado en su lugar correspondiente, es decir, entre los lulianos, a quienes no sigue en el método, pero sí en el empeño de explicar racionalmente las verdades de la fe, de tal modo, que la *Teología Natural* puede considerarse como una ampliación del *Llibre dels articles de la Fe*. A Baltasar Gracián no le he citado, ni debido citarle, porque no es escritor de filosofía. Es un literato agudo y singularísimo; un moralista delicado e ingenioso; pero no escribió de filosofía. El Sr. del Perojo le cita, sin duda, porque le tradujo al alemán Schopenhauer; pero esto es oír campanas, y no saber dónde. Los que hemos leído a Gracián *en castellano* podemos afirmar que de sus obras se saca bastante filosofía, aunque más práctica que teórica; pero también se saca de los poetas, y de los novelistas, y de otras cien castas de escritores que no son filósofos. *El Criticón* es una novela *alegórica*, filosófica en su base, y en algunos incidentes *muy* ingeniosa, pero no es un tratado de metafísica. Lo que predomina allí es la observación de costumbres y la crítica contemporánea. *El Héroe* y *El Discreto* son libros de moral; pero no de moral especulativa. *El Político* es un panegírico de Fernando el Católico. Y *El Oráculo Manual*, que es el traducido por Schopenhauer, sin duda porque es muy oscuro y enmarañado, es sencillamente el que menos vale de todos los escritos de Gracián. Se reduce a una serie de máximas, algunas ingeniosas, [p. 56] otras notables sólo por lo enredado de la expresión. ¡Es curioso que estos señores alemanes, tan doctos y tan graves, vengán siempre a traducir y copiar lo peor o menos bueno que dimos en nuestros siglos de oro! De citar a Gracián (y ahora que me acuerdo, creo que lo cité), ¡cuántos *moralistas* nuestros habría que enumerar!

Después dice que los filósofos alemanes del siglo XVI, especialmente *Eckart* [1] y el zapatero Boehme, valen más que los nuestros. Él sabrá por qué. Y luego dice otro tanto de los italianos, porque ¡ya se ve!, los españoles hemos de ser siempre lo peor de la tierra. Con la particularidad de que cita malamente casi todos los nombres italianos, sin duda porque los aprendió en algún diccionario alemán, que, tratándose de cosas de Italia, es para un español la fuente inmediata y el camino más derecho. Así es que nos habla de un *Ficinius*, que será *Marsilio Ficino*, y de un *Gemistus* y un *Pleto*, que serán probablemente una sola persona, es a saber: *Gemisto Plethon*, el cual, entre paréntesis, no fué italiano, sino *griego*, y tampoco descubrió, que sepamos, la piedra filosofal. También mienta a un *Patritius*, que será, si no me equivoco *Patrizzi* (Francisco). Y hasta al pobre Giordano Bruno, él, o el cajista, le llaman *Breno*, como si se tratase del jefe de los galos que asaltaron el Capitolio. Y también asegura que toda esta gente *existe* en Italia, cuando yo a ninguno de ellos he podido echar la vista encima. Será que *existieron*...

Todo aquello de los nombres *a derecha e izquierda*, es faramalla y afirmación sin pruebas. Demuestre el Sr. del Perojo que no son *escolásticos*, *peripatéticos*, *clásicos*, etc., los que yo doy por tales, y habrá hecho una cosa útil. Al Sr. Revilla no le presenté nombres, sino agrupaciones, ninguna de las cuales ha destruído el Sr. Perojo, en medio de tanta prosa. Ni puse los nombres en el orden que el Sr. Perojo los pone. Ni ha notado el señor Perojo los verdaderos defectos de la clasificación. No ha advertido que Toledo no debía ir después de Suárez, porque escribió y murió antes; ni al salmantino Herrera se le puede llamar discípulo de Pedro Ramus, porque fué anterior en algunos años; [p. 57] ni Juan Montes de Oca está con propiedad entre los *aristotélicos puros*, sino entre los *averroístas mitigados*.

Éstos, que son verdaderos *lapsus* notados por mí o por muy doctos amigos míos, tengo aquí especial gusto en corregirlos, como corregiría ciento que notase, porque *trovando e riprovando* es como se hace la historia de la ciencia. Con la particularidad de que casi siempre estas rectificaciones son a mayor honra y gloria de nuestra filosofía. ¿No es un gozo descubrir que Fernando de Córdoba no fué un simple discípulo de Lulio, sino que excogitó una nueva doctrina lógica y ontológica, y esto en el siglo XV? ¿No he debido experimentar íntima satisfacción al ver en tres rancios y enredados manuscritos pruebas irrefragables de que Montes de Oca fué un pensador original e ingeniosísimo, contradictor en parte, y en parte secuaz de su comprofesor Pomponazzi, y al ver asimismo que aquel olvidado profesor nuestro planteó en 1523, a su modo, pero clarísimamente, el famoso problema del conocimiento con que nos vienen rompiendo la cabeza los admiradores de Kant? ¿No es gloria que la rebelión anti-aristotélica entre nosotros, el ataque en toda regla a las *formas substanciales*, iniciado con las *ocho levadas* de Herrera, preceda a la tentativa de Pedro Ramus?

De los yerros antes notados pudo haber sacado el Sr. del Perojo algún provecho; pero lejos de parar mientes en ellos, fué a estrellarse contra la barrera dando nada menos que en Vives. ¡Y cómo! Clama contra Forner y contra nosotros porque aplaudimos «todas las obras de Vives, sin reparar que las hay con dos tendencias opuestísimas». ¿Y cómo lo prueba? De ningún modo. Esa es una afirmación al aire un *distingo* de los que se suelen hacer cuando hay empeño en darse tono y fingirse competentes en una materia dada; un medio como otro cualquiera de cazar moscas y de sorprender a los incautos.

El Sr. del Perojo nos dice con una *frescura* que verdaderamente asombra y que no sé admirar bastante: *El pensamiento de Vives tuvo dos períodos*, el primero *escolástico entusiasta*, el segundo *anti-escolástico y neo-platónico*.

No V., mi buen amigo, sino los que no están al tanto de los procedimientos polémicos de cierta escuela, se quedarán asombrados cuando yo diga que «no hay tales dos momentos», y que [p. 58] «el pensamiento de Vives tuvo siempre las mismas tendencias». Y las fechas van a cantar muy claro. La cronología de los tratados filosóficos de Vives es la siguiente:

1518. El opúsculo *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, en que hay elogios de Aristóteles y censuras para sus intérpretes latinos. Cosa breve y de poca monta.

1519. *In pseudo-dialecticos liber*. Ataque virulento y terrible contra la *escolástica*.

Desde 1520 a 1531 estuvo trabajando Vives en las obras siguientes, todas las cuales dedicó en el año 31 al rey de Portugal:

De causis corruptarum artium. Libro lleno de ataques a la *escolástica* y a toda la filosofía antigua.

De tradendis disciplinis. Exposición de sus métodos, que nada tienen de escolásticos y están sazonados con nuevas invectivas.

De prima philosophia. Tratado de metafísica, nada escolástico.

De explanatione cujusque essentiae.—De censura veri.—De instrumento probabilitatis.—De

disputacione. El último lleva la fecha de 1531, lo cual indica que fué el postrero que escribió Vives para cerrar esta enciclopedia. Unidos los cuatro, forman un curso de lógica, aristotélica en gran parte, pero no escolástica, y ajustada al plan que el autor había trazado en la obra *De tradendis disciplinis*.

1538. *De anima et vita*. Tratado de psicología. En el prefacio promete la obra siguiente, que vino a completar la serie de sus trabajos filosóficos, y ocupó los últimos años de su vida:

De veritate fidei christianae. Tiene alguna semejanza con la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás, en la materia, no en la forma.

Ahora sería bien que el Sr. Perojo nos dijese cuáles fueron los libros en que Vives se mostró *escolástico fanático*. Entre los que andan impresos (y no se sabe que quede ninguno inédito), no he encontrado cosa alguna que justifique semejantes afirmaciones. Por tanto, Forner, Laverde y yo, «con pleno conocimiento de causa», hicimos bien en elogiar todas las obras filosóficas de Vives, porque *todas* forman un organismo coherente.

Tampoco es exacto que Vives, «en su segunda época», sea [p. 59] *neo-platónico*. Vives, en su *única época*, escribió algunas frases de «pronunciado sabor platónico», que citaré luego, pero no *neo-platónico*, que es cosa muy diversa. Ni constituye tampoco el *platonismo* la base de su sistema, pues al lado de esas frases, *en el mismo tratado*, encontramos otras de sabor absolutamente diverso.

El Sr. Perojo no se ha tomado la molestia de leer mi segunda carta contra Revilla, y para juzgar lo que digo de Vives, se limita a transcribir un párrafo en que V. resumió, con la brevedad que a su intento convenía, mis conclusiones. Y luego hace mil apóstrofes y mil aspavientos, porque llamamos al *neo-platónico* Vives, «predecesor de Bacon», y dice que «nos ha cogido en una contradicción grande», y nos invita a que «sin subterfugios de ningún género» (no califico esta frase, porque basta copiarla: ¿cuándo hemos empleado subterfugios?) le probemos, texto a mano (será *en mano*), con citas de Vives, «que fué a un tiempo peripatético y ramista, escéptico y partidario de las ideas innatas, baconiano y sensualista», etc.

¡Pues la cosa tiene dificultad! Aunque estoy en viaje, y tengo a mano pocos libros, no tan pocos que falte en mi maleta algo de Vives, con lo cual hay sobrado para dar gusto al Sr. Perojo.

Si a cada texto de los que voy a citar quiere que añada otros ocho o nueve del mismo tenor, no hay inconveniente.

Sensualismo. *Ingredimur ad cognitionem rerum januis sensuum, nec alias habemus clausi hoc corpore; ut qui in cubiculo tantum habent speculari unum qua lux admittitur, et qua foras prospiciunt nihil cernunt nisi quantum speculari illud sinit*. Lo cual, en castellano, quiere decir: «Entramos al conocimiento de las cosas por las puertas de los sentidos, y no tenemos otras, mientras estamos encerrados en este cuerpo, a la manera que los que están en una habitación donde sólo entra la luz por una vidriera, no ven más que lo que aquella vidriera les consiente ver.» Este pasaje es del tratado *De prima philosophia*, perteneciente al año 1531, en que (según las cuentas del Sr. Perojo) Vives debía de ser *neo-platónico* ¡Buen platonismo está el de ese trozo! ¿Se quiere otro más claro aun, y que no deje lugar a dudas? Pues en el tratado *De anima et vita* se lee esta proposición: *Prima*

ergo cognitio est illa sensuum simplicissima, hinc reliquae nascuntur omnes; lo cual quiere decir en nuestra lengua: «El primer [p. 60] conocimiento y el más sencillo es el de los sentidos: de aquí nacen todos los demás.» Y el libro de donde está tomado es de los últimos que compuso Vives.

Baconismo. Dados estos precedentes, ya no se escandalizará el Sr. del Perojo porque supongamos al *neo-platónico* (!) Vives predecesor del *empírico* o *experimentalista* Bacon. Y así es la verdad. Vives, en el libro I *De prima philosophia*, declara *natural e infalible* el testimonio de los sentidos y de la experiencia: *Naturaliter dicuntur judicari quae ab omnibus eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus. Quod naturaliter est, non potest esse ex falso;* que, traducido, es: «Llamamos natural al juicio que es siempre y para todos el cinismo, como es el que versa sobre las cosas que conocemos por los sentidos. Lo que es natural no puede ser falso.» ¿Cómo se constituye para Vives la ciencia experimental? Del mismo modo que para Bacon. Allá va una muestra, tomada del mismo tratado: *Ex singulis enim aut quae viderunt oculi vel audierunt aures et alii sensus in sua quisque functione cognoverunt, mens nostra praecepta efficit universalia, postquam illa inter se contulisset nec quidquam simile observaret in contrarium.* Que en romance es como si dijéramos: «De todas y cada una de las cosas observadas por los sentidos, deduce el entendimiento los universales, después de comparar los datos unos con otros y ver que nada hay en contrario.» Es decir: *observación, cotejo, inducción.* Total: *empirismo* puro. Así se forman los universales. ¿Confunde Vives la *observación* con la *experimentación*? De ningún modo. A la primera la llama *observatio et usus rerum*; a la segunda, *experimentatio*. ¿Cómo adelantan las ciencias naturales? Empleando los dos procedimientos. ¿Cómo se comprueban los universales así obtenidos? Sujetándolos a nueva experimentación. *Ex particularibus aliquot experimentis colligit mens universalitatem, quae compluribus deinceps experimentis adjuta et confirmata, pro certa explorataque habetur.* Digámoslo en lengua vulgar: «De algunos experimentos particulares deduce el entendimiento el principio general; y comprobándole luego con muchos experimentos, podemos asegurarnos de su certeza.» Este pasaje es del primer libro *De tradendis disciplinis*. Si ahora quiere el Sr. del Perojo enterarse de las demás condiciones que Vives señala a la *experiencia*, siempre en sentido baconiano, vaya a mi [p. 61] carta segunda contra Revilla, que allí transcribo un pasaje relativo a esto. Y allí está copiado a continuación otro, que es la condenación anticipada de los extravíos *experimentalistas*, porque nuestro filósofo atendía a todo.

Ahora vamos a ver una cosa del todo distinta.

Ideas innatas, Et quemadmodum vis quaedam indita est terrae ad producendas herbas omnis generis, ita animae nostrae... artium omnium ac disciplinarum sunt indita semina. Sunt anticipationes et monitiones a natura impressae et infixae. Ea est causa cur puer evidentissime veritati statim consentit, nunquam ante visae. Esto es: «A la manera que la tierra posee una virtud natural para producir todo género de hierbas, así nuestra alma posee las semillas de todas las artes y ciencias. Son como unas anticipaciones y advertencias impresas y grabadas en nuestra alma por la naturaleza. Esta es la razón de que el niño consienta con plena evidencia a la verdad, sin haberla visto antes.» ¿De quién es este pasaje? Del mismo filósofo que los anteriores. ¿Está tomado de alguna obra compuesta en distinto período que las demás? No: se lee en la *De tradendis disciplinis*, donde está la proclamación del experimentalismo antes transcrita. ¿Y en qué parte del libro? Inmediatamente después del pasaje *empírico* que copiamos antes. ¡Buenos andan los dos períodos de la vida filosófica del ilustre valenciano que señalaba el Sr. del Perojo! ¿Se quieren otros pasajes del mismo sabor? Allá van dos: *Mens humana, quae est facultas veri cognoscendi, naturalem quamdam habet cognitionem*

atque amicitiam cum veris illis primis et tanquam seminibus, unde reliqua vera nascuntur. Esto es: «El entendimiento humano, que es facultad de conocer lo verdadero, tiene estrecho parentesco y amistad con aquellas verdades o semillas primeras, de donde nacen todas las demás verdades.» Y prosigue diciendo: «De aquí nació la opinión platónica, según la cual recordamos y no aprendemos, porque las almas de los hombres han tenido el conocimiento de muchas y grandes cosas antes de ser sumergidas en los cuerpos. Pero realmente no tienen más noticia que la que los ojos pueden tener de los colores, antes de verlos; es decir, potencia, no acto. De estas primeras verdades va deduciendo la inteligencia otras, como de las semillas crecen las plantas.» Este [p. 62] pasaje, cuyo texto no copio, porque no es necesario y quiero abreviar, está en el libro *De instrumento probabilitatis*.

Ramismo. Vives no es discípulo, sino maestro de Pedro Ramus, y esto debe constar ante todo. Por lo demás, abundan las pruebas. ¿Qué atacó Pedro Ramus? La dialéctica de Aristóteles. Pues Vives nos dice en el libro III *De causis corruptarum artium*, que de las partes del *Organon* las *Categorías* son embrolladas, confusas e incompletas; que el libro de la *Hermeneia* pertenece a la gramática y no a la lógica; que los *Analíticos primeros* son útiles, agudos y doctos, pero están llenos de cuestiones superfluas; que los *Analíticos posteriores* no pertenecen a la dialéctica, porque tratan de la *demonstración*, y ésta no la alcanza la lógica, y que los *Tópicos* son un índice de botica, aunque tienen buenas cosas. Tras de esta disección, que es larguísima, por lo cual no la reproduzco, cierra contra Porfirio y los averroístas. Y ha de observarse que casi todos los argumentos de Vives contra el Estagirita fueron reproducidos exactamente por Ramus, aunque con menos tino. [1]

Ahora volvamos la hoja.

Aristotelismo. En el tratado *De disciplinis*, que es exactamente una continuación del anterior, en la cual el filósofo se propone edificar un método de enseñanza sobre las ruinas amontonadas en los siete libros precedentes, ¿qué *lógica* recomienda? La de Aristóteles, escardándola de todo lo superfluo. ¿Qué es Aristóteles para Vives, desde el primero hasta el último de sus tratados? «El más docto y perspicuo de los filósofos gentiles.» ¿Qué libro de *Metafísica* recomienda al que siga su método? El de Aristóteles. ¿Quién, entre los infieles, se elevó más en la consideración del fin del hombre? Aristóteles, según el autor de los libros *De veritate fidei christianae*. Y si quisiera transcribir ditirambos en loor de Aristóteles, hay en Vives dos o tres a pedir de boca.

No era difícil prolongar este análisis. ¿Quiere ver el Sr. del Perojo a Vives, afirmando la subjetividad de las sensaciones, a la manera cartesiana... digo mal, la subjetividad de *todo* [p. 63] conocimiento, y pasar más adelante, y declarar con Protágoras que el hombre es la *medida de todas las cosas*? Pues en el *De prima philosophia* leemos: «*Ergo nos quae dicimus esse aut non esse, haec aut illa, talia aut non talia, ex sententia animi nostri censemus, non ex rebus ipsis: illae enim non sunt nobis sui mensura, sed mens nostra. Quocirca censendae sunt nobis res non in ipsorum nota, sed nostra aestimatione et iudicio.* » Lo cual reza así en el habla materna: «Cuando decimos que una cosa es o no es, o que es de este modo o del otro, juzgamos por el parecer de nuestro ánimo, no por las cosas en sí. La medida de las cosas para nosotros es nuestro entendimiento, no las cosas mismas.» ¿Quiere verle escéptico o poco menos? Pues repare el trozo en que parece dudar hasta de la posibilidad de la *demonstración*. [1] Y así podríamos continuar *usque ad infinitum*, que textos hay para todo.

¿Éstas son las grandes contradicciones en que nos ha cogido el Sr. del Perojo, y que le han dado pie

para llamarnos admiradores *fósiles*, y calificar de entusiasmo *a priori* el nuestro, y decir que somos *poco serios*, y despreciar nuestros datos, cómo si él los diera buenos ni malos! [2] Contradicciones que pueden apoyarse en textos expresos y que no admiten interpretación ni doble sentido. ¿Y no tenemos derecho para seguir afirmando que no han leído a Vives los que nos piden en son de mofa cosas que con tan poco trabajo podemos presentar? ¡Estos son los *errores estupendos* y los *engendros sobrenaturales*!

Y si ahora me objeta el Sr. del Perojo: «¿Cómo nacen de Vives cosas tan opuestas y discordantes?, no tengo más que remitirle a la página 333 de su aborto, en que dice ni más ni menos lo siguiente: «Kant no es un simple creador de un sistema, sino el creador de una escuela, de un período histórico. En él se funden las dos direcciones en que venía dividida la filosofía. De Kant... arrancan multitud de direcciones: la idealista de Fichte, Hegel y Schelling; la pesimista, la realista, la experimental y todas las que hoy llamamos neo-kantianas, positivistas, naturalistas, etc. Sólo los que inician un período pueden producir [p. 64] creaciones tan aparentemente opuestas, pero que se explican y resuelven con facilidad, retrocediendo a la fuente madre de sus diferentes cursos.» Este párrafo viene clavado a mi asunto, con poner Vives donde dice *Kant*. y hacer luego en los nombres de escuelas las respectivas sustituciones.

Ahora retrocedamos a la *fuentes madre* para ver cómo en Vives se explican y resuelven las que parecen contradicciones. Advierto que algunas lo son o me lo parecen realmente, aunque me las explico, habida consideración al tiempo *crítico* en que escribía Vives, como me explico las inconsecuencias de la Razón práctica respecto de la *Razón pura*. Esto, aparte de las debilidades, flaquezas y vacilaciones inseparables del entendimiento humano, aun en gigantes como Platón y Aristóteles. Por eso no extraño que de vez en cuando asomen la cabeza en Vives ciertas ideas que no apruebo, y que, por otra parte, riñen con el resto del sistema. La fecundidad portentosa de aquel *sembrador de sistemas* las engendra: su juicio reposado y certero, como pocos en el mundo, las mata en seguida. Tiene la doctrina de Vives, como yo la entiendo, la ventaja grande, y por muy pocos alcanzada, de abrazar con lucidez igual todos o casi todos los términos de la indagación filosófica. De aquí resulta que en ocasiones parece que da predominio a un elemento, y en ocasiones a otro, lo cual es fuente de contradicción para quien esté acostumbrado a ver un solo aspecto de las cosas, y ése mal. Pero todo se explica refiriéndolo al principio capital del sistema. Éste no es otro que *la conciencia humana en toda su amplitud*. lo mismo que en la moderna escuela escocesa; pero más amplia y libérrimamente entendido. ¿Cómo caben dentro de este sistema las *semillas innatas*? Vives nos ha dado la respuesta: *en potencia*. no en *acto*. es decir, no como *ideas*, sino como disposición para formarlas, como actividad del alma anterior a las sensaciones. ¿Por dónde comienza *históricamente* el conocimiento? ¿Nacen de los sentidos las demás ideas? No, sino de la actividad del alma que trabaja sobre el docto de la experiencia. Pero *histórica* y *ocasionalmente* puede decirse que nacen de los sentidos, y por eso Vives unas veces les atribuye un origen, otras otro, y por eso unas veces parece *partidario de las ideas innatas*, otras *sensualista*. ¿No hay más ideas que las que directa o indirectamente se fundan sobre el [p. 65] dato sensible? En modo alguno. Hay en el hombre otra facultad superior y capaz de las ideas puras, *capaz de la divinidad*, es decir, de llegar a ella. ¿Qué facultades tiene, pues, el hombre, prescindiendo de la primitiva actividad del alma? Seis, en concepto de Vives; a saber: los *sentidos*, que perciben los objetos sensibles particulares; la *fantasía*, que percibe las cualidades sensibles generales; el *juicio*, facultad de comparación, y la *razón*, facultad de las ideas puras. La *conciencia humana*, pues, está completa.

¿Por qué ensalza Vives la *experiencia*, sin que por eso debamos calificarle de *empírico*? Porque la experiencia es el instrumento propio de las ciencias naturales. Él lo dice expresamente. Pero la *experiencia*, a juicio de Vives, ha de ser guiada por la *razón*, que es como el piloto en la nave. De otra suerte, la *experiencia* será fortuita y *el arte incierto*. ¿Quién puede decidir si las condiciones de lugar, tiempo, etc., en la *experiencia*, han sido cumplidas, y si la *experiencia* es válida? La *razón*, que está sobre la *experiencia*. Pero la *experiencia* cabe perfectamente en el sistema de Vives, aunque no es *única*, como en el de Bacon, sino que está en su propio lugar y con su valor legítimo.

La contradicción *aristotélico-ramista* es fácil de explicar. Vives no ataca a todo Aristóteles; se fija principalmente en la *Dialéctica*, y no quiere destruirla, sino depurarla de lo que él juzga inútil. Por eso es *ramista* (antes de Ramus), porque censura algunas partes del *Organon*; y es *peripatético* porque acepta otras, y en la esencia lo acepta todo, con un poco más de procedimiento *inductivo* y un poco menos de *deductivo*. Respecto de la Física, juzga que no se ha de tener a Aristóteles por el límite de la inteligencia humana, y que el gran maestro es la naturaleza *observada y experimentada*.

Los vislumbres escépticos no son más que excesos de criticismo o ráfagas pasajeras. Por lo demás, no solo de los sistemas citados, sino de algunos otros, se pueden encontrar formulados duramente los principios en sus obras. Hasta tiene más de un pasaje *tradicionalista*, en que parece rebajar las facultades humanas y fundar toda enseñanza en la *palabra*, al paso que en otros anatematiza como en profecía el *escepticismo místico* de los Pascal, los Huet y los Donoso Cortés, afirmando con maravillosas [p. 66] palabras, como él sabe encontrarlas siempre, el poder e independencia de la razón en las cosas que son de su esfera.

Cómo entendía Vives esta independencia, qué límites la puso y en qué sentido es partidario del *libre examen*, sábelo quien haya tomado alguna vez sus libros en la mano. Vives no exagera nada ni incurre en herejías. Era católico piadosísimo, y consideraba como *juegos pueriles* (*Pueriles lusus*) todas las ciencias que directa o indirectamente no sirviesen para el gran fin. Aunque contemporáneo y amigo de algunos de los corifeos de la Reforma, jamás se rindió a sus halagos ni empañó en un ápice la pureza de su fe católica y española. La intolerancia que él combatió no es la de la Iglesia, sino la de las escuelas. Una de las razones que más excitan sus iras contra Aristóteles y Averroes, es la impiedad de las consecuencias que algunos sacaban de estos autores. La tercera parte de sus obras son tratados ascéticos a cual más ortodoxos. Acaudilló el Renacimiento sin contagiarse con ninguna de sus exageraciones. Como católico y como español, el hijo de Blanca March es una de las figuras más simpáticas de nuestro gran siglo. ¡Qué extraño que nos refugiamos bajo su bandera!

No son sus nietos legítimos los impíos de nuestro tiempo, ni nadie ha dicho semejante cosa. Son, a lo más, descendientes de una rama ilegítima, que en cada individuo ha ido bastardeándose más y más y mezclándose con peor sangre. Pero esto reza con los impíos de veras, no con los de la *Contemporánea*, que son gente inofensiva y de pocas agallas.

No he leído en los días de la vida rasgo más chistoso que aquel apóstrofe del Sr. Perojo: «¡Oh, Vives, ilustre pensador!...» Me trae a la memoria aquel de Diderot que tanto hizo reír a Voltaire: «¡Oh, Rousseau, mi bueno y respetable amigo!» Veo que ciertas lindezas retóricas aun deben de estar en auge allá por Heidelberg.

Y luego cita en vano, como si dijéramos en falso, al pobre Gassendi, en el prólogo *de su obra*, sin decir cuál, siendo así que escribió siete tomos en folio. Pero yo lo diré por él. El pasaje en que Gassendi habla de Vives está en el proemio de las *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristotelicos*. ¿Y sabe V. cuál es el temor de que dice Gassendi que le libró la lectura de Vives [p. 67] y de Charron? El temor a los *peripatéticos*, y a lo arraigado de tal escuela. No se nos venga, pues, con *temores*, que los hay de muchas clases en el mundo, y no ha sido el de la Inquisición el más fuerte.

Tan enterado está de las cosas de Charron, que le llama *amigo* de Vives, cuando ni siquiera fueron contemporáneos, y el libro *De la sagesse* se imprimió en 1601, cuando ya Vives pudría en el sepulcro desde 1546. Pero de éstas hay tantas, que ya es pesadez señalarlas. Hora es de cerrar esta carta. Las tres páginas en que habla de V., a V. le tocan, y V. sabrá dar cuenta de ellas.

Una observación final sobre el proceso de Servet. El catolicismo puede ser *intolerante*, porque es *infallible* y proclama esta infalibilidad; el *protestantismo*, es decir, el *libre examen*, no tiene el derecho de serlo nunca, so pena de faltar a su esencia misma. Y bueno es saber que el primer proceso de Servet, el de Viena del Delfinado, se formó por intrigas y manejos de Calvino, manejos odiosos y viles, si los hubo nunca. El tribunal que allí le procesó no era la *Inquisición*, sino un tribunal eclesiástico ordinario, que, entre paréntesis, sólo fulminó la sentencia cuando ya el pájaro había escapado de la jaula, y, según toda probabilidad, haciéndole puente de plata sus carceleros, y hasta el Obispo, que le estimaba mucho como médico. El suplicio de Servet (ya lo dijo Voltaire) es mil veces más censurable que todas las hogueras de la Inquisición española, porque éstas no abrasaron a un solo sabio.

Y basta ya de *perojismo*. Por todo lo que el director de la *Contemporánea* dice de mí, no he de quejarme. Motivos tiene por aquella endiablada frase para estar de mal humor conmigo. Yo no le cité ni censuré como *filósofo*, ni había para qué, sino como a uno de los infinitos que exornan y atavían con peregrinas galas nuestra pobre lengua. Lo que procedía después de esto era enmendarse, y el Sr. del Perojo se enmienda escribiendo un artículo donde, entre otras gallardías de estilo, se halla un *a fuer de ser pesados*, capaz de conmover en sus cimientos a la Academia de la calle de Valverde.

Sé, por experiencia propia, cuán fácilmente se deslizan en artículos de revistas y periódicos incorrecciones graves, como aquel *rebajar por bajo* y aquel *ocuparse de*, que nos espetó en la de [p. 68] marras el Sr. de la Revilla, con ser catedrático de literatura, y escritor que, cuando quiere, habla bien el castellano. Pero no comprendo que se deslicen, ni aun en conversación familiar, vocablos y frases con sentido absolutamente diverso del que tienen en la lengua. *A fuer de* podrá significar en el castellano de Heidelberg a *riesgo de*, pero, lo que es en nuestra tierra, significa una cosa distinta, y conforme en todo con el origen del modismo. Éstas que parecen puerilidades, son cosas serias. La perversión de la lengua indica siempre perversión y trastorno en las ideas. Por eso, apenas se puede hoy coger un libro español, sin que se revuelvan los hipocondrios. De esto a la lengua franca de los piratas argelinos no hay más que un paso. Cuando un pueblo llega a no entenderse, y cada individuo se forja una lengua aparte, a ese pueblo se le llevan infaliblemente, y a todo andar, los demonios.

Suplico, finalmente, al Sr. Perojo que en las invectivas que dirija contra mí no incluya al Sr. Laverde, de cuyos zapatos no merezco yo desatar la correa, ni lo merecen el Sr. Perojo ni el Sr. Revilla, ni otro alguno de esa *schiera infinita d'immortali*. El Sr. Laverde, que, como hombre, es un ángel, sin más

defecto que la *tolerancia* excesiva, es, como literato y erudito, una de las glorias más puras y acrisoladas de la España de nuestros días. Nadie le excede en amor a la ciencia y en inteligente laboriosidad (harto mal recompensada por desdicha), y poquísimos se le acercan en la erudición, que es inmensa, en el gusto finísimo y delicado, en el juicio alto, firme y maduro. Sus ideas, sus proyectos todos, llevan un sello de grandeza que asombra. Oprimido por dolores tenaces y heroicamente sobrellevados, que ya en vida le dan la corona del martirio, no vive ni respira sino para la ciencia patria. Hablista castizo, poeta genial y de una pureza exquisita, prosista limpio y acendrado, su nombre y sus escritos están demasiado altos para que puedan alcanzarlos los mal certeros tiros de la insolencia racionalista. Ahora que me separan muchas leguas de mi buen amigo, y él no puede borrar este párrafo, repito, con toda la efusión de mi alma, que soy indigno de figurar a su lado, ni aun en los artículos del Sr. Perojo, como no sea en concepto de aprendiz y discípulo oscuro.

Adiós, por ahora, amigo mío. Continúe el Sr. del Perojo sus [p. 69] doctas lucubraciones; forme un *martirologio de científicos* quemados por la Inquisición, ya que (según él) *es larga la lista*; repase un poco en el *Arte* de Nebrija la declinación de *efficiens, efficientis*, que va por *prudens, prudetis*, y en el *Diccionario de la Academia* la definición del modismo *a fuer*; descubra esas obras inéditas en que Vives fué *escolástico entusiasta*, y escriba luego contra mí más pliegos que legajos tiene el Archivo de Simancas, si es que los suscritores de la *Contemporánea* son de tan buena pasta que quieren, no ya *leer* (que fuera mucho pedir), sino *contemplar*, artículos tan exorbitantes e inverosímiles como el de *La ciencia española bajo la Inquisición*.

Y V., amigo mío, que estará ya cansado del fárrago presente, en que casi he excedido, *a fuer de molesto*, al Sr. Perojo, no le deje de la mano, sino cumpla y ejecute en él la justicia, como de V. se espera.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 52]. [1] . Es la edición de Strasburgo, 1599, con los comentarios de Cornelio Agrippa y Giordano Bruno.

[p. 56]. [1] . ¡El Maestro Eckart, que floreció en el siglo XIV, puesto entre los filósofos del siglo XVI!

[p. 62]. [1] . Y reproducidos también por el insigne filósofo escocés William Hamilton, en su ensayo contra la *Lógica* del Dr. Watheley.

[p. 63]. [1] . Lib. III *De causis corruptarum artium*.

[p. 63]. [2] . Bueno será advertir que toda su erudición sobre este punto está tomada de un detestable artículo del *Dictionnaire de sciences philosophiques*.

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 71] VIII.—A. PIDAL Y MON. CONTESTACIÓN A LA CARTA *IN DUBIIS LIBERTAS*

«Encontrando demasiado tirante el arco por una parte, probó a doblarle por la otra, quizá con exceso.»

(CARTA DE MENÉNDEZ Y PELAYO.
La España, 21 abril 77.)

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Querido amigo: La carta de V., a que contesto, cayó sobre mí como una bomba; rompiese en mis propias manos la pluma con que había empezado a refutar el extenso artículo del racionalista Sr. Perojo, publicado en el último número de la *Revista Contemporánea* sobre *La Ciencia Española*, y aunque a ninguno cedo en fe y entusiasmo, juzguéme débil y sin fuerzas, y, sobre todo, sin autoridad para contestar a V. como se debía.

El desaliento y la tristeza que de mi ánimo se hallan apoderados con el repugnante espectáculo que diariamente presencio en las columnas de ciertos periódicos que, cerradas para todas las grandezas del movimiento católico y las luchas científicas, sólo se abren a la calumnia, a la injuria y a la acusación contra sus hermanos los católicos; las tareas políticas, que tanto absorben la actividad del espíritu, distrayéndole de los libros y asuntos literarios; y, sobre todo, la previsión de los grandes males que al [p. 72] renacimiento filosófico de nuestra patria acarrearían sus ataques de V. a la escolástica, si no se le oponían, como fuerte dique que atajara el mal en su nacimiento, la autoridad científica y doctrinas del algún nombre ilustre en la república filosófica, hicieron que cuando volví a tomar la pluma, no lo hiciese para responder a V., sino para invitar privadamente a los grandes filósofos escolásticos, a los sabios hijos de Santo Domingo, a los esclarecidos discípulos de Santo Tomás, para que, saliendo a la palestra, contrarrestasen los esfuerzos de V. en contra del renacimiento escolástico en España. Quizá, si no las mismas, análogas o semejantes causas les obligaron a deplorar en silencio que el joven erudito, que tan valientes asaltos acababa de dar a la impiedad y al racionalismo, volviese ahora sus armas contra la filosofía *tomista*, única filosofía cristiana que ha quedado en pie y que reverdece con vigor después de la inundación del racionalismo. Lo cierto es que, si bien me animaron a la pelea, suministrándome armas defensivas con que acudir a los flacos de mi coraza, me dejaron a mí solo el empeño; a mí, siempre impotente para medirme con V., pero mucho más en la presente ocasión y en el presente estado de mi ánimo; estado de postración y abatimiento, más propicio para el recogimiento y la meditación que para la lucha.

Pero, sea como quiera, heme aquí casi sin libros también, pues plúgome no abrir casi ninguno, no porque pueda sin ellos, como usted, inundar con prodigiosa erudición estas páginas, sino por falta de ánimo y de tiempo, y por hacer más explicable mi torpeza. Heme aquí, repito, como David enfrente del gigante Goliat; como David, sin fuerzas,

pero armado de la honda escolástica, cuyos disparos, bien que por más certera y ruda mano dirigidos, dieron ya en tierra con otros gigantes que salieron a desafiar a tan alta filosofía desde los campos del Renacimiento, de la Reforma y de la Enciclopedia.

Bien se me alcanza que rechazará V. este papel, que, con justicia, sin embargo, en la ocasión presente, le atribuyo de enemigo de la filosofía de Santo Tomás, recordándome que, si en sus cartas a Laverde la colmó ya de elogios, en ésta, a que contesto, con ser su objeto probar que el *vivismo* no era inferior al *tomismo*, califica V. a éste de «el más firme valladar que en España hallan [p. 73] las invasiones racionalistas», asegurando que le «aquejaba el temor de haber hablado con irreverencia del *tomismo*, tan luminoso, tan sublime y tan sesudo sistema», rogándome que «no considerase esta carta como escrito *anti-tomista*», pues V., aunque sin serlo *todavía*, «venera, respeta y acata el tomismo como el más fervoroso de sus adeptos», conviniendo que «el Ángel de las Escuelas tiene por patria el mundo y a la humanidad por discípulo».

Pero si bien es cierto que V. no es enemigo substancial y sistemático del *tomismo*, no lo es menos que las *preocupaciones humanistas* a que V. se confiesa un tanto accesible, le asaltaron de tal manera en esa Florencia, «en esa moderna Atenas», como usted la llama, adonde aun vagan las sombras de Lorenzo el Magnífico y de Angelo Poliziano», que, sin detenerse a contemplar la sombra más augusta por cierto del ilustre Savonarola, se entregó usted a sus naturales inclinaciones, dejándose llevar de las corrientes apacibles de la literatura renaciente, hasta dar más importancia a la forma que al fondo; nota característica que domina en su carta de V., y que es el eco que a través del baluarte de su fe y de su ciencia resuena en su trabajo, eco producido por el grito de rebeldía que levanta en la sociedad la carne, reivindicando sus derechos sobre el espíritu, espíritu y carne vueltos, si no a su primitiva concordia, a su ordenada subordinación en los grandes días de la Edad Media.

«Obra santa y grande» llama V. a la obra del Renacimiento; y he aquí, amigo mío, la clave de sus erradas apreciaciones. La obra del Renacimiento ni fué grande ni santa, como no fué santa ni grande la obra de la Reforma. La grandeza y la santidad fueron los caracteres de la verdadera reforma y del verdadero Renacimiento, que tuvieron lugar, aquella en el siglo XVI, por medio de los grandes teólogos escolásticos reunidos en Trento; éste en el siglo XIII, por medio de aquel irresistible movimiento de condensación, depuración y adelanto que se apoderó de todas las inteligencias y corazones en todas las esferas de la vida, y del que, como causa y efecto a la vez, aparece, como dominándole, impulsándole y dirigiéndole, la gran figura del teólogo y filósofo escolástico Santo Tomás de Aquino.

Y como éste es el nudo vital de sus apreciaciones y el foco de [p. 74] donde irradian los tiros que en la carta de V. se dirigen a la ciencia y a la literatura de la edad cristiana por excelencia, creo más conducente al asunto y al fin que me propongo, herir con mano firme y de una vez en el corazón de sus doctrinas, que irme de rama en rama y de espina en espina para abatir el árbol peligroso que V. ha levantado, y que, a pesar de mi flaqueza, confío en que ha de venir al suelo en cuanto aplique a su robusto tronco la acerada segur de la incontrastable lógica escolástica.

Y para proceder con método, fijemos bien de antemano el sentido histórico de la palabra *Renacimiento*.

Es indudable que, merced a los restos de las primitivas revelaciones conservados por la tradición, más o menos disfigurados, y a los poderosos esfuerzos de la razón humana en todo su vigor natural, se habían elevado antes del cristianismo, en medio de las aberraciones del espíritu, esclavo incondicional de la carne en los antiguos días, monumentos de imperecedera grandeza en casi todos los ramos del saber humano.

La personalidad humana, posesionada ya de la conciencia de su propio valer, se había proclamado a sí misma enfrente de la tiranía de la madre naturaleza, entre cuyos brazos se perdía y como se anegaba después de la revuelta ocasionada por el pecado original el hombre racional y libre. Platón y Aristóteles en filosofía, Homero y Demóstenes en el arte de la palabra, Fidias y Praxíteles en las artes plásticas, habían llegado a la meta del progreso posible en la antigüedad, sustrayendo con mano firme y vigorosa la individualidad humana, en cuyo conocimiento basaban la sabiduría, a la absorbente presión de la totalidad panteísta en que, perdida la luz de la revelación, se

había anegado el hombre, al verse débil y solo, ante las imponentes manifestaciones de una naturaleza exuberante y virgen.

Pero si la razón natural, en sus condiciones más propicias para su total desarrollo, les había permitido fijar con caracteres inmortales los eternos fundamentos de toda obra intelectual, esa misma razón, privada de la luz sobrenatural que da la gracia, no les había impedido caer en todos los crímenes y vicios que solicitan y tientan a todo ser racional en este valle de miserias. Así es que el progreso intelectual, falto del apoyo y de la luz del [p. 75] progreso moral, empezó a caer por la pendiente de la decadencia con dirección a la sima de la barbarie.

Entonces vino el Cristianismo, y esta doctrina celestial, cuyo fin está contenido en aquellas palabras casi divinas caídas de los labios del Apóstol: *Instaurare omnia in Christo*, empezó por restaurar lo más esencial, las almas, que restauró, no con las ciencias y las letras, sino con las virtudes.

Las ciencias y las letras, que se bautizaron entonces, se bautizaron ya viejas. Eran catecúmenos decrepitos. Las artes decapitaron a Júpiter, para colocar sobre sus hombros la cabeza de Jesucristo, y el Cristianismo, que necesitaba salir de las catacumbas, no pudiendo habitar en los santuarios de la abominación, improvisó sus templos en las basílicas.

Lo principal estaba ya conseguido. El camino del cielo estaba expedito para las almas.

Pero el Cristianismo es divino, y como divino fecundo, con fecundidad que todo lo abarca. Así fué que, una vez restauradas las almas en Cristo, emprendió la restauración de todo lo demás, y, en medio de las vicisitudes humanas, y a través de luchas y de azares, conservando siempre el elemento natural y operando siempre sobre lo existente, mejorando sin destruir, lo purificó y lo transfiguró todo, *restaurándolo todo en Cristo*; y completando la antigua filosofía con las verdades de la revelación, formó la *teología escolástica*; y combinando el elemento socialista del paganismo culto con el elemento individualista del paganismo bárbaro, formó el organismo político, jurídico y económico de la *Cristiandad*; y utilizando los adelantos que en el metro y la rima habían hecho los antiguos, y hasta las alegorías paganas, dándoles su verdadero sentido trascendental, e inspirándolo todo en el espíritu de la nueva ley, nos dió la *Divina Comedia*; y hasta las piedras mismas, informadas por la divina aspiración, se escalonaron hacia el cielo, formando en el espacio, como si las sostuvieran las alas de la fe, con los arcos ojivales de la *catedral*, el templo verdaderamente cristiano.

Y no nos venga la erudición demostrando el proceso de la mecánica, la genealogía de la ornamentación, la génesis del simbolismo; que no ignoramos que, además de ser esto prueba de lo mismo que sostenemos, Dios se vale de causas naturales para [p. 76] sobrenaturales efectos; que la historia, hija de la humana libertad, es la apoteosis de la Providencia divina; y ciertamente, cuando el primer déspota infame eligió para primer suplicio de su primer esclavo la cruz, no sospechaba que conspiraba de antemano a la exaltación de esa misma cruz, que de suplicio del esclavo había de convertirse en árbol de libertad, cuya savia fuese la sangre de un Dios, siendo su fruto la redención del universo.

El hecho es que el ideal cristiano estaba patente. La hora de su realización, marcada en el plan divino, se había ido preparando por medio y a despecho de los mismos hombres y de los mismos enemigos eternos de Dios. Pero Dios que, por no sé qué ley histórica, que respetuosamente reverencio, pero que humanamente deploro, nunca nos permite realizar por completo los ideales, abre los pliegues de su manto misterioso para dejárnoslos entrever, y luego nos los cierra, como si quisiera enseñarnos que su realización absoluta sólo es posible en el cielo. Todos los monumentos ideales de la humanidad están incompletos, lo mismo los poemas que las catedrales, que las grandes empresas de los héroes del cristianismo. Parece que el pecado original, que destruyó aquel magnífico plan del universo armónico, se cierne sobre todas las obras de los hombres; su concepción es maravillosa, su ejecución empieza bajo magníficos auspicios; pero a lo mejor sobreviene la catástrofe, y la obra queda interrumpida.

Esto le sucedió a la Edad Cristiana. A través de invasiones y de peligros, en medio de luchas y de tinieblas,

entrevió el ideal de todas las cosas atraídas hacia su perfección por la cruz en que, Rey del Universo redimido, se levantaba Nuestro Señor Jesucristo. Con los pies sumidos en el lodo que salpica la tierra, pero fija la vista en el cielo, presentaban unánimes aquellas generaciones todas las cosas a su Dios, idealizándolas y transfigurándolas a la luz de su ideal divino. Casi lo habían conseguido ya, cuando sobrevino la ineludible catástrofe. Cerró Dios los entreabiertos pliegues de su manto. Bajó el hombre sus miradas hacia la tierra, y al grito de *jarriba!*, que había resonado en todos los corazones exaltados por el ideal celeste, sucedió el grito de [p. 77] *jabajo!*, que hizo resonar en su centro la torpe voz de las groseras realidades.

Y, como todo lo que se verifica en la historia, a la consecución de este tristísimo fin conspiraron, con el plan de Dios que lo permitía, el abuso que el hombre hizo de su libertad propia en todas las esferas de su acción, y las infernales maquinaciones del abismo.

El paganismo, esto es, la idolatría, o sea la adoración del demonio con el culto del vicio, en que nos sumió el pecado original (destronado por la redención de las almas, más tarde de la sociedad, y por último de las ciencias, de las letras y de las artes), se había refugiado en el misterioso seno de las herejías durante el tiempo de la fe en la Edad Cristiana; pero apenas vió que la humanidad bajaba a la tierra sus ojos, antes fijos en el cielo, la llamó con su cántico de sirena por la voz de las letras renacidas; tomó posesión del cuerpo de los ídolos, aun no despojados de las cabezas postizas de los santos, se infiltró en brazos de la forma en el fondo de las obras científicas; de la cabeza de los sabios que teorizaban el vicio para no avergonzarse de cometerlo, se corrió al brazo de los reyes, ansiosos de esgrimir las dos espadas que les presentaba el cesarismo pagano, y si no pudo sentar su trono en el tabernáculo, subió las gradas del altar, y con la venia de los mismos Pontífices tomó posesión de los retablos.

Gramáticos, legistas, artistas y monarcas llevaron a cabo la descristianización de las artes, de las letras, de las ciencias y de la política en ese período que se conoce en la historia con el nombre de *Renacimiento*. La religión no se podía descristianizar, pero podía forzársela a habitar en aquellos templos que no había querido ocupar cuando, abandonando las catacumbas, había tomado posesión de las basílicas.

Y lo que no se puede, se intenta. El paganismo, fingiendo avergonzarse de sí mismo, como los estoicos se avergonzaban de los epicúreos, intentó posesionarse de la religión con el nombre de la *Reforma*, y destruir sus dogmas, proclamando el cesarismo en política, el sensualismo en las costumbres, el fatalismo en la conciencia, el racionalismo en el entendimiento, el paganismo, en fin; y en brazos de estos vientos que asolaron la mitad de [p. 78] Europa, se mecía el monstruo de la Revolución, que, en vez del Papa-Rey, quiere el César ateo, que ofrece en la Roma de los ídolos víctimas humanas en holocausto a Luzbel, el ángel de la revuelta, que cree llegada ya por fin la hora suprema de su desquite contra Dios.

Tal fué la obra del *Renacimiento*, que, causa a la vez que pretexto y ocasión de la *Reforma*, inició la restauración del paganismo, proclamado hoy abiertamente por la *Revolución* cosmopolita.

Así, pues, conste que entiendo por *Renacimiento* el movimiento pagano que, predominando sobre el elemento cristiano en la Edad Media, tuerce el camino de la civilización cristiana, presentándola como ideal en artes, ciencias, letras, política, costumbres y religión; *la sociedad que cae al otro lado de la cruz*.

Todo el que trate de aprovechar los elementos de aquella sociedad, depurándolos y convirtiéndolos para hacerlos servir en su respectiva esfera al ideal cristiano, no es *renaciente*. Eslo, por el contrario, todo el que, aunque conserve la significación cristiana, busca su expresión *ideal* en las fórmulas del Paganismo.

No entiendo por *Renacimiento* el hablar mejor el latín ni el griego; el esculpir mejor que los artistas de la Edad Cristiana. Entiendo por *Renacimiento* el anteponer en absoluto Homero a la Biblia, y Platón a San Pablo; representar a la Virgen María con las formas de Venus, y proclamar la omnipotencia del César sobre la libertad de reinos y repúblicas, asilos de las libertades locales, que, organizadas en la gran *Etnarquía* cristiana, navegan, regidas por el navío almirante, que las conduce en ordenada escuadra (dejando al respectivo piloto el interior

gobierno de cada nave), al fin último de hombres y naciones juntamente.

Y para entendernos de una vez, llamo *Renacimiento* a lo que la historia se lo llama, a la invasión del paganismo, que, con la venida de los griegos arrojados de Constantinopla, hace de la Europa cristiana, que acudía a las alturas de la gloria, la Europa pagana primero, protestante después y revolucionaria por último, que hoy miramos abismarse en la insondable sima de la barbarie.

Y sentado esto, claro es que para mí, como tampoco para usted seguramente, no puede ser *obra grande ni santa* la obra del [p. 79] *Renacimiento*. Que a la manera de todas las herejías y de todos los males en la historia, haya sido causa ocasional de bienes, no lo niego. Que en determinadas esferas, en la *filológica*, por ejemplo, haya producido incontestables ventajas, lo aseguro con completa seguridad; pero que estos bienes y ventajas compensen de tal modo sus extravíos, ni menos los justifiquen hasta el punto de considerar el *Renacimiento* como una *obra santa*, lo rechazo con toda convicción, y estoy seguro de que, entendido el Renacimiento así, tampoco V. lo admite.

Aunque V. seguramente no, no faltará quien repita al leer mi opinión sobre ambos momentos de la historia, toda esa serie de lugares comunes sobre *épocas bárbaras* y de *tinieblas, de superstición y de ignorancia*, con que se atrevieron a bautizar a la Edad Media los pedantescos renacientes. Usted, mejor que yo, sabe el valor y significación de esas palabras en boca de humanistas y protestantes, volterrianos y secuaces de la revolución que nos deshonra; y V., mejor que yo también, sabe a qué han quedado reducidas, después de los trabajos de Chateaubriand, Schlegel, Lenoir, Caumont, Guizot, Thierry, Ozanam, Montalembert, Müller, Leo, Vogt, Hurter, Ranke y tantos otros como han puesto de manifiesto las incontestables grandezas de aquella edad, que no podrán nunca comprender las almas enamoradas de los ideales griegos y romanos.

No; la verdad es que el Renacimiento pagano, es decir, *Renacimiento del paganismo*, no hacía falta, a mi ver, dando por supuesto la maldad y el error del que el cristianismo había destruído y aniquilado, sustituyéndole como religión y como doctrina; y *Renacimiento Básico*, esto es, renacimiento de la ciencia, de las letras, de la política y las artes de las épocas paganas, no hacía falta tampoco, si se habría de comprar a tanta costa, por las siguientes razones:

1.^a Porque ya se venía verificando desde mucho antes, o, mejor, porque, no habiéndose perdido nunca por completo el caudal, se iba aumentando poco a poco, depurándolo, purificándolo e incorporándolo a la ciencia cristiana.

2.^a Porque mejor que volviendo a él mediante parodias ridículas por lo impotentes, y serviles imitaciones de sus obras literarias y artísticas, convenía volver, como habían empezado [p. 80] los grandes hombres de la Edad Cristiana, acudiendo a las fuentes perennes del saber y a los inagotables veneros de la inspiración, abiertos por Dios en el gran libro de la naturaleza, para recorrer cuyas páginas tenían sus hombres la luz preclara de la fe, en lugar de la antorcha vacilante de la razón, única que habían tenido los paganos.

3.^a Porque siendo la forma como irradiación suprema del fondo de que es expresión y manifestación completa, la forma literaria y artística *completa* de los errores paganos, no podía convenir sino deshaciéndola de nuevo, para informar sus elementos con la doctrina opuesta, de modo que pudiera servir de expresión a las verdades cristianas.

Y 4.^a Porque era, como lo confesaron los mismos que lo intentaban, materialmente imposible la vuelta a una sociedad muerta, cuyas claves literarias nos eran desconocidas y cuyos resortes artísticos nos estaban vedados.

La historia confirma ampliamente estas aserciones de la razón.

El verdadero renacimiento del saber y de la virtud, del bien, de la belleza y de la verdad, cuyos elementos guardó la Iglesia en sus altares, depositarios de la gracia, en sus dogmas, y en sus claustros y archivos, conservadores de la tradición y fideicomisarios de las letras, lo verificaron, personificándolo, a despecho de los embates de la barbarie pagana y del paganismo bárbaro, Santo Domingo y San Francisco en las costumbres, Santo Tomás en la ciencia,

San Buenaventura en la mística, Rogerio Bacon y Vicente de Beauvais en las ciencias, Dante en la literatura y Giotto en el arte, precedidos, acompañados y seguidos de aquella pléyade de santos, sabios, místicos y artistas que hicieron del siglo XIII el gran siglo de la Edad Cristiana.

De tal modo que, a no ser por la *consabida catástrofe*, la civilización hubiera llegado a su plenitud sobre la tierra en esos mismos siglos XIV, XV y XVI, en que, a pesar de haber sobrevenido, todavía florecieron una Santa Catalina de Sena, un Savonarola, un Fray Angélico y los doctores del Concilio Tridentino, en los que, tanto por el hábito que vestían como por la ciencia con que iluminaban los senderos de su virtud, de su religión y de su arte, se veía, a través del Renacimiento y la Reforma, cómo la verdadera Reforma y el verdadero Renacimiento del [p. 81] mundo estaban en aquellos hombres del siglo XIII, cuyas religiones profesaban, cuyos escritos estudiaban para aplicarlos, y cuya obra magna colocaban en el mismo siglo de León X, junto con las Sagradas Escrituras, al uno y otro lado de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo.

Y mientras tanto, los que se llaman *renacientes*, cuando en realidad debieran llamarse *desenterradores*, poseídos de un vértigo suicida, y sin mirar adónde había conducido a los griegos de Constantinopla el abandono de la unidad y con ella del espíritu y de las letras cristianas, acogen con trasportes de exaltación y de locura cada fugitivo que, escapando de la cimitarra de Mahometo, aborda a Italia trayéndoles la peste entre los pliegues de sus afeminadas vestiduras, entonan cánticos alrededor de cada manuscrito que aparece, y se forman en procesión para honrar cada estatua que se descubre. Las letras y las ciencias que profesaron un San Agustín y un Santo Tomás, son calificadas de *bárbaras*. *Época de barbarie* se llama a la Edad Cristiana, *Religión de los bárbaros* al Cristianismo, *gótica* con desprecio a la arquitectura religiosa; y mientras, al culto de Jesucristo sucede el de Platón, y a los divinos rostros de las vírgenes y los ángeles, los rostros de las ramerías en los altares, y a la gran ciencia escolástica el aristotelismo no purificado, el averroísmo redivivo, el neoplatonismo divinizado, y un eclecticismo más repugnante que el de la escuela de Alejandría; y el cesarismo renace en toda su desnudez, y los nombres cristianos se abandonan por *bárbaros*, latinizando los prenombrados o tomando en su lugar los paganos, y se llama *Júpiter* a Dios, *diosa* a la Virgen, *Padres conscriptos* a los cardenales, *augures* a los obispos y *asnos* a los monjes; Savonarola es quemado vivo por los adoradores del Renacimiento, y Lutero acecha el momento de tomar por asalto, como Mahometo, la Constantinopla romana, arrojando sobre el Occidente una nube de bárbaros no menos temible que la que acababa de caer sobre el Oriente, ambas semejantes a las que habían arrasado en el siglo V la antigua sociedad pagana.

No creo que V. me tache de exageración estas líneas; su asombrosa erudición de V. anotará seguramente con la memoria y la imaginación estas páginas mejor que yo pudiera hacerlo en muchos días revolviendo libros y papeles.

[p. 82] Pero por si alguno que no posea, no ya la colosal erudición de V., pero ni aun la pobre y cada vez más arruinada que yo supe juntar, creyera exageradas estas líneas, tachándolas de vanas y huecas declamaciones, cúmpleme recordarle aquí las obras de aquellos renacientes, la mayor parte eclesiásticos, como Ficino, que daba culto a Platón, manteniendo siempre encendida delante de su imagen una lámpara; que llamaba al *Criton* su segundo evangelio, y, parodiando el Evangelio de San Juan, aplicaba las palabras referentes al Verbo de Dios a Juan de Médicis, reservando a Lorenzo del mismo nombre las palabras relativas al Padre Eterno; de aquel Ficino que ayudaba a morir al *gran* Cosme de Médicis, al *Padre de las letras renacidas*, leyéndole las obras de Platón, cuya lectura prefiere aquel pagano a los últimos consuelos del sacerdote; del ilustre renaciente Pomponio Leto, que se arrodillaba todos los días ante un altar erigido a Rómulo, y que fundó una de aquellas academias en que se sacrificaba anualmente un macho cabrío en el aniversario de la fundación de Roma, y que se negaba a leer obra alguna en latín, posterior a la decadencia del Imperio, incluso los Santos Padres y la Biblia; de aquel Bessarión, que anunciaba la muerte de su *maestro*, el impío Gemisto, diciendo que ya podía emprender en el cielo con los espíritus celestes la *mística danza de Baco*; de aquel Policiano, que se quejaba de que se prefiriesen los salmos de David a sus propias composiciones; de aquel Bembo, que escribía a Sadoleto que no leyese las Epístolas de San Pablo, para que su latín bárbaro no corrompiera su gusto con aquellas futilidades indignas de hombres serios; de aquel Beroaldo, que canta sus amores sacrílegos, y sus hijos sacrílegos también, en versos que, juntamente con su piedad, alaba Bembo; de aquel Sannazaro, que no pronunciaba el nombre de Jesús porque no era latino; de aquel Sadoleto, que, a pesar de su austera piedad, recitaba de memoria los versos más impúdicos de Bautista el Mantuano; de aquellos Guicciardini y Maquiavelo, que consideraban la religión como un gran medio de gobierno y de represión,

por el imperio que ejercía sobre los tontos, a pesar de que la religión y la Iglesia habían acarreado la ruina y la deshonra de Italia; escritores cuyas obras protegían, sin embargo, aquellos pontífices del Renacimiento que llamaban *inteligencia hermosa* [p. 83] a Lutero, que se valían de la excomunión para proteger la propiedad literaria del Ariosto, que se despojaban de la púrpura y se coronaban de laurel para improvisar versos latinos ante la exhumación de un estatua de la antigüedad, y que se coronaban de modo que hubiera podido preguntarse si era el Pontífice de la religión pagana el que iba a coronarse, pues a las alegorías e inscripciones gentílicas se unían los elogios de cardenales como Bembo, el cual decía al tribunal apostólico que León X había sido elegido *por el favor de los dioses inmortales*, llamando *diosa lauretana* a la Virgen de Loreto, y haciendo escribir al Papa mismo cartas en que, llamándose a la Santísima Virgen *diosa*, se pedía el auxilio de un monarca *por los hombres y por los dioses*.

Y todo esto, mientras acaso en el fondo de misteriosos antros se realizaban ya las últimas consecuencias del Renacimiento pagano, inscribiendo su nombre Pomponio Leto como Pontífice máximo del Paganismo renacido, y tejiéndose la corona de lauro que apareció suspendida sobre la puerta de la habitación del médico de Adriano VI al día siguiente de la inesperada muerte de este Papa, enemigo del Renacimiento; corona en torno de la cual se leía: «Al libertador de la patria, el Senado y el pueblo romano.»

No quiero alargar más esta carta, que al fin y al cabo va dirigida a V., recordándole cómo, a pesar de todos estos errores, la obra del Renacimiento literario fué incompleta, pues si la adoración de todo lo pagano pudo rehabilitar los vicios del Paganismo, el arte griego no pudo resucitar a impulso de aquel falso movimiento de galvanismo, extraño a todas las energías de la vida. El mismo idioma latino perdió su precisión filosófica en los escritores renacientes, sin haber adquirido, por propia confesión, la elegancia y la fluidez de los grandes escritores clásicos, cuyo uso, norma del lenguaje según ellos, y cuya pronunciación les fueron totalmente desconocidos.

Pero aunque comprendo que como literato sostenga V. la superioridad del latín del Renacimiento sobre el latín de la Edad Media, no lo comprendo si lo sostiene V. como filósofo. «La belleza de una obra científica es naturalmente púdica, ha dicho un filósofo de este siglo, y esquiva todo ornamento que no sea la [p. 84] propiedad en los vocablos y el orden de su disposición en el discurso». ¡Qué bueno fuera que Santo Tomás, por ejemplo, en vez de aquel estilo cuya *densidad metálica* ensalzaba Gratry, y cuya exactitud precisa enamoraba a Balmes, que decía que Santo Tomás *pesaba las palabras como metal precioso*, estilo que comparaba Lacordaire con los «lagos límpidos», y con los «cielos transparentes», porque dejan ver la verdad en sus mayores profundidades, como aquellos deja ver los peces y las estrellas, y que el P. Secchi compara, por su celeste serenidad, «con el mismo verbo de Dios», usara un estilo de Renacimiento en que, después de invocar a los dioses y a las musas, sacrificara a la triste parodia de una frase de Cicerón, la precisión de una palabra técnica de la que pendiera la inteligencia de un misterio divino de la religión católica!

No; las lenguas no son ni pueden ser *Fetiches*, objeto eterno e impasible de la adoración de las generaciones que pasan; la lengua tiene que ser, ante todo, fiel expresión de nuestros pensamientos, y a una nueva religión y a una nueva ciencia, un nuevo idioma. Sólo que, así como la religión católica no destruía la naturaleza, ni la sociedad, ni la ciencia, sino que las purificaba y dirigía, así la Iglesia no destruyó el latín, antes bien hizo de él su propia lengua, menos armoniosa acaso a los oídos de un retórico, pero más propia para explicar los sublimes principios de la metafísica cristiana, informada por los misterios divinos de la religión católica.

Vives, el mismo Vives, a quien V. tanto respeta, lo dijo, si no mienten los autores, en estas tres científicas palabras: «A *christianis christiane*.» Que lejos de considerar como *bárbaras*, como hacían los renacientes italianos, las letras sagradas, decir que los escritores cristianos eran iguales con frecuencia en elegancia y belleza, y a veces superiores a los antiguos.

Deshecha, a mi parecer, esta clave fundamental del error, o mejor de la preocupación que avasalla hoy su ingenio, seducido por los brillantes recuerdos de una literatura que V. posee y en cuyos senos ha penetrado V. tan adelante, merced al gran conocimiento de las lenguas sabias de la antigüedad que V. tiene, réstame sólo recordar, que si bien es cierto que, además de la soberbia, de la codicia y de la lujuria del heresiarca y de sus [p. 85] corifeos, fué efecto

también la Protesta de la envidia salvaje de los herejes (pudiéndose considerar la Reforma como brutal retroceso del grosero espíritu germánico contra el espíritu latino cultivado y brillante en aquellos días), no es menos cierto que la Reforma encontró pretexto y causas a la vez en el malhadado Renacimiento, que le dió ocasión con sus vicios, y fuerza con sus elementos, que le preparó el terreno, descristianizando las muchedumbres, y que le franqueó la entrada en la cristiandad, siendo causa de que no se le pusiera pronto y enérgico remedio, y de que los sabios renacientes, más fuertes en Platón que en los Santos Padres, no esgrimieran armas contundentes contra el monstruo de la herejía, hasta que de España, sobre todo, vinieron aquellos grandes escolásticos, hijos fieles de Santo Tomás, que, más apartados del movimiento renaciente, combatieron a la Reforma con las bien templadas armas de la Edad Media.

Lutero, discípulo del humanista Trebonius, asombro, según Melanchton, de la academia de Erfurth por sus conocimientos renacientes, que le hacen ensañarse, joven aún, contra la *barbarie escolástica*, y despreciar las Sagradas Escrituras, hasta el punto de confesar que a los veinte años no había leído una línea, y que hasta cuando herido por el rayo, abandonó la vida mundanal por el convento, llevaba debajo del brazo, como preciosas reliquias, a Plauto y a Virgilio; Lutero, encanto de la Universidad de Wittenberg, foco del humanismo en Alemania; Lutero, que, haciendo coro a Hutten, a Reuchlin y a Erasmo en sus burlas sangrientas contra la Edad Cristiana, contra la escolástica y contra las Órdenes religiosas, esa trinidad odiada por el Renacimiento, la Revolucion y la Reforma, se deshace en elogios de las bellas letras, del latín y del griego renacientes; Lutero, que ante la Roma de los Médicis siente retorcerse en sus entrañas el torcedor de la envidia, que le hace deprimir lo que ambiciona, y que, como aventurero que en día de saco entra a sangre y fuego en una ciudad para gozarse con sus riquezas y placeres y destruir las que no puede utilizar, arrojando el nombre de sus vicios a la frente ensangrentada de sus víctimas, clama contra los vicios paganos que cuidadosamente guarda entre los pliegues de su hábito, para adorarlos en Alemania; Lutero, que mientras esmalta sus sermones con los nombres adorados del Renacimiento, [p. 86] quema con las Sagradas Escrituras las obras de Santo Tomás, tan odiadas de los renacientes, y que mientras proclama la emancipación del pensamiento, la emancipación de la carne y la emancipación del estado, esto es, el racionalismo, el sensualismo y el cesarismo, los tres principios fundamentales del paganismo que rehabilitó el Renacimiento, se desata en diatribas contra Santo Tomás y la *iglesia tomística*, como llama a la Iglesia católica, prueban evidentemente lo que ya dijo Erasmo del Renacimiento y la Reforma: « *Ego posui ovum, Lutherus exclusit.* »

Y no se olvide V. que Erasmo es, a la vez que juez autorizadísimo en la materia, prueba incontrastable de lo que afirmo.

Erasmo era la personificación del Renacimiento por excelencia. No es pedante como Pomponio Leto, ni ignorante como Pomponazzi; no es pagano como Ficino; y aunque para él vale más saber griego que saber todo lo demás, y aunque no se cansa de atacar a la escolástica, a los frailes y a la Edad Media, y aunque el *pobre* Lutero, según él, no ha cometido más pecados que atentar contra la tiara de los Pontífices y contra la panza de los monjes, se conserva, al menos exteriormente, dentro del campo católico, y, sin embargo, V. recuerda aquel dicho común tan elocuente que atestigua la casi identidad de estas dos personificaciones y de estos dos movimientos: « *Aut Erasmus lutherizat, aut Lutherus erasmizat.* »

No, no cabe negarlo. Los críticos modernos más amantes del Renacimiento y más enemigos de la Reforma, lo confiesan; por más que no hace mucho que el original Letamendi haya llamado al Renacimiento *la Grecia en gracia de Dios*, frase que hubiera seguramente indignado a los renacientes italianos, más cuidadosos y amantes que de la gracia de Dios, de las *gracias* y de los *dioses*. Pero aun disculpando a los renacientes, no se puede negar que en ellos encontré, aun a pesar suyo, sus auxiliares la herejía, sin contar los que la siguieron, que no fueron en menor número; pues, como el conde Alberto de Carpi escribía a Erasmo, que lo reconocía también: « *Entre los alemanes, todos los amantes de las bellas letras se han convertido en fautores de Lutero.* »

Como en Italia, aparte aquellos espíritus inconscientes y tímidos que siempre se detienen en las premisas, los demás se habían [p. 87] entregado al paganismo por completo, no puede negarse, so pena de negar la historia, lo que con frase elocuente confiesa un partidario del Renacimiento en nuestros días: « *Que la tea de la Reforma se encendía en la antorcha del Renacimiento.* »

Por las mismas razones que nos prueban de dónde nos vino la enfermedad, se prueba de dónde nos vino el remedio.

A la sociedad cristiana paganizada no le quedaban más que tres caminos: o morir pagana como Cosme de Médicis en brazos de Platón, o precipitarse en brazos de Lutero con Melanchton, o volver los ojos a la fe de los grandes días del Cristianismo, como el Magnífico Lorenzo volvía en sus últimos instantes los moribundos ojos, apartándolos de las maravillas neo-paganas que decoraban su estancia, al tosco Crucifijo de madera que le presentaba la diestra del mártir *tomista* Savonarola.

Europa siguió este último camino, y Europa se salvó. Recordando que allá en el siglo XIII, en el momento más crítico de su existencia, cuando por todas partes la cercaban peligros, Santo Tomás la salvó, con su doctrina, de los errores aristotélicos, averroístas y escolásticos, del cesarismo pagano, del fatalismo oriental, del antimonarquismo universitario, del racionalismo y panteísmo claustral, del kabalismo judaico y del misticismo de los herejes, volvió los ojos a esta doctrina, con la que Juan de Montenegro había vencido a los griegos en el Concilio de Florencia, y Torquemada había brillado en Basilea, y Fr. Diego de Deza había comprendido a Colón, y Cayetano había asombrado a Italia y a Alemania, y Vitoria había restaurado las Universidades europeas; y llamando en su auxilio a los grandes tomistas alemanes como Getino, polacos como Stono, ingleses como Fischer, italianos como Tomás de Vio, clamó con ronco acento hacia España, donde el Renacimiento propiamente tal no había penetrado apenas; donde el estudio de las lenguas sabias se utilizaba imprimiendo la *Políglota complutense*, en vez de las obras impúdicas de la antigüedad pagana; donde en lugar de Erasmo brillaba Vives, y donde, como efecto a la vez que como causa de todo esto, se cultivaba el estudio de Santo Tomás; y España entonces abrió los claustros gloriosos de sus conventos y sus Universidades, y envió contra el monstruo de la Reforma aquel batallón sagrado de teólogos tomistas que pelearon en Trento, [p. 88] derrotando al protestantismo para siempre con la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que a cada paso se consultaba, deteniendo las deliberaciones hasta conocer su opinión, a pesar del desprecio con que la cubría el Renacimiento; plagiándole hasta sus palabras mismas para ponerlas en los decretos del Concilio, a pesar de estar escritas en latín bárbaro, según los pedantescos renacientes, y colocando su obra magistral, la *Summa*, juntamente con las Sagradas Escrituras, en la cima más culminante de la cristiandad verdaderamente renacida, y esto en pleno siglo XVI.

En tanto Lutero, ejecutando la sentencia que contra unas y otras había fulminado el Renacimiento, las quemaba, constituyéndose en su verdugo; y tanto él como todos sus secuaces, considerando a los renacientes, o como adversarios de escaso mérito y valor, o como auxiliares, sólo decían al atacar los alcázares del Cristianismo: « *Tolle Thomam et dissipabo ecclesiam Dei.* » A lo que los doctores cristianos, defendiéndolos, contestaban, arrojando de sus manos a los adoradores de Platón: « *Consulamus divum Thomam.* »

Que tanto en uno como en otro campo, venidos ya a las manos y metidos en lo más recio de la pelea, se procuraba, para herir en el corazón, despojar al enemigo de su pavés, y si buscaban las armas más templadas los enemigos de la cristiandad, la cristiandad del siglo XVI no encontraba escudo más resistente para defenderse ni arma de mejor temple para atacar, que la doctrina de Santo Tomás, forjada en los grandes días de la Edad Media por aquel gigante de la escolástica.

Aun considerando a los renacientes incompletos que pelearon por la verdad, los Papas que los habían preferido a los tomistas, debieron recordar aquella fábula del pastor que trocó su fuerte y poderoso mastín por diez gozques pequeños, creyendo resguardar mejor su rebaño, y que cuando vino el lobo, tuvo que buscar de prisa su mastín, porque los ladrones gozquecillos no impedían el destrozo de sus ovejas.

Si V., que es uno de los hombres que más respeto y admiro, no sólo por su erudición asombrosa en tan cortos años reunida, sino por su crítica atinada y lúcido criterio, se detiene, dejando aparte toda pasión de polémica y toda impresión de momento y de lugar, a considerar estas razones, no dudo, ni por un instante, [p. 89] que, aparte tales diferencias, convendrá V. conmigo en lo substancial, confesándome sin rebozo que la mayor parte de los cargos que V. hizo al *tomismo*, fueron alardes de ingenio y de erudición con que V. quiso, parodiando los actos

académicos de otros días, probar que se podían defender los excesos del Renacimiento, acaso con cierta secreta satisfacción del amor propio envanecido, producida por la íntima convicción de que entre los que cultivamos las letras no había ninguno capaz de deshacer su tesis de V., aun teniendo de su parte el auxilio de la razón y el testimonio de la historia.

Yo, después que V. me confiese lo primero, no tengo reparo en confesarle lo segundo. Así es que, en vez de pelear contra usted, lo que hago es un llamamiento a su sentido moral, para que, no abusando más de la broma, sin deslustrar el mérito de Vives y las grandezas del Renacimiento español, que soy el primero en proclamar, contribuya V. con su recto juicio y su prodigiosa ilustración al glorioso Renacimiento cristiano, a que, después de tres siglos de Reforma, de Enciclopedia y de Revolución, estamos asistiendo en nuestros días.

Si V., atento a la voz de este llamamiento amistoso, no ve en estas páginas una tesis que combatir, ni en esta discusión un juego de retóricos, y encerrándose dentro de sí, y posponiendo sus tentaciones literarias y su arsenal de erudición a su deber filosófico, trata V. de restablecer toda la verdad en la cuestión presente, trocándose de mi adversario en mi maestro, nada me quedará ya más que hacer sino soltar la pluma, para batir con más facilidad las palmas, al ver cómo V. me enseña las paradas y respuestas que tienen las estocadas y tajos con que V. me maltrató en su epístola.

¡Qué carta entonces la de V., amigo mío! ¡Qué gran vindicación de la Edad Media! ¡Qué panegírico de la escolástica y del tomismo! Qué flagelación de los excesos del Renacimiento! ¡Qué análisis tan profundo del Renacimiento español, tan distinto del italiano! Como abogado del diablo en la causa de beatificación de la Edad Cristiana, el cual, al ver que por torpeza de sus defensores va a quedar sin honor el varón justo a quien tuvo por exigencias de su papel que atacar, restablece en su réplica la verdad sobre las virtudes de su alma y sobre la [p. 90] santidad de su vida, así V. en esta carta deshará con mayor crítica y erudición los cargos que amontonó V. en su acusación primera.

De seguro empezará V. acusándome de que no supe leer su epístola, en la que, además de los elogios ya citados sobre Santo Tomás y su doctrina, me recuerda V. que «hablaba como bibliógrafo español», y no como filósofo, al ponderar autores anti-escolásticos; que a la escolástica llamó V., «no una, sino las dos terceras partes de nuestra filosofía»; que a pesar de que «el *neotomismo* cobra de día en día fuerzas mayores en España, y que sus secuaces son tan respetables por su número como por su saber», «sería una *herejía* científica considerar inútil una reimpresión más de las obras de Santo Tomás en nuestra patria», a pesar «de haber sido tantas veces reproducidas por la stampa, de ser tan conocidas, de encontrarse en todas las bibliotecas y en todas las manos, y cuando en todo el orbe cristiano se trabaja sin cesar sobre sus admirables escritos y en cien formas se le expone y se le reproduce»; que aunque V. «no es todavía *tomista*, quizá lo será mañana », pues aunque, hoy por hoy, «es *vivista* », El vivismo no es adverso al tomismo, ni mucho menos»; antes bien lo considera «como un *hermano mayor* », razón por la que usted «lo venera, respeta y acata como puede hacerlo el más fervoroso de sus adeptos». Que si bien habló V. del *bárbaro estiércol* de la escolástica, debajo del cual se hallaba oro, según Leibnitz, añadió V. que Leibnitz «se equivocaba en lo del estiércol, como todos los de su época»; y que si bien dice V. que aplaude las invectivas del Renacimiento contra la *barbarie de la escuela*, a renglón seguido tiene V. cuidado de añadir «que no es usted partícipe de la preocupación, en otro tiempo general, contra el lenguaje y estilo de los escolásticos», porque «sabe que, habiéndose encontrado con un latín decadente y de malas condiciones para la filosofía, crearon una lengua y un estilo especiales, analíticos y precisos», en la que «escribieron con vigor y con fuerza», y que aunque Santo Tomás de Aquino sobresalga más «como pensador que como artista, no ha de ser V. el que haga observaciones literarias tratándose de un Santo Tomás de Aquino»; que al ponderar la obra de Vives no halla V. mayor elogio para él que compararla con la obra de Santo Tomás, y que, al [p. 91] ensalzar a los tomistas del Renacimiento, no encuentra V. alabanza más grande que llamarlos «dignos discípulos de Santo Tomás de Aquino». Que tiene V. buen cuidado en advertir que por lo general «no fueron *tomistas* los escolásticos que sucumbieron a la Reforma»; y, finalmente, que aunque «*suscribe V. con todo el entusiasmo de que es capaz a los elogios que yo hice de los tomistas españoles*, que constituyen una de las páginas más brillantes de nuestra historia científicas, le aqueja a V. «el temor de haber hablado con irreverencia del luminoso, sublime y fecundo *tomismo* », por lo que encarecidamente me ruega «no considere su carta como un escrito *anti-tomista*, sino como *palabras ligeras* con

que V., «encontrando demasiado tirante el arco por una parte, probó a doblarlo por la otra, quizá con exceso»; y después de darme esta lección preliminar para que «*aprecie su posición de V. respecto al tomismo*», me irá V. enseñando los quites propios de cada acusación con estas o parecidas palabras.

Al cargo de que el tomismo no es la verdad total, porque ésta se encuentra en la deseada armonía de Platón y Aristóteles, y Santo Tomás sólo tuvo en cuenta a Aristóteles, y Aristóteles incompleto, pues no le conoció en sus fuentes como le conocieron los renacientes, V. contestará diciendo que Santo Tomás tuvo en cuenta a Platón, como se echa de ver en los elementos platónicos que se hallan en sus obras, y que tomó, no sólo de Platón mismo, sino de San Agustín y demás Padres de la Iglesia griega y latina que le siguieron y de los místicos que le estudiaron; que lo que tomó de Aristóteles principalmente fué el método; y como lo que Santo Tomás tuvo que hacer fué, más que un tratado crítico sobre Aristóteles, una creación filosófica nueva en vista de los problemas suscitados por estos genios de la filosofía, y una refutación de sus errores, tal como entonces empozoñaban a la cristiandad, le fué más útil conocerlo como lo conoció entonces, completado con nuevos errores y comentarios, para bien de la cristiandad y de la filosofía; y esto sin olvidar que escritores muy graves sostienen que Santo Tomás leyó a Aristóteles en griego, y sin olvidar que, a instancia suya, lo tradujo el famoso Guillermo de Moerbeka, renombrado orientalista.

Que al cargo «de que la escuela con Averroes y antes de [p. 92] Averroes había sido un semillero de herejes, como Scoto Erígena, Berengario, Abelardo y Roscelin», V. contestaría que estos herejes salieron en tiempo de la escolástica, y a su lado, pero no salieron *de* ella, sino a pesar de ella, como todas las herejías salieron de las verdades dogmáticas y de la Escritura, pero no producidas por éstas, sino a pesar y con ocasión de éstas; y de la escuela salieron los que las derrotaron, como San Francisco, San Anselmo y San Bernardo, Guillermo de Champeaux, Hugo y Ricardo de San Víctor, Alberto Magno, Alejandro de Hales, Enrique de Gante, y finalmente Santo Tomás, que los enterró bajo el inmenso peso de su gloria.

Que al cargo de que obreros del Renacimiento y no tomistas eran los que trabajaban en la *Políglota complutense*, se debe contestar: primero, que falta averiguar si eran o no *tomistas* algunos de los que trabajaron en la *Políglota*; y segundo, que no se puede en justicia llamar obreros del Renacimiento (que llamaba a las Escrituras *letras bárbaras*, posponiendo su estudio al de Platón y alguno al de sus propias obras) a los que imprimían tan soberbiamente en sus primeros tomos la *Vulgata*, tan despreciada por el Renacimiento y quemada después por la Reforma, sino más bien obreros que trabajaban por impedir que el Renacimiento paganizase nuestra patria, y que lo que está averiguado es que, si no lo fueron, no fué porque no pudieran serlo, pues *tomistas* eran Agustín Justiniani, autor de la *Octapla*, y Sanctes Pagnino, autor de obras que aun hoy son muy estimadas de los orientalistas, y que escribieron al mismo tiempo que se imprimía la *Políglota complutense*, mientras venía al seno de la Iglesia el famoso orientalista Pablo de Santa María (convertido por la lectura de las obras de Santo Tomás), y su hijo y sucesor en el obispado de Burgos, D. Alfonso de Cartagena; y esto sin contar los grandes orientalistas compañeros de Santo Tomás en religión y doctrina, como Fr. Hugo y Fr. Pedro, enviados por Gregorio IX a conferenciar con los griegos, y que tan brillante papel desempeñaron en Nicea y Ninfea; como Raimundo Martí, autor de la obra del *Pugio Fidei*, que plagia un escritor en el Renacimiento; y sus siete compañeros destinados por el capítulo de la Orden en Toledo para desempeñar cátedras de estudios orientales, como las que por el mismo tiempo [p. 93] abrieron los frailes Predicadores en Murcia, Játiva y Estella; como Pablo Cristiano y Puigventos y demás hijos de Santo Domingo, que San Raimundo de Peñafort asignó al estudio y enseñanzas de estas lenguas; como Fr. Aroldo de Florencia y los Dominicos que escribieron *contra errores graecorum*; como los sabios hermanos de Santo Tomás que, tres siglos antes de que se imprimiese la *Políglota*, presentaban a Europa una Biblia de cuatro tomos en folio, fruto de la reunión, comparación y estudio de gran número de manuscritos antiguos, griegos, hebreos y latinos; como Guillermo de Moerbeka, que trasladó del griego al latín varios libros de Aristóteles a instancia de Santo Tomás de Aquino; como el célebre Bonacursio, que escribió en griego el *Thesaurus fidei*, obra llena de erudición y de ciencia; como Gofredo de Waterfodia, y como Nicolao de Florencia, y Andrés Dato y tantos otros Dominicos que, en medio de la general rudeza, cultivaron el griego, el árabe y el hebreo, no para resucitar las obras impúdicas del arte antiguo, sino para defender a la religión y a la civilización europea de los errores orientales que amenazaban hacer del Oriente un bajo imperio o un estado del Asia, los cuales merecieron atraer por sus heréticas cavilaciones y por su fatalismo panteísta la barbarie asoladora de Omar o el azote cruel de Mahometo.

Que el cargo de que Pomponazzi dudó de la inmortalidad del alma siendo *escolástico*, y no se levantó a responderle ningún *tomista*, sino un peripatético clásico, Nipho, se refuta constestando que Pomponazzi fué un aristotélico renaciente a la sombra de Alejandro de Afrodisia, muy ensalzado por los protestantes y los racionalistas, y tan poco *escolástico*, que llamaba *ilusiones y decepciones falsas y absurdas* a las doctrinas de Santo Tomás, y afirmaba que sólo consentirle en aceptar sus doctrinas, *imposibles* según él, y en someterse a las Sagradas Escrituras, por obedecer a *Platón*, «que dice que es una impiedad no creer en los *dioses* ni en los *hijos de los dioses*». Que a este renaciente naturalista le contestaron, además de Nipho (que entre paréntesis era panteísta), Alejandro Achillini, que, aunque averroísta, era escolástico; Contarini, de ilustre familia veneciana, que fué después cardenal; Ambrosio, arzobispo de Nápoles, y los tres *frailes*, probablemente tomistas, Bartolomé de Pisa, Jerónimo Banellière [p. 94] y Silvestre Pereira, sin contar aquel *ermitaño* de Nápoles que le denunciaba como hereje e impío, mientras el ilustre renaciente, el famoso cardenal Bembo, lo defendía delante de la corte romana, sosteniendo que su libro *De immortalitate* no encerraba *nada contrario a la verdad*; sin olvidar que mientras Pomponazzi y sus amigos se quejaban continuamente de los *portadores de hábito* que, educados con la doctrina tomista, les perseguían en sus errores, los *obreros del Renacimiento* se adherían a las doctrinas de Pomponazzi, como lo hicieron Simón Porta, Lázaro Bonamico, Julio César Escalígero, Santiago Zabarella, Daniel Bárbaro, Simón Porcio, cuya obra sobre el alma era más digna de un puerco que de un hombre, «según Gessner»; Andrés Cesalpino, partidario de la generación espontánea; Galeotto Marcio, protegido por los reyes y los pontífices, y obligado a retractarse por los tomistas Dominicos, y tantos otros sofistas como florecieron en el Renacimiento, al calor de aquella filosofía, verdadero producto híbrido de mezclas tan extrañas, y cuya personificación más ilustre es el famoso Juan Pico de la Mirándola, educado en la corte de Lorenzo de Médicis con aquellas doctrinas mixtas, compuestas de kábala y gnosticismo, neoplatonismo y judaísmo, revestidas con el brillante manto de la literatura clásica, y adornadas con trofeos de Aristóteles, Averroes y Epicuro, doctrinas que le hacen caer en la herejía, de la que, a semejanza de la sociedad que simboliza, sólo se levanta cuando, abandonando sus errores renacientes, muere en brazos de los hermanos de Santo Tomás de Aquino.

Que al cargo de que el tomismo era incapaz de acabar con el averroísmo, se contesta con la lectura de las obras de Santo Tomás, especialmente de la *Summa contra gentiles*, con la expresión de los mismos renacientes, que dijeron por boca del mismo Pomponazzi que «los averroístas fueron de tal modo fustigados por Santo Tomás, que no les quedó otro recurso que vomitar contra él injurias», y por el testimonio de la cristiandad, que celebró con magníficas y colosales frescos por manos de Gozzoli, de Gaddi y de Traini el *triunfo de Santo Tomás de Aquino*, debajo de cuyos pies victoriosos se revuelca impotente, vencido, con el *Gran comento* en la mano, el temible Averroes.

Que al cargo de que los escolásticos olvidaron *un poquito* la [p. 95] experimentación, se contesta, no sólo con recordar a Miguel Scoto, Vicente de Beauvais, el gran Rogerio Bacon, Raimundo Lulio y los alquimistas, y sobre todo a Alberto el Magno, a quien tanto pondera por sus observaciones naturalistas Humboldt, sino con las mismas palabras de la acusación; pues habiendo sido, por lo general, la física escolástica un comentario de Aristóteles, si Aristóteles no descuidó la experimentación, tampoco la descuidaron los escolásticos, pudiendo además añadirse, a guisa de posdata, los nombres de Alejandro Spina, inventor de los anteojos; Domingo Ceva, que escribió sobre gnomónica; Ignacio Dante, «uno de los matemáticos más insignes que brillaron en la corte del *gran Cosme* de Médicis»; que, no sólo fueron *escolásticos*, sino hasta *tomistas* y Dominicos, coronando estos nombres con el de *Tomás Campanella*, que, sin dejar de ser *tomista*, se dedicó con ardor a la experimentación, fundando antes que Bacon, sobre este procedimiento *exclusivo*, el estudio de las ciencias naturales.

Que al cargo formulado con las palabras *barbarie de la escuela*, sinónimo en su carta de V. de *barbarie literaria*, esto es, que Santo Tomás y los grandes escolásticos de la Edad Media no escribieron un latín digno de Cicerón y de Virgilio, se debe responder: primero, que la belleza de la forma en una obra filosófica consiste en la claridad y la precisión más que en la elegancia de los giros y en lo castizo de las palabras; segundo, que no es razón juzgar del fondo por la forma, y que los famosos renacientes, que todo lo sacrificaban a escribir como Cicerón, nunca pudieron conseguirlo, acusándose mutuamente de su impotente ignorancia, y confesando que mejor que ellos hablarían el latín los palafreneros de Roma. Finalmente, ¿cómo no recordar estas palabras, arrancadas por la manía pedantesca de los renacientes italianos al mismo Erasmo, tan enemigo de la Edad Cristiana y de los frailes, y tan adorador del latín y del griego? «Es maravilla, exclama dirigiéndose a los renacientes italianos, cómo rebajáis a los

Santos Padres de la Iglesia, a los grandes escritores de la Edad Media, a *Santo Tomás*, a *Escoto*, a *Durando* y demás. No halláis palabras con que denunciar su BARBARIE, y, sin embargo, considerando el caso con sangre fría, esos GRANDES HOMBRES, que no hacen alardes de ser elocuentes ni ciceronianos, SON MÁS [p. 96] CICERONIANOS QUE TODOS VOSOTROS JUNTOS.» Erasmo lo prueba con las enseñanzas mismas de los clásicos y la confesión de los renacientes, que califican de gran escritor (esto es, de ciceroniano) al que *habla bien*, exigiendo para merecer este nombre dos condiciones precisas: *conocer a fondo el asunto*, y *tener corazón y convicción para expresarlo*. «Ahora bien, añadía irritado Erasmo: probadme que los escritores cristianos no conocen las cosas de que hablan ni tienen el corazón y la convicción para expresarlas.»

Es evidente: el latín escolástico les parecía *bárbaro* a los paganos renacientes, porque no comprendían las ideas de que era expresión, y así como el latín pagano no podía servir al cristianismo, al paganismo renaciente no podía servir de intérprete el latín cristiano. Por eso nosotros, al oír cómo llaman *bárbaro* el latín de la Iglesia los renacientes, no podemos menos de recordar aquel verso de Ovidio:

« *Barbarus hic ego sum quia non intelligor ulli .»*

Erasmo, además de probar a los renacientes que, según su criterio, también Cicerón fué un bárbaro, puesto que empleó palabras desconocidas y nuevas, se burla de los que quieren hacer nuevos Cicerones con el estudio del latín pagano, diciéndoles que harán *charlatanes*, pero no grandes oradores y escritores como el antiguo cónsul; y tenía razón Erasmo: si la palabra supone el pensamiento, el calor y la vida, ¿qué vida y qué calor podía tener el pensamiento pagano en una sociedad, a pesar de todo, cristiana, en boca de eclesiásticos y después de quince siglos de cristianismo? A esto sólo cabe responder que, continuando el Renacimiento pagano, hubiéramos podido olvidar del todo el cristianismo, y acaso entonces hubiéramos llegado a escribir como Cicerón; lo que no valía seguramente la pena de deshacer la obra de Cristo; pues esto sí que sería *barbarie*, y *barbarie* del peor género.

Y contestados estos cargos, me recordaría V., en auxilio de mis palabras sobre el amor que las Universidades profesaron al luminoso tomismo, la historia de la Universidad de Alcalá, fundada por el ilustre Cisneros, y de la cual dice D. Vicente de la Fuente que «tiene la gloria de haber vivido y muerto tomista [p. 97] desde su fundación hasta su último instante», «teniendo la honra de morir abrazada a la *Summa* » ; y como prueba de que aun en las épocas de más decadencia científica en nuestra patria tuvo elocuentes defensores el tomismo que se opusieron a la invasión cartesiana, me citaría V. el nombre célebre de Alvarado, conocido con el pseudónimo de *El Filósofo rancio*; y en prueba de que la tradición tomista no se interrumpe en España, a Balmes, educado en el Seminario *tomista* de Vich, consagrado a Santo Tomás por su madre, y que sus biógrafos nos presentan meditando sobre la *Summa*; y para justificar nuestros elogios a los tomistas españoles, a que V. con tanto entusiasmo suscribe, nos presentaría a nuestros místicos, que, como V. dijo en aquella incomparable carta *Perojina*, «tomaron los orígenes de su doctrina en la no interrumpida serie de místicos cristianos, en San Agustín, en Hugo de San Víctor, Gersón y San Buenaventura, amamantándose en las obras atribuidas con error al Areopagita» (elementos todos que se encuentran depurados y sintetizados en las obras de Santo Tomás), haciéndole a V. exclamar con evidente justicia que «nuestra mística sólo difiere de la de la Edad Media en la perfección artística, y en *un poco* de platonismo, que entró durante el *Renacimiento* »; y me recordaría usted que Santa Teresa, si no estudió autores escolásticos, encontró dirección y guía a las exaltaciones de su amor espiritual y místico en los *tomistas* Dominicos que estaban encargados de su dirección de espíritu al principio, y en los *tomistas* Carmelitas, autores de los *Salmanticenses*, que la dirigieron después. Además, me dirá V. cosas que ni siquiera sospecho, y que ha recogido V. de seguro en sus profundas y vastas investigaciones científicas en los archivos y bibliotecas del mundo sabio.

Y después de recordarme todo esto, me traerá V. a la memoria, como desagravio artístico de Santo Tomás, la influencia de su doctrina en Dante, y por Dante en las escuelas pictóricas que iniciaron y llevaron a cabo, elevándolo a su mayor perfección, el progreso artístico en Italia, y sus famosos himnos, aquellos himnos traducidos y puestos en música por los poetas y los artistas religiosos más célebres de la edad contemporánea, y de los cuales por sólo cuatro versos decía el poeta Santeuil que daría gustoso todas sus obras; y no dejaría en olvido la resurrección de sus [p. 98] principios extáticos en el santo y mártir Savonarola, que aparece en la orgía artística del Renacimiento como un nuevo Pedro el Ermitaño, que predica la cruzada de todas las virtudes contra los vicios

renacientes, a fin de arrancar el sepulcro que Dios tiene en los altares de manos del paganismo renacido, mientras enfrente de las tiránicas teorías de Maquiavelo, cuyo libro *El Príncipe* llamaba al déspota Federico II el *Breviario de los reyes*, coloca las doctrinas políticas de Santo Tomás; y la reacción que hoy mismo en nuestros días se levanta contra el realismo grosero de las artes en las obras de Félix, Taparelli, Jungmann y Marchese, que vuelven a buscar la determinación y guía de sus investigaciones estéticas en las obras de Santo Tomás, punto de partida inevitable de todo progreso filosófico en sí y en su aplicación a todas las esferas de la ciencia y del arte.

Y finalmente, y para acabar, a modo de lección práctica de dialéctica, me enseñará V. cómo se deshace el ingenioso sofisma con que V. quiso mostrarme a qué extremos puede llegar un ingenio y una erudición como la de V., cuando, por probar el ingenio o la paciencia del adversario, se propone sostener una paradoja tan contraria a la opinión corriente, como que Melchor Cano no fué discípulo de Santo Tomás, sino de Vives.

Este sofisma empieza por separar, para oponer, lo que en este sentido es inseparable, como es la teología de la filosofía en la escolástica, olvidando que, aunque distintas en su origen, formaron en los escritos de Santo Tomás un perfecto organismo, en el que compenetrándose se completan, siendo, por lo tanto, imposible ser lógicamente tomistas en teología sin serlo en filosofía, como se puede ver estudiando la relación de la cuestión de la gracia con la cuestión de la naturaleza y la causalidad eficiente; la que liga la cuestión del sacramento de la Eucaristía con la de la esencia o concepto de los accidentes; la que encadena la de la naturaleza, existencia y propagación del pecado original con la teoría del compuesto humano y de la generación substancial del hombre; la que une y aprieta estrechamente la de los actos humanos, la de las virtudes y vicios, la de las pasiones, la de la voluntad y el libre albedrío, y hasta la de la vida eterna con los fundamentos y desarrollos de su ética y de su psicología, [p. 99] relaciones que podríamos ir señalando en todos los puntos de la doctrina de Santo Tomás, y que plenamente confirma, a modo de contraprueba, la inevitable y perpetua consecuencia con que de toda derivación tomista en las cuestiones teológicas se desprende una derivación filosófica de las doctrinas de Santo Tomás, como plenamente se ve en el *congruismo*, que, puesto enfrente de la gracia eficaz en teología, exigió que se presentase inmediatamente, como teoría filosófica, el concurso simultáneo enfrente del principio de la promoción física. Este sofisma sigue señalando como carácter principal para filiar las escuelas y los sistemas filosóficos el estilo literario del autor que los explica y los defiende, con lo cual se echa por tierra toda la genealogía filosófica, pues ninguno de los tomistas de hoy escribe como Santo Tomás y los tomistas del siglo XIII, ni éstos como Aristóteles, ni aun hoy Vera escribe como Hegel, ni Tiberghien escribe como Krause, ni es posible que, variado el gusto literario con las épocas y generaciones, pudiera trascender ninguna doctrina filosófica, ni continuar ninguna escuela, si éstas hubieran de clasificarse, no por sus soluciones científicas, sino por su estilo literario.

Este sofisma continúa valiéndose de la palabra *forma* como equívoca para diferenciar la de Santo Tomás de la de Melchor Cano, y, aparentando referirse sólo al estilo, se refiere en realidad al *método*, suponiendo así diferencias donde hay sólo identidad, como sucede en el método que usaron Melchor Cano y Santo Tomás, que no es otro que el método escolástico, que consiste en proponer la cuestión, presentar los argumentos en contra, establecer su tesis con las pruebas correspondientes y contestar a las objeciones.

Este sofisma pretende apoyarse en unas palabras de Melchor Cano sobre quién es superior, si Aristóteles o Platón (cuando después de todo viene a coincidir con Santo Tomás en dar la preferencia a Aristóteles con cierta moderación y completándolo con doctrinas platónicas) (*Probanda vero magis est divi Thomae opinio, ut adhibeatur moderatio quaedam*), para deducir de aquí que no sigue la doctrina de Santo Tomás, cuando no rechaza en sus obras ni una sola de sus teorías teológicas ni filosóficas, antes bien le vemos citarlas y aprobarlas a cada paso, como sucede, [p. 100] sobre todo, en su obra *Relectiones de sacramentis*, y calificarlo de *vivista*, cuando él mismo dijo, sin que lo invalide el confesarlo (que es otra de las habilidades del sofisma), que si Vives señaló con acierto las causas de la corrupción de las ciencias, *no anduvo tan atinado en proponer los remedios*, lo cual (con permiso del sofisma) quiere decir que, en vez de declararse partidario de su filosofía, se declara abiertamente su contrario.

Sofisma al cabo que prueba, por lo absurdo y descomunal, el grado de sutileza de su claro ingenio y la opulencia de su atesorada erudición, que le ponen a V. en estado de asentar y casi probar, como cosa cierta y evidente, lo que es

contrario a la realidad y a la común opinión de todos los doctos.

Lo mismo podría decir del *suarismo* presentado como doctrina distinta de la de Santo Tomás, que en casi todo lo que no sea relativo a las exigencias de la doctrina *congruista* y en algún otro punto como la distinción entre la esencia y la existencia, es idéntica al tomismo, habiendo bastante más distancia de ciertos pretendidos *suaristas* al gran Suárez, que de éste a Santo Tomás; pero no quiero alargar ya más esta carta, que por lo pesada e indigesta, lo machacona y llena de repeticiones, y por lo hinchado del estilo, parece una producción de los pedantescos renacientes. Más valiera que, siguiendo el método escolástico, hubiera desenvuelto en dos cuartillas una serie de proposiciones que, probadas a *posteriori* y lógicamente encadenadas entre sí, fueran, al par que una demostración teórica, una demostración práctica de las excelencias del escolasticismo.

Pero ¿qué hacer?: ya está escrita, y sin contestar a Perojo, de quien dió V. tan buena cuenta (y mucho siento no poder aceptar sus elogios, porque no me creo digno de merecerlos), teniendo a orgullo reconocer la inmensa superioridad de V. sobre mí, y dejando a un lado las ya para mí secundarias cuestiones referentes a la ciencia española, termino con un ruego que fervientemente le dirijo.

No sé lo que contestará V. a esta carta; pero puede V. darle dos contestaciones: una, que me atrevería a llamar contestación de erudito; otra, que calificaré de contestación de crítico y de filósofo. La primera consiste en desenterrar, cosa para V., que [p. 101] tiene una biblioteca en la cabeza, sumamente fácil, todas las acusaciones que el Renacimiento primero, la Reforma después, el Cartesianismo más tarde, la Enciclopedia en seguida y el Racionalismo contemporáneo hoy, han formulado contra la Escolástica. A esta carta podría yo contestar victoriosamente después de muchos días de trabajo, de meditación y de consulta; pero como en el terreno de la erudición nuestras fuerzas son muy desiguales, me costaría mucho trabajo vencer, aun teniendo la razón de mi parte. La segunda consiste en colocarse en el observatorio de la crítica filosófica e histórica, y, dejando aparte toda pasión y toda paradoja, apreciar los principios fundamentales, los efectos históricos y los resultados finales de los sistemas filosóficos en sus relaciones con la religión, con la política, con las artes, con las letras, con las ciencias y con la sociedad en que se formaron. A esta contestación no tendría más respuesta que dar que mi total aprobación. Estoy seguro de ello.

Lo conozco a V. demasiado para saber que si V. (cuyo prodigioso saber en edad tan temprana es un misterio que sólo puede explicarse reconociendo en V. un talento comprensivo organizador y sintético, que haya determinado a *priori* una dirección profunda y vasta en sus posteriores estudios, una memoria colosal, fácil y tenaz, como que conserva estereotipado para siempre lo que fugazmente atravesó por delante de los ojos y de los oídos, y una aplicación portentosa, por la vocación intelectual y por la resistencia física que supone) se propone, elevándose sobre toda pasión de polémica y toda preocupación literaria, determinar fijamente el valor de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, ha de rendir V. a esta gran manifestación científica de la verdad católica un homenaje profundo y completo, como el que espontáneamente ha rendido V. a la Inquisición española en su obra de civilización, en el transcurso de sus cartas.

Si así no lo hiciera V., impotente yo para contrarrestar sus ataques, sólo me restaría apelar, como ahora apelo, del erudito que se colocó en un siglo que no era el nuestro, para esgrimir armas definitivamente relegadas al panteón del olvido por el fallo de la crítica histórica, y del erudito que, pertrechado con interminable arsenal de hechos sueltos y al parecer contrarios, apedrease el monumento levantado por esos hechos mismos [p. 102] completos y encadenados, o a pesar de ellos, por la historia, al eminente crítico, teológico, filosófico, histórico y literario autor de la *Historia de los hetedorodoxos españoles*.

ALEJANDRO PIDAL Y MON.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 103] IX.—M. MENÉNDEZ PELAYO. *INSTAURARE OMNIA IN CHRISTO*. CARTA AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

Mi carísimo amigo: Gracias mil por la brillante carta con que ha respondido V. a la mía de Florencia, de abril de 1877, dándole más importancia que la que en sí tenía, y honrando a su autor con excesivos, aunque en boca de V. harto sinceros, elogios. Gracias también por la claridad con que V. ha explicado su opinión en los puntos en que disentíamos (más en apariencia que en realidad), proporcionándome con esto bien templadas armas, y abriéndome fácil y expedito camino para acabar esta amistosa escaramuza, que no quiero llamar polémica. Seré brevísimo, porque apremia el tiempo para la publicación de la segunda *Ciencia Española*, de la cual serán el mejor remate y corona las epístolas de usted.

Confieso que al comenzar a leer la última a que contesto, sentí cierta pena de ver a V. apadrinar las anti-estéticas y peligrosas opiniones de cierta escuela, cuyos descarríos han merecido más de una vez las censuras de la Iglesia y de toda sana filosofía, especialmente de aquella en cuyas banderas V. sigue. Dolíame de ver convertido a V. en tradicionalista de la noche a la mañana. Que el abate Gaume (a quien Dios haya perdonado) condenara, en *Le Ver Rongeur*, en *La Revolución* y en cien partes más, el Renacimiento, y se empeñara en entroncar con él todas las herejías, errores y revoluciones modernas de Norte y Mediodía, de [p. 104] Oriente y Occidente, atribuyéndolo todo, con pobre y estrecho criterio, al estudio de los clásicos, ni más ni menos que esos historiadores progresistas que lo explican todo por la Inquisición y los Jesuítas, lamentable es, pero nada extraño. Al cabo, Gaume era tradicionalista, y, en consonancia con los principios de su escuela, debió de discurrir así: todo lo que el hombre hace o ha hecho, entregado a las fuerzas de su razón natural y sin el auxilio de la revelación, es malo, vitando y pernicioso. Es así que los paganos no tuvieron lumbre de la revelación: luego debemos hacer con sus libros un auto de fe, abrir cuenta nueva, y figurarnos que no hubo más que hebreos en el mundo hasta que vino Nuestro Señor Jesucristo.

Tales racionios, reducidos aquí a su forma más precisa y seca, moverían a risa, si lo piadoso de la intención no los disculpase. Esto es lisa y llanamente *sancta simplicitas*. Y es, además, con leve diferencia, una de las proposiciones heréticas de Lutero, condenadas por la Bula de León X: «que todas las virtudes de los paganos y todas sus ciencias especulativas son vicios y errores».

¡Pero V., discípulo de Santo Tomás, y por ende de Aristóteles; sectario de una escuela pagana, en cosmología, en antropología y hasta en ética y política; V., a quien el tradicionalismo ha de parecerle uno de los más funestos errores que han afligido a la Iglesia; V., que tan briosamente afirma el poder y las fuerzas naturales de la razón humana; V., de cuyos labios he oído que tiene al Estagirita por hombre *casi divino* por lo admirable de su teoría de la *materia* y de la *forma*; V., que acepta y pone sobre su cabeza todas esas enseñanzas griegas, se me había de convertir en eco de ese sentimentalismo a la francesa, entre devoto y atrabiliario, que aquí han representado sólo algunos periodistas religiosos, discípulos de Donoso Cortés! ¿Qué dirían Melchor Cano y su maestro

Francisco de Vitoria, el Sócrates de la teología española, si levantasen la cabeza? ¡Pues qué!, ¿imagina V. que en el auto de fe que Gaume o sus amigos hiciesen, habrían de escapar inmunes la *Metafísica*, ni el *Organon*, ni la *Política* del hijo de Nicómaco, aunque la sombra de Santo Tomás los escudase? Capaces eran de quemar a Santo Tomás mismo por haber gastado el tiempo en comentar esas profanidades, y a San Agustín [p. 105] por sus aficiones platónicas, y a San Jerónimo por sus aliños ciceronianos, y a San Juan Crisóstomo por la pícara afición que tenía a Aristófanes, y a San Basilio por aquel tratado suyo *Del provecho que se saca de los antiguos*, y a todos los Padres de la Iglesia, en suma, por lo mucho que se acordaban de las ollas de Egipto. Y entonces la educación católica no sería aquella amplia, generosa y espléndida de las Universidades de los tiempos medios, ni la del siglo XVI, en que San Carlos Borromeo hacía imprimir para los jóvenes milaneses las comedias de Terencio, sino una educación hipócrita, raquíca y endeble, incapaz de resistir al más leve ataque de la impiedad moderna, que no es ignorante y ligera como la del siglo pasado, sino docta, razonadora y fría (en todas partes menos en España, se entiende), y que busca armas en todos los arsenales de la erudición sagrada y profana. No es que se pretenda hacer étnicos a los muchachos desde los bancos de la escuela: lo que deseamos es unir en fecundo y estrecho abrazo, como lo han estado en todas las grandes épocas de la Iglesia, el estudio de ambas antigüedades, para que dentro de un espíritu cristiano, ortodoxo y purísimo, la vida, la animación, la serenidad y la armonía lo penetren e informen todo, así en la ciencia como en el arte.

Pero repito que V. está con nosotros, y en manera alguna con Gaume y los suyos. V. es un espíritu recto y delicado, amante de todo lo que es verdad y belleza, y V. no puede condenar ni quemar lo que sus maestros adoraron. Su carta de V. hace tales concesiones, que ellas bastan para tejer mi defensa. Un solo punto nos separa, y éste es una cuestión de nombre: el distinto significado que damos a la palabra *Renacimiento*. V. le limita a los siglos XV y XVI; se fija en algunos aspectos suyos, en las aberraciones de algunos artistas, y enérgicamente le condena. Pero el Renacimiento no es eso, ni así lo entiendo yo, ni así le he entendido nunca, y V. mismo va a darme la razón. ¿No llama V. *verdadero Renacimiento* al de su adorado siglo XIII? ¿Y Renacimiento de qué?, pregunto yo. ¿Acaso del espíritu cristiano, que *no estaba muerto*, y que fué poderosísimo en toda la Edad Media? ¿Quizá de la ciencia de los Padres? ¡Pero cómo, si éstos eran la habitual lectura de entonces! Algo renacería para que aquello pudiera llamarse Renacimiento. Y venimos a sacar en [p. 106] consecuencia que este algo es la ciencia pagana de Aristóteles, mejor interpretada por Santo Tomás que por los anteriores y es el arte de Dante, que toma por gula y maestro a un pagano, salva de las llamas eternas a los gentiles que se le antoja, llena su trilogía de símbolos y alegorías mitológicas (a veces con muy mal gusto), dándoles, eso sí, todo el sentido católico que V. quiera; y llama a Jesucristo *el sumo Jove que fué crucificado por nosotros*:

«*E se licito m'è, o sommo Giove,
Che fosti 'n terra per noi crocifisso,
Son li giusti occhi tuoi rivolti altrove.*»

Ya sé que como se trata de Dante, a quien hemos convenido en llamar el poeta católico por excelencia, se encontrarán a esto mil disculpas, y volveremos *al arte simbólico y al alto sentido*, etcétera, etc.; pero, con franqueza: ¿qué diría V. si encontrase esas enormidades en un pobre poeta del Renacimiento, en Sannazaro o en Vida? ¿No tocaría V. el cielo con las manos? Pues de esa injusticia me quejo yo, y diré siempre a los admiradores incondicionales del siglo XIII, que no es muy puesto

en razón tirar piedras al tejado del vecino teniendo de vidrio el propio, ni hay para qué escandalizarse tanto de la inofensiva pedantería de llamar a los cardenales *Padres conscriptos*. Ya ve V. que el llamar *Júpiter* a Dios, tampoco fué invención de los humanistas. Cosas son éstas que, después de todo, más atacan los fueros del buen gusto que los del dogma. ¿Cree V. que ninguno de aquellos *paganos* del tiempo de León X era bastante inocente para tomar por lo serio esas retóricas e imaginarse que vivía en la Roma imperial, y que iba a tornar a levantarse el ara de la Victoria, abrirse las puertas de Jano bifronte, caer la blanca víctima del Clitumno bajo la segur del sacrificador, y humear de nuevo el incienso ante las aras de Júpiter Capitolino? Todo esto no pasaba de ser un dulce recuerdo, bueno para dicho en verso o en oraciones de aparato; una pura convención académica, como lo ha sido en tiempos más cercanos el amor a los trajes, usos y muebles de la Edad Media, traído por el Romanticismo. Si el Renacimiento no hubiera sido más que eso, antes deberíamos calificarle de pueril y ñoño, que de cosa mala y vitanda, como Vds. hacen.

Yo entiendo el Renacimiento de un modo más amplio: para [p. 107] mí, lo que hubo en el siglo XVI no fué más que el remate, el feliz complemento de la obra de reacción contra la barbarie que siguió a las invasiones de los pueblos del Norte: para mí, la historia de la Edad Media no es más que la gran batalla entre la luz latina y cristiana y las tinieblas germánicas. A esta obra, que llamo grande y santa, contribuyeron por igual Casiodoro y Boecio en la corte del rey Teodorico, San Martín Dumense entre los suevos de Galicia, San Isidoro y sus discípulos entre los visigodos, Alcuino y Teodulfo en la corte de Carlo Magno. Lo que estos hombres sabían no era más que una empobrecida reliquia, pero reliquia al cabo, de la antigua ciencia profana y sagrada, y al hacer entrar en el espíritu de los bárbaros algo de la lógica de Aristóteles, de la gramática de Prisciano y Donato, de la moral de Séneca, hacían obra de Renacimiento, como la hacía San Eulogio al llevar a Córdoba, cual solaz para los muzárabes en la horrenda persecución que sobre ellos pesaba, las obras de Virgilio, Horacio y Juvenal. Y obra de Renacimiento hacía el mismo Carlo Magno en su tentativa de imperio; y a la causa latina servía Gregorio VII al poner su planta sobre la dura cerviz de los Emperadores alemanes. Todo el que en medio de la desmembración y desorden de la Edad Media tuvo un pensamiento de unidad social o científica, fué precursor del Renacimiento. Y lo fueron los que en Occidente dilataron el conocimiento de Aristóteles, y lo fué su maestro de V. Santo Tomás, que le *cristianizó*. Y como no el más ni el menos, sino la esencia misma de las cosas, determina el carácter de toda gran evolución histórica, no me negará V. que el movimiento de los siglos XIV, XV y XVI es una prolongación del anterior, pues tan hijo del Renacimiento y tan *pagano* es el que comenta a Aristóteles como el que comenta a Platón..., el que estudia a Homero como el que estudia a Virgilio, el que sabe griego como el que sabe latín; y si absolvemos a Gualtero de Chatillon, y a José Iscano, y a Benoit de Saint-More y a todos los que en la Edad Media escribieron malos poemas sobre el cerco de Troya, o las hazañas de Alejandro, u otros temas clásicos por el estilo, no sé por qué hemos de condenar a los que con mejor estilo y más limados versos hicieron lo mismo en el siglo XVI. La medida debe ser una para todos; y yo, por más que hago, no puedo encontrar esa zanja entre el modo antiguo y el nuevo, ni sé [p. 108] a punto fijo cuándo dejó de gritarse *¡arriba!*, y empezó a gritarse *¡abajo!*, como V., con más poesía que exactitud, dice. Porque, francamente, entre un viejo *fabliau* francés y un cuento de Boccaccio, ni en el asunto ni en la desvergüenza de la narración hallo diferencia alguna, y sólo la veo en ser más elegante y donairoso el estilo del novelador de Certaldo. Y si le escandaliza a usted la *Mandrágora* de Maquiavelo o la *Calandra* de Bibiena, no me escandalizan a mi menos los brutales desahogos del cruzado Guillermo de Poitiers, o los feroces serventesios de nuestro Guillermo de Bergadá, y váyase lo uno por lo otro. Fácil es tejer un ramillete de poesías de la Edad Media, así latinas como vulgares, que son una verdadera *spintria*. Pero ni esto prueba nada contra la Edad

Media, ni lo que V. dice va contra el Renacimiento, sino contra los desafueros de algunos artistas que, con Renacimiento o sin él, hubieran hecho de las suyas. Citando hechos particulares y aberraciones de unos y de otros, toda causa se puede defender, pero sin llegar a resultado ni sentencia alguna. Abominaciones, errores y pecados, en todos tiempos hay, y no son patrimonio ni afrenta de una época sola. ¡Ojalá fuera verdad lo que usted dice de que la carne estuvo subordinada al espíritu en la Edad Media!

Usted reconoce y acata la grandeza de los filósofos y artistas gentiles, atribuyéndola, no sólo a los restos de la primitiva tradición, sino *a los poderosos esfuerzos de la razón humana en todo su vigor natural* (sic). Usted, atento a aquellas palabras del Apóstol: *Instaurare omnia in Christo*, llama *restauración* al Cristianismo, y no dice que destruyese lo antiguo, sino que lo purificó y lo *transfiguró* todo, *completando* la antigua filosofía, y *aprovechando el elemento social del paganismo antiguo*. ¿Qué más defensa necesito yo? ¿No estamos conformes en todo? ¿No es esto lo que con su habitual agudeza ha dicho nuestro amigo Letamendi: *la Grecia en gracia de Dios*? Y después de esto, ¿qué significa el que usted, sin duda por involuntario olvido de esta su apología del paganismo (voz tan complexa, como que abraza una civilización entera), venga a confundirle luego con la idolatría? ¿O que, convertido involuntariamente, como tantos otros católicos, en eco de las diatribas protestantes contra Roma, censure indirectamente a los Pontífices por el amor con que miraron el arte renacido? Pues [p. 109] qué, ¿hay algún parentesco (sacrilegio es sólo el pensarlo) entre la Iglesia y la barbarie?

Repito que en lo substancial estamos conformes. Usted encuentra bien que se aprovechen los elementos de la sociedad antigua convertidos y depurados: eso mismo digo yo. A V. le parece mal que se anteponga *en absoluto* (*nota bene*) Homero a la Biblia y Platón a San Pablo: yo creo lo mismo. Tiene V. por una profanación *el representar a la Virgen con las formas de Venus*, y yo lo tengo, no sólo por una profanación, sino por un error estético que el verdadero clasicismo reprueba. Usted confiesa las ventajas que en la esfera filológica y en otras hizo el Renacimiento. ¿Qué es, pues, lo que nos separa? El persistir V. en llamar Renacimiento a una sola de sus fases, y no de las más decisivas, a la venida de los griegos de Constantinopla, como si, admitido todo lo que se dice de esos pobres griegos (que, después de todo, no lo dude V., son autores poco leídos, y por nadie menos que por el abate Gaume), bastara la publicación de dos o tres gramáticas griegas ni de algún indigesto comentario sobre Platón, para *hacer a la Europa, pagana primero, protestante después, y revolucionaria por último*. ¡Qué pícaros griegos!

El hermoso y clarísimo entendimiento de V. no puede asentir a tales filosofías de la historia. Usted sabe que nunca de causas tan pequeñas han nacido tan grandes efectos.

Usted dice que el Renacimiento clásico no hacía falta, porque ya venía verificándose, y a mí no me parece mal que continuara, por la misma razón. Si sabíamos ya latín, bueno era que aprendiésemos griego; si sabíamos algo de la poesía de los antiguos, tampoco estaba de más que conociésemos su escultura.

Usted cree que las imitaciones que se hicieron entonces fueron ridículas e impotentes. Ésta es cuestión de gustos, y a mí me agradan mucho las silvas de Policiano, y me encanta Fr. Luis de León imitando las odas morales de Horacio y el himno de Aristóteles a Hermias. Todo eso de formas

mueras tampoco me convence; porque si la forma es bella, resplandece con eterna y no marchita juventud, y V. sabe y siente como los platónicos que, aunque la Venus Urania descienda al sepulcro, resurgirá siempre tan hermosa y radiante como al principio. No hay [p. 110] preocupación, ni sistema, ni escolástica, que resista a la pura luz de la belleza.

Que en el siglo XVI no gustaba la arquitectura gótica. Error de gusto, pero que no contradice a ningún artículo del Credo ni definición dogmática.

Emparentar el Renacimiento con la Reforma es un lugar común que me parece muy poco fundado. El Renacimiento es cosa demasiado complexa, y la Reforma es una herejía harto sencilla, para que sea dable confundirlos. Concediendo que entre los italianos hubiera impíos, materialistas y paganos de toda especie, faltaría demostrar que profesaban la doctrina del *servo arbitrio* y de *la fe sin las obras*, para identificarlos con los discípulos de Lutero. Y si se me responde que éste se parecía a Pomponio Leto, a Machiavelli y a Pomponazzi en ser revoltoso y díscolo, contestaré que el desorden y la rebelión son en el mundo harto más viejos que el Renacimiento y la Reforma, y que los romanos y los griegos: como que el primer protestante fué aquel príncipe de la luz que dijo: «Pondré mi trono sobre el Aquilón, y seré semejante al Altísimo.» ¡Pues qué!, ¿no ha habido herejías e impiedad en el mundo cuando no se estudiaba a los clásicos? Lutero era sencillamente un bárbaro, y V. confiesa que él no comprendió una palabra de los esplendores de la Roma de los Médicis. Y esa decantada cultura de las Universidades alemanas no era más que una barbarie pedantesca, que se reducía al conocimiento material de los textos, sin que tuviera nada que ver con la penetración íntima y profunda del espíritu de la antigüedad, que había en Italia. Lutero fué quien declaró que todas las virtudes de los gentiles habían sido vicios, quien execró el paganismo de la Roma papal; y su discípulo el dulce Melanchton, en quien bajo la corteza humanística duraba la herrumbre germánica, no se cansó de acusar a los cristianos de haber apostatado en las aras de Platón, tomando de él la doctrina del libre albedrío. Sólo con Aristóteles transigió, y esto más en la Dialéctica y en la Ética, que en la filosofía propiamente dicha.

Con Renacimiento y sin Renacimiento hubiera sido el siglo XV una edad viciosa y necesitada de reforma, dados los precedentes de la Edad Media. Sólo que en el siglo X, por ejemplo, había vicios y no había esplendor de ciencias y artes, y en el siglo XV [p. 111] brillan y florecen tanto éstas, que a muchos críticos les hacen incurrir en el paralogismo: *post hoc*, o más bien *juxta hoc, ergo propter hoc*, sin considerar que, en último caso, no es el arte el que corrompe a la sociedad, sino la sociedad la que corrompe al arte, puesto que ella le hace y produce. Y esta sociedad había sido producida y educada por aquellos benditos siglos medios, en que el concubinato, la simonía, la rapiña, el hierro de los Emperadores y la ambición de los barones toscanos, dilaceraron la Iglesia hasta llevarla a aquel lamentable estado, que así describe y deplora el cardenal Baronio (pondré sus palabras en latón, para que no me saquen los ojos los extáticos adoradores de aquella edad de hierro): «*Quam foedissima Ecclesiae romanae facies, quum Romae dominarentur potentissimae aequae ac sordidissimae meretrices, quorum arbitrio mutarentur sedes, darentur episcopatus, et quod auditu horrendum et infandum est, intruderentur in sedem Petri eorum amasii pseudo-pontifices, qui non sunt nisi ad consignanda tantum tempera in Catalogo Romanorum Pontificum, scripti!*» ¿Prefiere usted estos pontificados al gloriosísimo de León X, cuyo nombre no deshonra, por otra parte, ningún hecho vituperable? ¿O le agradan más los tiempos en que la Iglesia era abofeteada en Anagni y conducida como vil cautiva a Aviñón? ¿Se han perdido por ventura los escritos de San Pedro Damiano, que tan claramente nos dice que ningún vicio, aun de los más nefandos y contra naturaleza, era extraño a los

clérigos de su tiempo? ¿Por ventura han perecido los libros *De consideratione* de San Bernardo, o el *Planctus ecclesiae* de Álvaro Pelayo, o el mismo poema de Dante, para que concedamos tan de barato que todo era luz y virtudes en la Edad Media, y que hasta que vinieron esos pobres griegos a enseñar gramática estábamos como en el paraíso? A no ser que toda la gente mala de la Edad Media fueran humanistas en profeta.

Me cita V. el testimonio de Erasmo contra el Renacimiento, y yo respondo: 1.º, que Erasmo no es la personificación del Renacimiento, porque, como los demás septentrionales, se quedó en la erudición y no penetró en el espíritu artístico; 2.º, que las invectivas de Erasmo contra los ciceronianos de Italia no son más que un despique literario por lo mucho que ellos se habían burlado de su latín y de lo plúmbeo de sus gracias. [p. 112] Otro tanto digo de la frase de Alberto Carpi de que «en Alemania todos los amantes de las bellas letras se habían hecho fautores de Lutero». Lo primero que convendría averiguar es si había entonces algún alemán que pudiera llamarse *amante de las buenas letras*, en el sentido que hubieran dado a estas palabras Bembo o Sadoletto.

Y aun dando por supuesto lo que se quiera suponer, ¿qué tiene que ver el neo-platonismo de Florencia, ni el materialismo de Pomponazzi, ni la impiedad política de Maquiavelo, con el *fatalismo fideista* y la superstición escrituraria de los luteranos? Sólo en ser herejías y errores pueden parecerse.

Lo de que el Renacimiento propiamente tal no había penetrado en España, sólo probaría, en caso de ser verdad, que habíamos sido más incultos y rudos que los demás meridionales, y no sería para alegado como título de gloria; pero (a Dios gracias) creo que esta suposición está refutada en todo el curso de este libro y en otros escritos míos. La verdad es, sí, que a nuestro Renacimiento no podemos acusarle de ninguno de los pecados que se achacan al italiano, y que, después de todo, no son suyos esenciales, sino peculiares de algunos de sus representantes.

No puede ser más delicado ni galante el modo como usted cierra su epístola. Y yo, correspondiendo en lo posible a él, no diré, ni ahora ni en adelante, una palabra más que pueda interpretarse como desdeñosa del tomismo, aunque en justa reciprocidad deseo que no se ensañen Vds, en términos tan generales con el Renacimiento, en el cual hay muchas cosas buenas y bellas, y que todo hombre de buen gusto (y V. le tiene exquisito) debe reconocer y venerar. Ni me parece buen modo de servir a la Iglesia el suponer que tantos y tan ilustres Pontífices, y tantos y tan venerables Obispos, modelos de costumbres y doctrina, como Jerónimo Vida, Sadoletto y Antonio Agustín, fueran tan necios que no comprendieran nunca el estrago que hacían en la sociedad con sus aficiones gentílicas.

Acordes, como lo estamos, en lo esencial, sólo haré alguna leve indicación sobre otros puntos secundarios que trata V. en su carta. Así, diré:

1.º Que Santo Tomás tomó de Aristóteles bastante más que el método, pues tomó toda su doctrina cosmológica acerca de los [p. 113] principios de los seres, toda su doctrina ideológica del entendimiento agente y posible (bien o mal entendida, que esto no es ahora del caso), toda su lógica, y de la *Ética* y la *Política* cuanto era compatible con la doctrina católica. Usted sabe muy bien que ni aun sus más ardientes admiradores tienen a Santo Tomás por un filósofo original e inventivo, ni miran su sistema como una *creación filosófica nueva*, sino como una vasta síntesis, en que se aplaude sobre todo la grandeza del conjunto. Por eso la Santidad de León XIII, en su reciente Encíclica, lo

que alaba principalmente en Santo Tomás es *el haber reunido y congregado los miembros antes dispersos*. Santo Tomás no puede ser llamado con entera propiedad fundador de un sistema: es un filósofo *derivado* de Aristóteles y de los Padres.

2.º Que no puede sostenerse que Santo Tomás supiera griego, pues aunque se hallan palabras griegas en sus escritos (como *noãn*, *Pl h* y otros muchos vocablos técnicos, cuyo valor discute), las toma siempre de las versiones latinas de Aristóteles; ni más ni menos que el gran número de voces griegas que se usan y explican en los modernos tratados de medicina y ciencias naturales no nos autorizan para calificar de helenistas a sus autores. Lo que hay que aplaudir en Santo Tomás es la diligencia que tuvo en proporcionarse distintas versiones, y compararlas entre sí, y aun en encargar otras nuevas (pero todavía muy imperfectas) a Moerbeka y algún otro. Por esta razón, y por lo que su sagacidad natural le hizo adivinar, es benemérito Santo Tomás del texto de Aristóteles, y debe contársele entre los precursores del Renacimiento, que continuó la tarea de corregir y depurar los textos y las versiones.

3.º Que si los herejes escolásticos nada prueban contra la escolástica, tampoco los impíos italianos que V. menciona (ninguno de los cuales es humanista de primera talla) prueban nada contra el humanismo. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis*, pueden contestar Vds., y podemos contestar nosotros, con las palabras de San Juan. Y si no parece del todo justo atribuir a una escuela filosófica los errores de algunos de sus adeptos, todavía lo es menos hacer responsable de ellos a un movimiento filológico, pues no se ve aquí relación alguna entre la causa y el efecto. [p. 114] 4.º Que bien averiguado está que no eran tomistas de profesión los que trabajaron en la *Políglota*, sino discípulos unos del humanismo y otros de la tradición rabínica; y bien sabidos son sus nombres: *Nebrija*, Diego López de Stúñiga, *el Comendador Griego*, Vergara, Alfonso de Zamora, Alcalá, Coronel, etcétera. Y lo racional era que para una empresa filológica se buscara a los que mejor sabían el hebreo y el griego, y no a los que mejor disputaban *simpliciter* y *secundum quid*, al modo de las escuelas.

5.º Que no es lo mismo ser Dominico que tomista, y que Fr. Tomás Campanella fué lo primero, pero no lo segundo, y no bastan todas las ingeniosidades del P. Zeferino para hacerle entrar en el gremio.

6.º Que Pomponazzi era escolástico, aunque no tomista, y considerado como escritor, pasaba por un bárbaro entre los cultos ingenios de su tiempo, y era del todo extraño a los estudios helénicos.

7.º Que al cargo de que los escolásticos olvidaron un poco la experimentación, me contesta V. citando a Miguel Scoto, averroísta, y que, por lo tanto, queda, según V., excluído del gremio: a Raimundo Lulio, a quien en rigor no se le puede llamar escolástico; a los alquimistas, que tampoco lo eran, y a Vicente de Beauvais, mero compilador. Ni basta que Aristóteles fuera partidario de la experimentación para decir que también lo serían los escolásticos, pues éstos, con dos o tres excepciones, prefirieron al estudio de la naturaleza el de las obras del Estagirita.

8.º Que cuanto más lea a Melchor Cano, más me convenzo de que no es escolástico sino discípulo de Vives (con quien fué injusto, como con tantos otros) y escritor del Renacimiento. Pues cabalmente lo que caracteriza y da valor propio al libro de Melchor Cano, es lo que ni soñó Santo Tomás ni pudo soñarse en la Edad Media: la crítica de las fuentes de conocimiento, el criticismo aplicado a la

teología. Idea era ésta que no podía brotar en tiempos de ignorancia filológica e histórica como fueron los anteriores al siglo XVI, e idea era tan nueva y peregrina, aun en ese mismo siglo, que el canciller Bacon contaba todavía entre los *desiderata* de las ciencias particulares el estudio de los [p. 115] respectivos tópicos, lugares o fuentes. ¿Cómo he de tener por escolástico a un hombre que con tanto desdén habla de las cuestiones relativas al principio de individuación, y aun a los universales? Ciertamente que si Melchor Cano hubiera sido un dominico vulgar que se hubiera limitado a exponer mejor o peor lo que en Santo Tomás había aprendido, nadie se acordaría de él a estas fechas. Porque supo escribir y porque trajo algo nuevo a la ciencia, dura hoy venerada su memoria.

9.º No se puede admitir esa compenetración tan absoluta que ustedes suponen entre la teología tomista y la filosofía, pues bien se puede estar de acuerdo con las conclusiones teológicas de Santo Tomás, sin que para esto sea preciso declararse partidario de la doctrina peripatética de la materia y de la forma y no de la hipótesis atomística; sin que sea necesario tampoco admitir toda la fantasmagoría de las especies inteligibles, y del entendimiento agente y posible, sino antes bien propugnando la doctrina del realismo natural y del conocimiento directo. Y tan teólogo tomista puede ser el que niegue la distinción entre la esencia y la existencia, como el que la admita. Yo no tengo inconveniente en decirme *tomista*, si el tomismo se entiende en el sentido amplio en que le toma nuestro actual Pontífice (gran partidario de los estudios clásicos, entre paréntesis). Después de decir en su hermosa Encíclica que «maestros posteriores desarrollaron con abundante fruto las *semillas* que esparció el Doctor Angélico», no se descuida de apuntar sabiamente que «*si en los doctores escolásticos se halla algo tratado con demasiada sutileza, o con poca consideración, o algo que no concierte bien con los descubrimientos posteriores, o que de cualquier modo no parezca probable, de ninguna manera debe proponerse como dechado de imitación*». Sí así se entiende el tomismo (y éste es el único sentido autorizado por la Cabeza visible de la Iglesia), soy tomista; pero no si se me quiere imponer, como última razón de todo, la doctrina cerrada de la *Summa*, y aun ésta, no como la entienden los Jesuitas, sino como la quieren los Dominicos, y no sólo en lo esencial y en lo que se relaciona con la teología, sino en una multitud de problemas antropológicos y cosmológicos que entregó Dios a las disputas de los hombres: y no sólo en la doctrina, sino en el método y forma, y hasta en el estilo, de suerte [p. 116] que la filosofía católica venga a reducirse a un puro y escueto comentario de uno de los comentadores de Aristóteles, sin que en ella entre nada del criticismo de Vives, ni del experimentalismo baconiano (en lo que no tiene de exclusivo), ni de las observaciones psicológicas de la escuela escocesa, ni lo que en la lógica inductiva han adelantado los positivistas, ni de los modernos estudios filológicos que han restaurado del todo la historia de la filosofía griega, ni nada, en suma, de lo que Santo Tomás no alcanzó o no supo. No; la filosofía cristiana y tomista, si lo es de veras, no puede caer en ese particularismo estrecho, que si le daría fácil victoria sobre el eclecticismo francés o el idealismo alemán y todos los sistemas *a priori*, cada día más decadentes, la dejaría impotente para resistir la furiosa avenida de las hordas positivistas, de los lógicos ingleses, de los escritores críticos, de los filósofos de la asociación de ideas y de la inducción, que desde los laboratorios químicos y los anfiteatros anatómicos amenazan a la sana Metafísica, después de haber exterminado casi la Metafísica vacía y nebulosa de allende el Rhin. Aquí está el peligro verdadero: no en los trampantojos krausistas o hegelianos; y si la batalla ha de darse, forzoso es presentarnos con armas tan buenas como las suyas. La crítica histórica y literaria, las lenguas sabias, las ciencias naturales, la antropología en todas sus ramas, la lógica en todas sus formas y procedimientos, las ciencias escriturarias y patrísticas, todo esto debe ser el principal estudio del apologista católico, en vez de afincarse tanto en cuestiones que ya pasaron, en errores que ya no volverán y que nadie sigue ni defiende. Todo lo que Santo Tomás tiene de teólogo y filósofo cristiano es admirable y vividero: lo

que tiene de filósofo peripatético y medioeval puede y debe discutirse, y en algunos casos abandonarse. Por algo han pasado seis siglos desde el siglo XIII. Y V. comprende muy bien que es tal la fuerza expansiva del entendimiento en las cuestiones de tejas abajo que, aunque aparente estar sumiso a una doctrina y a un nombre, siempre halla algún resquicio por donde recobrar su libertad prístina; y así como en nombre de Aristóteles han lidiado entre sí alejandristas y averroístas, panteístas e individualistas, tomistas y escotistas, moros y cristianos, así vendrá a suceder que esa filosofía tomista que Vds. proclaman [p. 117] (y en la cual Santo Tomás, si levantase la cabeza, vería ya muchas novedades), a fuerza de adiciones, enmiendas e interpretaciones, quedará tan desemejante de lo que fué en sus principios, como aquella famosa nave de Atenas en la cual se sustituía cada año una pieza nueva a las viejas y gastadas, hasta que no quedó ninguna de las que había tenido en tiempo de Teseo. Quiéranlo ustedes o no, la restauración tomista lleva este camino, y vale más ser franco como los Jesuítas, y decir, como dice el P. Yungmann en el prólogo de su *Estética* (y quizá sea esto lo único bueno que contiene su obra): «No es nuestro intento significar con el nombre de filosofía cristiana *la de ningún período ni tiempo particular, ni de ningún sistema ni escuela determinados*, sino la que tiene siempre presente que toda sabiduría viene de Dios, o, lo que es lo mismo, el conjunto ordenado y científico de conclusiones del pensamiento racional que convienen bajo todos conceptos con la divina revelación.»

En suma: el espíritu general, el sentido, la *mente* del Angélico Doctor, no la letra que mata. Y decimos del *Angélico Doctor*, por ser la suya la más vasta y grandiosa de todas las concepciones filosóficas cristianas, pero obra humana al fin, y que en sus pormenores admite y reclama controversia.

Así entiendo la filosofía cristiana, y aplaudo y bendigo su restauración, sin que para seguir su lábaro importe gran cosa el ser aristotélico o platónico, ni mucho menos el profesar tal o cual doctrina sobre los modos del conocimiento. Ni creo que esa restauración tenga nada que ver con las aficiones clásicas ni con el Renacimiento. Quédese el confundir estas cosas para el abate Gaume y otros cejjuntos y severos Aristarcos, de quienes podemos decir con el poeta, que «ni les sientan los Dioses a su mesa, ni les admiten las Diosas a su lecho».

No les dé V. oídos, pues muchas veces (no quiero creer que a ciencia y conciencia) han falsificado la historia, achacando, verbigracia, a Policiano un desprecio por los Salmos de que no hay el menor vestigio en sus obras (que tengo muy leídas), y que pugna con todo lo que sabemos de su vida y gusto literario.

El espíritu de V. es demasiado alto y generoso para dar asenso a tales invenciones, anécdotas y cuentecillos, y condenar por ellos el arte y la civilización en una de sus épocas más [p. 118] espléndidas. Usted tiene alma de artista, y gusta sin duda de coronarse con las flores de la antigua sabiduría, y repite conmigo aquella plegaria de Teócrito:

«¡Haz que las Gracias sean
Compañeras eternas de mi vida!»

P. D. Como me precio de católico sincero, sin ambages ni restricciones mentales, y quizá en ésta y

otras cartas, donde hablo de la escolástica y de Santo Tomás, se me haya deslizado alguna frase poco exacta o que suene a irreverencia, o algo, en suma, que de cualquier modo pueda dar *fundado* pretexto a que algún escritor racionalista tenga la mala ocurrencia de citarme en apoyo de sus lucubraciones (si es que merezco ser citado), desde luego retiro tales palabras, y las doy por no dichas, a *lo menos en ese sentido*, sin que esto obste en nada a la libertad que tengo y deseo conservar íntegra en todas las materias opinables de ciencia y arte, al modo de aquellos españoles de otros tiempos cuyas huellas, aunque de lejos y *longo intervallo*, procuro seguir, *no captivando mi entendimiento sino en las cosas que son de fe*, como dijo el Brocense.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 119] X.—FRAY JOAQUÍN FONSECA, O. P. DEFENSA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA
[1]

[Nota 33 del Panegírico del R. P. Fonseca]

«Pocos son, en efecto, los que han pasado su vida estudiando, revolviendo y meditando los voluminosos infolios, las obras monumentales y profundas del Angélico, para poder formar un juicio competente de sus doctrinas admirables. En cambio pululan diariamente escritores que, sin haberse abismado en el océano insondable de su ciencia, sin haber rumiado y digerido sus principios lummosos, y aun sin conocer más que de referencia su sistema filosófico, ni menos las bases fundamentales de su escuela [p. 120] teológica, pronuncian magistralmente, y quasi *ex tripode*, sobre la bondad o no bondad de sus doctrinas, constituyéndose a sí mismos jueces del más grande de los genios que han señalado su paso por el mundo en toda la prolongación de las edades. Y lo más extraño todavía es que después de haber hablado el sapientísimo León XIII en su admirable Encíclica *Aeterni Patris* [p. 121] señalando la doctrina del Angélico al orbe católico, como la más sólida, la más segura y conveniente para combatir los errores de la época (*sanior, securior et magisterio Ecclesiae conformior et ad grassantium errorum refutationem adhibenda*: véanse los textos literales de las notas anteriores) es cuando precisamente se han multiplicado los discursos y folletos que se atreven a rebajar la [p. 122] inmensa talla de ese gigante de la ciencia. Había dicho asimismo el gran Jerarca en el precitado documento a los sabios y maestros de todas las Academias y establecimientos literarios, que la doctrina de Santo Tomás tiene una solidez a toda prueba, una superioridad incomparable sobre todas las demás (*ejus prae caeteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant*) y los que antes no se atreverían quizá a contradecir una verdad consagrada por el voto y por la voz autorizada de los siglos, hoy se atreven a ponerse, sin saberlo, enfrente de la palabra del Pontífice, y a sostener públicamente que hay *otras filosofías mayores* (sic) que la de Santo Tomás y de su escuela. Y como ésta propoposición o no significa nada, o quiere decir el que la enuncia (siquiera sea poco feliz su manera de expresarse) que hay otros [p. 123] sistemas filosóficos más aceptables y perfectos que el del Angélico Doctor, recomendamos de nuevo la lectura íntegra de la remembrada Encíclica, que conspira toda ella a persuadir lo contrario, como podrá convencerse fácilmente el que la lea, y penetre en el pensamiento del Pontífice. Esta afirmación tan depresiva de la filosofía de Santo Tomás (si tal es la inteligencia de la frase anteriormente acotada), es atribuída por alguno, no sabemos si con exactitud, a ese portento del mundo que se conoce con el nombre de D. Marcelino Menéndez Pelayo, y es la admiración del orbe literario en los presentes momentos de la historia. Empero, si el sentido de sus palabras fuese otro, si el apologista *montañés* que le atribuye esta afirmación, no quiso presentar a su héroe enfrente del pensamiento que palpita en todo el texto de la Encíclica, no comprendemos la idea que se propuso emitir al decirnos «que la filosofía de *Santo Tomás no es* la única, ni la mayor», a juicio del joven académico. No creemos que exista en el mundo más que una *verdadera* filosofía, como no hay más que una *verdadera* teología, unas *verdaderas* matemáticas. La diversidad sólo se halla en el error, y el error está eliminado de la verdadera ciencia. Podrá haber diferentes métodos, diferentes procedimientos y hasta diferentes sistemas filosóficos;

pero éstos no multiplican una ciencia, en tanto conspiren a un mismo objeto, que es donde toma su unidad. Puede decirse, y se dice vulgarmente, que hay muchas filosofías, entendiéndose significar que hay muchos textos o muchas obras de texto de filosofía para uso de las escuelas. Mas no parece ser éste el sentido del articulista a que nos venimos refiriendo.

Y si interpretando mejor su pensamiento suponemos que *por otras filosofías*, ha querido significar el apologista *montañés otros sistemas filosóficos*, todavía necesitamos se nos diga qué es lo que entiende el preopinante por filosofía *mayor*. Atendiendo a la propiedad de la palabra parece significar otra filosofía más voluminosa, más extensa. Mas como no creemos que la bondad de un sistema filosófico depende de su cantidad o su volumen y como, por otra parte, la filosofía de Santo Tomás es tan voluminosa y tan extensa como sus obras inmortales, que todas son profundamente filosóficas, queremos suponer que el autor de esta palabra habrá querido decir, *otra filosofía mejor*, es decir, otro [p. 124] sistema filosófico más perfecto. Pues bien; si a través de tantos giros para adivinar el pensamiento del articulista *montañés*, hemos topado finalmente con su idea, no por lo que dicen sus palabras, sino lo que se puede suponer que habrá querido decirnos, esperamos que él mismo o el Sr. Menéndez, o los dos de buen acuerdo, nos digan cuál es el sistema filosófico que ellos creen más sólido, más luminoso, más profundo que el del Angélico Maestro. No es la primera vez, según creemos, que se ha formulado esta pregunta, y no sabemos que haya sido hasta el presente satisfactoriamente contestada. Mas creemos firmemente que entrambos son muy católicos, sin mezcla ni levadura de otra cosa que no sea catolicismo puro y neto; creemos asimismo, que los dos acatan la palabra y las sabias afirmaciones del Pontífice reinante, al decirnos en su nunca bastantemente celebrada Encíclica, que la doctrina del Angélico (y habla de la filosofía, cuya preferente recomendación es el objeto de la Encíclica), es la más sólida *solidior*, la más segura *securior* y la más conforme al magisterio de la Iglesia, *et magisterio ecclesiae conformior*, y la que debe aplicarse en nuestros días a la controversia filosófica, como la más adecuada para refutar victoriosamente los errores de la época: *et ad grassantium errorum refutationem adhibenda*.

Aquí deberíamos poner punto final a esta nota, y considerar como superfluo cuanto se pudiera añadir sobre este punto Mas como en el magnífico discurso pronunciado por el Sr. Menéndez Pelayo, al tomar posesión de su plaza de académico, se consignan ciertas frases que necesitan ser rectificadas no sólo al tenor de dicha Encíclica, en señal de acatamiento a la palabra del sapientísimo Jerarca, sí que también en desagravio de la verdad y de la ciencia, no puedo prescindir de este deber, siquiera sea traspasando, a pesar mío, los límites reducidos de una nota.

Sentimos de todas veras hallar inocentemente atravesado en nuestro camino intelectual a ese niño portentoso que, al decir del bardo *montañés*, «todo lo sabe menos a sí mismo» Al ver divinizado en esta forma al más joven de los sabios, y no siendo posible que a su edad haya estudiado en sus fuentes todo lo que se afirma en absoluto de su saber y de su ciencia, hubo al pronto de creer que ese genio extraordinario sería algún ser privilegiado que había recibido de lo alto una ciencia trascendental y [p. 125] verdaderamente infusa, como se cree, efectivamente, que la recibió Santo Tomás en sus íntimas comunicaciones con el Verbo. Ante una ciencia infusa y trascendente, que Dios puede comunicar a quien le place, sin distinción de persona, de condiciones ni de edades; ante la voz inspirada de un Vidente no hay más que besar el polvo de sus plantas, y esperar que hable a la tierra la sabiduría del Altísimo.

Mas sin dejar de reconocer en el Sr. Menéndez Pelayo un talento portentoso que no parece vaciado en

los moldes comunes y ordinarios de nuestra naturaleza, no debemos llevar nuestro delirio hasta adorarlo como un dios, ni creer a ojos cerrados en la infalibilidad de sus oráculos. Dios ha querido preservarnos de aberraciones semejantes, permitiendo que los hombres más semejantes a los ángeles experimenten en sí mismos la nativa deficiencia de su espíritu, que se transparente a toda luz en la triste condición de su existencia. De aquí esos puntos negros que aparecen a las veces en el fondo de su luminoso pensamiento, como esas manchas oscuras que se observan, por acaso, en el disco del sol en pleno día, después de realizarse alguno de esos fenómenos que los astrónomos más sabios han creído distinguir en su hirviente superficie, y que se ha dado en llamar sus *erupciones*, según el lenguaje moderno de la ciencia.

Algo parecido realmente a este fenómeno solar se observa en la inteligencia esplendorosa de nuestro ilustre académico, para que todos veamos que no es numen del Olimpo, sino a lo más uno de los titanes de la tierra, que se esfuerza inútilmente por escalar el alcázar de los dioses, para imponerse a Minerva y a todas las divinidades del saber, sin darse razón de este poder secreto que le empuja a tan atrevida empresa. Genio precoz, niño gigante, que, aun sin pretenderlo, se destaca sobre las más encumbradas eminencias literarias. Pero hombre, al fin..., y ese Goliat del mundo sabio puede encontrar en los caminos de su alta sabiduría a un pequeño David desconocido que le resista y aun le venza, en nombre de la verdad y de sus fueros. Ensayaremos demostrarlo brevemente en esta misma nota, que servirá de contestación a su discurso académico, en la parte que se refiere a la filosofía de Santo Tomás y de su escuela. Mas antes de abordar la cuestión principal que le separa de nosotros haremos alguna observación [p. 126] al *montañés* sobre las doctrinas que atribuye al Sr. Menéndez Pelayo.

Ante todo reconocemos en el autor del artículo firmado Un *montañés*, todas las condiciones de un buen literato por la belleza de la forma y la exquisita delicadeza de los toques. Es un cantor digno de su héroe. Hecha esta salvedad, que es la expresión sincera de mi conciencia literaria, me será permitido observar que hay en su artículo algunas afirmaciones que traspasan un tanto la licencia concedida a los poetas por el autor de la carta a los Pisones: « *Pictoribus atque poetis etc.* », y que tiene allí mismo señalados sus límites naturales. Pues bien, al decirnos el articulista *montañés* que el Sr. Menéndez Pelayo ha estudiado *en sus verdaderas fuentes* la ciencia que posee, y las cuestiones que discute, y los problemas que plantea, y los autores que cita, todo me atrevería a concedérselo, hecha excepción de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, cuyas obras monumentales no ha debido leer originales, es decir, en sus verdaderas fuentes, a juzgar por la manera con que habla de su doctrina y de su escuela. Es imposible que el Sr. Pelayo se expresara en el sentido que se expresa, si hubiese leído y penetrado el pensamiento filosófico del Santo en sus verdaderas fuentes, porque allí podría ver él mismo que la filosofía de Santo Tomás no es lo que él nos dice en su discurso, y en otras partes de sus obras, que siento no tener a la mano para acotar algunos textos. Mas como quiera que en el discurso de esta nota, he de probar con textos literales del Angélico que el señor Menéndez Pelayo no ha debido inspirarse en las mismas obras originales del Angélico, para apreciar debidamente su sistema filosófico, aplazaré para entonces la rigurosa demostración de esta verdad.

También nos parece algo inexacta la afirmación de que Luis Vives armonizó la filosofía del Estagirita y de Platón, a no ser que se quiera indicar con esta frase que tomó algo de uno y de otro, como han hecho San Agustín, Santo Tomás y todos los sabios españoles guiados por el buen sentido de su ciencia. En ambos filósofos se encuentran principios luminosos al lado de errores lamentables, y el tomar de cada uno lo que pueda servir en algún modo al proceso de la razón y la verdad, no es fundir

ni armonizar sus sistemas filosóficos, que son radicalmente [p. 127] inconciliables, como sabe todo el que está familiarizado con sus obras, y conozca los principios de sus opuestas teorías ideológicas. Y la misma acrimonia con que Luis Vives habla más de una vez en su tratado *De Anima* y de sus demás obras filosóficas, del fundador del Liceo, acusa una tendencia muy poco favorable a la armonía y conciliación de que se trata. Y por lo que respecta al elemento crítico, que, según el articulista *montañés*, añadió el señor Pelayo a los antiguos sistemas filosóficos, así bien que a la doctrina de San Agustín y del Angélico veremos más adelante que, sea porque no leyó en sus obras originales a estos grandes Doctores de la Iglesia, o porque no ha fijado detenidamente su atención en el pensamiento que preside a las profundas concepciones de los dos genios más sublimes que han existido jamás sobre la tierra, ello es que el joven académico no siempre ha estado feliz en esa crítica, como veremos después enfrente de la palabra original y terminante de Santo Tomás de Aquino.

Sobre el ultramontanismo del Sr. Pelayo, como se ha abusado tanto de esta palabra, y se la ha hecho servir en nuestros días para expresar opiniones y doctrinas tan distintas, nada tenemos que decir. Lo creemos católico puro, y nada más, pues aunque no estamos conformes con él en el terreno de las ciencias filosóficas, la divergencia que existe en este punto no afecta esencialmente a la doctrina de la comunión católica. Sólo no acaban de gustarnos esos alardes prematuros de autonomía científica, esa marcada independencia en la dirección de sus estudios filosóficos, llevada hasta la exageración más peligrosa. Por muy grande que se crea a sí mismo, o mejor dicho que le crean sus grandes admiradores; por muy extraordinarios que se crean sus talentos, como lo son realmente, ni su edad ni sus estudios autorizan a nadie para medirle por encima del Ángel de las Escuelas, y querer sustituir su sistema filosófico (reconocido por el Pontífice reinante como el más sólido, y seguro, a la vez que más conforme con el magisterio de la Iglesia), con la escuela independiente del buen Vives, que, al fin, no es para el Sr. Pelayo más que un cambio de autoridad y de dinastía científica. Pero créame el Sr. Pelayo, el Príncipe de la ciencia ha sido combatido antes de ahora por algunos hombres de gran talla, y, sin embargo, el gigante no ha dejado de crecer hasta el presente desde el fondo apartado de los [p. 128] siglos: su rodilla está más alta que la frente de los genios más ilustres, y su cabeza toca al cielo. Él marcha con paso firme a la conquista intelectual del mundo, y el que se atravesase en su camino será aplastado sin remedio. Todos los que han osado detenerle en su carrera triunfal yacen, por su mala suerte, en el panteón eterno del olvido. Emancipar el pensamiento de la servidumbre del error es su divisa, y ésta es la única emancipación digna de hombres como el Sr. Pelayo, y a que todos debemos aspirar por los caminos de la razón y de la ciencia.

Por lo demás, no creemos que el Sr. Pelayo haya incurrido en las exageraciones que apunta el articulista *montañés*, al decirnos que para el ilustre académico la Edad Media, que nos dió a Santo Tomás, a San Alberto Magno, a San Buenaventura, a San Bernardo, a Pedro Lombardo, a San Anselmo y a otras tantas lumbreras de la ciencia, fuese una edad de ignorancia, por más que el estado social de aquellos siglos no permitiese generalizar la adquisición de ciertos ramos del saber humano, por la razón azarosa de los tiempos.

Tampoco estamos conformes con el estigma denigrante de *escéptico tradicionalista* que se ha estampado con tanta ligereza sobre la frente del ilustre Marqués de Valdegamas, cuyo genio de primera magnitud ha sido reconocido por grandes ilustraciones españolas y extranjeras. Más aún; no creemos que, cualquiera que sea la forma en que el Sr. Pelayo haya hablado de tan esclarecido talento, y la mayor o menor propiedad de sus palabras en orden a la calificación de aquel grande hombre, no creemos, repetimos, que el Sr. Pelayo pronunciase esas palabras en su estricta

significación y propiedad. Pues no deben ignorar el Sr. Pelayo y su ilustrado apologista, que si Donoso Cortés cambió de opiniones y doctrinas en el último tercio de su vida, no fué por escepticismo sistemático, sino por los horribles desengaños que le ofrecía el liberalismo con su virus deletéreo y disolvente. Y veía tan claro en este punto, que, al observar consternado las corrientes acentuadas de la sociedad contemporánea empujada por el espíritu liberal fuera de las vías católicas, profetizó los horrores y los espantosos cataclismos que hoy estamos abocados a presenciar, mal que nos pese, como consecuencia de sus causas. Mas desde el momento que su genio poderoso vió la sociedad [p. 129] amenazada por el descreimiento y la impiedad; desde que vió los estragos del liberalismo en todas partes, replegó sus alas atrevidas ante el dios de Sabaoth, y no abandonó ya más sus tabernáculos, descendiendo al seno de sus padres con el credo y la esperanza de un católico ferviente.

También hago al Sr. Pelayo la justicia de creerle incapaz de afirmar seriamente que «los clásicos son el modelo eterno de la humana sabiduría» como nos asevera el *montañés* en su mencionado artículo. Si el Sr. Menéndez Pelayo, amante de la forma, hubiera dicho en un momento de entusiasmo, que los clásicos griegos y latinos, y más aquellos que éstos, fueron, son y serán siempre los modelos perdurables, no de la humana sabiduría, sino de su forma escultural, para usar de su propio lenguaje, los literatos y aun los amantes de la filosofía y de la ciencia quizá le habrían disimulado este lenguaje poético. Mas empeñarse en presentarnos a los grandes maestros del buen gusto, como los eternos modelos del saber, identificando y confundiendo la ciencia con su forma, esto no ha podido, no ha querido decirlo el buen sentido del Sr. Menéndez Pelayo, porque sabe demasiado que las licencias poéticas no autorizan a nadie para tanto.

Y ya que me he permitido estas ligeras observaciones sobre el artículo firmado por Un *montañés*, en justo y merecido elogio de nuestro joven académico, también es procedente confesar, que donde el articulista describió con mano maestra y de una sola pincelada a su héroe es en las palabras subsiguientes:

«Es que Marcelino, más *que un pozo de ciencia*, antes que un monstruo de erudición, *es un artista*. La luz que irradia la belleza le atrae, lo deslumbra y lo fascina.»

Este es, efectivamente, el Sr. Menéndez Pelayo. Todo lo que se diga de más o de menos lo desfigura. Con esto está dicho casi todo lo que tengo que observar sobre sus desviaciones del Angélico. Un literato, un artista, un genio estético, siquiera esté inspirado por las divinidades del Olimpo; siquiera sea algún Homero, algún Rafael o un Miguel Ángel, no es el hombre nacido para juzgar en el terreno de la ciencia a un Santo Tomás de Aquino. Más aún: siquiera divinicemos sus facultades portentosas, aun dándole las proporciones colosales que la imaginación más exaltada pudiera atribuirle, por acaso, en un acceso de delirio, aun [p. 130] reconocida, en fin, la universalidad de sus talentos, todavía sería necesario que el Sr. Menéndez Pelayo hubiese leído y meditado en su conciencia el pensamiento filosófico del Angélico Doctor, tal como se revela en sus obras originales, para poder avalorarlos en su verdadera estimación; yo he de probar en esta nota que, a juzgar por el discurso del eminente literato, éste no ha debido estudiar a Santo Tomás en sus verdaderas fuentes.

En efecto: el Sr. Menéndez Pelayo dice en su célebre discurso que «toda la filosofía española del siglo XVI, *sobre todo la no clásica e independiente*, está marcada con el sello del psicologismo,

desde que Luis Vives, en su tratado *De Anima et vita*, anticipándose a cartesianos y escoceses, volvió por los fueros de la *silenciosa experiencia de cada cual dentro de sí mismo (tacita cognitio... experientia cujuslibet intra se ipsum)* de la *introspección* o reflexión (*mens in se ipsam reflexa*) hasta que Gómez Pereira redujo a menudo polvo las *especies inteligibles* y la hipótesis de la *representación* en el conocimiento, levantando sobre sus ruinas el edificio que Hamilton ha llamado *realismo natural*. »

Hasta aquí el ilustre académico en su notabilísimo discurso. Sin duda el Sr. Pelayo, al acotar estas palabras de Luis Vives, creería de buena fe que antes de ese gran maestro suyo no se conocía en las escuelas ese lenguaje psicológico, y que la filosofía escolástica de Santo Tomás, que llevaba ya dos siglos de existencia cuando el filósofo valenciano vino al mundo, desconocía el *mens in se ipsam reflexa*, de Luis Vives, no existiendo para ella la ciencia experimental y psicológica de nuestros actos internos, hasta que la escuela *independiente* de este sabio vino a hacernos esa gran revelación. Pues bien: este pensamiento erróneo del Sr. Menéndez Pelayo (si así lo creía realmente al enunciar el pensamiento que parece traducirse en las palabras preinsertas), es una prueba tangible de que no ha debido estudiar la filosofía del Angélico en sus obras originales, donde habría podido desengañarse de una preconcepción tan infundada, y que tanto ha podido influir en sus desviaciones filosóficas, cuyo fin no es fácil preveer desde el umbral de la vida en que se encuentra.

Vamos ahora a probarle, con efecto, que dos siglos antes que Luis Vives hubiese aparecido en la escena, había enseñado Santo Tomás los principios psicológicos del pensamiento reflejo, [p. 131] haciendo uso muchas veces (y siempre que lo exigía la naturaleza de las cosas, que eran objeto de su estudio) de esa *introspección* de la mente *in se ipsam reflexa*, en que hace consistir especialmente el señor Menéndez Pelayo el secreto de la ciencia psicológica que, según su parecer, fué el primero en descubrir o propagar su gran maestro, con anterioridad a las escuelas cartesiana y escocesa.

Hagamos ahora hablar a Santo Tomás desde aquellos siglos de ignorancia, que ningún renacimiento había iluminado aún con sus fosforescentes resplandores.

Intellectus humanus tripliciter cognoscit an res sit. Uno modo, quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu. Tertio modo cognoscit aliquid in se ipso... ex hoc quod super actus suos reflectitur. III Distinct. XXX, Quaest. 8, art. 2 in corpore.

Y desenvolviendo más este principio reflejo y psicológico de los fenómenos internos, en la respuesta *ad tertium* del mismo artículo citado, se expresa literalmente en estos términos:

Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem supra se ipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter: Uno modo, secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt: et hoc est tantum intellectus, cuius est quidditates rerum cognoscere. Intellectus autem, ut dictum est in 3.º De anima, sicut alia cognoscit, cognoscit etiam se ipsum... per speciem objecti quae est forma ejus, ex qua cognoscit actus sui naturam et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae et per consequens aliarum potentialium.

Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse: non potest autem esse

quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oporteret quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo proprio cognoscebat... (Et infra.) Intellectus autem, cum sit potentia non utens organo corporali potest cognoscere actum suum (per reflexionem, ut antea dixit), sed actus voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur (intellectus et voluntas) in una essentia animae, et secundum quod voluntas quod ammodo movet intellectum, [p. 132] dum intelligo quia volo, et intellectus voluntatem dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum. D. Thom. in loco citato.

Concuerta y armoniza consigo mismo en este punto el Angélico Doctor siempre que habla de los fenómenos internos que son objeto de la mente *in se ipsam reflexa* y cuyo conocimiento experimental y psicológico había enseñado ya al mundo el Ángel de las Escuelas mucho antes del Renacimiento, según dejamos demostrado. Oigamos una vez más al príncipe de la ciencia:

Illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentalis cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae. 1.^a 2.^{ae} Quaestio 112, art. 5 ad primum.

Y ved aquí a Santo Tomás enfrente del mundo interior, analizando las operaciones de su espíritu por medio de actos reflejos que son la expresión más pura y elevada del procedimiento psicológico. En todas sus obras se nota esa tendencia a la observación refleja de los fenómenos internos, o sea la *introspección* que el señor Pelayo parece suponer como el carácter distintivo de la escuela separatista o independiente de Luis Vives.

Veamos lo que añade todavía el Doctor Angélico en la *Suma teológica*, 1.^a part. quaest. 14, art. 2 ad 3.^m *Manifestum est quod ex eo quod intellectus noster cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intelligibilem: per modum cujusdam reflexionis et inquisitionis*, como dice también en infinitas partes de la *Suma*, de las *Distinciones* y de las *Disputadas*.

Y para que vea el Sr. Menéndez Pelayo que mucho antes que Luis Vives nos hablase de la *silenciosa experiencia* de cada cual dentro de sí mismo (*tacita cognitio... experientia cujuslibet intra se ipsum*) y de la introspección o reflexión (*mens in se ipsam reflexa*) ya había establecido Santo Tomás los principios luminosos del método psicológico aplicado al estudio y a la observación refleja de los fenómenos internos, le citaremos otros textos, si cabe, aun más terminantes de la *Suma teológica* que producen evidencia.

Et quia intellectus supra se ipsum reflectitur (he aquí la *mens reflexa supra se ipsam* de Vives, que no ha sido en este punto más que un eco repetido de Santo Tomás, y que él mismo no se atrevería a apropiarse sin incurrir en la nota de plagiario) *secundum [p. 133] eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Divus Thom. 1.^a part. Quaest 85, art 2.^o in corpore.*

Y en la misma primera parte quaest. 86, art. 1.^o, establece los principios de todo un sistema psicológico que trasciende a todos los actos de nuestra inteligencia por una ley de *reflexión* que le es propio, y que está entrañada en nuestra alma por su comercio natural con la materia, de cuyos

órganos se sirve para ponerse en relación e inteligencia con el mundo externo.

He aquí la magnífica teoría del Angélico sobre la necesidad de los actos reflejos en todos los fenómenos de la intelección, dado el modo de ser y de entender que nos es propio y natural en esta frágil envoltura que sirve de *cárcel tenebrosa* a nuestra poderosa inteligencia para gustar del lenguaje mismo de Luis Vives, en su tratado *De Anima*.

Dicendum, habla el Ángel de la ciencia, *quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis; intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directa non est cognoscitivus nisi universalium.*

Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in tertio De Anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem (seu per quamdam reflexionem, ut antea dixerat), singularia... D. Thom. Ib. Quaest. 86 art. 1.º

Todavía llamará más la atención un pasaje del Angélico que establece en términos explícitos el principio reflejo que Descartes ha tomado como base de toda certidumbre racional. El *cogito ergo sum*, es una luz que irradiaba la filosofía del Angélico, tres siglos antes que Cartesio la difundiese por el mundo como una gran novedad. Oigamos hablar por un momento al Ángel de las Escuelas.

In hoc aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod [p. 134] percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus: Sentimus autem quoniam sentimus: intelligimus quoniam sumus (ex eo scilicet quod intelligimus) et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit et sentit. Quaest. Disputatae, quaest. 10, art. 8.

Es el principio de Descartes formulado en otros términos.

Daremos aquí fin a la inserción de textos originales para no alargarnos demasiado. Pero si el Sr. Menéndez quiere espaciarse en la lectura de otros infinitos pasajes del Angélico en que se establece expresamente, en términos análogos, la necesidad de la observación refleja psicológica, puede recorrer a sus anchuras, sí tiene tiempo y vagar para el efecto, las obras siguientes:

1.ª part. Quaest. 14, art. 2 et 11.—Quaest. 28, 4. 2.—Quaest. 50, 2.—Quaest. 56, 1.—Quaest. 57, 2.—Quaest. 60, 3.—Quaest. 72, 2.—Quaest. 82, 4.—Quaest. 85, 2.—Quaest. 87, 1—Quaest. 93, 7.

1.ª 2.ªe Quaest. 17, 1.

2.ª 2.ªe Quaest. 17, 1.—Quaest. 47, 3.—Quaest. 76, 1.—Quaest. 109, 2.—Quaest. 179, 1.—Quaest. 180, 5.

1.º Distinct. 1 Quaest. 2, 1.—Ibid 3 Quaest. 4, 3.—Ibid 17 Quaest. 1, 5.

2.º Distinct. 3 Quaest. 3, 3.—Et Quaest. 4, 3.—Ibid 23 Quaest. 2, 1.—Ibid 39 Quaest. 1, 1.

3.º Distinct. 23 Quaest. 1, 2.

4.º Distinct. 50 Quaest. 1, 3.

Opuc. 2. Cap. 74. Opuc. 3 Cap. 46, 85, 133. Opuc. 4 Cap. 11.

Quodl. 1.º 7. 3.—Quodl. 8, 3.—Quodl. 12, 12.

De Veritate Quaest. 2. 2. 4. 5. 6. 9.—Ibid Quaest. 8, 14.—Ibid Quaest. 10. 5. 9. 14.—Ibid Quaest. 22, 12.

De Anima 2. lec. 6.—Ibid 3 lec. 9.

De Potentia Quaest. 7, 6. 9.—Quaest. 8, 1.

Posterior. lect. 30 et lect. 38.

Ethicor. 6 lect. 1.

Aún podríamos citar otros muchos lugares de las obras del Angélico en que aparece su genio guiado por la observación y la experiencia de los fenómenos internos, que examina a la luz de su mirada intelectual, constantemente refleja sobre sus propios actos que no pierde jamás de vista, cuando así lo reclama la naturaleza de las cuestiones que son objeto de su investigación [p. 135] y de su estudio. La misma abundancia de citas y de textos anotados está indicando que esa observación refleja y experimental de que se trata, era sistemática en el Santo; es decir, era en virtud de un principio y de un criterio filosófico que imprimió un sello profundo a todas sus obras, y juzgaba como un elemento principal de las grandes soluciones de la ciencia que permitían o hacían necesaria esa mirada refleja del mundo interior, que el Sr. Menéndez Pelayo atribuye al Renacimiento, encarnado de una manera especial en la escuela, llamada independiente, de la ciencia española representada por Luis Vives. Si Santo Tomás de Aquino hubiera hablado tan sólo alguna vez por incidencia del procedimiento reflejo y psicológico, aun podría el Sr. Pelayo reivindicar para el Renacimiento y sus escuelas la gloria principal de ese gran secreto de la ciencia, Mas hallándose impregnadas todas sus obras de ese espíritu psicológico, de esa introspección constante de nuestros actos inmanentes, de ese movimiento, en fin, reflejo y experimental de nuestras facultades interiores sobre sus propias operaciones, que domina por doquier su pensamiento filosófico, apelo a la buena fe y a la inteligencia portentosa del señor Menéndez Pelayo como filósofo cristiano, del fallo que, como literato, ha pronunciado al reivindicar la gloria de ese procedimiento científico para la escuela de Vives y demás sabios del Renacimiento.

Comprendemos que el literato simpatice y se extasíe con todo lo que diga alguna relación más o

menos inmediata, más o menos directa al período del Renacimiento; pero no quisiéramos ver al hombre de la ciencia de rodillas ante las bellas formas del arte griego, reproducidas un día bajo el hermoso cielo de la Italia y de la Iberia: formas no más que *esculturales*, de límpida superficie y de correctas líneas, pero sin fondo bastante para satisfacer las necesidades del pensamiento. Y sepa el Sr. Pelayo, que yo también soy amigo de las formas y de su plasticidad, y no participo de ciertas exageraciones acreditadas por Gaume en su famosa obra *La Revolución*, por más que haya algo y aun mucho de la verdad en el fondo de sus cuadros, y sólo esté algo recargado el colorido. Pero si bien simpatizo con las formas clásicas, quiero que estas formas encierren algo en su seno; y que este algo sea profundo y sustancial. Es decir, que no se dé al Renacimiento [p. 136] más importancia de la que en la realidad tiene, identificando las formas con las doctrinas, pues si aquellas deben mucho al Renacimiento de la literatura clásica, las doctrinas han ganado poco o nada con esa restauración literaria. Excepción hecha de las ciencias físicas y naturales, que ya tuvieron también en la Edad Media un digno representante en San Alberto el Magno, y que recibieron posteriormente del Renacimiento un gran desarrollo por la evolución natural de aquellos gérmenes que el sabio naturalista de Turingia dejó ya en incubación en sus obras inmortales, las demás ciencias humanas, y la filosofía racional especialmente, deben muy poco en el fondo al renacimiento literario. Y si después de esta reversión al gusto clásico ha habido en España grandes sabios, no debieron precisamente su saber a las formas exquisitas y *líneas esculturales* de que supieron revestir sus pensamiento, sino a la doctrina y a la ciencia que precedió de mucho a dicha época, y cuya filiación en línea recta remonta al Salomón de la Edad Media, de quien la heredaron nuestros filósofos del Renacimiento, como podrá convencerse fácilmente el que, son preocupación de ningún género, quiera internarse en la historia filosófica del origen y proceso de las ciencias desde aquel periodo crítico y haya seguido atentamente desde aquel punto de partida la marcha y la evolución del pensamiento. Entonces, como después y como antes, pudo decirse con verdad, según un oráculo divino, que *in antiquis est sapientia*, Job, cap. 12, versículo 12, y para enseñanza nuestra, podríamos repetir aquella otra sentencia consignada en el gran libro de Dios: *Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens*. Eccle. Cap. 39, ver. 1.

Al sostener, pues, M. Jourdain «que Santo Tomás procuró concebir *a priori* la naturaleza del mal, sin ponerse enfrente de la vida interior para estudiar el juego y la condición del pensamiento por medio de actos reflejos y procedimientos psicológicos, enuncia simplemente una afirmación gratuita, por no decir calumniosa, que revela a toda luz, o bien una mala fe muy acentuada, que estamos lejos de suponer en nadie, o bien un absoluto desconocimiento del método psicológico usado por el Angélico, en las materias que exigían este procedimiento con preferencia al deductivo y ontológico, como observa acertadamente el sabio autor de los *Estudios Filosóficos de Santo Tomás*. Lib. IV. Cap. II.

[p. 137] Y sin duda podemos afirmar, sin temor de equivocarnos, que el Sr. Menéndez Pelayo, no obstante su portentosa erudición en historia y literatura clásicas, que parecen ser su lado fuerte, no ha debido leer y examinar con la conveniente preparación las obras originales del Angélico, que necesitarían por sí solas casi la vida de un hombre para meditarlas y estudiarlas tan detenidamente como sería menester para dar razón de sus doctrinas, y apreciar debidamente su sistema filosófico. Por mucha fe que nos merezca su ilustrado apologista, en tanto no pueda probarnos que el Sr. Menéndez Pelayo ha recibido de lo Alto una verdadera ciencia infusa, o que ha leído por intuición sobrenatural los volúmenes inmensos de San Agustín y del Angélico, que sus pocos años no le han permitido apenas hojear, siquiera ligeramente, sostenemos la imposibilidad material de que el joven académico haya leído en sus fuentes, ni menos haya podido madurar en su luminosa inteligencia, esas obras

inmortales que necesitan una vida bastante más prolongada que la suya, sólo para foliarlas una a una, sin descender a los abismos de su ciencia inagotable. Y nos lo prueban así las mismas apreciaciones que el ilustre literato ha enunciado en su brillante discurso y en alarma otra de sus obras sobre la filosofía de Santo Tomás y de su escuela, como acabamos de ver por los textos originales del Angélico que dejamos anotados, y que dicen en términos explícitos todo lo contrario de lo que el Sr Menéndez Pelayo parece ha querido suponer, al atribuir sin razón al Renacimiento y a la escuela de Luis Vives, como un timbre glorioso de su historia, el uso preferente del procedimiento psicológico en la investigación de la verdad que Santo Tomás había consignado en todas sus obras de una manera tan explícita, como hemos podido ver en los textos originales precitados, que no hemos querido traducir a nuestro idioma, para que no pierdan nada de su autenticidad original Y añadiremos todavía, que si la llamada escuela independiente aparece en el siglo XVI marcada con el sello del psicologismo, como dice el señor Menéndez Pelayo, no era debida al Renacimiento esta tendencia científica que había recibido ya el impulso del Angélico Doctor, de cuya filosofía había tomado la escuela española ese método reflejo y psicológico observado en casi todas las obras del Angélico, según dejamos probado en las citas preinsertas.

[p. 138] Pero no sólo reconoció Santo Tomás como un principio de criterio en las ciencias racionales la observación interior, o sea el estudio reflejo experimental y psicológico de los fenómenos internos, según dejamos demostrado, si que también estableció el método de inducción y el testimonio experimental de los sentidos, en el estudio de los cuerpos y demás elementos materiales que componen el mundo físico, por más que inconscientemente se considere a Bacon como el autor de este procedimiento filosófico. Y si el Sr. Menéndez Pelayo quiere convencerse por sí mismo de esta verdad, lea, coteje y examine las obras siguientes del Angélico:

1.^a Part. Quaest, 1.^a 12, 14, 27, 54, 57, 58, 67, 75, 77, 78 y 81, et sig. *De Veritate* Quaest. 26.— *De Anima* Lec. 12, 13, et 14.—3.^o Lec. 3, 7, et 13.—1.^o *Distinct.* 19 et 40.—2.^o *Distinct.* 2, 11 et 19.—3.^o *Distinct.* 23.—4.^o *Distinct.* 10, 11, 44 et 49.—*Quodl.* 7, 2, 4 c.—*Quodl.* 8, 3. —*Metaphysicor.* Lec. 1. —*Ibid.* 5, Lec. 17.—*Ibid.* 6, Lec. 1.—*Ibid.* 7, Lec. 2.— *Posterior.* Lec. 42.

Ni es permitido tampoco sostener en absoluto que Luis Vives hiciera siempre uso del método experimental y psicológico, pues el mismo tratado *De Anima* citado por el Sr. Menéndez Pelayo consigna la necesidad del procedimiento ontológico para conocer los fenómenos y objetos que se hallan fuera de nosotros. He aquí algunos pasajes de este sabio, en testimonio verídico de esta aserción incontestable. Después de establecer el filósofo valenciano la misma diferencia que hace Santo Tomás entre las facultades sensitivas externas e internas, dice: *Hae sensuum, sive exteriorum sive interiorum, facultates supremae sunt in brutis; in homine vero vehementi deserviunt, quae innixa cognitione imaginationis et phantasiae, altus sese erigit, nempe ad intelligentiam rerum spiritualium, et assequitur se clausam obscuro carcere, obsectamque tenebris, eoque a rerum plurimarum intellectu arceri, nec posse planius intueri ac cognoscere quae vellet: sive essentiam rerum materia contactarum, sive qualitatem ingeniumque immaterialium; nec posse per hanc corporis caliginem acumine ac celeritate sua uti; hucusque vero nulla vis animantium se attollit, quae nec in se umquam reflectitur, nec quidquam supra sensus corporis cogitat aut considerat. Ex hac cognitione rerum supremarum atque in natura excellentissimarum etiam ad auctorem omnium mens pertingit... Unde pugna et [p. 139] contentio inter mentem et phantasiam, dum haec deorsum trahit animum ad corpora, mens ad superna et res praestantissimas erigit; et fertur mens ad ea quae neque sensu ullo nec phantasia comprehenduntur...* Lud. Vives. *De Anima* lib. I *De Vita rationali.*

Es imposible consignar en términos más explícitos la necesidad del método racional, deductivo y ontológico, para alcanzar el conocimiento de las cosas elevadas sobre la esfera de los sentidos, y esto y no otra cosa es lo que ha hecho Santo Tomás, que en muchas partes de sus obras (particularmente en la *Suma Teológica* y en las *Cuestiones Disputadas*) consigna casi en estos mismos términos este gran principio filosófico que aquí reconoce Vives usando para el efecto casi las mismas palabras del Angélico, mil y mil veces repetidas en sus obras. Es cierto que Luis Vives, en sus cartas y obras críticas combate el escolasticismo, unas veces con insolencia y grosería, otras con petulancia y presunción que no le perdona Melchor Cano, *tamquam si e divorum concilio descendisset...*, pero también es verdad que en sus obras filosóficas *De Anima*, *De Prima Philosophia* et *De Veritate Fidei Christianae*, discurre frecuentemente según los principios del Angélico y sigue fielmente sus doctrinas, sin más diferencia que el método, que es simplemente expositivo en las obras de Luis Vives, y eminentemente escolástico en los procedimientos racionales de Santo Tomás de Aquino.

Por eso nos persuadimos de que el Sr. Menéndez Pelayo no debe haber estudiado a fondo, ni meditado seriamente las obras monumentales del Angélico, que necesitarían una vida mucho más larga de la que ha vivido hasta el presente, para sondear su pensamiento filosófico en toda su profundidad y trascendencia. Habrá leído, por acaso, alguna parte de ellas, y ya no es que haya tropezado con un Jourdain (triturado y reducido a la nada por el sabio Raulica en su *Filosofía Cristiana*, tomo II, capítulos V, VI y VII) u otros críticos de este jaez que distan mucho de presentar la doctrina y los procedimientos racionales del Angélico en toda su pureza y precisión. En ambos casos se comprende que un genio tan portentoso como el del Sr. Pelayo no tenga una verdadera idea de la filosofía de Santo Tomás y hable de ella en varias partes de sus obras con muy poca exactitud, dominado [p. 140] completamente por la idea de enaltecer la ciencia española sobre todas las ciencias de la tierra.

Y dejando pasar la frase, siquiera sea un tanto impropia (pues se pueden enaltecer muy bien los sabios españoles sin localizar la ciencia ni señalarla fronteras, que su índole cosmopolita no consiente), llama la atención esa tendencia acentuada del joven académico por emanciparse de la filosofía de Santo Tomás (declaradas por la Encíclica del sabio Pontífice reinante como la más sólida, la más segura y más conforme al magisterio de la Iglesia), por seguir la escuela llamada independiente de Luis Vives, como si hubiera en el mundo escuela alguna independiente que no siga las huellas de un maestro. Los que, halagados por la idea de la independencia intelectual en sus opiniones personales, aspiran a emanciparse de un magisterio científico, caen necesariamente bajo el peso de otra dictadura filosófica quizá menos autorizada, y sin quizá más discutible, que la que pretenden sacudir. Aquí se pudiera decir al ilustre literato con el poeta Venusino: «Incidet in Scyllam cupiens vitare Charybdim.»

Y ¿qué autonomía intelectual ha conquistado el Sr. Menéndez Pelayo al declararse independiente de la filosofía escolástica, para someterse humildemente a la autoridad, para él tan grande, de Luis Vives? Podrá contestarse, por ventura, que no sigue la escuela de Luis Vives, por Luis Vives, sino que sigue a Luis Vives por su escuela. Pues lo mismo pudiera contestar el buen vivista dentro de la doctrina del Angélico, si la hubiera estudiado profundizado y comprendido en todas sus relaciones y armonías. Sólo echaría tal vez de menos el Sr. Menéndez Pelayo en el príncipe glorioso de la ciencia (como han apellidado de consuno a Santo Tomás de Aquino los Pontífices más sabios y la voz autorizada de los siglos) la sensible circunstancia de no figurar en el catálogo de los sabios españoles.

Mas no se ocultará a la penetración de su poderosa inteligencia la absoluta nulidad de esta razón insubsistente si mirando con ojos despreocupados e imparciales la talla gigantesca del gran genio que se impone al mundo sabio en todas las latitudes de la tierra, considera que la razón de esos hombres extraordinarios y divinos no pertenece exclusivamente a ningún pueblo; que su gran patria es el mundo, y su atmósfera natal el Universo. Los genios son de todas partes, pues su misión [p. 141] providencial no reconoce fronteras ni en el espacio ni en el tiempo, sobreviviéndose a sí mismos por eternidades infinitas. Desengañese el Sr. Pelayo; la ciencia española, como toda ciencia digna de este nombre, que se ha cultivado entre los sabios de seis siglos a esta parte, tiene su noble abolengo en los principios de aquel gran restaurador del pensamiento, que creó en cierta manera la filosofía al purificar de sus errores la filosofía aristotélica, que venía imperando en las escuelas más o menos modificada por el pensamiento de Averroes. Este servicio trascendente, prestado por el Salomón del siglo XIII a la filosofía cristiana, jamás debiera olvidarlo ningún pensador católico, puesto que todos hemos participado más o menos de tan inmenso beneficio. ¿Dónde se formaron, en efecto, esos sabios españoles que tanto cautivan y entusiasman el hermoso corazón de nuestro joven académico? ¿Dónde se formó la inteligencia del mismo sabio valenciano; de ese mismo Vives que él admira como filósofo cristiano? Suprimamos, si os place, con la imaginación por un momento toda la ciencia del Angélico. Eliminemos del mundo hasta su existencia histórica, y que no hubiese aparecido en la escena de la humanidad y de la vida ningún otro restaurador que reeligiera el pensamiento cristiano de la filosofía pagana, tal como se venía enseñando en las escuelas bajo la autoridad indiscutible del Estagirita y sus intérpretes. ¿Qué filosofía habrían estudiado en esta hipótesis esos sabios españoles que tanto admiramos todos con el Sr Menéndez Pelayo? Aun esos mismos españoles que fundaron su escuela independiente; aun el mismo Ludovico y sus adictos, ¿dónde bebieron los principios de su ciencia en la parte sana y aceptable de su doctrina filosófica? Su independencia en esta parte se limita casi a prescindir de la forma silogística, pues, aunque en la cuestión de método, hemos dejado ya establecido con textos originales que el método de observación y el procedimiento psicológico no se debieron originalmente, ni a la escuela cartesiana, ni a la escocesa, ni aun a la escuela española llamada independiente, sino que lo hallaron practicado y preexistente algunas centurias antes en las obras filosóficas de Santo Tomás y de su escuela, si bien no en escala tan extensa como en épocas más cercanas a nosotros, porque tampoco lo exigía la dirección intelectual que había tomado pensamiento en [p. 142] la Edad Media, ni lo consentía la índole y la naturaleza de las ciencias que fueron objeto de su estudio y de sus escritos inmortales.

Sólo nos falta probar que ni las especies *inteligibles*, de que también nos habla el Sr. Pelayo en su discurso, han desaparecido de la ciencia, como parece indicar el joven académico, ni era Gómez Pereira sabio de tanta autoridad que pudiera *reducir a menudo polvo*, esa representación intelectual de los objetos que se ha llamado en las escuelas *especies inteligibles*. Por lo menos, ese *polvo* tan *menudo* debe estar muy infiltrado en la inteligencia humana, puesto que no ha desaparecido hasta el presente ante ningún viento de doctrina ni hay modo de sacudirlo de la cabeza y de las obras de los verdaderos sabios que persisten en hablar de ideas, formas, representaciones, semejanzas, ideales y especies inteligibles, como si no hubiera existido en el mundo el buen Pereira. ¡Qué cosa tan rara y singular! Que la humanidad entera no haya querido abandonar ese *polvo diminuto*, para irse tras del pensamiento de Pereira, en busca de otras *ideas* y de otros *polvos* de más bulto, elaborados por Dios en nuestra mente sin el concurso de nuestras facultades abstractivas, y aun sin las representaciones sensibles de ese aparato *fotográfico* formado por los órganos internos de nuestra animada fantasía.

Pero hablemos en serio con el hombre de la verdad y de la ciencia. No discutimos aquí sí las especies

inteligibles, como afecciones internas, son formas o semejanzas, o retratos interiores de los objetos externos, pues nadie ha dicho jamás que las especies inteligibles, consideradas simplemente como formas inherentes a nuestra potencia intelectual, tengan semejanza alguna con los objetos externos. Mas si prescindiendo en absoluto de su manera de ser, como afecciones subjetivas, consideramos solamente su valor representativo, y su relación trascendental con el objeto representado por las mismas (que es lo que constituye propiamente la ciencia de esas *especies inteligibles* y su valor ideológico) en este sentido mantenemos y afirmamos la existencia de las especies inteligibles como absolutamente necesarias para explicar el fenómeno de la intelección en orden al mundo externo, que sin ellas es no más que un enigma indescifrable, a no admitir con Malebranche la visión intelectual en Dios, dado que [p. 143] nuestra inteligencia no puede abandonar por su desgracia, esta *cárcel tenebrosa* que le sirve de envoltura, para conocer las cosas que están fuera de nosotros, ni puede ponerse en relación con los objetos externos para conocerlos en sí mismos, sino por medio de la idea que los representa en nuestra mente.

Y esa representación intelectual, cualquiera que sea su naturaleza física, como afección subjetiva, es tan necesaria a nuestra inteligencia para realizar su propio acto, que ni siquiera es posible concebir el fenómeno de la intelección, sin la presencia interior de los objetos externos por medio de esa forma ideal, representativa y trascendente, que sustituye de algún modo en nuestra mente la presencia real de los mismos *prout existunt a parte rei*, para que pueda verlos y por ende conocerlos en esa representación interior del pensamiento. Pues bien, esa representación interior de los objetos, sin la que sería imposible el conocimiento de las cosas que están fuera de nosotros, es lo que Santo Tomás llama *especie inteligible*, sea que ésta se distinga de la misma intelección, *quia se tenet ex parte objecti*, como dice el Angélico Maestro, o sea que se identifique subjetivamente con el mismo acto intelectual, como otros suponen. Ésta es cuestión que no afecta a la esencia de la *especie inteligible*, sino sólo a su inherencia accidental, o sea al modo de ser que aquélla tiene en nuestro entendimiento, sobre lo que no versa la cuestión. No se trata de saber lo que sea en sí misma la especie inteligible considerada como una afección interna de nuestra facultad intelectual o en cuanto a su inherencia física real y subjetiva, sino sólo de probar la necesidad indeclinable de admitir esa representación intelectual de los objetos externos, para que éstos puedan ser conocidos realmente por el intelecto humano que, sin la presencia real o por lo menos ideal de sus objetos, es impotente en sí mismo para realizar interiormente proceso alguno intelectual.

El problema debiera plantearse en estos términos: dada una potencia intelectual, si puede ejercer su actividad y ejercitar sus funciones sin la presencia de su objeto, no pudiendo éste, si es externo, hacerse presente, por sí mismo a nuestro entendimiento en su propia realidad, si es necesaria alguna idea que lo represente como es a la mirada interior de nuestra inteligencia, para poder darnos razón de su existencia, y conocer sus atributos esenciales [p. 144] por medio de su representación intelectual. Pues bien, nosotros sostenemos y afirmamos con el Angélico Doctor la necesidad de esa representación intelectual para poder darnos razón de los objetos externos y la absoluta imposibilidad de conocerlos sin esa representación. Y añadiremos también con el Angélico que la especie inteligible no es más que la idea impresa y representativa del objeto, sin la que se hace imposible la verdadera intelección, siempre que se trata de conocer las realidades exteriores que no están ni pueden hacerse presentes por sí mismas a la mirada interior del intelecto. Tal es la naturaleza y el destino de las *especies inteligibles*, cualquiera que sea su modo de ser subjetivo y su inherencia en las facultades perceptivas.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 119]. [1] . *Nota del colector* : Conviene aclarar la génesis de esta polémica entre el P. Fonseca O. P. y Menéndez Pelayo. El 6 de marzo de 1881 hacía el ingreso en la Academia Española D. Marcelino tratando en su discurso sobre *La Poesía mística en España*. En estos mismos días los PP. Dominicos de Corias (Asturias) celebraban un triduo en honor de Santo Tomás de Aquino, en el que predicó el Regente de Estudios de aquel convento el P. Joaquín Fonseca. Cierto es, como éste afirma, que en aquellos sermones ni se nombró a Menéndez Pelayo, aunque alusiones transparentes a sus doctrinas filosóficas, no antitomistas sino disidentes en algunos puntos de las de Santo Tomás, sí que las hubo y las recogió y probablemente las comentaría la estudiosa comunidad de maestros y discípulos.

La cosa pudo quedar en esto, sin más trascendencia pero se imprimió el discurso del académico y se imprimió también en folleto el sermón del fraile. Salió antes el del primero y se le ocurrió al P. Fonseca, al leerlo, añadir a su sermón una larguísima nota final (la famosa nota 33), toda ella dedicada a Menéndez Pelayo, a quien ya se nombra sin ambages ni rodeos. Aderezado el triduo con este aditamento lo imprimió su autor y

envió un ejemplar a D. Marcelino acompañándole con la carta que transcribo y que, autógrafa toda ella, se conserva en la Biblioteca santanderina.

Colegio de Corias (Oviedo), 3 de octubre 1881.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

MADRID

Muy Sr. mío y de mi más distinguida consideración: Sin tener el honor de conocer a Vd. personalmente, y sí sólo por el alto predicamento que Vd. goza en el mundo científico y literario, tengo el gusto de remitirle un ejemplar del «Ramillete literario dedicado a Santo Tomás» con el motivo que Vd. verá, por si gusta leerlo, sin hacer caso de las erratas tipográficas que abundan, por la imposibilidad de haber corregido yo las pruebas.

La última nota del Panegírico está dedicada a Vd. en rectificación de algunas ideas emitidas en su discurso académico sobre la filosofía de Santo Tomás, para quien reivindicó, con textos originales, el conocimiento y el uso frecuente del procedimiento psicológico en todas sus obras científicas, cuando la naturaleza de las cuestiones lo requiere; procedimiento del que hace Vd. iniciador a Luis Vives y demás filósofos del Renacimiento que forman la escuela llamada *independiente* en la historia de la filosofía española.

Si Vd. fuera un escritor menos notable, ora por la pureza de sus doctrinas, ora por la riqueza de sus talentos (y sea dicho sin lisonja), no me habría ocupado en la rectificación de ese juicio filosófico que se perdería en el vacío sin empañar en lo más mínimo el brillo del genio que viene alumbrando al mundo desde el último período de la Edad Media. Mas a la altura que Vd. ha sabido conquistarse en

el mundo intelectual, cualquiera palabra, cualquier frase, cualquier proposición menos exacta que se escape aun sin quererlo de sus labios o de su pluma, repercute a gran distancia en la opinión pública, que se cuida más de la autoridad de la persona que habla que de estudiar en sus fuentes la verdadera razón de sus doctrinas.

Esta consideración es la que ha obligado a mi corporación a encargarme esa rectificación que no tiene ni quiero que tenga un carácter

polémico, que nos distraería a los dos de nuestras muchas ocupaciones respectivas, y no ganaría mucho en ello la causa de la verdad, por lo ocasionado que es la polémica a desviarse de su origen y degenerar en desahogos personales. Creo que entre nosotros nunca llegaría ese caso; pero como el amor propio es tan sutil, siempre hay peligro de que quiera tomar parte en la polémica, y entonces es el caso de no llegar a entendernos nunca. Esto no quiere decir que Vd. rectifique lo que crea conveniente en el contenido de mi nota (para eso le remito un ejemplar), sino que lo haga, a ser posible, en términos que no me obliguen a la réplica, para no enzarzarnos en cuestiones interminables.

Concretándose al punto principal y prescindiendo en los accesorios que se pueden transigir fácilmente, no es una obra de romanos el rectificar, o mejor dicho, el ceñirse a la cuestión y dirimirla de una plumada, sin irse por las ramas, y andar con dimes y diretes que nunca terminan o terminan mal.

Esto en la suposición que Vd. crea necesario decir algo sobre esa nota que al fin, por serlo, y no ser una refutación hecha expreso de su magnífico discurso, sino tan sólo incidental en la parte solamente que se refiere a la escolástica y a Santo Tomás, será poco leída y circulada como todo Ramillete, que no pasa de ser un juguete literario. En fin, usted obrará con entera libertad en este punto; pues repito que para eso le remito ese ejemplar, que no por su mérito literario, a lo menos en la parte que me concierne.

Con tal motivo tengo el gusto de ofrecerme a Vd. como Regente de Estudios de este Colegio y desde hoy como su affmo. y s. s. q. e. s. m.

FR. JOAQUÍN FONSECA.

P. D.: Aunque me expreso alguna vez con cierta vehemencia en la defensa del Angélico, es efecto de mi idiosincrasia y no de ninguna prevención personal, que si alguna hubiese, es enteramente favorable a Vd.

Dispensar tachaduras y borrones, porque escribo al vuelo.

Con *cierta vehemencia*, como él reconoce, se expresó el P. Fonseca, y a pesar de ello durante un año guardó silencio D. Marcelino por no enfrentarse con un religioso. Mas he aquí que *El Siglo Futuro*, aireando por su propia o ajena iniciativa, la ya casi olvidada nota 33 del *Triduo* o *Ramillete dedicado a Santo Tomás de Aquino*, la reproduce íntegra con grandes encomios, con lo que promueve una polémica hasta entonces prudentemente contenida. Menéndez Pelayo se vió obligado a la réplica con

su primer artículo titulado *Contestación a un filósofo tomista*, y enredada ya la contienda apasionadamente constituyó un lamentable episodio en el que se vieron envueltos periódicos y revistas católicos.

La Ciencia Cristiana, que dirigía Orti y Lara, revista muy en connivencias con el diario del integrismo, insertó en varios números seguidos la nota 33, el artículo de réplica de Menéndez Pelayo, y la dúplica del P. Fonseca aunque no el artículo último de D. Marcelino—poniéndoles el hiriente título de *Defensa de la Filosofía Cristiana*, y con unas líneas preliminares en que alude a la *deplorable carta* del Sr. Menéndez Pelayo, en la que gratifica sus declaraciones contra la filosofía de Santo Tomás», y habla de la Argumentación verdaderamente férrea e incontestable con que el P. Fonseca rebate «los falsos conceptos del Sr. Pelayo».

El P. Fonseca con su *idiosincrasia vehemente* disparaba a diestro y siniestro sus flechas, pero no iban tan envenenadas como quisieran algunos que recién llegado a Madrid Menéndez Pelayo trataran en vano de atraerlo a su causa. Bien sabía él esto y por eso da fin a su artículo, *Réplica al P. Fonseca*, con estas preciosas palabras que acreditan que si fué obligado a la lucha quería salir de ella con toda nobleza: «Ahora sólo diré, por conclusión, que no guardo ninguna especie de rencor al P. Fonseca, porque bien sé que su alejamiento del mundo le ha hecho ser en esta ocasión inocentísimo instrumento de la pérfida y tortuosa guerra que me han declarado otros que ni son dominicos ni tomistas y a quienes ni ahora ni nunca nombrará mi pluma, porque de algo les ha de servir el haberse llamado en algún tiempo amigos míos. Respetemos *illud amicitiae sanctum ac venerabile nomen*, aunque por ser ésta una *virtud pagana* tan fácilmente se juzguen dispensados de sus leyes los que a sí mismos se llaman católicos íntegros y *puros*. »

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 145] XI.—M. MENÉNDEZ PELAYO. CONTESTACIÓN A UN FILÓSOFO TOMISTA

Habrá no menos de un año llegó a mis manos un cuaderno en folio, que decía en su cubierta: *Ramillite dedicado a Santo Tomás de Aquino, por los Padres Dominicos del Colegio de Corias*. Recorr  sus páginas con curiosidad, y no fué pequeña mi sorpresa al encontrarme con que el *Ramillite literario en honor de Santo Tomás* no era otra cosa que un *Ramillite* en disfavor de mi humilde persona. En efecto, y dejando aparte otras alusiones menores, van derechamente contra mí, design ndome en cada página muchas veces con mi nombre, nada menos que veintidós folios de letra muy menuda, que equivaldrían a cincuenta si se estampasen en el mismo carácter de letra en que est  el resto del *Triduo* (que también se llama así el *Ramillite* en una segunda portada). Por ningún concepto quisiera yo parecer irreverente con una comunidad religiosa, de la cual debo creer que no se hace responsable de los desahogos literarios de cualquiera de sus individuos. Lo que me contrista es que, habiendo en España tantísimo filosofante, racionalista, krausista, positivista y de otros géneros innumerables, a quienes hubiera sido muy oportuno refutar, confundir y deshacer en obsequio al  ngel de las Escuelas y en celebridad de su fiesta, lo único que se les haya ocurrido a esos hijos de Santo Domingo y hermanos de hábito de Santo Tomás haya sido clavar en el palo a un escritor conocidamente católico y jugarle a las cañas durante tres días seguidos (El *Triduo*), ni más ni menos que si se tratase del enemigo más pernicioso que tiene la Filosofía católica en España.

[p. 146] Al revés yo de estos reverendos Padres, siento repugnancia no vencible a toda controversia entre católicos, y por eso dej  dormir entre el cúmulo de mis mamotretos el *Ramillite literario*, y durmiendo hubiera seguido si a *El Siglo Futuro* no le hubiera acomodado, para otros fines, sacarlo a relucir después de un año, y reproducirlo íntegro, supongo que con noticia y aprobación de su autor, el Padre Fonseca. Ante tan manifiesto anhelo de publicidad y estruendo, no me creo ya obligado al prudente silencio que hasta ahora guard , y voy a decir muy claro lo que pienso del enorme *factum* impreso en Oviedo. Entro en esta discusión con una desventaja enorme respecto del Padre Fonseca.  l es religioso, y yo tengo que tratarle con las consideraciones debidas a su hábito. Yo soy lego, y él puede impunemente dirigirme reprimendas y amonestaciones o llenarme de elogios hiperbólicos, que por lo revésado de los términos y por venir de quien muestra no haber leído mis libros, han de tomarse forzosamente por chanza y pesada zumba. Lo  nico que se ha olvidado, antes de lanzarse en el torrente de la declamación, es enterarse de lo que va a impugnar, olvido imperdonable en un escolástico.

Porque conviene que lo sepan mis lectores. El Padre Fonseca, que ha escrito cerca de treinta páginas para impugnar me y sacarme a la vergüenza como enemigo de Santo Tomás, no ha leído ninguna de mis obras, no se refiere directamente a ellas, no tiene noticia de las polémicas que he sostenido con Alejandro Pidal y otros tomistas que defendían lo que él defiende, no me ha pedido explicaciones en ninguna forma, no sabe de mí sino lo que dicen los periódicos, y duda él mismo de que yo piense lo que se me atribuye. Y sobre tan liviano fundamento, sobre una frase de un artículo ajeno, literario y medio humorístico, sobre dos líneas de un discurso mío de muy distinta materia y en que no se

nombra a Santo Tomás para cosa alguna, se ha escrito este alegato tan descompuesto y tan sañudo. ¿Qué guarda el Padre Fonseca para el Sr. Salmerón, si esto hace con los católicos? ¿A quién se le juzga y sentencia sin oírle? ¿Soy por ventura un escritor de edades pretéritas, cuyas obras se hayan perdido y cuyas ideas sea preciso reconstruir por fragmentos dispersos? Esta ligereza (no quiero llamarla de otro modo) no puede nacer en el Padre Fonseca de animadversión contra mi persona, que no conoce. Otra tiene [p. 147] que ser la causa; pero confieso que no atino con ella. Es tan ligereza como asentar que no conozco la doctrina de Santo Tomás en sus fuentes. ¿Y por qué? Porque lo que digo de ella, o él se imagina que digo, no conviene con su parecer acerca de estas materias.

Digo, pues, que he leído más de una vez, con la atención que ella se merece, la parte filosófica de la *Summa Theologica*, y la *Summa contra gentes*, y los *Comentarios a Aristóteles*, y aun otros opúsculos menores, y que algo, aunque menos, he penetrado en la parte puramente teológica, que no era ni es objeto directo de mis estudios. Lo que hay es que yo no he leído ni he podido leer con los mismos ojos que el Padre Fonseca las obras de Santo Tomás. Él viste el hábito de la Orden de Predicadores; yo no. Para él la gloria de Santo Tomás es gloria de su casa, y es natural que gloria como la de su casa no la encuentre en el mundo. Probablemente, el primer libro de filosofía que cayó en sus manos fué algún compendio tomista. Su educación ha sido y ha debido ser claustral. Para él toda ciencia humana está en Santo Tomás, y yo no puedo resignarme a ese exclusivismo. Para él, Santo Tomás es el filósofo, el teólogo, el único y solo filósofo y teólogo. Para mí es un filósofo y un teólogo grandísimo, pero no el único. Su filosofía es una derivación admirable, sabia y metódica de otra filosofía anterior. La originalidad de Santo Tomás es, ante todo, una originalidad de método, una *congregación de miembros dispersos*, como dice la Encíclica de León XIII, y esto es lo que se olvida a cada paso por tomistas y no tomistas, y lo que a toda costa es preciso inculcar. No me extraña que el Padre Fonseca lo olvide, en medio de la prolijidad con que trata otras cosas; pero no podemos olvidarlo los que antes de leer a Santo Tomás hemos leído a Aristóteles.

Evitemos, concediendo a tiempo lo que debe concederse, que venga alguien mañana a probarnos irrespetuosamente que ninguno de los principios filosóficos de Santo Tomás ha sido formulado primeramente por el Santo, sino que todos estaban contenidos, o en germen o en desarrollo pleno, en Aristóteles y sus comentadores, o en los platónicos, o en San Agustín, o en los escolásticos anteriores al Santo.

Yo no he de emplearme en ocupación tan ingrata para todo [p. 148] católico. Además, el tiempo no está para divisiones, y me ata las manos la Encíclica *Aeterni Patris*, aunque, por otra parte, no se ha de olvidar que lo que allí se dice es consejo y no precepto; pues, como advierte muy discretamente el Padre Fonseca, y yo he de dejarlo consignado aquí para desengaño de necios: Aunque no estamos conformes en el terreno de las ciencias filosóficas, la divergencia que existe en este punto no afecta esencialmente a la doctrina de la comunión católica.»

Podemos, pues, hablar con entera libertad acerca de este punto, aunque yo, por mi gusto, no hubiera hablado, ni hablaré nunca, sino provocado (como lo soy ahora con tan terca insistencia), porque no quiero aparecer a los ojos del vulgo como insurrecto y rebelado contra las palabras de Roma, por más que éstas no entrañen en el caso presente afirmación ni condenación dogmática, en cuyo caso yo sería el primero en reconocer mi error y callarme, dejando a mis contrarios, religiosos o no religiosos, que se cebasen a su placer en mi nombre.

Aparte de los dos o tres puntos en que el Padre Fonseca me combate directamente, apunta en su ingente alegato otros dos o tres reparos, que, como no se apoyan en razón alguna de peso, fácilmente pueden dejarse a un lado. Así, v. gr., le asombra que se hable de conciliación entre Platón y Aristóteles, como si no fuera idéntico al mío el unánime sentir de la crítica moderna, que, estudiando estos filósofos derechamente en su lengua y en sus textos depurados y aquilatados por la ciencia filológica, ha venido a resolver muchas de esas oposiciones aparentes y a mostrar que el sistema ideológico y cosmológico de Aristóteles, en vez de ser una contradicción respecto del de su maestro, no es sino un desarrollo parcial e incompleto del mismo, aunque Aristóteles, cegado por la ambición de ser cabeza de secta, se empeñase en aparentar lo contrario, zahiriendo las ideas de su maestro siempre que las encontraba a mano, sin dejar entretanto de aprovecharse de ellas. Y que la contradicción no debe de ser tan radical como se supone, bien lo prueba la escolástica misma, que, con ser filosofía predominantemente aristotélica, encierra un elemento platónico muy poderoso y muy esencial, que ni disuena ni riñe con los principios del Estagirita. No hay que pararse en la corteza: Aristóteles, que tanto maltrata a Platón, es quien más le explota; [p. 149] Luis Vives, que tanto maldice de Aristóteles, toma de él cuanto le viene en talante.

En esta cuestión es casi imposible que el Padre Fonseca y yo nos entendamos. Su Aristóteles es muy distinto del Aristóteles mío. El suyo es el tradicional, el que leía Santo Tomás, el que se leía en las escuelas; y ya es sabido que para los escolásticos, Platón y Aristóteles eran a modo de dos gallos ingleses envueltos en continua pelea. Pero hoy, ¿quién niega que *Aristóteles depende estrictamente de Platón*, como ha dicho el docto alemán Lange en su *Historia del Materialismo*? De tal modo, que sin conocer antes a Platón, no se comprendería ni poco ni mucho la doctrina de Aristóteles (del verdadero Aristóteles hablo). Aristóteles es un platónico rebelde, pero nunca niega la escuela de donde viene. Y no persista el Padre Fonseca en el desventurado empeño de imaginarse que él sólo está *familiarizado con las obras de estos filósofos*, pues hay muchos filósofos independientes que los conocen bien, y yo mismo, que no paso de estudiante, puedo manejarlas, gracias a Dios, a todas horas, en su fuente pura y en sus textos más acrisolados, sin tener que pedir limosna a Guillermo de Moerbeka, ni siquiera al cardenal Bessarion. Y no es jactancia mía, pues no hay mediano alumno de Universidad en Inglaterra o en Alemania que no pueda hoy hacer lo mismo y tener un conocimiento más directo y seguro de Aristóteles y de Platón que el que alcanzaban los doctores escolásticos.

Otra cosa me ha sorprendido mucho en el escrito del Padre Fonseca, y es la apología que en él se hace de Donoso Cortés contra el cargo de *escéptico* y *tradicionalista* que yo le he dirigido. ¡Un tomista defendiendo a Donoso! Lo veo, y no acabo de creerlo. Todo lo que el Padre Fonseca dice en loor suyo sentaría muy bien en boca de un periodista que sólo apreciara en Donoso al hombre político; pero no tiene disculpa en labios de un filósofo, para quien las palabras *escéptico* y *tradicionalista* deben de tener un sentido muy diverso que para el vulgo. Al hombre que niega las fuerzas naturales de la razón humana y dice que la razón ama al absurdo *con amor invencible*, y que se va amorosamente detrás de él como detrás del hijo de sus entrañas, y que entre la razón y el error hay *parentesco estrechísimo*, se le llama en todas las escuelas de filosofía del mundo *escéptico*, lo mismo que a [p. 150] Francisco Sánchez o a Sexto Empírico o a David Hume. Y al que huyendo de las consecuencias de este escepticismo se refugia en la *tradicción* y en la enseñanza que de Dios recibió por ciencia infusa Adán, y de Adán toda su progenie, se le llama asimismo en todas partes *tradicionalista*. Y el tomista que defiende este escepticismo y este tradicionalismo, deja, *ipso facto*, de ser discípulo del Angélico Doctor, y cae de plano en un yerro ideológico, sobre el cual Roma ha hablado bastante claro en documentos que el Padre Fonseca sabe de memoria, pero que en esta

ocasión, a trueque de llevarme la contra por proposiciones menos graves que las de Donoso, parece haber echado en olvido.

Preocupado el Padre Fonseca con su Santo Tomás, fíngese por todas partes malandrines y sofistas que le combaten, a quienes él desde su celda va derribando y *trucidando*. El mayor de estos malandrines soy yo, porque dije en mi discurso de entrada en la Academia que «toda la filosofía española del siglo XVI, sobre todo la no escolástica e independiente, está marcada con el sello del psicologismo, desde que Luis Vives, en su tratado *De anima et vita*, anticipándose a cartesianos y a escoceses, volvió por los fueros de la silenciosa experiencia de cada cual dentro de sí mismo (*tacita cognitio... experientia cujuslibet intra se ipsum*) » . Nada ha inflamado tanto la santa cólera del Padre Fonseca como estas palabras.

Ahora bien: ¿podrá el más lince descubrir en ellas el más leve ataque a la doctrina de Santo Tomás? En todo pensaba yo menos en el doctor Angélico cuando las escribí. El que sea o deje de ser psicológica nuestra filosofía del siglo XVI, ¿qué quita ni pone a la ciencia de Santo Tomás? El que Santo Tomás sea también psicólogo, verdad que yo no niego, y para demostrarme la cual gasta el Padre Fonseca diez o doce folios muy colmados, ¿en qué obsta a que lo fuesen también los españoles del siglo XVI? ¿Dónde digo yo que ellos inventasen la psicología? Lo único que digo es que los tratados *De anima* constituyen una de las secciones más ricas de nuestra literatura filosófica. Si esto es así, como yo lo creo, y lo demostraré cuando sea preciso; si además conviene todo el mundo, así creyentes como racionalistas, en que puede sacarse inagotable venero de ciencia psicológica de nuestros libros místicos, bien puedo afirmar yo el carácter [p. 151] predominantemente psicológico de nuestra ciencia del siglo XVI sin incurrir en las iras del Padre Fonseca ni de ningún otro idólatra de Santo Tomás.

Yo, que siempre lamento todo trabajo baldío (como el que ahora estoy haciendo), no puedo menos de lastimarme de que el Padre Fonseca se haya creído obligado, para desagrar a Santo Tomás de ofensas soñadas, a echarme encima todos los corpulentos infolios de las obras del Santo, en forma de cincuenta y tantas citas, unas in *extensum* y otras no más que indicadas, con designación de cuestiones y artículos, todo para probarme que Santo Tomás tenía noticia de la *introspección* o reflexión (y ciertamente que no se necesitaba ser Santo Tomás para conocer verdad tan obvia), y que también sabía que el entendimiento se conoce a sí mismo, y que hay un conocimiento experimental de los fenómenos internos. Pero nada de esto es *formular los principios del método psicológico*, sino apuntar de pasada, y tratando de materia muy distinta, un hecho de conciencia, trivial y evidentísimo para todo hombre que esté despierto. Lo mismo que conoció Santo Tomás en este punto, lo habían conocido todos los filósofos anteriores, y lo conocen y practican todos los hombres, dándose cuenta más o menos clara de ello. Cuando Santo Tomás dice que tal entendimiento humano entiende su propio entender y por el acto conoce la potencia inteligible», no hace más que repetir un lugar común filosófico, que ha entrado en el saber vulgar desde remotísimas edades.

No ha estado feliz el Padre Fonseca en la mayor parte de las innumerables citas de Santo Tomás que me arroja a la cara. Hay ciertamente mucha y muy profunda psicología en el Santo; pero no ha de buscarse en esas generalidades vagas, sino en la aplicación, en los pormenores, en mil observaciones agudísimas esparcidas acá y allá en sus tratados, sobre todo en los «de los actos humanos, de las pasiones, los hábitos, virtudes y vicios». Allí está la verdadera psicología de Santo Tomás, y allí puede espigar mucho más la ciencia que entre los *fantasmas* y las *especies inteligibles*.

Pero todo esto en Santo Tomás no constituye una ciencia aparte, como empezó a serlo la psicología experimental desde el siglo XVI; no constituye el método *único* para la observación de los fenómenos internos; no constituye siquiera el método [p. 152] primero; está subordinado a principios de la esfera ontológica, y aparece a la continua como humilde sirviente del razonamiento deductivo, ya para traerle datos y armas, ya para comprobarle o reforzarle, y aun estos mismos datos experimentales suelen interpretarse con arreglo a un sistema sobre los modos del conocimiento, que ciertamente no había sido aprendido por experiencia psicológica.

La psicología de que yo hablo, y que aquí no apruebo ni repruebo, pero que desde luego me parece incompleta, existe desde el siglo XVI, con plena y absoluta independencia, como ciencia aparte, que comenzó (el Padre Fonseca lo confiesa) por dar de mano al procedimiento silogístico, y continuó declarando que la experiencia interna era, no uno de tantos criterios, sino el único criterio en cuestiones psicológicas; que poco importaba discurrir sobre la esencia del alma, cuando no se conocían sus operaciones, y, finalmente, que, antes de silogizar, era preciso observar mucho con *conocimiento tácito*, encerrándose cada cual dentro de sí mismo. De esta escuela, buena o mala, que es (con vacilaciones eclécticas) la del gran filósofo de Valencia (a quien el Padre Fonseca llama insolente y grosero, sin duda porque no adoraba como dogmas todas las opiniones de los peripatéticos, y porque aconsejaba el estudio de la naturaleza en sí misma, mejor que en Aristóteles y en Santo Tomás), y es de un modo más resuelto la de Gómez Pereyra, la de los escoceses y la de los psicólogos ingleses modernos; de esta filosofía, en suma, de lo relativo, de lo *condicionado*, como la llamaba Hámilton, yo no soy partidario ni enemigo ciego. Creo que la mayor parte de sus resultados, como adquiridos que son por vía experimental, deben entrar en la ciencia; pero no creo, ni he imaginado nunca, que a esas observaciones y a esos análisis haya de reducirse la filosofía, y tengo por temeraria y ciega presunción la de aquellos pensadores del otro lado del Canal de la Mancha, que, no viendo ni en el mundo externo ni en el mundo interno otra cosa que hechos, abandonan toda investigación de los principios y de las esencias, mutilan el espíritu humano de sus facultades más altas y preciosas, y niegan el mundo ontológico o le declaran inaccesible al entendimiento humano, porque sus mezquinos medios de experimentación no alcanzan hasta él.

[p. 153] Pero esta ciencia experimental, para quien el conocimiento *directo* es un *hecho*, cuya esencia no se pretende investigar; *esta ciencia*, que no admite ni *especies inteligibles* ni nada que *huela a representación* y fantasmagoría; esta ciencia, que fué la de Reid, la de Dugald-Stewart y la de Hámilton, no tiene precedentes en Santo Tomás, no puede tenerlos; y los tiene, por el contrario, evidentes, clarísimos, en varios filósofos españoles e italianos del siglo XVI, y con más energía que en otro alguno, en Gómez Pereyra. El filósofo de Edimburgo la llamaba *docta ignorancia*; siglos antes la había llamado un español *ars nesciendi*.

Dígase en buena hora que esa especie de psicología es rastrera; dígame que es una ciencia voluntariamente castrada (perdónese lo brutal de la frase); pero no se diga que es hija de Santo Tomás, a menos de suponer que las obras del Angélico Doctor son un tejido de contradicciones, y su nombre un pabellón que puede cobijar, en caso de guerra, a los mismos positivistas. ¿Ve el Padre Fonseca hasta dónde le puede arrastrar su empeño de compendiar en Santo Tomás toda la especulación humana? Yo no soy positivista ni enemigo de la metafísica; pero quiero que antes de impugnarme se penetre el verdadero significado de mis palabras. Mi discurso académico nada tenía

que ver con Santo Tomás. Tuve que explicar, de paso, el fenómeno de la grande importancia que suelen conceder a la observación interna nuestros místicos (a diferencia, v. gr., del carácter ontológico a que propende la mística alemana del siglo XIV), y creí encontrarle en el carácter asimismo psicológico que tienen otras producciones filosóficas de españoles independientes de aquellos días. Quizá acerté, quizá erré, y el error sería disculpable en materia tan poco trillada, porque ahora es cuando comenzamos a entender algo de nuestra ciencia, sobre todo de la no escolástica, que los escolásticos puros procuraron sepultar en el olvido, tratándola con la misma inquina y despego que hoy manifiesta el Padre Fonseca a Vives y a Gómez Pereyra, hasta llamarlos *presuntuosos y petulantes*.

Pero acertara yo o errara, jamás entendí negar, antes creo firmemente que Santo Tomás fué tan profundo psicólogo como consumado en todas las demás partes de la filosofía, así como por la misma razón creo que fué gran psicólogo Aristóteles, y [p. 154] que muchísima psicología, de la más provechosa, se le alcanzó a Marco Aurelio, que no hizo en su vida otra cosa que el análisis y examen de conciencia de sus actos y pensamientos más recónditos; y, finalmente, que también sabían algo de psicología San Agustín y Mamerto Claudiano, el *De statu animae*, y nuestro obispo Liciniano, y otros, y otros. No se empeñen los Dominicos en llevárselo todo a casa, que antes de venir Santo Tomás al mundo ya había caído la gente en que era gran cosa conocerse a sí mismo (ya lo dijeron los oráculos griegos) y hacer inquisición de los propios actos, analizando las operaciones de la mente.

No menos extraña ocurrencia es atribuir a Santo Tomás el descubrimiento de la inducción baconiana. Como el Padre Fonseca no trata este punto ex profeso, sino al soslayo, me limitaré a decir que pertenezco al número de los *inconscientes*, que creen que Santo Tomás no adelantó en esto de la inducción sobre lo que Aristóteles le había enseñado, y que Aristóteles, aunque conoció la inducción como todo ser racional, y la aplicó maravillosamente a las ciencias naturales, a la política y a la teoría del arte, en su lógica la relegó a muy secundario lugar, y no la estudió con el mismo amor que el silogismo, ni fijó los cánones del método de invención, mérito que estaba reservado a Bacon, precedido en la Edad Media por el otro Bacon franciscano, y en el Renacimiento por el gran Vives, por Telesio y por otros italianos. Y aunque sea hoy moda decir mil afrentas de Bacon, a título de fautor del positivismo, yo creo que a cada uno debe darse lo suyo, y que el procedimiento inductivo no es malo cuando rectamente se aplica a sus naturales objetos. Lo malo es el exclusivismo y el abuso.

En cuanto a las especies inteligibles de que luego habla el Padre Fonseca, es para mí cosa indudable que han desaparecido de la ciencia mucho tiempo hace, pues sólo en los libros de los escolásticos se conservan, y aun entre los mismos escolásticos, muchos nominalistas, como Durando y Occam, las ponían en tela de juicio, afirmando que *no se habían de multiplicar los entes sin necesidad*. Desde Gómez Pereyra acá, apenas hay filósofo no escolástico de alguna talla que las defienda. Los cartesianos las rechazaban, aunque admitiesen otra manera de *representación*. [p. 155] Sólo Malebranche tímidamente las propugna. Los escoceses han defendido siempre el conocimiento directo, cuya afirmación era a principios de este siglo más necesaria que nunca para defenderse de los idealismos alemanes.

En este punto (lo confieso) soy antiescolástico intransigente, y los silogismos no me convencen. *Las especies inteligibles*, las *representaciones*, los *fantasmas*, y todo lo que a esto diga relación, me parecen abstracciones y quimeras idealizadas. Ese *realismo hipotético* no resuelve nada, no sirve para

nada, no aclara el enigma insoluble del conocimiento. Satisfaciéndose con una palabra sonora, nos deja tan a oscuras como lo está un rústico antes de estudiar filosofía, y por salvar una dificultad, crea otra más grave, lanzándonos en pleno escepticismo. ¿Quién me responde del valor de estas representaciones intelectuales ni de su semejanza con los objetos? Ni es exacto, como dice el Padre Fonseca, que para salvarse de esa legión de fantasmas, tan inútil como enfadosa, sea preciso recurrir a las ideas innatas ni a la visión de Dios, ni a los demás sueños de los ontologistas. Hay otro sistema muy claro, muy sencillo, que consiste en afirmar el hecho del conocimiento y la distinción del sujeto y el objeto, única cosa de que la experiencia nos informa, y confesar que no sabemos una palabra más ni la sabremos nunca, y que todo ese aparato de ideas *expresas e impresas sólo oculta un Ignorabimus* eterno.

En esto soy escocés y *hamiltoniano* hasta los tuétanos, y considero el sistema de la representación como una verdadera pesadilla, de que los mismos escolásticos llegarán a librarse con el tiempo, si su filosofía triunfa y llega a dominar de nuevo en las escuelas, como yo sinceramente lo deseo.

Ahora, si convenimos en que la especie inteligible «se identifica con el mismo acto de entender», como parece admitir el Padre Fonseca, fácil sería entendernos; sólo que entonces sobra la *especie*, y volvemos al conocimiento directo. Déjeme seguir con él el Padre Fonseca, como yo le dejo seguir con sus especies, y déjenme, a lo menos, los tomistas este resquicio de libertad intelectual que reivindico aquí formalmente, no por alarde, como cree el Padre Fonseca, ni mucho menos por trocar un yugo por otro, puesto que mis maestros inmediatos son [p. 156] experimentalistas o eclécticos, con cierto eclecticismo a la española; gente, en suma, que nunca pensó en imponer yugo ni soberanía intelectual, ni quiso que a sus palabras se diese más autoridad que la que les prestase la razón y la experiencia. No por alarde, digo, sino por necesidad imperiosa de mi pensamiento, que, sin duda por ser de corto vuelo, no alcanza todas las trascendencias de la ciencia escolástica; pero que, tal cual sea, tampoco consiente en someterse dócil a lo que le repugna o a lo que no comprende.

Esta carta se dirige al Padre Fonseca, y no a ninguno de sus officiosos editores y apologistas.

En otra carta, titulada *Instaurare omnia in Christo*, que dirigí en 1880 a don Alejandro Pidal, acérrimo partidario de las mismas doctrinas que el Padre Fonseca, se hallará lo que falte en ésta. Espero de la buena fe del entusiasta Dominico que ha de dar su verdadero valor a mis palabras, recordando siempre aquella nota que estampé en la página 455 de LA CIENCIA ESPAÑOLA: [1] «Como me precio de católico sincero, sin ambages ni restricciones mentales, y quizá en esta y otras cartas, donde hablo de la escolástica y de Santo Tomás, se me haya deslizado alguna frase poco exacta o que suene a irreverencia..., desde luego retiro tales palabras, y las doy por no dichas, *a lo menos en ese sentido*, sin que esto obste en nada a la libertad que tengo y deseo conservar íntegra en todas las materias opinables de ciencia y arte, al modo de aquellos españoles de otros tiempos, cuyas huellas, aunque de lejos y *longo intervallo*, procuro seguir, no *cautivando mi entendimiento sino en las cosas que son de fe.* »

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 156]. [1] . Segunda edición.

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 157] XII.—FRAY JOAQUÍN FONSECA. O. P. CONTESTACIÓN DE UN TOMISTA A UN FILOSOFO DEL RENACIMIENTO

I

Cuando yo me preparaba para rectificar al Sr. Menéndez Pelayo en el tercer punto de su contestación al Padre Fita, al consignar aquél erróneamente, con referencia equivocada a *El Siglo Futuro* que yo había impugnado sus errores históricos en unión con dicho Padre Fita, llegó, por fin, a mis manos la prometida y por tanto tiempo esperada carta del polemista santanderino, en contestación a mi nota 33 del Panegírico de Santo Tomás publicado el año anterior en el *Ramillete literario* dedicado al mismo Santo Doctor, con motivo de la memorable Encíclica *Aeterni Patris* en perdurable recomendación de su doctrina, o más bien con ocasión del patronato universal que le fuera adjudicado por el sabio Pontífice reinante sobre todas las escuelas del orbe católico.

Al pasar la vista de primera intención sobre su contenido, pensé por muchos días no contestarla, toda vez que está contestada por sí misma para todo el que la lea con atención después de haber leído mi nota; y hubiera cumplido, efectivamente, mi propósito de no contestar a dicha carta, si en un segundo momento no hubiese reflexionado que la sociedad no se compone solamente de hombres sensatos, que sabrían interpretar en su sentido legítimo la alta significación de mi silencio, sino [p. 158] también de muchos estultos (*stultorum infinitus est numerus*) que lo atribuirían a una derrota, por no poder elevarse su criterio a consideraciones de otro orden. Esta última reflexión es la que me ha obligado a tomar la pluma, a pesar mío, y con la repugnancia más profunda, no tanto para contestar a los argumentos del Sr. Menéndez Pelayo, que dejan intacta mi nota en su tesis principal, como lo demostraré más adelante, cuanto para rechazar y deshacer las imposturas, los insultos y las varias suposiciones ofensivas que el polemista montañés se permite hacer más de una vez en su carta-libelo, no ya sólo contra mi humilde persona (que, aunque vale poco, no ha abdicado jamás su dignidad), si que también, y esto es más grave, contra esta comunidad religiosa torpemente calumniada por el joven literato en su carta-modelo. Duéleme en el alma verme precisado a sostener una polémica con un escritor católico que, faltando a los respetos que se debe a sí mismo, y abandonando el terreno de la ciencia para descender al de la personalidad, se ha herido mortalmente con sus propias armas, apelando a los recursos que sólo suelen permitirse los que defienden malas causas, a falta de otras razones más valederas y legítimas.

Voy a seguirle paso a paso por el intrincado laberinto de sus falsas posiciones en que él mismo se enreda y se desprestigia a la faz del mundo sabio, a trueque de anular, si le es posible, al autor de la nota, que es el blanco de sus iras, por haberse atrevido a demostrar con textos literales del Angélico, que a éste, y no a Luis Vives, se debe *principalmente* el uso del procedimiento psicológico en el estudio de los fenómenos internos. Principiaré por adherirme, desde luego, como individuo de esta comunidad religiosa, a la protesta formulada por el Padre Rector de este Colegio y que ya conoce el público, contra la injuria irrogada a esta corporación en el primer apartado de su carta-artículo por las

palabras siguientes:

«Lo único que me contrista es que, habiendo en España tantísimo filosofante racionalista, krausista, positivista y de otros géneros innumerables, a quienes hubiera sido muy oportuno refutar, confundir y deshacer en obsequio al Ángel de las Escuelas y en celebridad de su fiesta, lo único que se les haya ocurrido a esos hijos de Santo Domingo y hermanos de hábito de Santo [p. 159] Tomás, haya sido clavar en el palo a un escritor conocidamente católico y jugarle a las cañas durante tres días seguidos (el *Triduo*), ni más ni menos que si se tratase del enemigo más pernicioso que tiene la filosofía católica en España.»

Imposible parece que estas líneas hayan salido de una pluma como la del Sr. Menéndez Pelayo. Nadie le hubiese creído capaz de lanzar, con ligereza tanta, una calumnia tan visible al rostro de una comunidad religiosa que en todo pensó menos en el literato montañés, durante el *Triduo*, ni antes ni después del mismo. Ni una alusión, ni una palabra, ni un recuerdo siquiera de su persona han presidido a una solemnidad religiosa, cuyo motivo no se relacionaba para nada con el nombre ni con las doctrinas del Sr. Menéndez Pelayo. Ni al plan, ni al motivo, ni a la ejecución del pensamiento estuvo asociada para nada la memoria del ilustre académico, ni de sus errores filosóficos impugnados en mi nota 33 del enunciado panegírico. Aquí nadie pensó en su personalidad literaria ni filosófica más que el autor de dicha nota (*ingente*, como él la llama, y de estruendosa publicidad, como él nos dice), que debe ser el *palo* en que supone gratuitamente que lo hemos clavado: y aun ese *recuerdo personal* del Padre Fonseca fué posterior al *Triduo*, y lo debe el Sr. Pelayo única y exclusivamente a su discurso académico, que llegó a mis manos algunos días después del *Triduo*, cuando acababa de poner en limpio el panegírico para mandarlo a la prensa. Esta circunstancia, que ignora, sin duda, el polemista montañés, fué la que me inspiró la oportunidad de la nota que tanto ha herido, al parecer, su reputación científica, no entrando para nada en mi propósito el mortificar su amor propio, sino tan sólo el volver por los fueros de la verdad, que están por encima de todas las reputaciones científicas, por muy elevadas que ellas sean.

Y por lo que respecta a las observaciones críticas de mi nota, es verdad que se dirigen solamente a unas pocas líneas de su discurso; pero esas pocas líneas encierran toda una impugnación de la filosofía escolástica en una de las cuestiones más trascendentales de la ciencia. Y aunque no se nombra expresamente a Santo Tomás en esas líneas, por no chocar abiertamente con la Encíclica, ya es demasiado sabido que, siendo Santo Tomás el Príncipe de la filosofía escolástica (*tamquam in suo solio [p. 160] consedissee Principem*, dice la célebre Encíclica), el que atribuye a Luis Vives y demás filósofos del Renacimiento, la supremacía psicológica sobre el método escolástico, falta a la verdad histórica, y usurpa a Santo Tomás una supremacía que le es propia, como prueban evidentemente los textos literales del Angélico, aducidos en mi nota. Tal es la tesis que yo me propuse defender contra las pocas líneas de aquel discurso académico que encerró en tan pocas palabras toda una impugnación de la filosofía angélica (escolástica por excelencia), en uno de los puntos más capitales que la caracterizan y distinguen de la filosofía del Renacimiento.

Por lo demás, el personalizar una discusión de carácter exclusivamente filosófico, es desnaturalizarla por completo y sacarla de su quicio, para barajarla en el terreno de las pasiones humanas que todo lo bastardean y desfiguran a través de sus prismas falaces e ilusorios. No creo al Sr. Menéndez Pelayo tan infatuado de sí mismo; ni de su importancia científica, que haya llegado a persuadirse de que su nombre llena ya el mundo en tales términos, que no sea posible celebrar una solemnidad religiosa o

una velada literaria en honor de Santo Tomás, sin tropezar con su sombra, que nadie ha visto en el *Triduo* sino él. Mucho menos le supongo capaz de imaginarse, que nadie (ni corporaciones, ni individuos) pueda protestar de su adhesión a la apoteosis de Santo Tomás y su doctrina, consagrada a la faz del mundo católico por la Encíclica *Aeterni Patris*, de perdurable memoria, sin ver él en esto mismo una intención ordenada a desprestigiarle y confundirle. Triste sería la situación de nuestro ilustre literato, si no fuese posible celebrar en el mundo las glorias y las doctrinas del Angélico, sin ver él lastimado su amor propio, o sin imaginarse ver detrás de estas manifestaciones literarias, falanges de mandrines que intentan acometerle y abatirle bajo el peso de estas ovaciones públicas, organizadas en honor del Ángel de las Escuelas. Nada de esto puedo suponer del Sr. Menéndez Pelayo, y si alguno ha podido susurrar a sus oídos la impostura que se lanza contra esta comunidad en las precedentes líneas de su carta, no le dirigiré por esto severas reprimendas, como él teme y supone malamente de este osado sacerdote, que se ha atrevido a hacerle frente en sus [p. 161] excursiones filosóficas, sino que le recordaré sencillamente aquella máxima profunda de San Pablo: *nolite omni spiritui credere*, que también puede tener lugar en nuestro caso.

Por lo que toca y dice relación a la velada, esta comunidad religiosa sabe perfectamente a qué atenerse respecto al objeto preferente de sus manifestaciones literarias, y no necesita que nadie se permita indicarle el rumbo que debe dar a tales manifestaciones. No son *los filosofantes racionalistas, ni los krausistas, ni los positivistas, ni otros géneros* de sabios y de modernos ateístas los que más daño hacen a los verdaderos católicos, que se ríen de sus delirios. Los escritores ortodoxos que, bajo la salvaguardia de su fe y de su catolicismo, se desvían más o menos de la senda científica trazada al mundo católico por el Pontífice reinante en su memoranda Encíclica *Aeterni Patris*, son los que hay que conocer y señalar a la conciencia católica, para que, al amparo de su nombre y de su reputación ortodoxa, no reciban como moneda corriente o como ciencia indiscutible todo lo que de su pluma y de sus producciones literarias se desprenda. Y esto con tanta más razón, cuanto es mayor la reputación científica y literaria del que se aparta más o menos de esta senda. Pero ni aun este pensamiento ha presidido al *Triduo* de que se trata, que no ha tomado, repito, en cuenta para nada el nombre ni la memoria del Sr. Menéndez Pelayo. La *ingente* nota, cuyas páginas enormes (*enorme factum*) ha contado una por una el polemista montañés, es la que está inspirada en el criterio discretivo que dejo indicado, y ya he dicho que esta nota obedeció solamente a su discurso académico, que llegó a este colegio bastante después del *Triduo*. Y no deja de llamarme la atención de una manera singular la minuciosidad con que el Sr. Menéndez Pelayo examina las proporciones *enormes* de la nota, sus páginas colosales, sus tipos diminutos, como si esto condujera algo a la cuestión, o bien al fallo definitivo del proceso que estaba pendiente entre los dos. El hecho sólo de emplear en este examen estético un tiempo que habría necesitado para buscar una salida a los textos literales y crueles del Angélico, que se destacan de la nota armados de todas armas, prueba que tiene conciencia de su mala causa, y se entretiene en distraer al público con detalles impertinentes, ya que no abundan las razones para destruir los textos irrefragables del [p. 162] Angélico. También prueba en esto mismo el joven literato que sus instintos naturales y su vocación genial son bastante más estéticos que científicos y filosóficos.

II

Mas dejando esto aparte, y reivindicado ya este Colegio del ultraje hecho a esta comunidad religiosa, protestado ya públicamente por el Prelado local, voy a contestar uno por uno a los demás extremos de su carta que me conciernen personalmente, y a los que debiera haberse limitado el polemista

santanderino, sin mezclar a esta comunidad en nada que de cualquier modo se refiera al tema de un proceso filosófico, que sólo yo he planteado en el palenque de la ciencia. Mas antes de entrar de lleno en la cuestión que nos pertenece, debo advertir a nuestro literato que ésta será mi última expresión en una polémica, de la que me despido para siempre con esta contestación, dejando al señor Menéndez el uso exclusivo de la palabra para cuanto le venga a las mientes decir y replicar, a condición solamente de no volver a mezclar para nada a esta comunidad en una cuestión que sólo a los dos concierne resolver, y que deje a un lado mi personalidad científica y literaria, que nada conduce a la inteligencia y refutación de los textos literales de Santo Tomás citados en mi nota 33 contra la tesis sostenida por nuestro literato en su discurso académico, en orden al procedimiento reflejo y psicológico, que él considera como el sello de la filosofía vivista.

También debo consignar que, si la Orden de Santo Domingo no responde de los desahogos literarios de aquellos de sus individuos que lanzan sus producciones al campo de la publicidad sin la censura previa del Instituto en la forma prescrita por las leyes, no debe suponerme en este caso el académico, ni debe suponer que mis doctrinas filosóficas están en oposición con las de la Orden, ni menos debe creer que yo me he lanzado por mí y ante mí a esa *estruendosa* publicidad de mi nota sin la aprobación y las licencias necesarias de la Orden, que no tiene que dar al joven literato satisfacción alguna en este punto. Rechazo, pues, como un insulto personal, y a mayor abundamiento calumnioso, lo que el polemista montañés me dice en el segundo [p. 163] apartado de su carta sobre *aquel manifiesto anhelo de publicidad y estruendo* que me atribuye, sin razón ni derecho para ello. *El Siglo Futuro*, a quien pertenece exclusivamente la iniciativa de esa publicidad en sus columnas periódicas, no necesitaba de mi aprobación ni mi licencia para eso, puesto que, siendo mi nota una defensa de la filosofía de Santo Tomás, deprimida por el señor Menéndez Pelayo en su discurso académico bajo la conocida denominación de la *escolástica*, y habiéndose publicado dicho discurso en aquel periódico, era natural y lógico que se publicase la defensa allí donde el joven literato había publicado el ataque, sin que esto envuelva censura alguna a *El Siglo Futuro* por no haberlo hecho antes, quizá esperando a que el Sr. Menéndez Pelayo entrase en cuentas consigo mismo al verse enfrente de las citas incontestables del Angélico, y abandonase el mal camino de su dirección filosófica, sin necesidad de dar a mi nota la estruendosa publicidad de que se queja injustamente el polemista montañés. No podemos suponer que el Sr. Menéndez Pelayo pretenda para sí solo las publicaciones estruendosas, y apropiarse, sin derecho para ello, el monopolio de la prensa. Se conoce a tiro de ballesta que nuestro ilustre bibliógrafo ha sentido profundamente la ruidosa publicidad de mi trabajo crítico, que le presenta al mundo sabio como el Aquiles de la ciencia; pero Aquiles vulnerable, no ya sólo en el talón, como el troyano (o sea el griego debelador de los troyanos), sino en la cabeza misma, que es herida mucho más grave y peligrosa.

Es singular la ocurrencia de nuestro literato al darse a sí mismo en espectáculo de repugnancia invencible a toda controversia entre católicos, al revés de los Padres Dominicos, que se atreven a impugnarle, después de diez años de agresiones continuas al tomismo, sin que nadie le dijera «esta boca es mía». El contraste es admirable, pero de sentido inverso al que pretende hacer creer el Sr. Menéndez Pelayo, afectando aquí el papel de víctima. ¡Diez años de estocadas al tomismo, sin que ningún dominico le echase el alto o le aplastase con los textos del Angélico! Y aún nos viene calificando de belicosos y agresores el manso y quejumbroso literato. ¡*Proh superi!* Pero convenía que nuestra magnanimidad tuviese un límite, para que nuestro bibliógrafo no atribuyese nuestro prolongado silencio a falta [p. 164] de razones y recursos para defender la filosofía angélica de sus ataques virulentos. Y si hemos sufrido diez años, o poco menos, de continuas y tenaces agresiones sin

decirle «¡atrás!» es porque estábamos seguros de que sus ametralladoras baterías no eran de bastante alcance para destruir la obra de seis siglos, coronada finalmente por el sapientísimo Jerarca que rige hoy por dicha nuestra el gobierno y los destinos de la Iglesia.

También es donosa la figura que comete el Sr. Menéndez Pelayo al decirme que entra en la polémica con una gran desventaja: pues siendo yo un religioso y él un lego, tendrá que guardarme consideraciones que él no espera de mí. A esta observación preventiva contesta su misma carta reducida toda ella a un tejido de ofensas personales que yo le perdono, de buen grado, en el estado de perturbación en que se encuentra por la publicidad resonante y estruendosa de mi nota 33, que ha venido a estallar de repente sobre su cabeza como una bomba de Orsini, cuando él menos lo pensaba, en vista de nuestra paciencia comprobada por el largo trascurso de una década. También debo protestar de la sinceridad de mis elogios a su precoz inteligencia, elogios que él atribuye malamente a chanza y pesada zumba. La razón en que se funda el Sr. Menéndez Pelayo para una suposición tan gratuita como todas las anteriores, es porque *muestro no haber leído sus libros*. Y debe pensar así el bueno del polemista, porque no cito sus obras en mi *ingente* nota. Mas como quiera que el objetivo de mi *enorme factum* era sólo impugnar su discurso académico que acababa de publicarse en los periódicos (y esto en la parte solamente que se refiere a la filosofía escolástica representada por Santo Tomás), no tenía para qué citar allí sus libros que no me proponía refutar por entonces, ni era posible meter en una nota la crítica filosófica de todas sus producciones. Pero todo se andará si el palo no se rompe, según el vulgar proverbio. Bien sé que en otros muchos lugares de sus obras sostiene el mismo error que en el discurso académico, respecto al psicologismo vivista y a la nulidad relativa de la filosofía escolástica, en orden al procedimiento reflejo que es necesario emplear en el estudio de los fenómenos internos; pero la refutación de sus libros sobre éste y otros errores concernientes al tomismo, no era asunto de una nota, [p. 165] sino de un libro, y ese libro se escribirá, *Deo dante*, cuando llegue la hora. Sólo en la *Ciencia Española* y en la *Historia de los heterodoxos españoles* tengo acotados pasajes y señalados puntos negros que me suministrarán materia abundante para escribir un buen libro de crítica filosófica contra las afirmaciones terminantes de nuestro joven académico. Esto le hará comprender al señor Menéndez Pelayo que no me son desconocidas sus desviaciones filosóficas, y falta también inconscientemente a la verdad al decir que no conozco sus polémicas con D. Alejandro Pidal y otros tomistas que defienden lo que yo defiendo. Conozco esas polémicas desde que se publicaron en *La España Católica*, por más que no las he citado en mi nota, porque me bastaba su discurso académico, que era el que yo me proponía combatir, y que sintetizaba en pocas palabras todo su pensamiento filosófico en orden al psicologismo vivista, con más amplitud desarrollado en su *Ciencia Española*.

Comprendo perfectamente que a nuestro insigne bibliógrafo podría convenirle que mi nota abundase menos en textos originales del Angélico y más en otras citas impertinentes, que no conducían a mi propósito, para extraviar por ende la cuestión de su verdadero objeto, divagando por otros campos más poéticos y de contornos menos precisos y concretos. Pero si este sistema estratégico podía convenir, sin duda alguna, a nuestro polemista montañés, como filósofo del Renacimiento, para hacer perder de vista a sus lectores los textos inexorables de mi nota, no le convenía a un polemista que conoce la filosofía de Santo Tomás algo mejor que el Sr. Menéndez Pelayo (y sea dicho esto sin jactancia, toda vez que abonan mi palabra las citas y los textos aducidos), y sabe perfectamente que el mejor modo de evitar que el joven académico se nos vaya por los espacios imaginarios, metiendo a barato otras cuestiones e incidencias que tienden a distraer y aun separar la polémica de su propio terreno, es sujetarle con cadenas de citas incontestables a la tesis que se discute, y obligarle a tascar el

freno de textos irrefragables y evidentes. Por este procedimiento se logra infaliblemente hacerle aparecer como convicto de lesa filosofía Angélica, por más que su amor propio se resista a ser confeso.

Por lo demás, tengo perfecta conciencia de lo que hago, y [p. 166] rechazo en absoluto la afirmación gratuita, al par que ofensiva, del Sr. Menéndez Pelayo, al decirme que no estoy bien enterado de lo que impugno. Hace diez años, repito, que sé cómo piensa y cómo habla el joven académico de la filosofía de Santo Tomás, que él no conoce bien, como le iré demostrando en la polémica con textos y pruebas concluyentes; y si el Sr. Menéndez Pelayo ha traducido el silencio de la Orden por aquiescencia a sus errores filosóficos, se ha equivocado grandemente como se ha equivocado en otras muchas cosas. Desde que me enteré de su antigua polémica con el Sr. Pidal (D. Alejandro) en *La España Católica*, me habría yo presentado en la barrera para interponerme en su camino, si el Instituto a que pertenezco no me tuviera ocupado, a la sazón, en cargos incompatibles con ciertos compromisos literarios.

¿Y qué necesidad tenía yo de pedir explicaciones al joven polemista sobre sus desviaciones filosóficas, antes de fallar en sana crítica contra sus afirmaciones conocidas ya del mundo hace diez años? ¿No le hemos estado oyendo hablar toda una década contra la filosofía de Santo Tomás, rebajando, en son dogmático, al más sabio y profundo de los hombres a la categoría de un pobre compilador, de un mal rapsoda del mal comprendido Estagirita? Es cuanto le faltaba al Sr. Menéndez Pelayo, para ponerse en evidencia a la faz del mundo sabio. Lo sentimos por él mismo. Quédese, pues, la ligereza, que el hijo de las musas me atribuye en esta grave polémica, para el niño mimado de las gracias que, fiado de su genio, de su poca edad y sus encantos, se atreve a decir irreverencias contra todo magisterio consagrado por las generaciones y los siglos. Por lo demás, ya le iré probando a nuestro literato montañés, que no conoce bien la escuela filosófica de Santo Tomás, con textos literales de sus propias obras, ya que los echa de menos en mi nota, sin embargo de ser ésta tan *ingente* como a él le ha parecido con razón. Entre tanto no puedo menos de advertir al académico, que ha debido confundir en su excitación nerviosa el panegírico de Santo Tomás con la nota 33: porque eso de llamar *torrente de declamación* a una *cascada* de citas y textos originales *que no tienen vuelta de hoja*, como le han dicho algunos críticos, no cabe en la donosura de ninguna figura retórica, por bella y elegante que ella [p. 167] sea. Tampoco se conoce por sus obras, ni menos por su discurso académico, que nuestro joven bibliógrafo haya leído *más de una vez, con la atención que ella se merece*, la parte filosófica de la *Summa Theologica*, ni de la *Summa contra gentes*, ni menos los *Comentarios de Aristóteles y otros opúsculos menores del Angélico*; pues en todas esas obras se encuentra la *introspección*, la *mens reflexa* que él atribuye, especialmente, en su discurso académico, a Vives y demás filósofos de la escuela independiente, que aprendieron todo esto en esas mismas obras del Angélico, y en otras muchas que yo cito.

Me dice a renglón seguido el Sr. Menéndez Pelayo, que él «no ha leído ni ha podido leer con los mismos ojos que el Padre Fonseca las obras de Santo Tomás; que yo visto el hábito de la Orden de Predicadores, y él no; que para mí la gloria de Santo Tomás es gloria de mi casa, y es natural que gloria como la de mi casa no la encuentre en el mundo». Todo esto tiene algo de verdad, pero tiene también su lado falso. La gloria de Santo Tomás es ciertamente la gloria de mi casa; pero en tanto es gloria de mi casa, en cuanto es y ha sido siempre la gloria del mundo y de la ciencia, la gloria de la humanidad, de la religión y de los siglos; la gloria, en fin, del Pontificado y de la Iglesia. Vuelva a leer el Sr. Menéndez Pelayo con ojos despreocupados la Encíclica *Aeterni Patris*, y no podrá menos

de ver allí expresamente confirmadas todas estas glorias por la palabra autorizada del sabio Pontífice León XIII. Luego no debe manifestarse extraño a todas estas glorias el ínclito literato, a fuer de buen católico y de filósofo obsecuente al magisterio de la Iglesia. Desgraciado de nuestro polemista, si, por dejarse llevar de sus preocupaciones humanísticas, renuncia por su parte a esta gloria de la religión y de la ciencia, que es también por esto mismo la gloria del orbe católico, y muy secundariamente la gloria de mi casa y de mi Orden.

III

Pero sigo examinando el resto de su carta edificante y respetuosa, en contestación al *enorme factum* de mi nota. «Probablemente el primer libro de filosofía que cogió el Padre Fonseca en [p. 168] las manos fué algún compendio tomista.» Algún libro había de ser, efectivamente, el primero que yo conociese en mi carrera, y lo mismo pudo ser para mí algún compendio tomista que para el Sr. Menéndez Pelayo algún compendio de Vives, si ya no fuese por acaso algún Jourdain, a quien él cita en una nota de *La Ciencia Española* como una autoridad de sana crítica, para fallar el proceso de la filosofía angélica. Vergüenza me da contestar a estos detalles de la prometida y esperada carta del filósofo santanderino.

«Su educación ha sido (continúa el polemista) y ha debido ser claustral.» *Ergo* son falsos todos los textos del Angélico que prueban hasta la evidencia que si Vives y demás filósofos del Renacimiento supieron algo de psicología, la habían aprendido *ad pedem litterae* en las obras de Santo Tomás. Perfecto modo de discurrir y de sostener lealmente una polémica científica. Mas aparte ya de esto, ¿querrá dar a entender, por ventura, el bueno y aturdido literato, que los claustros silenciosos no albergan más que ignorantes oscurantistas y holgazanes, que es la eterna cantinela de todos los liberales? Pero esto no está conforme con lo que él mismo ha dicho en otras muchas partes de sus obras, que yo no debo conocer, según su aserto, para desvirtuar el alcance de mi nota y de sus textos literales. Sea todo por Dios. ¡A qué bajuras descienden los talentos más esclarecidos cuando se empeñan en sostener una mala causa! Y continúa diciendo nuestro joven: «Para el Padre Fonseca toda ciencia humana está en Santo Tomás, y yo no puedo resignarme a este exclusivismo. Para él Santo Tomás es el filósofo, el teólogo, el único y solo filósofo y teólogo.» Quisiera yo me dijese el académico: ¿en qué parte de mi *ingente* nota ha leído afirmaciones semejantes? Si hubiese hecho publicar mi *enorme factum* en *La Unión* antes de contestarle, como parecía natural y procedente en buena ley, nunca violada entre infanzones de pro, quizá no se habría atrevido a estampar semejantes palabras en su carta en el sentido que él pretende atribuírmelas. Donde digo y sostengo que la ciencia eminential de Santo Tomás contenía virtualmente toda ciencia, no es en la nota 33, sino en el mismo panegírico, que es susceptible por su índole de ciertos modos de decir, que no son propios de un estudio crítico y polémico. Esto lo [p. 169] sabe bien el Sr. Menéndez Pelayo, como amante de las gracias y niño mimado de las musas. Pero ni en la nota ni en el panegírico tienen mis frases el sentido que pretende atribuirles nuestro joven literato, a quien convenía, sin duda, forjarse fantasmas en el aire para debelarlos fácilmente. Nadie que haya leído con ojos despreocupados y cabeza serena el panegírico y su nota última, habrá visto esos fantasmas descomunales que el Sr. Menéndez Pelayo ha creído malamente ver en ellos.

Voy a decir algo, sin embargo, sobre la verdadera inteligencia de ciertas frases retóricas perfectamente admitidas en un sermón panegírico; y no tanto por el Sr. Menéndez Pelayo (que no necesita esas explicaciones y comprende demasiado mi *verbum mentis*, por más que le convenga por

acaso aparentar otra cosa) cuanto para otros menos fuertes en el terreno y lenguaje filosóficos.

Es un principio inconcuso en la filosofía católica, que toda verdad viene de Dios y deriva de su Verbo como primera Verdad. Y este *Verbum divinum*, siendo uno, contiene en sí mismo virtualmente todas las verdades que palpitan en las inteligencias creadas, y que en haces e irradiaciones divergentes descienden de la razón eterna, como reflejos vivísimos de la Verdad increada. Ahora bien, no ignorará el Sr. Menéndez Pelayo la sublime teoría del Angélico sobre la inteligencia de los ángeles, que también puede aplicarse proporcionalmente a la inteligencia humana. Esto es, que cuanto una inteligencia es más perfecta y elevada, ve y conoce más objetos en menos ideas subjetivas, llegando por este procedimiento hasta la inteligencia divina, que ve todas las cosas en su propia idea, única, simplicísima, infinita, que viene a identificarse con Dios mismo. Establecido este principio, y no pudiendo negarse que la inteligencia del Angélico era verdaderamente *angélica*, y que por eso los siglos y el magisterio de la Iglesia le han consagrado ese título a través de las edades, dedúcese, sin esfuerzo, de la enunciada teoría, que el Angélico Doctor, por el sólo hecho de ser y de estar reconocido por los siglos como una de las inteligencias más poderosas que honran a la humanidad, veía y conocía en pocas ideas infinitas cosas cuyo estudio pertenece a diferentes ciencias y cuya investigación y desarrollo se comparten las inteligencias [p. 170] inferiores; a la manera que las inteligencias angélicas de las jerarquías superiores ven y conocen más cosas que los ángeles inferiores con menos ideas que éstos, según aquel principio filosófico: *quae sunt unita in superioribus sunt dispersa in inferioribus*. Sólo que aplicado este principio a la inteligencia humana, no da a los grandes talentos la ciencia formal de todas y cada una de las cosas que se contienen sólo virtualmente y de un modo eminential en sus ideas trascendentes y profundas, como no basta tampoco conocer los principios de una ciencia, para poder afirmar que se conocen todas las conclusiones contenidas virtualmente en aquellos principios. Es, pues, necesario a todos los hombres, sin exceptuar al Angélico, un trabajo intelectual que desarrolle las verdades contenidas virtualmente en los principios, para poder adquirir la ciencia formal de aquellas mismas cosas que sólo conoce virtualmente en los fundamentos de esta ciencia. Mas este trabajo es fácil, natural, espontáneo y sin esfuerzo en las inteligencias superiores, y difícil y prolijo para las de inferior capacidad, especialmente si se trata de conclusiones apartadas de los primeros principios.

No he dicho, pues, ni en la nota ni en el panegírico del Santo, que el Ángel de las Escuelas poseyese formalmente todas las ciencias, ni menos que él solo fuese el poseedor de todas ellas. El que afirme esto, o no me ha comprendido, o falta a la verdad. Lo que he dicho en el panegírico *stylo oratorio*, y mantengo aquí en estilo polémico, de conformidad con la precedente teoría brevemente expuesta, es que, dada la sublime y poderosa inteligencia de Santo Tomás de Aquino, dadas su intuición casi divina y sus íntimas comunicaciones con el Verbo, poseyó realmente una sabiduría angélica que, sin ser formalmente toda ciencia, contenía virtualmente y de un modo eminential, los principios fundamentales y genéricos de todas las demás ciencias, sin que por eso pueda decirse que tuvo conocimiento formal de todas ellas: a la manera que el que conoce y posee los principios eminentiales de una ciencia cualquiera, no por ese sólo hecho conoce ya formalmente todas las conclusiones contenidas eminentialmente en sus principios.

Pero lo que no se puede leer sin extrañeza es lo que añade a renglón seguido el Sr. Menéndez Pelayo, afirmando en tono [p. 171] magistral y decisivo que la filosofía de Santo Tomás «es sólo una derivación de otra filosofía anterior»; que «su originalidad es una originalidad de método»; «una congregación, en fin, de miembros dispersos, como dice la Encíclica de León XIII». Todo esto se

supone, sin probarlo, en frases absolutas y dogmáticas y pronunciadas *quasi ex tripode*, sin creerse obligado el académico a dar razón congruente de sus afirmaciones sibilíticas. Deseo advertir aquí, de paso, que yo podría prescindir de toda contestación a tamaños absurdos filosóficos (dijera mejor históricos), que no van contra la tesis mantenida en mi nota 33, y que parecen formulados de propósito para distraer la polémica de su verdadero objeto, por estar planteada en un terreno donde se conoce bien que nuestro joven bibliógrafo no puede sentar el pie con toda seguridad. Mas no dejaré pasar sin correctivo estos desbarros, siquiera sea como protesta contra afirmaciones tan gratuitas, que sólo vienen a ser como el eco mil veces repetido de otras enunciaciones semejantes que se hallan a cada paso en su obra intitulada *La Ciencia Española*.

Yo le probaré, pues, en su día, más de propósito, e *in extensum*, que la filosofía de Santo Tomás es una verdadera creación científica y no una simple derivación, una rapsodia de otras filosofías anteriores; que su originalidad no es tan sólo de método, y que es mucho más, infinitamente más que una *congregación de miembros dispersos*. Y todo esto lo he de probar con la historia de la filosofía, la Encíclica *Aeterni Patris* y con las mismas obras del Angélico. Cierto que la doctrina de Santo Tomás es también una congregación de miembros dispersos; pero, ¿es esto sólo, por ventura, como se pretende hacer creer? ¿Así se traduce un documento pontificio que conspira todo él y se ordena, *ex profeso*, a demostrar que la filosofía de Santo Tomás y su doctrina es la más sana, más admirable, más segura y más conforme al magisterio supremo de la Iglesia? ¿Quién reunió, en efecto, esos fragmentos de la verdad y de la ciencia en un cuerpo organizado de doctrina y los animó después y les dió vida con su poderoso aliento? ¿Quién allegó esos escombros informes, mutilados y dispersos, y los asentó sobre su base, para levantar sobre ella el magnífico edificio de la filosofía cristiana según el plan divino de su concepción angélica? Cualquiera que lea la Encíclica [p. 172] con ánimo desapasionado y no adherido a preconcepción de ningún género, podrá ver por sí mismo el juicio crítico, la idea levantada, el gran concepto que el sabio y profundo León XIII tenía y tiene formado, desde muy antiguo, de la filosofía de Santo Tomás, la que considera superior a todos los demás sistemas filosóficos, proclamando en voz muy alta su excelencia sobre todos ellos: *ejus prae caeteris soliditatem et excellentiam in perspicuo ponens*, con estas mismas palabras literales. Allí podrá ver también todo el que no esté dominado por preocupaciones humanísticas, que la filosofía de Santo Tomás; es decir, la filosofía cristiana informada por la fe, y en la que supo el Angélico conciliar los fueros de la razón humana con los de la revelación divina (*utramque amice consocians*, como dice bellamente el gran Pontífice en su memoranda Encíclica), no puede ser una rapsodia, una simple derivación de otras filosofías anteriores, como afirma, sin probarlo, nuestro ilustrado polemista. Ni la filosofía pagana (platónica o aristotélica, lo mismo es para el caso) podía contener en germen los principios de esa filosofía cristiana, purificada e iluminada por la fe, ni antes de Santo Tomás se conocía un organismo filosófico actuado y compenetrado por el dogma en maridaje indisoluble. Había sistemas filosóficos de origen pagano que contenían verdades trascendentales viciadas y corrompidas por su enlace con los errores más profundos, formando un organismo monstruoso, imposible de armonizar en su conjunto con la verdad revelada. Había y existían asimismo fragmentos de filosofía cristiana diseminados en las obras de San Agustín, Lactancio y algún otro; pero no más que fragmentos circunscritos a tratados particulares, que distaban mucho de formar un organismo completo de esta ciencia, bajo un sistema filosófico perfectamente armonizado en todas sus partes con la revelación y con el dogma.

El mundo esperaba un genio que, utilizando y bautizando en cierto modo la parte sana y aprovechable de la filosofía aristotélica y purificándola del virus pagano que viciaba profundamente su organismo

en las cuestiones más trascendentales de la ciencia sobre la idea de Dios, la creación, la Providencia y el destino final de los humanos, supiese elevarla al rango de filosofía cristiana, informándola y actuándola con los altísimos [p. 173] principios de la verdad revelada, y descubriendo por ende el arrianismo de la razón y de la fe, que es el gran secreto privativo de la filosofía angélica: *utramque amice consocians*, repetiré otra vez con León XIII. Y el genio que penetró con su mirada esos abismos profundos, que iluminó todos sus senos, que señaló las fronteras de la verdad y del error, que irradió sus horizontes con la doctrina revelada, y que, apoderándose por fin de los fragmentos de la filosofía cristiana, esparcidos acá y allá en los grandes códices de los Santos Padres de la Iglesia, dió a todos estos elementos un organismo científico vaciado en el molde eterno de la concepción cristiana; ese genio portentoso no fué otro que el de Santo Tomás de Aquino.

IV

Una cosa me ha parecido observar en las tendencias filosóficas del Sr. Menéndez Pelayo, y es cierto empeño en separar de la filosofía angélica el elemento cristiano, el elemento de la revelación y de la fe, para dejarla reducida a una simple derivación de la filosofía aristotélica. Mas aun dado, y nunca concedido, que fuese realmente separable de la filosofía angélica, esencialmente cristiana, el elemento de la fe que la penetra y vivifica, todavía sería una blasfemia filosófica el afirmar que Santo Tomás fué sólo el eco repetido de otras filosofías anteriores, y que su originalidad fué no más y solamente que de método. Y el restituir a Dios sus atributos mutilados por el filósofo del Pórtico, que redujo en gran parte los dominios de su Divina Providencia; el reintegrarle en sus derechos de Creador universal, sin excepción de la materia que el Estagirita y aun Platón sustrajeron a la acción de su Omnipotencia creadora; el establecer con claridad la inmortalidad del alma y sus destinos, determinando a la vez sus relaciones con Dios, consigo misma y con el mundo, ¿es cuestión de sólo método? ¿En qué filosofía anterior a Santo Tomás se encuentran establecidos sobre sus bases eternas estos principios inmutables de toda filosofía? ¿En qué sistema filosófico anterior a Santo Tomás se encuentra un organismo completo de esa ciencia racional, sin las aberraciones lamentables de Platón y de Aristóteles, sobre los puntos más capitales de [p. 174] toda filosofía digna y merecedora de este nombre? A esto me dirá, sin duda, el autor de *La Ciencia Española* que la impugnación de esos errores la debió Santo Tomás a la revelación y a la doctrina atesorada en la profundidad maravillosa de sus dogmas, que no a la originalidad de sus propias investigaciones. Pero contra esta solución, que parece indicada a la ligera en alguna parte de aquel libro, están las razones mismas del Angélico, que demostró, como filósofo, los absurdos de aquella ciencia mutilada, no con textos sagrados ni enseñanzas recibidas de las antiguas tradiciones, sino con razones filosóficas y con pruebas naturales sugeridas por su poderosa inteligencia. Esto por lo que respecta solamente al elemento filosófico que se relaciona con las escuelas del Pórtico y del Liceo; que si miramos el conjunto, el organismo completo de la filosofía angélica, esencialmente cristiana, actuada y compenetrada por las irradiaciones de la fe, todavía es más absurdo el sostener que su filosofía cristiana es una simple derivación de otras filosofías anteriores, y que su originalidad no es más que de orden o simplemente de método.

Fíjese bien el polemista santanderino en nuestra tesis, y considere que no es posible separar de la filosofía angélica, como organismo científico, el elemento cristiano; que es una filosofía esencialmente católica; que no es posible disociar en su sistema la razón de la fe, que han encontrado en sus principios el secreto de su profunda armonía; y que éste es, en fin, el carácter peculiar y distintivo del sistema filosófico del Santo, que no tiene precedentes desde este punto de vista en

filosofías anteriores. Considerada la filosofía de Santo Tomás bajo este concepto que le es propio, es una verdadera creación filosófico-cristiana, una concepción original, sublime, inmensa, profundísima, que ha servido de base y de punto de partida a la controversia católica para probar al racionalismo de todos los tiempos que la razón no está reñida con la fe, y que no pueden existir conflictos entre la revelación y las ciencias, como no puede existir pugna entre una verdad y otra verdad, por el parentesco que las une con la primera Verdad.

¿Y a este organismo asombroso de la filosofía cristiana lo llama el desdeñoso hijo de las musas, derivación de otras filosofías anteriores, cuestión de método? No quiero dar a este absurdo [p. 175] la calificación que se merece, al ver cómo contrariando abiertamente a la verdad consagrada por la historia y por el pensamiento dominante de la Encíclica, se pretende rebajar a la talla de un pigmeo al Príncipe de la ciencia y de la filosofía católica, proclamado como tal por los sabios de todos los tiempos, y reconocido por los Papas, por las universidades y los reyes, como el genio más extraordinario de los siglos. Vuelvo a repetir aquí y a persuadirme de que el señor Menéndez Pelayo no conoce la filosofía de Santo Tomás en sus orígenes; pues le hago la justicia de creerle incapaz de faltar a sabiendas a la historia y a la crítica, por dejarse dominar de sus apasionadas preocupaciones humanísticas. Si no conoce bien el campo de la filosofía escolástica, como parece confesar algunas veces en sus obras, ¿por qué pronuncia *quasi ex cathedra* esos fallos tan absurdos contra la filosofía del Angélico, escolástica por excelencia y sobre toda excelencia, como lo demuestran sus obras magistrales?

Tampoco arguye muy buena disposición de ánimo respecto a la Encíclica *Aeterni Patris*, el decir que dicho documento *le ata las manos*, para dejar correr la pluma por donde y hasta donde él deseara. Buenas cosas bullirán en su cabeza contra la doctrina de Santo Tomás y aun contra la Encíclica, cuando él mismo se dice cohibido por aquel documento pontificio, para poder decir lo que le ocurre sobre el tema luminoso y admirable de su profundo contenido. Pero esta cohibición no le ha impedido hablar de ella con muy poco acatamiento, procurando desvirtuar, si fuera dable, el alcance trascendental de su doctrina. Es ciertamente extraño que un católico obsecuente a las enseñanzas pontificias, se permita afirmar magistralmente, que aquella célebre Encíclica «no contiene, en realidad, más que un consejo a que nadie está obligado», y se funda para esto en unas palabras más que todo lo significan menos lo que a él le conviene suponer. Había dicho yo en mi nota, que «la divergencia que nos separa en el terreno de las ciencias filosóficas, no afecta esencialmente a la doctrina de la comunión católica». Esto es una verdad reconocida hasta el presente momento de su vida filosófica. Después, no sé qué dirección le inspirarán sus ideales y sus corrientes humanísticas. Pero no podrá apoyarse nunca en mis palabras para reivindicar su completa libertad de [p. 176] pensar como le plazca sobre la filosofía de Santo Tomás proclamada por la Encíclica «como la más sólida, más segura y más conforme con el magisterio de la Iglesia»; sin que se deba olvidar por ningún filósofo cristiano que, según el mismo documento pontificio, «es también la más idónea para impugnar los errores de la filosofía moderna»; gozando por todos estos conceptos «una excelencia superior a todos los demás sistemas filosóficos». Palabras trascendentales y profundas que expresan algo más grave que un simple consejo, y nos señalan con el dedo el rumbo que debemos seguir en la investigación filosófica para no correr el riesgo de precipitarnos ciegamente tras las corrientes científicas de ciertas escuelas peligrosas que sólo conducen al naufragio de la razón y de la fe. ¿Es esto un simple consejo que nos deja en completa libertad para prescindir del rumbo señalado por la Encíclica a la filosofía cristiana, poniéndola por norma la filosofía angélica? Y a propósito de si la materia y el contenido de tan grave documento es o no un simple consejo que no obliga a nadie, le

recordaré a nuestro académico la proposición 22 del *Syllabus*, concebida en los términos siguientes:

XXII. *Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibile Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur.* (Epist. ad Archiep. Trising. *Tuas libenter*, 21 Dec. ann. 1863.)

Pero vuelvo a mis palabras, que el Sr. Menéndez Pelayo interpretó graciosamente a favor de su completa libertad, a que parece un tanto aficionado. Pues bien; al dar yo por sentado en las palabras acotadas en mi nota, que nuestra divergencia filosófica no afecta directamente a la doctrina de la comunión católica, me refería únicamente a la doctrina de la fe en que se mantenía unida la congregación de los católicos. Es decir, que la tesis sustentada por el señor académico en la presente discusión no es un error contra la fe, y, por consiguiente, tampoco es una herejía, ni merece el negro estigma de tal nombre. Pero existen en el mundo muchos errores científicos y filosóficos que no militan directa y formalmente contra el dogma revelado, y no por eso somos libres para dejarnos arrastrar por sus corrientes, cuando el magisterio de la Iglesia nos previene de semejante peligro por medio de documentos doctrinales de autoridad [p. 177] indiscutible, por más que no sean Bulas dogmáticas. ¿Acaso el mundo católico está sólo obligado a rendir acatamiento y obediencia a las disposiciones y documentos pontificios emanados de la autoridad suprema de la Iglesia en forma de definiciones dogmáticas? Dígalo la proposición XXII anteriormente citada.

No insistiré especialmente sobre la posibilidad o imposibilidad de conciliar la filosofía aristotélica y platónica, cuestión accidental y secundaria, que sólo por incidencia he tocado yo en mi nota y ha venido de soslayo a la polémica. Sólo diré a este propósito, que mucho antes de nuestros días hubo grandes helenistas y filósofos que nunca pudieron descubrir el gran secreto de esa supuesta armonía, por más que la buscaron en sus fuentes y primitivos orígenes. El mismo Boecio, sabio y griego como era por su educación y por su ciencia, murió sin poder ver realizado ese armonismo filosófico. Y no puedo conformarme en este punto con la opinión de algún filósofo moderno, que creyó ver y fantasear la idea platónica en la forma substancial aristotélica, cuando *toto coelo aberrant*; siendo la idea platónica una forma típica, única en cada especie, inmutable, separada y subsistente; y la forma substancial aristotélica aplicada a los cuerpos sublunares, es una forma deleznable y fugitiva, múltiple, variable, y que se muda y se corrompe *ad corruptionem compositi*, excepción hecha del alma humana por su espiritualidad y subsistencia. Fuera del sistema ideológico y de algún otro punto relativo a la idea de Dios y de la Providencia, claro es que no se debe considerar como ninguna obra de romanos el armonismo de Platón y de Aristóteles, en cuanto a los principios generales de sus respectivos sistemas filosóficos, y aun en cuanto a cierta dirección trascendental que ambos tomaron de la escuela socrática. *Sed de hoc satis*, toda vez que esta cuestión incidental sólo vino de pasada a la polémica, y no afecta en nada, ni para nada a la tesis principal que se discute. Sólo debo advertir a este propósito, que nadie debe fiarse demasiado de sus conocimientos filológicos, ni creer que un helenista, por el sólo hecho de serlo, conoce ya profundamente en sus orígenes todos los sistemas filosóficos.

Helenistas he conocido yo, y conozco, que saben de memoria la epopeya del sitio de Troya, y hablan y escriben con gran gusto [p. 178] sobre las bellezas de la *Iliada*; y saben muy poco o nada de la filosofía griega. No lo digo por el Sr. Menéndez Pelayo, que sabrá todo lo que él dice y mucho más; lo digo, porque no venga algún helenista o hebraizante a imponernos su exclusiva competencia, para hablar de ciencias orientales, porque conocen las lenguas de aquellos países apartados. Las lenguas

son instrumentos de las ciencias, pero no son las ciencias mismas. Y respecto a manejar y conocer profundamente en sus orígenes las obras de Platón y de Aristóteles, las conocerá, si las ha estudiado el modesto polemista, y de ningún modo en otro caso, aunque sea más helenista que la famosa Helena. Por lo demás, ya estoy curado de espanto, respecto a esos estudios y profundidades *originales*, desde que el gran panegirista de su discurso académico nos dijo muy seriamente que ese niño portentoso había leído y estudiado en sus fuentes originales cuantas obras citaba en los libros y catálogos de su inmenso repertorio bibliográfico. Si se tratase del número de ediciones, lugar y fecha de impresión, condiciones tipográficas y otros detalles estéticos, habría sido más exacto el entusiasta panegirista de que hablo. Me bastó ver cómo hablaba el académico de la filosofía escolástica y de la escuela de Santo Tomás, para convencerme, desde luego, de que no era verdad tanta belleza.

V

Tampoco ha de olvidar el helenista que mucho antes del Renacimiento habían existido grandes sabios en el mundo que habían sido amamantados en el griego y en las obras originales de Aristóteles, sin haber podido sorprender, a pesar de su helenismo, esa secreta armonía del Estagirita y de Platón, desmentida por esa misma rebelión del discípulo contra el maestro, que confiesa y reconoce el Sr. Menéndez Pelayo en su delicada epístola. ¿Puede existir, por acaso, armonía y conformidad de pensamiento donde hay pugna y rebelión reconocida por los mismos partidarios de ese supuesto armonismo filosófico? Y cuenta que yo he limitado y restringido casi exclusivamente esa divergencia radical al sistema ideológico, abandonando al helenista la tarea de revelarnos el secreto de esas grandes armonías en todos los [p. 179] demás problemas de los dos sistemas filosóficos, cuya afinidad fundamental no le he negado a nuestro filósofo académico. Tiene gracia y donaire la ocurrencia de censurar, en son de burla, a los escolásticos, porque presentan frecuentemente a los dos grandes filósofos de la Grecia en pugna abierta, *como dos gallos ingleses*, para venir luego él mismo a reconocer y confesar que el Estagirita era un discípulo rebelde e insubordinado de Platón, que se atrevió a levantar pendones contra su mismo maestro. Luego existía entre los dos esa pugna filosófica, siquiera la compare el polemista a *la de dos gallos ingleses*, para presentarla a nuestra vista con un carácter más gráfico. Pero supera a esta gracia la de afirmar nuestro filósofo, bajo su palabra de helenista, que esa rebelión aristotélica era no más que aparente, y que en el fondo interior de su conciencia filosófica existió un mismo pensamiento entre el maestro y el discípulo. Hasta ahora la humanidad había creído que sólo es posible conocer el fondo interior de un pensamiento por sus manifestaciones. Y si estas discordaban manifiestamente entre el maestro de la Academia y su rebelde discípulo del Pórtico, ¿por dónde ha podido saber nuestro filósofo del Renacimiento que pensaban los dos de un mismo modo?

Pero lo que más me ha llamado la atención es la irreverencia y el desdén con que habla de Santo Tomás de Aquino, al decir de sí mismo el académico, que él puede manejar y comprender las obras originales de Platón y de Aristóteles, sin pedir limosna a Moerbeka como el Angélico Doctor. Que esto lo dijera un mal católico, un erudito a la violeta, un pedante, en fin, como los hay, lleno de petulancia y presunción, se comprende, desde luego, sin una gran dificultad. Mas en un católico ferviente, modesto, sabio y respetuoso para toda santidad y toda ciencia, dondequiera que se halle, sólo se concibe este lenguaje suponiendo en el Sr. Menéndez Pelayo un estado lastimoso de perturbación y de trastorno que no le permite apenas darse cuenta de lo que dice y de lo que escribe. No es la vez primera, sin embargo, que se permite este estilo y esta crítica mordaz e irreverente con nuestro Doctor Angélico. En su *Ciencia Española* ha consignado alusiones parecidas que nadie puede

leer sin repugnancia. Algún día le he de probar a nuestro joven helenista, ya que tanto se jacta de su *griego*, que Santo Tomás de Aquino era un profundo [p. 180] helenista, según la tradición constante de la Orden, y no necesitó pedir una limosna a Moerbeka para estudiar en sus orígenes las obras de Platón y de Aristóteles, como afirma irreverentemente el desacordado e irreflexivo literato. Yo le prometo probar, andando el tiempo, no sólo con la tradición constante de seis siglos, conservada y transmitida en los monumentos de la Orden sin interrupción de ningún género, si que también con testimonios y textos irrecusables, que Santo Tomás poseía el griego con tanta perfección como los griegos mismos. Y aun fuera de la Orden no han faltado helenistas y filósofos que han afirmado expresamente, que el Angélico había sabido interpretar los libros aristotélicos mejor aún que muchos comentaristas griegos, muy inferiores a él en la inteligencia y comprensión del contenido original. No es del momento el abordar de frente esta cuestión importante de crítica filosófica. Pero séame permitido decir algo aquí como de paso en apoyo de mi tesis contra el aserto enunciado por nuestro helenista y literato. Citaré para el efecto algunos testimonios respetables que favorecen la tesis contraria a la del Sr. Menéndez Pelayo, o por lo menos le dan una gran probabilidad que, unida a la tradición nunca interrumpida de seis siglos en mi esclarecida Orden, parecen decidir la cuestión a mi favor. Todavía añadiré que dichos textos, aunque no probasen otra cosa que la gran autoridad de los comentarios del Angélico sobre los libros de Aristóteles, destruyen por su base el objetivo del joven helenista al sostener la opuesta tesis, que es el desautorizar por ende esos mismos comentarios, como si no fueran realmente la expresión genuina del pensamiento filosófico que palpita en el texto original del gran filósofo. Conservaré los textos en latín como se hallan, para su mayor autoridad. Dejemos hablar ante todo a Flaminio en los términos siguientes:

In hoc genere (expositorum scilicet Aristotelis) florere in primis Basilius Magnus, et duo Gregorii, Nysenus alter, et alter Nazianzenus; apud latinos autem multi, sed ante omnes, sine ulla controversia, Thomas Aquinas. (Flamin. in 12 lib. Aristot. lib. de Prima Philosophia.)

Veamos ahora lo que dice Suesano sobre la inmensa autoridad de esos mismos comentarios:

[p. 181] *Thomae Aquinati merito jura exponendi libros Aristotelis concessa sunt... Illo enim (pace expositorum graecorum dixerim) clarior inventus est nemo. (Suessan. Praefat. in lib. Physicor. Arist.)*

Y en el prefacio *Ad lib. De Anima*, hablando él mismo en especial de los comentarios del Angélico sobre dicho libro y demás obras de Aristóteles, dice terminantemente: *Neque ejus commentarios minoris facio his quae graeci ipsi scripserunt.* [1]

A esto añadiré, que al mismo Erasmo le pareció imposible que Santo Tomás de Aquino hubiese comprendido e interpretado con tan admirable exactitud los libros de Aristóteles, si no hubiese conocido y poseído a la mayor perfección la lengua griega. Ya supongo que todos estos testimonios valdrán poco para el Sr. Menéndez Pelayo, que se despacha a su gusto con la historia, cuando ésta no favorece a sus preocupaciones humanísticas; pero esto no destruye en manera alguna ni aun siquiera debilita su fuerza, porque su autoridad es superior a la de nuestro helenista, por más que ésta se apuntale con la de algún filósofo del Renacimiento.

Esta tendencia, siempre hostil a todo lo que sea reconocer el principado de la filosofía y de la ciencia

adjudicado por la [p. 182] historia de seis siglos a nuestro Doctor Angélico, y proclamado últimamente a la faz del mundo católico por la Encíclica inmortal de León XIII; ese afán de rebajar la autoridad filosófica del Santo (reconocida y proclamada por el universo mundo) por cuantos medios le sugieren a nuestro literato sus obstinadas preocupaciones humanísticas, se nota en todas sus obras, siempre que de la filosofía escolástica se trata, siquiera sea por incidencia. Alguna vez se fabrica en bellas frases una válvula de salvación para ampararse de las baterías tomistas, y prodiga a Santo Tomás algunas frases relumbrantes para degollarlas en seguida con una palabra o alguna frase que anula en otro lugar su contenido.

En vista y después de todo esto, es ocurrente y graciosa la querrela que me dirige el polemista, al decir que yo le he sacado a la vergüenza pública como enemigo de Santo Tomás, es decir, de su escuela filosófica; a lo que podía yo contestar fundadamente el ya vulgar dicho: «arrojar la cara importa, que el espejo no hay por qué». Diez años o poco menos de campaña contra la filosofía angélica, ¿y aun creía tener derecho el señor Menéndez Pelayo a que le tuviéramos por amigo y campeón de su doctrina? Pues, ¿qué nos dicen sus libros, sus discursos, sus polémicas y todas sus manifestaciones filosóficas? listas, que no yo, son las que hacen traición a su deseo de no aparecer en contradicción con la doctrina del Angelico recientemente proclamada por el supremo Jerarca de la Iglesia como la norma ideal más acabada y más perfecta de la filosofía católica.

Y volviendo a Moerbeka, le niego al Sr. Menéndez Pelayo, con la tradición viva y constante de la Orden, que Santo Tomás necesitase pedir una limosna a Guillermo Moerbeka, ni a ningún otro helenista para poder interpretar los libros aristotélicos, como dice malamente, en son de injuria, el irreverente literato. Es verdad que el Angélico encargó a dicho helenista dominico una versión más pura y más castiza de los libros de Aristóteles; pero no fué para servirse de ella el que ya había descubierto por sí mismo la corrupción de las versiones detestables que servían de texto en las escuelas, *atque haec causa fuit cur novis in illam institutis commentariis eam restituere fuerit aggressus, ut ad ipsam recte intelligendam, missis Arabum Commentis, [p. 183] studiosi revocarentur:* ait Rosel., Sum. *Philoph. Prim. Part., Quaest. I, art. 8.*

Conocidos, pues los libros de Aristóteles en sus fuentes originales, y viendo por las versiones y comentarios detestables de Averroes, de Avicbrón y de Avicena, que habían sido adulterados, comprendió la necesidad de evitar a las escuelas la enseñanza de la filosofía peripatética por esas versiones corrompidas, y procuró y encargó a Moerbeka otra más conforme con los libros originales, por no distraerse él mismo de los profundos comentarios que ya tenía entonces entre manos. Antes de encargar a Moerbeka esta versión ya había conocido y consignado en sus opúsculos el Angélico Doctor, hablando del comentario de Averroes: *ipsum non tam fuisse peripateticum, quam philosophiae peripateticae corruptorem (D. Thom. Opusc. 7).* Véase a Gayardo, *Dissertat. edita anno 1667.* Testimonio que destruye por su base la afirmación consignada por nuestro literato en su *Ciencia Española*, de que Santo Tomás se valiera de las versiones corrompidas de los árabes, para entender e interpretar al filósofo griego. Aplazo para ocasión más oportuna el desarrollar éstas y otras pruebas en apoyo de mi tesis, y en contra de la del autor de la famosa epístola a que vengo contestando. Por ahora, *plus quam satis* de la cuestión filológica. Sólo añadiré, en conclusión, que no me es desconocida la opinión de alguno que ha sostenido la tesis del Sr. Menéndez Pelayo. Pero contra esa opinión está la tradición viviente de la Orden, que tiene más fuerza en buena crítica que ese testimonio insubsistente.

Pasando, pues, a otros puntos de su contestación a mi nota 33, es donoso el desquite personal que le ha inspirado su amor propio, a guisa de niño avergonzado, al verse cogido entre las mallas de la red que le he tendido ante sus ojos con los textos y citas numerosas de mi *ingente* nota. A vista de tan *enorme factum*, o sea, del callejón sin salida en que le he metido, se desahoga como puede contra el autor de la estruendosa nota, y me dice que aun he estado feliz en muchas de las innumerables citas que le arrojo a la cara». No lo decía yo, por tanto, sino por amor [p. 184] a la verdad, si bien no debía suponer el polemista que me las había de guardar en el bolsillo por no avergonzarle con ellas o por consideración a su persona, al cabo de poco menos de diez años que se viene despachando a su gusto sobre la filosofía de Santo Tomás, sin que nadie le echase el *alto* por parte de la Orden.

Mas ya reconoce el Sr. Menéndez Pelayo, en vista de mis textos literales, que «hay mucha y profunda psicología en el Santo». ¡Acabáramos! Ya me decía yo a mí mismo, que los textos y citas originales de mi nota producían evidencia, y no era posible que un filósofo de tan esclarecido entendimiento como nuestro literato cerrase los ojos a la luz. «Hay, ciertamente, continúa, mucha y profunda psicología en Santo Tomás; pero no se ha de buscar en esas generalidades.» *Generalidades* llama el académico a los textos literales y concretos de mi nota... *Proh superi!* volveré a exclamar, a pesar mío. Esta es una de las mayores donosuras que se han escapado de su pluma en la carta que le vengo contestando. «Hay que buscar, dice, la psicología del Santo en los pormenores, en las observaciones agudísimas esparcidas acá y allá en sus tratados, sobre todo en los de los actos humanos, de las pasiones, los hábitos, virtudes y vicios.»

Sólo tengo que advertir sobre este punto, que todo lo que aquí dice el Sr. Menéndez Pelayo, como de su propia cosecha, responde precisamente, *ad pedem litterae*, a las verdaderas fuentes de mis citas, pues todas las referencias que yo hago en mi nota a la 1.^a 2.^{ae} y 2.^a 2.^{ae} de la *Summa Theologica*, están tomadas de «los tratados sobre los actos humanos, las pasiones, los hábitos, virtudes y vicios». Esto me prueba, en efecto, que nuestro insigne bibliógrafo ha compulsado mis citas con sus verdaderas fuentes, y se halló que respondían perfectamente a mi proposito, sino que se descuidó en expresar esta circunstancia, y creyó inadvertidamente que le convenía ocultarla, para que apareciese como suya la observación que le ha sugerido el mismo contenido de mis citas compulsadas con sus fuentes.

Los suscritores de *La Unión* que no hayan leído mi nota, y aun los que la hayan leído sin cuidarse de compulsar todos sus textos, podrán haber creído buenamente que mis citas no se refieren para nada a esos tratados que indica el ilustrado polemista, y que debió conocer precisamente al verificar la compulsas [p. 185] de mis textos con sus legítimos orígenes. Este golpe de estrategia parece dirigido, en cierto modo, al objetivo de apropiarse mi armadura que le pareció de mejor temple que la suya, para batirme, a ser posible, con mis propias armas. Cualquiera polemista mal pensado podrá formar este juicio, una vez descubierta la consonancia de mis citas con los tratados referidos. Yo no puedo resignarme a suponer estrategias de este género en el autor de la carta a que me vengo refiriendo. Podrá haber sido un descuido o una rara coincidencia, si el polemista montañés no se había tomado la molestia de verificar el cotejo de mis citas. Sólo que en esta última hipótesis, nunca debió ni pudo decir en conciencia, que yo no había estado feliz en la elección de mis textos; pues no los había él consultado en sus verdaderas fuentes. Casi estoy inclinado a perdonarle estas habilidades estratégicas,

que al fin vienen a dar testimonio, *praeter intentionem asserentis*, de que mis textos están bien elegidos, en opinión de nuestro filósofo, pues están tomados, en gran parte, de los tratados mismos que él indica como efecto de sus propias observaciones.

La indiscreta circunstancia de hacer creer a sus lectores por una distracción involuntaria, que yo desconozco esos tratados a que se refiere precisamente una muy principal parte de mis citas, y que él se permite señalar como verdaderas fuentes de la psicología angélica, no podrán conocerla fácilmente los que no hayan visto mi nota, o no se hayan tomado la molestia de consultar las obras de Santo Tomás a que en ella me refiero. Mas, en cambio, se compensa este grave inconveniente con la satisfacción completa que me cabe de haber dado ocasión con tal motivo al Sr. Menéndez Pelayo para que se convenza por sí mismo de la consonancia de mis textos con sus verdaderas fuentes, y fijar por ende su atención en la profunda psicología de nuestro Doctor Angélico. Y aquí haré observar a nuestro joven, que mis citas se refieren principalmente a los textos en que el Santo consigna y establece formalmente el principio psicológico, que es el problema fundamental de la cuestión, haciendo caso omiso de infinitos pormenores, observaciones y actos reflejos, que son la aplicación y parte práctica del principio psicológico.

[p. 186] Y continua diciendo textualmente el filósofo del Renacimiento: «Pero todo esto en Santo Tomás no constituye una ciencia aparte como empezó a serlo en el siglo XVI; no constituye el método único para la observación de los fenómenos internos; no constituye siquiera el método primero; está subordinado a principios de la esfera ontológica, y aparece a la continua como humilde sirviente del razonamiento deductivo, ya para traerle datos, ya para comprobarle y reforzarle; y aun estos datos experimentales suelen interpretarse con arreglo a un sistema sobre los modos de conocimiento que ciertamente no ha sido aprendido por la experiencia psicológica...» «La experiencia psicológica de que yo hablo, prosigue nuestro literato, y que no apruebo ni repruebo; pero, desde luego, me parece incompleta (ojo a las palabras «que no apruebo», y «me parece incompleta»), existe desde el siglo XVI, como ciencia aparte.»

Tal es la solución que por espacio de un año estuvo meditando nuestro joven académico, en contestación a mi nota y a sus textos y citas numerosos. Aquí le esperaba yo precisamente para discutir con él esta cuestión, que es el eje central de esta polémica. En primer lugar, ya no veo aquí al defensor entusiasta del psicologismo vivista, y algo debió ver en mi nota, y sobre todo en las obras del Angélico a que se refieren dichos textos, cuando ha bajado tanto su entusiasmo por un sistema psicológico que le va pareciendo ya incompleto. Esto ya es algo, y aun mucho, dada su exaltación por el vivismo. Mas orillada ya la cuestión de los textos, y demostrado con argumentos ad *hominem* el acierto y la legitimidad de su elección en la forma expuesta, principiaré por decir al Sr. Menéndez Pelayo sobre su contestación, que en su discurso académico no hizo mérito alguno de la psicología vivista como ciencia aparte, sino como una dirección o una tendencia a la introspección de la mente refleja en el estudio de los fenómenos internos, dando por supuesto, sin probarlo, que el uso de ese procedimiento reflejo había que buscarlo *especialmente* en la filosofía de Vives, que había impreso a la investigación del mundo interno el sello del psicologismo. Esto es todo lo que había dicho el académico en su célebre discurso objeto de mi crítica filosófica. Y claro es, que una simple dirección o una tendencia no constituye, por sí sola, una ciencia [p. 187] aparte, ni habló nuestro literato de la psicología en su discurso como tal ciencia aparte, según puede ver cualquiera con sólo volver a la lectura de sus propias palabras. Helas aquí:

«Toda la filosofía española del siglo XVI, *sobre todo la no escolástica e independiente*, está marcada con el sello del psicologismo, desde que Luis Vives, en su tratado *De Anima et vita* volvió por los fueros de la silenciosa experiencia de cada cual dentro de sí mismo (*tacita cognitio, experientiae cujuslibet intra se ipsum*), o sea, de la reflexión e introspección (*mens in se ipsam reflexa*), hasta que Gómez Pereira redujo a menudo polvo las *especies inteligibles* levantando sobre sus ruinas el edificio que Hamilton ha llamado *realismo natural*. »

Esto es todo lo que dijo nuestro joven en su discurso académico sobre la tesis de la psicología vivista que yo he impugnado en mi nota. Aquí no se habla una palabra de esa ciencia aparte, ni de nada que no sea el período textual que yo he transcrito de su discurso académico, conforme, por otra parte, con su manera de decir y de expresarse sobre este punto en su obra de *La Ciencia Española*. Es cierto que considera el polemista en su discurso y en varias partes de sus obras al filósofo valenciano como precursor de los cartesianos y escoceses que desarrollaron más tarde esa tendencia vivista al procedimiento psicológico. Mas aun cuando yo admitiera que Descartes, y Reid, y Dugald-Stewart y Hamilton aspiraran a formar y aun formasen realmente del método psicológico una ciencia aparte, no puede deducirse en buena lógica que Vives fuese el verdadero creador de la psicología moderna como organismo científico aparte, sino a lo más un simple precursor de esa ciencia *castrada* (como la llama el mismo Sr. Menéndez Pelayo), por haber dejado, especialmente en su libro *De Anima et vita*, los gérmenes psicológicos de esa escuela peligrosa que ya le parece al académico incompleta y mutilada en su proceso científico.

Los gérmenes de una ciencia no constituyen formalmente la ciencia misma, como es sabido y evidente, y habiendo sostenido nuestro ilustre bibliógrafo muchas veces y en varias partes de sus obras, que el vivismo trata en su seno los gérmenes precursores de la psicología cartesiana y escocesa, claro es que las palabras acotadas de su discurso académico no hablan ni pueden [p. 188] entenderse de la psicología vivista como ciencia aparte, puesto que no lo era todavía formalmente, según queda demostrado. Eso de la psicología vivista, como ciencia aparte, se le ha debido ocurrir ahora a nuestro joven como una válvula de salvación, para desenredarse de los textos luminosos decisivos y terminantes que tuvo delante de sus ojos por espacio de un año sin resolverse a combatirlos. Cualquiera que conozca las obras filosóficas del Sr. Menéndez Pelayo y haya leído el período literal que yo he tomado de su discurso académico, habrá visto en sus palabras ese mismo contenido, sin ocurrírsele siquiera que nuestro literato hablase de la psicología vivista como ciencia aparte, sino como una tendencia filosófica a la introspección del pensamiento en la investigación y en el estudio de los hechos inmanentes que se realizan en el seno de nuestra propia conciencia.

Pues bien; dada la inteligencia natural y estrictamente exegética de sus palabras textuales, yo debía combatirlas sosteniendo que esos fueros de la conciencia psicológica y de la mente refleja (*mens reflexa*) que nuestro joven filósofo supone violados u olvidados por la filosofía escolástica (representada en todo tiempo por Santo Tomás de Aquino), existían íntegros e incólumes en la filosofía angélica, como creo haber demostrado a toda luz con los textos y citas de mi nota. No es, pues, exacto el afirmar que Luis Vives tuviese que volver por unos fueros que nadie había violado hasta sus días, como no fuesen los precursores de la psicología escocesa, que se distinguieron mucho por el abuso del psicologismo, como reconoce más de una vez el autor de *La Ciencia Española* al hablar de algunas tendencias peligrosas de la filosofía vivista que él mismo atribuye lealmente a sus *excesos psicológicos*.

Aquí podría dar por terminada mi polémica con nuestro filósofo vivista, toda vez que está resuelta la cuestión principal que se discute, con sólo reproducir enfrente de su tesis los múltiples y variados textos literales de nuestro Doctor Angélico, citados con profusión en mi larga nota 33. Las distinciones y evasivas que el Sr. Menéndez Pelayo ha estado discurriendo un año entero, para ver de buscar una salida en un callejón que no la tiene, no tengo para qué ocuparme en contestarlas, porque se contestan por sí mismas, y no destruyen la fuerza ni el [p. 189] fundamento de la tesis que he sustentado y sustento en el terreno filosófico contra nuestro literato, que sólo aspira, al parecer, a escapar por la tangente en esta cuestión fundamental de la polémica.

Mas ya sea que se considere la psicología como ciencia aparte, ya como un simple procedimiento filosófico, siempre es cierto que los gérmenes y principios de esa ciencia, en la que tiene de sana, de racional y de aceptable, se encuentran, antes que en Luis Vives, en las obras de Santo Tomás, como ya reconoce ingenuamente nuestro ilustre filósofo, pareciéndole *castrada*, incompleta y mutilada la psicología moderna como ciencia aparte por el vicioso exclusivismo de su método. Desde este punto de vista, y en cuanto al abuso y peligros insuperables de este método exclusivo que tiende al idealismo filosófico, no pretendo reivindicar tan triste gloria para la filosofía del Angélico; se la regalo toda entera a la escuela escocesa y aun a Vives, si el señor Menéndez Pelayo tiene interés en atribuirle los orígenes de esa dirección peligrosa, cuyos escollos ha indicado él mismo en su *Ciencia Española*, lamentándose de algunas desviaciones filosóficas de aquel sabio e ilustre valenciano, debidas al abuso peligroso de su psicologismo independiente. Esa independencia, ese exclusivismo y ese abuso en muchos casos del procedimiento psicológico es lo único que no enseñó Santo Tomás; lo único que no aprendieron en sus obras los psicólogos del Renacimiento; pero eso no constituye ciencia aparte, ni no aparte, ni siquiera merece el modesto título de un método racional y filosófico, fundado en principios sólidos que se resisten al abuso y a la fuerza de esas corrientes peligrosas.

Todas las reglas y cánones del método psicológico tienen su raíz y su criterio en los principios eternos e inmutables de la psicología angélica, que es la psicología de la naturaleza y del sentido común, como parece indicar y reconocer nuestro filósofo en su carta magna, cantando con disimulo y por lo bajo su obligada palinodia. Ni yo aspiraba a otra cosa que a probar al académico que la psicología de Santo Tomás es la psicología *de la naturaleza y del sentido común*, no siendo aceptable para mí ninguna otra que pugne de cualquier modo con las leyes de la humanidad y de la vida. Sabe perfectamente nuestro joven que si el abuso del método inductivo conduce al materialismo, el abuso del [p. 190] psicologismo, representado por Cartesio y aun por Luis Vives, ha preparado los caminos al moderno idealismo. Por entre estos dos escollos de la filosofía moderna viene caminando con seguro paso la filosofía de Santo Tomás, que, haciendo entrar en todo método el elemento ontológico, y combinándolo en respectiva proporción con el inductivo y psicológico, evita el exclusivismo de uno y otro, que tanto ha contribuído a desviar de su verdadero cauce las modernas corrientes filosóficas. Bien conoció esto el sapientísimo Pontífice cuando en su admirable Encíclica propuso la filosofía Angélica a todo el orbe católico como la más segura, la más sólida y la más conforme en su doctrina con el espíritu y magisterio de la Iglesia. Pero no sólo la proclamó el sabio Pontífice, como la más excelente sobre todos los demás sistemas filosóficos, sí que también la más idónea por su proceso científico, para combatir radicalmente los errores de la filosofía moderna. (*Vide iterum Encyclicam.*)

No creo, pues, admisible la teoría del método único en ninguno de los dos procedimientos indicados, o sea, el inductivo y psicológico, sino que debe entrar en juego con los dos el método ontológico, si se quieren evitar los peligros del exclusivismo en uno y otro, exclusivismo que dió origen a la mayor

parte de los errores y corrientes peligrosas de la filosofía moderna.

En cuanto a que Santo Tomás no hizo, en sentir del académico, más que «apuntar de pasada, y tratando de materia muy distinta, un hecho de conciencia trivial y evidentísimo para todo hombre que esté despierto», tampoco puedo avenirme a este modo de rebajar por sistema la importancia filosófica del Santo cuando así conviene a su propósito; por más que yo le supongo incapaz de irrogar a sabiendas una injuria a nuestro Angélico Maestro. Estudie mejor nuestro bibliógrafo el sistema filosófico del Santo sobre el origen y formación de las ideas, problema de alta y profunda psicología por su necesaria relación con la introspección del pensamiento, y en él verá nuestro académico sentados los principios luminosos de un verdadero sistema psicológico, pudiendo convencerse por sí mismo del error en que se halla, al decir que Santo Tomás no hizo más que «apuntar de pasada y tratando de materia muy distinta» hechos aislados de conciencia y de ningún valor científico por su [p. 191] trivialidad misma. No parece esto muy conforme con lo que había dicho antes de aquella «mucha y profunda psicología» que se descubría en las obras del Angélico. Pero de estas antinomias se encuentran algunas y aun muchas en las obras filosóficas de nuestro ilustre bibliógrafo, algo imitador en esta parte de Luis Vives, que abunda en contradicciones de esta especie; síntoma claro y evidente de que no se está en terreno firme, y se necesita variar de posiciones para evitar un hundimiento.

VII

Mas concedamos de barato que se pueden concordar perfectamente estas antinomias singulares; le repito solamente que estudie mejor nuestro académico el sistema filosófico de Santo Tomás sobre el origen y formación de las ideas, y allí verá establecidos los principios de un gran sistema psicológico, y podrá convencerse por sí mismo de que no sólo trató incidentalmente nuestro Angélico Maestro de hechos triviales de conciencia, como afirma el Sr. Menéndez Pelayo sin probarlo, sino que sentó principios trascendentales de todo un sistema psicológico por el doble procedimiento reflejo y ontológico que hace entrar Santo Tomás en la formación de las ideas. Podrá decirme, si le place, el académico, que no está conforme con el sistema ideológico del Santo; pero no podrá decir ni aseverar que el Ángel de las Escuelas sólo habló incidentalmente de hechos aislados de conciencia, sin dejar sentados los principios de un verdadero sistema psicológico, bueno o malo, como sea para el Sr. Menéndez Pelayo, pero al fin un sistema, un organismo que trasciende todo el orden intelectual, moral y religioso. El sistema representativo de los objetos externos, que tan repulsivo le parece a nuestro joven polemista, encierra en su seno los principios de un sistema trascendente y psicológico, que invade, abarca y domina todas las esferas de la ciencia desde el alto origen de la idea, tanto en el orden natural como en el sobrenatural y místico.

Y como quiera que los altos vuelos de la contemplación mística, el éxtasis, el arrobamiento y las visiones que suelen acompañarla, constituyen, en efecto, una gran parte del sistema [p. 192] psicológico, lea detenidamente el polemista montañés las obras siguientes del Angélico que tratan *ex profeso* de dichas materias con sujeción a principios de un verdadero organismo científico:

1.^a Part., Quaest. 4, art. 3; Quaest. 15, art. 1, ad 3^m; Quaest. 47, art. 1.-1.^a 2.^{ae} Quaest. 93, art. 1, ad 1.^m, 2.^a 2.^{ae} Quaest. 173, art. 1.-1.^o Distinct. 19, Quaest. 5, art. 3 ad 2.^m; Dist. 36, Quaest. 2, 1, ad 2.^m et 3.^m -3.^o Dist. 9, Quaest. 1, art. 2; Distinct. 14, Quaest. 2, art. 2. - De Verit. Quaest. 2, art.

9 ad 4. ^m, et Quaest. 3, art. 1 et 11.-De Potent. Quaest. 3, art. 16, Ad 5. ^m, 12. ^m, 13. ^m, 14. ^m - Quodl. 4, 1 et 7, 3.- Opusc. 9, Quaest. 66.

Que se inspire nuestro joven en estas fuentes, después de estudiar y conocer bien a fondo el sistema ideológico del Santo, y estoy seguro de que no volverá a decir, en son tan magistral y decisivo, que Santo Tomás no conocía ni poseía una psicología verdaderamente científica, y que sólo habló de paso de hechos aislados de conciencia sin relación y sin enlace con un sistema filosófico basado en la introspección y en el estudio de los fenómenos internos. Si conociese bien nuestro filósofo las obras monumentales del Angélico, sabría que esos hechos de conciencia no son más que el objeto y la materia, o si place mejor, la aplicación efectiva de un profundo sistema psicológico que se derrama como un mar sobre el mundo interior de la conciencia, y que a manera de sol resplandeciente lo ilumina con sus rayos en todos sus horizontes. Allí vería esos hechos de conciencia examinados a la luz de un sistema ideológico, que es a la vez y esencialmente psicológico, por el principio reflejo que juega necesariamente en su proceso, según la teoría ideológica del Angélico Maestro. Desde este punto de vista, aparecen solamente los hechos interiores de conciencia como objeto y materia determinada del proceso psicológico; pero el objeto y la materia de un proceso científico no constituyen su forma ni el organismo fundamental de su sistema. Sobre la materia y el objeto de un estudio, está la luz del principio que lo irradia, y esa luz y ese principio colocados por el Santo en el origen mismo de la idea, son la base permanente de un vastísimo sistema psicológico, en tanto que los hechos de conciencia considerados en sí mismos y sin relación con su principio, son hechos contingentes [p. 193] e inexplicables científicamente por sí mismos, si se quiere prescindir enteramente del elemento ontológico. Este es precisamente el grande escollo del método único, del exclusivismo psicológico que se encierra y encastilla en un subjetivismo ocasionado a mil errores, que ya se dejan entrever en algunos pasajes de Luis Vives, como el que voy a tomar literalmente de su obra intitulada *De Prima Philosophia*:

Ergo nos quae dicimus esse aut non esse, haec aut illa, talia aut non talia, ex sententia animi nostri censemus, non ex rebus ipsis; illae enim non sunt nobis sui mensura, sed mens nostra. Quocirca censendae sunt nobis res non ipsarum nota, sed nostra aestimatione et iudicio.

De aquí se va fácilmente al idealismo y aun al racionalismo filosófico que proclama la soberanía de la razón humana, como la única norma, el juez supremo de toda verdad y toda ciencia: norma y soberanía independiente condenadas por el *Syllabus* en las proposiciones tercera y cuarta concebidas en los términos siguientes:

III. *Humana ratio, nullo ad Deum respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter: sibi ipsi est lex.*

IV. *Ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatem assequi potest ac debet.*

Y para que enfrente del subjetivismo psicológico y sus peligros, como tal método único pueda verse mejor la conformidad de la filosofía de Santo Tomás en la cuestión de que se trata, con la doctrina del *Syllabus*, que parece inspirada en las palabras literales del Angélico, voy a transcribir aquí algunos fragmentos de sus obras magistrales, que vienen como de molde a nuestro caso. *Nota bene.*

Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum, quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut sant artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans omnia, non mesuratus; res autem [p. 194] naturalis est mesurans intellectum nostrum, sed mesurata ab intellectu divino; sed intellectus noster est mesurans non quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res igitur naturalis est inter duos intellectus constituta (divinum scilicet et humanum); secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per ipsum intellectum divinum; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum nata est de se formare (vel causare) veram aestimationem. Sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio rerum ad intellectum divinum quam humanum; unde etsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. (D. Thom. De Verit. Quaest. 1, art. 2.)

La misma doctrina que contiene esta admirable y profunda teoría de Santo Tomás, se halla también compendiada en las palabras siguientes de la *Summa*:

Ad tertium dicendum quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim divinus est mensura rerum; quia unaquaeque res in tantum habet de veritate in quantum imitatur intellectum divinum; et ideo intellectus divinus est verus secundum se (et norma omnium rerum); sed intellectus humanus est mesuratus a rebus; ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter se ipsum (quasi ipse esset norma rei cognitae); sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. (D. Thom. 1.^a 2.^{ae} Quaest. 93, art. 1, ad 3.^m)

Algo más conforme es esta doctrina del Angélico con la del *Syllabus* citado, que la de Vives afirmando lo contrario, es decir, que *res non sunt nobis sui mensura, sed mens nostra, et quod res censendae sunt non ipsarum nota, sed nostra aestimatione et iudicio*.

Ya sé que el Santo no habla en las referencias que he citado, del método exclusivamente psicológico, sino más bien del ontológico; mas sus palabras nos prueban que supo mantener a cada método dentro de sus propios límites, sin aplicar el psicológico a los estudios ontológicos, como hizo Luis Vives al sentar las proposiciones anotadas. A estas aberraciones filosóficas está expuesto el método único, el subjetivismo psicológico que todo lo absorbe, y tiende visiblemente a desbordarse sobre la esfera [p. 195] ontológica que no pertenece a sus dominios. Mas veo, que al fin, nuestro bibliógrafo no se cree muy seguro en el terreno que pisa, y confesando ingenuamente que no sabe si acertó o erró en lo que dijo, rinde postreramente su tributo a la psicología de Santo Tomás, si bien con ciertas reservas para no aparecer abiertamente derrotado en la cuestión de la supremacía psicológica que pretendía adjudicar a la filosofía vivista. Siempre sirve de alguna satisfacción el ver que el estruendo de mi nota no se ha ido todo en salvas, y que la metralla de mis textos originales, es decir, los del Angélico, abrió su brecha, y no pequeña, en el muro inexpugnable del vivismo.

Lo mismo debo decir del método inductivo cuando se entrega a sí propio y al testimonio

experimental de los sentidos, sin la gula de la razón y sin el freno de los principios ontológicos. El baconismo, abusando de la inducción (sin mejorar su método, como lo han reconocido finalmente sus mismos discípulos), y sacándola también de su propia esfera, abrió paso por doquiera al positivismo filosófico con todas sus consecuencias y extravíos Sólo el Angélico Doctor ha sabido evitar el abuso de ambos métodos combinándolos sabiamente con el método ontológico que les sirve de faro luminoso para saber huir y conjurar los escollos peligrosos de su abuso o de su exagerado exclusivismo En ninguno de los dos procedimientos (inductivo o psicológico) se puede prescindir enteramente del método ontológico, so pena de caer pesadamente en un empirismo ciego y antitético a todo proceso racional y verdaderamente filosófico No es decir, por eso, que el elemento ontológico deba imponerse *a priori* al juego ordenado y respectivo de ambos métodos, impidiéndoles su uso y conveniente desarrollo dentro de su propia esfera. Lo que impide y debe impedir el principio ontológico es el exclusivismo y el abuso de dichos procedimientos, abuso y exclusivismo anticientíficos que tantas aberraciones han sembrado en los modernos sistemas filosóficos.

Tengo que rectificar, a este propósito, una idea equivocada que el Sr. Menéndez Pelayo, por una distracción sin duda de su mente, me atribuye, sin razón, ni fundamento para ello. Me refiero a sus palabras, cuando dice o supone, malamente, que yo pretendo hacer derivar de Santo Tomás entrambos métodos en [p. 196] la forma que los emplea en su proceso científico la filosofía moderna. Ya he indicado anteriormente que sólo pretendo reivindicar como una gloria propia del Angélico el principio fundamental y el uso recto de entrambos procedimientos, como creo haber demostrado con los textos literales y citas oportunas de sus obras. El exclusivismo y el abuso, única, verdadera y sustancial novedad que caracteriza ambos sistemas en la escuela vivista, baconiana y escocesa, se los dejo al Sr. Menéndez Pelayo para que los regale a quien le plazca.

Y le niego, en absoluto, que Santo Tomás no hubiese mejorado, en poco ni en mucho, el método inductivo, y que no supiese de este procedimiento experimental más que lo que había aprendido en Aristóteles. Esta es otra de las ligerezas incalificables, por no darles otro nombre, que el joven literato se ha permitido en desdoro de Santo Tomás y su doctrina. El método inductivo de Aristóteles es el que Santo Tomás expuso sabiamente en los profundos comentarios de sus doce libros metafísicos. Ahora bien; después de estudiar y conocer tan célebres comentarios (más a fondo que los conoce el Sr. Menéndez Pelayo), que lea nuestro helenista las obras siguientes del Angélico, para ver si mejoró o no mejoró la inducción aristotélica:

1.^a Part. Quaest. 1, art. 3 ad 2.^m et 9 ad 2.^m et 10 ad 1.^m et 3.^m; Quaest. 12, art. 4; Quaest. 14, art. 2 ad 1.^m; Quaest. 57, art. 1 ad 2.^m et art. 2; Quaest. 78, art. 4; Quaest. 81, art. 3 ad 3.^m; Quaest. 102, art. 1, et Quaest. 111, art. 4.

1.^a 2.^{ae}. Quaest. 5, art. 1 ad 1.^m; Quaest. 19, art. 3, et Quaest. 102, art. 2.-2.^o Distinct. 19, 1.-3.^o Dist. 14, art. 4 et 96, 1, ad 1.^m-4.^o Dist. 21, art. 2 et 44; Quaest. 2, art. 3 et 49; Quaest. 3, art. 1.- De Verit. Quaest. 15, art. 1 ad 3.^m, et Quaest. 25, art. 1.-De Potent. Quaest. 6, art. 7.-Quodl. 3, 30; 7, 14 ad 1.^m, et 15 ad 5.^m.

Y después de leídas y meditadas estas obras admirables del Angélico sobre el testimonio experimental de los sentidos, su valor, su alcance y su criterio, ya en el orden natural, ya en el sobrenatural, con la inmensa luz que su esplendorosa inteligencia derrama sobre todos los horizontes

de la experiencia sensible, ora la consideremos en sí misma, ora en relación con las facultades racionales que deben alumbrarla en su camino, para [p. 197] que no se extravíe por los senderos del materialismo y del error; después, en fin, de este estudio profundo y comprensivo, compare nuestro filósofo del Renacimiento este método inductivo, amplio, cristiano y trascendente al orden sobrenatural, con la inducción aristotélica, y dígame de buena fe si Santo Tomás no sabía más de este método inductivo que lo que había aprendido en Aristóteles. Mucha confianza es preciso tener en la ignorancia general de sus lectores, para atreverse a enunciar afirmaciones semejantes.

Poco tengo que añadir a lo expresado en mi nota 33 sobre la teoría angélica de las *especies inteligibles* que tanto se le resiste a nuestro joven, creyendo ver en ella legiones de espectros y fantasmas capaces de espeluznar al más valiente. Como a dicha teoría no se le ocurre oponer principios y razonamientos poderosos que la destruyan por su base, como objeto solamente a mi sistema ideológico (que es el de Santo Tomás y su escuela) la incomprendibilidad e insuficiencia de esta hipótesis, para explicar la teoría del conocimiento humano, permítame el helenista y literato contestarle que no le creo tan flaco de inteligencia que no pueda comprender lo que han comprendido y comprenden, sin esfuerzo, tantos otros pensadores que la han examinado imparcialmente, sin preocupaciones literarias. El querer sustituir a las *especies inteligibles* la afirmación y distinción del *hecho* del conocimiento, del *sujeto* y del *objeto* (como si bastaran solamente estos tres datos para explicar satisfactoriamente el gran problema del conocimiento humano), es querer sustituir una solución oscura con otra más oscura todavía. Y, en efecto, si nuestro polemista confiesa y da por sentado, que sólo puede afirmarse con certeza el *hecho* del conocimiento humano; si fuera del *hecho puro*, del *sujeto* y del *objeto* no es posible saber nada más sobre este oscuro problema filosófico, ¿por qué se empeña en sostener con Hamilton la teoría del conocimiento *directo*, que no se limita al *hecho sólo*, sino que afirma también el *modo* de conocer, que es precisamente el gran secreto del problema planteado? Si la experiencia interior nada le dice sobre la formación y la existencia de las *especies inteligibles*, tampoco le dice ni puede decirle con certeza, si el conocimiento humano es solamente inmediato y directo, o si también es representativo del [p. 198] objeto. Estos son *modos* de conocer, *modos* de explicar el hecho del conocimiento; y si nuestro polemista no quiere ponerse en desacuerdo consigo mismo, si para él nada puede afirmarse con certeza (fuera del sujeto y del objeto) más que el hecho *sólo* del conocimiento, no puede sostener, en buena lógica, la teoría del conocimiento *directo*, porque esto ya es afirmar, no sólo el *hecho*, sino también el *modo* como se realiza dentro de nosotros ese hecho.

Sólo he querido hacer uso por el pronto de este argumento *ad hominem*, para hacer sentir al Sr. Menéndez Pelayo la inconsecuencia visible de sus propias afirmaciones, prueba evidente a toda luz de que no pisa firme en la cuestión, y de que se le hunde el terreno debajo de sus pies.

Y si a tanto llegase su experiencia interior (único criterio que reconoce nuestro polemista como legítimo y procedente en el problema de que se trata), que le diese testimonio no ya sólo del *hecho* de conciencia, sí que también del *modo* como se realiza, para poder afirmar y sostener que el acto cognoscitivo es inmediato y directo (o lo que viene a ser lo mismo, sin representación interior de los objetos), aquí le echaré el «alto» al gran bibliógrafo, y opondré a una experiencia otra experiencia; suponiendo que no llegará su ilusión hasta creer que sólo Hamilton y su séquito poseen el monopolio de esa experiencia interior que no nos prueban, y que les hemos de creer bajo la sola autoridad de su palabra. Si Reid, Dugald-Stewart, Hamilton y nuestro mismo literato están vaciados en otro molde muy distinto del que sirvió al Criador para formar la grande alma de Santo Tomás de Aquino y las de

tantos y tan profundos pensadores que se han inspirado en su doctrina, que lo digan en voz alta, que lo acrediten y lo prueben a la faz del mundo sabio, para proclamarlos hombres de otro orden, de otra naturaleza y de otra especie. En tanto no puedan demostrar y reivindicar para sí solos esa reforma interior de constitución y de organismo, tengo derecho a oponer a su experiencia la experiencia del Angélico y la de tantos millones de discípulos que han venido atravesando las edades guiados por el testimonio experimental de su conciencia, que vale tanto, por lo menos, como la de cualquier hamiltoniano, siquiera sea helenista y literato a mayor abundamiento. No parece sino que el mundo sabio ha vivido sin conciencia de sí [p. 199] mismo y de sus actos inmanentes, hasta que los filósofos del Renacimiento y sus congéneres han venido a revelarles el secreto de su vida intelectual.

En efecto, antes que la inteligencia humana adquiriera la comprensión de un Objeto externo; antes de darse razón de su naturaleza, de sus propiedades y atributos; antes de producir, en fin, el acto intelectual que nos pone en posesión de su pleno y comprensivo conocimiento, la experiencia nos dice y nos enseña, que se necesita previamente un trabajo interior de análisis, de observación o raciocinio, según la naturaleza del objeto que pretendemos conocer. En este trabajo interno, previo al acto propiamente intelectual, sentimos que toman parte a su manera la memoria, la imaginación y otras facultades interiores de naturaleza estética que concurren a excitar la atención y la actividad de nuestra alma sobre esas impresiones interiores, que partiendo en su origen del objeto y de su primer contacto con los sentidos externos, repercuten en los sentidos internos, donde se apodera el alma del fenómeno sensible, que por una elaboración del pensamiento aparece después reproducido en el orden inteligible, para poder fecundar la inteligencia con su *idea*, llamada *impresa*, porque su origen viene de afuera.

Aun nos dicen más que todo esto la observación y la experiencia. Sentimos, en efecto, que alterado el organismo cerebral por una afección cualquiera que imposibilite sus funciones, queda también imposibilitado el ejercicio de la inteligencia humana, que si estuviese dotada del conocimiento directo e inmediato de los objetos externos, sin necesidad alguna de su representación interior (preparada por el concurso de nuestras facultades inmanentes, tanto del orden estético como del racional e intelectual) podríamos ejercer actos directos de conocimiento en cualquier caso y cualquiera que fuese la perturbación cerebral ocasionada por una afección morbosa. El hecho, pues, del conocimiento humano no es un hecho de conciencia puramente intelectual desligado de toda relación con los sentidos internos y externos; no es el acto intelectual de una inteligencia pura y desposeída por completo de toda condición material por parte del sujeto en quien se halla, como la de Dios y la del ángel; es un hecho mixto en cierto modo, que si bien es espiritual por lo [p. 200] que respecta a su principio inmediato y eficiente, pero está por su origen y por la naturaleza del sujeto que lo ejerce, necesariamente relacionado con las demás facultades que concurren a la elaboración del pensamiento en la forma que dejo expuesta. Pues siendo el hombre un ser mixto de espíritu y de materia, imprime a todos sus actos algo que responde claramente a los dos elementos esenciales de su ser, que por la misma razón que no pueden separarse *in ordine essendi* sin la destrucción del *todo*, tampoco pueden disociarse por completo *in ordine operandi* sin transformar la economía de todas sus facultades operativas. Sobre estas bases filosóficas descansa la teoría de las *especies inteligibles* que tanto asusta, por desgracia, a los que no la conocen bien a fondo.

Mas ya que tanto se resiste a nuestro ilustre literato la teoría tomista de las *especies inteligibles* expuesta en mi nota 33, sin aducir prueba alguna contra ella más que la autoridad y la experiencia *personal* de Gómez Pereira y sus discípulos (seguidos posteriormente por la peligrosa dirección de la

escuela escocesa), ¿por qué no me prueba al menos nuestro filósofo del Renacimiento cómo los objetos que están fuera de nosotros pueden hacerse presentes directa e inmediatamente por sí mismos a nuestra inteligencia y actuarla con su conocimiento sin la idea que los representa interiormente? Con toda cautela ha huído el polemista de este nudo gordiano que ni siquiera se atreve a cortar con la espada de la razón y de la ciencia, sino que lo esquiva y lo abandona para recurrir a la experiencia *personal* de algunos filósofos privilegiados que, por juro de heredad, la poseen exclusivamente, sin que nadie tenga derecho a disputársela. Pero ya he dicho poco antes que, por confesión del mismo Sr. Menéndez Pelayo, la experiencia interior sólo atestigua el *hecho* del conocimiento y no el *modo* de realizarse interiormente: luego no puede el polemista sostener la teoría hamiltoniana del conocimiento *directo* sin ponerse en contradicción consigo mismo; puesto que el atributo *directo* dice relación al *modo* de conocimiento que, según nuestro joven académico, no cae bajo la experiencia interior de nuestros actos, limitada a darnos cuenta solamente del *hecho* del conocimiento, sin atestiguar el *modo* como se realiza en la conciencia.

[p. 201] Y volviendo a la necesidad de la representación interior para conocer los objetos exteriores, ¿cómo y por dónde podríamos nosotros conocerlos sin esa representación interior, que los hace presentes a nuestra inteligencia para actuarla y fecundarla con su idea, ya que no es posible su presencia *real* dentro de nosotros mismos? Es muy fácil invocar el *realismo natural* de Hamilton; pero no lo es tanto el explicar ese *realismo* que se pretende reemplazar a la representación interior de las *especies inteligibles*, sin decirnos ni explicarnos por qué arte de encantamiento el mundo real externo puede actuar inmediatamente y por sí mismo nuestro entendimiento, sin un lazo que los una y sirva como de puente, para pasar de la esfera real a la ideal, salvando por esta vía el abismo que separa al mundo interior del exterior. Con afirmaciones absolutas y dogmáticas no se explica ni razona una teoría filosófica, ni menos se combate científicamente un sistema ideológico que ni siquiera se ha estudiado y comprendido en toda su transcendencia, por las preocupaciones humanísticas que lo condenan *a priori*, sin atender a los datos comprobantes de su proceso científico. Yo no vengo a discutir con la pasión literaria, que no es juez competente en ésta ni en ninguna otra materia. Las aversiones estéticas y de carácter instintivo a un sistema filosófico que *no se conoce bien* (véase *La Ciencia Española*, pág. 8, segunda edición) vician, pervierten y falsean radicalmente nuestros juicios acerca de todas sus soluciones anatematizadas *a priori*, sin tomarnos siquiera la molestia de estudiarlas seriamente, con imparcialidad fría y serena, a la luz de sus principios transcendentales y profundos.

El conocimiento inmediato y directo de los objetos externos, sin ninguna representación de los mismos, mina y destruye por su base todo el sistema ideológico, pues siendo la idea no más que una forma intelectual representativa del objeto conocido, eliminado el principio de toda representación intelectual por la hipótesis del conocimiento directo, entendido según el sistema hamiltoniano, hay que eliminar del diccionario de todas las lenguas la palabras *idea*, que sólo expresa un absurdo filosófico, según la teoría de William Hamilton.

[p. 202] VIII

Mas ya que nuestro académico se ha detenido en el umbral de la cuestión, esquivando penetrar en el examen de su proceso científico, no quiero insistir más sobre este punto. Sólo debo rectificar aquí una indicación no exacta de nuestro ilustre literato, al insinuar que yo admito, con algunos, la identidad de la idea con el acto intelectual. He dicho tan solamente en mi nota, que no era esencial a la cuestión

del sistema representativo el que la idea se identifique o no se identifique con el acto intelectual, siempre que se le dé al acto el valor representativo de la idea; aquí la cuestión que se discute, es el principio de la representación intelectual que nuestro hamiltoniano rechaza, y yo sustento con nuestro Doctor Angélico. Llámese a esa representación interior de los objetos idea, especie inteligible, o bien acto intelectual, siempre que este acto represente interiormente los objetos como los representa la especie inteligible, se salva el principio y la necesidad de la representación interior que impugna nuestro literato, sin darnos la razón científica de su divergencia en este punto, y nada más, al parecer, que por su incompatibilidad con el principio del conocimiento inmediato, o sea directo, que caería por su base, admitida la necesidad de la representación intelectual bajo cualquiera de sus modos o conceptos. Por lo demás, y aparte de esto, yo no admito ni he admitido nunca la identidad de la especie inteligible con el acto intelectual, si bien aunque le admitiera con algunos, en el sentido que dejo expuesto, se salvaría de todos modos el principio de la representación intelectual, que barrena por su base la teoría hamiltoniana del conocimiento directo, *quod erat demonstrandum*.

Y en cuanto al *menudo polvo* en que se habían convertido las *especies inteligibles* por el mágico poder de Gómez Pereira, según había afirmado nuestro joven en su discurso académico, veo con satisfacción que el helenista va replegando sus velas en éste y otros puntos importantes de aquel célebre discurso, dando a entender que aquel *polvo tan menudo* no ha desaparecido todavía ante la faz de los vientos, como entonces quiso dar a entender en son de triunfo. Bien es verdad que se resiste a cantar la [p. 203] palinodia en toda regla, y procura relegar dichas *especies* a las cabezas vacías de los pobres escolásticos, que nada suponen para él en el terreno científico, visto el desenfado con que habla de aquellos oscurantistas, cual si fueran realmente unos borregos de Panurgo. Dijérase en voz muy alta que Gómez Pereira había barrido para siempre de la superficie de la tierra las *especies inteligibles*, como el menudo *polvo* desaparece ante la cara del viento. Pero mi nota *enorme* echando el «alto» al que osara enunciar tal pensamiento hizo ver con claridad que el tal polvillo aún se cernía tenaz sobre la cabeza de los sabios. Entonces se recordó que aún había tomistas en el mundo, y se me ha contestado con desdén que sólo se conserva el leve tritus entre los infelices escolásticos, siquiera se llamen éstos Zigliara, Sanseverino, Raulica, Liberatore, Zeferino, o el gran escolástico del siglo, el sabio y profundo León XIII. Gente toda baladí y de poca estima en el terreno de la ciencia para ciertos filósofos modernos, que siguen la dirección y el movimiento de otras corrientes científicas.

Se comprende, sin embargo, por cualquier filósofo cristiano, que la psicología moderna ganaría honra y provecho llevándose consigo a nuestros místicos para lastre de sus barcos, agitados por encontradas corrientes. Nada importa que esos místicos hayan tomado los principios de su ciencia de los más profundos escolásticos, y aun lo fuesen ellos mismos. Aunque esto sea, en efecto, una verdad, convenía disimularla y hacer creer otra cosa en pro del Renacimiento y su doctrina. Como si Santa Teresa de Jesús hubiese bebido su mística en las obras de Vives o Pereira, o por acaso en las fuentes de la mística socrática y platónica. Y para que no se crea que yo invento esta hipótesis absurda, y se vea hasta qué punto de hostilidad sistemática a la escuela filosófica de Santo Tomás pueden arrastrar y arrastran, por desdicha, ciertas preocupaciones inconscientes, voy a transcribir aquí literalmente un pasaje original de *La Ciencia Española*, ya que se me hace un cargo en esta carta de no conocer o no citar en mi repetida nota las obras del polemista montañés. He aquí cómo se explica él mismo en su precitada obra:

«No creo que el tomismo diese dirección y guía a nuestros místicos. A lo sumo puede decirse esto de fray Luis de Granada y algún otro ascético de los que impropriamente se llaman [p. 204] místicos. Los

místicos puros no son tomistas. Es seguro que Santa Teresa había leído muy pocos tratados escolásticos. En cuanto a los demás, aunque sea cierto que conocían bien la Summa como todo el mundo entonces, esto también que seguían con preferencia a Hugo de San Víctor, a Gersón, a San Buenaventura, y aun a Suson y a Taulero, sin olvidar la fuente común de todos, que era el libro *De Divinis nominibus*, atribuído al Areopagita. Fuera de esto, tenían muy bien leído a Platón, y aun a los neoplatónicos de Alejandría, y a los de la escuela toscana del Renacimiento. Cuando Malón de Chaide en la *Conversión de la Magdalena* quiere tratar de la «hermosura y del amor», no pide enseñanzas a Santo Tomás, sino que acude al *Convite* de Platon, y le glosa y comenta. El que haya leído a León Hebreo sabrá dónde bebió Cristóbal de Fonseca gran parte de sus especulaciones sobre el amor divino. Tan verdad es esto, que en el trabajo que preparo sobre la *Historia de la Estética en España* no he podido menos de considerar a nuestros místicos como la más brillante personificación del platonismo del Renacimiento, enlazándolos, no con los tomistas, sino con los poetas eróticos de entonces. Y no cede esto en desdoro, sino en gloria suya, por que la doctrina estética contenida en los diálogos del hijo de Aristón es tan alta y sublime, que, aun en nuestros días, el escolástico Padre Jungmann ha escrito un tratado *De la belleza y de las bellas artes, según los principios de la filosofía socrática y de la cristiana* poco menos que como idénticas.» (Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, edición última, pág. 233.)

Aunque esta cadena de dislates sobre la mística cristiana (que tampoco ha estudiado el académico en sus verdaderas fuentes, a juzgar por lo que dice de su empalme con la mística pagana) no necesita impugnación, y se rompe y se destruye por sí misma, yo le he de probar algún día al Sr. Menéndez Pelayo, con más extensión que aquí, la imposibilidad de ese monstruoso contubernio entre una ciencia divina, sobrenatural e infusa, y la ciencia pagana de Platón y sus congéneres, por más que nuestro literato pretenda robustecer y consagrar este consorcio nefando con las inspiraciones vergonzosas de los poetas eróticos. Y ya que el Sr. Menéndez Pelayo cita a San Dionisio Areopagita, a San Buenaventura, a Gersón y Hugo de San Víctor, [p. 205] como verdaderas autoridades en los profundos secretos de la mística, Por qué no sigue su doctrina radicalmente refractaria a la inspiración pagana? ¿Cómo define, en efecto, San Dionisio Areopagita la verdadera mística cristiana? *Theologia mystica est oculitissima sapientia quam immediate solus Deus in hominum spiritu edocet.* (Vid. Areop., lib. III, part. I, cap. VI.)

Están del todo conformes con esta definición de San Dionisio todos los autores místicos anteriormente citados, y aun los no citados, que merecen autoridad en la materia. Aun añade San Buenaventura en su tratado *De Donis*, y en el especial *De Dono Sapientiae*, que todo el edificio de la mística cristiana descansa sobre los siete Dones del Espíritu Santo, y más particularmente sobre el Don inestimable de Sabiduría. Pero los *Dones* del Espíritu Santo no se infunden jamás al alma humana si no está informada por la fe y por la gracia de Dios. Luego ni Sócrates en sus *Diálogos*, ni Platón en su *Convite*, ni sus derivados congéneres de la escuela alejandrina, han podido ofrecer inspiraciones a la mística cristiana, privados como estaban de la fe, de la gracia y de los Dones del Espíritu Santo. Mas no quiero perder tiempo en impugnar aberraciones semejantes que se destruyen por sí mismas, y voy a decir algo más sobre la dirección y la influencia del tomismo en la mística cristiana, que el Sr. Menéndez Pelayo, siempre consecuente a su sistema de hostilidad obstinada a la doctrina tomística, niega en el pasaje preinserto de su *Ciencia Española*.

¿Quién sino un literato poseído de *preocupaciones* y de *ira* contra la *corriente avasalladora del tomismo* osaría afirmar que su doctrina no diera dirección a nuestros místicos? Principiaremos por

sentar el hecho histórico de que los representantes más ilustres del tomismo fueron grandes consultores y maestros de la mística cristiana, y ellos fueron los oráculos de muchas almas santísimas que buscaban en su ciencia la explicación de los fenómenos que experimentaban en el curso de su elevación contemplativa. Y haciendo ahora caso omiso de los Canos, los Carranzas, los Victorias y los Sotos y otras eminencias del tomismo, que conocían profundamente no sólo los procedimientos de la ascética, si que también los principios de la mística doctrinal y directiva, no podemos prescindir de los Tauleros y [p. 206] Susones, y de los célebres Báñez y de los Luises de Granada, y del mismo San Juan de la Cruz, que bebió los principios doctrinales de su mística en la escuela del Angélico, que es la escuela gloriosa de la Orden a que pertenece este santo ilustre, y a la que rinde todo carmelita un culto aún más entusiasta que los mismos dominicos. Y puesto que el mismo autor de *La Ciencia Española* cita a los dos primeros con respeto (siquiera sea para preferir sus obras a la *Suma Teológica*, como si los dos ilustres místicos no hubiesen aprendido en la *Suma* los principios doctrinales de su ciencia), quisiéramos saber si el Sr. Pelayo reconoce en efecto la influencia que ejercieron uno y otro en la sabia e inteligente dirección de la mística divina. Ya suponemos que no osará negar esa influencia a los dos ilustres dominicos alemanes.

Pero nos dirá, sin duda (para escaparse por la tangente a ser posible), que no aprendieron su mística en la escuela del Angélico, y que considerados como místicos nada debieron al tomismo. Le esperábamos aquí para decirle una vez más, que la mística cristiana se divide en experimental y doctrinal. Si el ilustre bibliógrafo nos habla de la mística experimental, le concederemos ese extremo, a condición de que no pretenda el académico el absurdo inverosímil de sustituir en este punto las enseñanzas de Santo Tomás y de la *Suma* con las de Platón en su *Convite*, ni las de los *Diálogos* socráticos, ni menos aun las inspiradas en los amores profanos de los poetas eróticos. Le concederemos, en efecto, que la mística experimental considerada por parte de su origen y principio, que es sobrenatural e infuso, no se aprende en la *Suma Teológica* ni en ningún otro libro conocido, como no sea en el gran libro de la Sagrada Escritura, cuando aplace a Dios valerse de su propia palabra revelada para levantar de repente el alma humana a las regiones más altas de la vida contemplativa, como sucedió a San Agustín, a San Francisco de Asís, al beato Suson y a otras grandes eminencias de nuestra mística infusa y sobrenatural.

Mas si el joven literato pretende negar a Santo Tomás y a su escuela la poderosa influencia que ha ejercido, ejerce y ejercerá eternamente en la mística doctrinal, o sea, en la dirección de la mística experimental, le saldremos al frente con la historia, con la razón y con la crítica. Y volviendo ahora a los grandes [p. 207] místicos alemanes de que hemos hecho mención anteriormente, sus estudios y sus obras hablan en este punto por nosotros.

Dominicos eran ambos, y tomistas además por su carrera, por más que no hayan escrito ningún texto de teología dogmática. Ambos conocieron igualmente la mística experimental y subjetiva que supieron traducir en sus obras admirables, convirtiéndola en doctrinal y directiva para enseñanza y aprovechamiento de las almas que son llamadas por Dios a las moradas de la contemplación mística. Son bien conocidos, en efecto, los *Tratados espirituales*, del Beato Enrique de Suson; su *Diálogo de la Verdad*, y más particularmente su *Horologium Sapientiae aeternae*, obra profundamente inspirada en las regiones más puras de la mística, y de la que se han hecho multitud de traducciones en francés, en español y en italiano.

También el célebre Taulero ha poseído en alto grado la mística experimental y doctrinal. De la

primera da testimonio su vida extraordinaria y altamente contemplativa; de la segunda sus obras, sus *Cartas espirituales*, alabadas por Bossuet; sus *Meditaciones religiosas* y sus *Instituciones divinas*, todas traducidas por Surio del alemán al latín, y traducidas igualmente, y reimpresas muchas veces en francés y en italiano. Aun se cree por algunos, y no sin fundamento, que en las obras de Taulero es donde se encuentra, por vez primera, la división de la vida mística en tres grados o períodos conocidos por las vías *purgativa*, *iluminativa* y *unitiva*, inspirándose el autor de los tres grados de la vida *incipiente*, *proficiente* y *perfecta*, expresamente consignados por Santo Tomás en varias partes de sus obras.

Pues bien; ¿en qué escuela estudiaron esas grandes lumbreras del tomismo su mística doctrinal y directiva? Y he dicho *lumbreras* del tomismo, no porque hayan escrito alguna obra de teología dogmática, sino porque estudiaron en su escuela y en la *Suma* del Angélico los principios fundamentales de la ciencia mística, que en tan alto grado poseyeron y enseñaron en sus obras nunca bastantemente celebradas.

Y qué nos dice el Sr. Pelayo de aquel *gran letrado* dominico, como le llama Santa Teresa de Jesús, que al cabo de diez y siete años de oscuridad y de tinieblas, en que anduvo atormentada y vacilante la seráfica Doctora, le hizo la luz por vez [p. 208] primera en aquel caos de confusión y de dudas, tranquilizándola, iluminándola y dirigiéndola por camino seguro a las moradas que la virgen abulense principiaba a columbrar en lontananza al resplandor de su doctrina y de su espíritu? Y aunque no sabemos realmente que ese *gran letrado* dominico cuyo nombre (que no es el Padre Báñez) se ha reservado la Santa, haya dejado escrita alguna obra de mística doctrinal, ¿podrá decirse por eso con toda razón y buena fe, que la mística cristiana no debió nada a la dirección y a la enseñanza del tomismo, que es la escuela universal de todos los letrados dominicos, tan requeridos y buscados por aquella *Dominica in passione* para confiarles la dirección de su espíritu?

¿Pues quiénes fueron, en efecto, los directores espirituales de Santa Teresa de Jesús? ¿Quiénes le inspiraron, aconsejaron y aun mandaron escribir su propia vida y las *Moradas* inmortales de su alma contemplativa? ¿Quiénes fueron los consultores de su espíritu y los sabios examinadores de sus escritos admirables, que la Santa sujetaba humildemente al examen, a la aprobación y a la censura de aquel famoso Padre Báñez, que tuvo la ocurrencia de inventar nada menos que el tomismo (según debió soñar un día despierto nuestro joven literato), y que sin embargo de esto fué director espiritual por mucho tiempo de la seráfica Doctora, y el primero, o uno de los primeros, que penetraron con su mirada las tenebrosas oscuridades de su alma, y la tranquilizó sobre las dudas y temores que atormentaban su espíritu en las primeras *Moradas*, o sea, en el preponer período de su vida mística? ¿Y quiénes eran, en fin, aquellos grandes *letrados*, como ella llama especialmente a los dominicos y jesuítas de su tiempo, que fueron sus directores más constantes, y que tanto le encantaban con su ciencia, según afirma tantas veces la incomparable virgen abulense en sus obras y escritos admirables? Todo esto debía saberlo de memoria el gran bibliógrafo, si ha leído las monografías de la Santa, escritas por Yepes y Rivera y por la misma seráfica Doctora, en obediencia a los mandatos repetidos de su gran director el Padre Báñez.

Y si el gran enciclopédico sabía todo esto, y no ignoraba tampoco que la Santa se llamaba a sí misma, sin rodeos, *Dominica in passione*, por la sabia dirección de los tomistas, que a tan [p. 209] elevada contemplación y santidad supieron encaminarla, ¿cómo se atreve a decir al mundo sabio que el

tomismo no dió jamás dirección a nuestros místicos? Mucho debió confiar el joven académico en la ignorancia general de sus lectores para atreverse a afirmar y sostener con tan impertérrita frescura semejantes paradojas impropias de su saber y sus talentos, según ya hice observar en otra parte.

IX

Prosigamos, empero, analizando el resto de sus lucubraciones místicas.

Como todo lo que respira aires tomísticos le inspira a nuestro bibliógrafo una *aversión instintiva*, hija de sus *preocupaciones humanísticas*, y como por otra parte no tiene bien definida la verdadera noción de la mística cristiana, según dejamos demostrado, no es extraño que excluya del catálogo de los místicos puros al venerable Granada, que lo fué en ambos conceptos; es decir, por experiencia y por doctrina, como sabe cualquiera que conozca sus obras monumentales, y los vuelos interiores de su espíritu. El que haya leído su vida, escrita no por ningún tomista, ni aun siquiera por algún religioso dominico, sino por un ministro de su majestad católica (el licenciado D. Luis Muñoz), se convencerá hasta la evidencia, de que el Venerable Fray Luis de Granada no solamente ascético sino profundamente místico, y de que no sólo conoció la mística experimental de la contemplación más elevada, sino la doctrinal y directiva, como teólogo profundo y consumado en la ciencia de los Santos.

Pero no sólo tenemos pruebas de su ciencia mística, ya experimental, ya directiva, en la aspiración suprema de su vida a la contemplación del ser divino, y en la sabia dirección de los espíritus por los caminos de Dios, si que también en sus obras llenas de sabiduría, y exornadas con las galas naturales de la elocuencia más pura y más copiosa. Es verdad que no todas sus obras pertenecen propiamente a la teología mística; pero todas se ordenan a ese fin, y conducen como por la mano nuestras almas a la contemplación amorosa del bien sumo, que es la última lazada que nos une con el espíritu de Dios. Si porque el [p. 210] venerable fray Luis de Granada no haya escrito solamente obras de mística, en la estricta acepción de esta palabra; si porque ha escrito también muchos tratados ascéticos, le hemos de eliminar del gran catálogo de los escritores místicos, entonces habría que eliminar también de ese catálogo a San Agustín, a San Buenaventura, a Gersón y a la misma seráfica Doctora, que no han escrito solamente obras y tratados místicos, como sabe perfectamente el que haya leído sus obras monumentales.

Y que fray Luis de Granada no es sólo escritor y tratadista de materias ascéticas, sino que debe ser también enumerado entre los místicos puros, lo prueba muy especialmente el gran tratado de mística que escribió sobre la *escala espiritual* de San Juan Clímaco, traducida del latín al castellano por dicho venerable, y anotada, ilustrada y explicada con profundos comentarios por él mismo, sobre los diversos grados de la vida contemplativa simbolizados por la *escala espiritual* de aquel gran Santo. Nadie ha negado que esa obra sea la expresión más elevada de la mística cristiana, como puede cualquiera convencerse con sólo leer el capítulo XXXI, que es el postrero de aquel libro divino, y que termina como toda obra de mística cristiana, por la unión del alma con Dios, que es el objetivo final y último grado de la vida contemplativa. Los demás grados de la escala que preceden son ascensiones graduales del alma a su creador por medio de purificaciones sucesivas. Pues bien; esa obra tan admirable de mística cristiana la hizo tan suya el venerable Granada en los grandes comentarios con que exornó su explicación, que aparece en ellos dominando completamente el pensamiento original

en los puntos más culminantes de aquel libro incomparable, y aun dándole un gran desarrollo, dentro del proceso místico, que facilita en gran manera la ascensión del alma humana a la alta cumbre de la vida contemplativa.

Si el Sr. Menéndez Pelayo hubiese leído mejor los libros que ha ido hacinando en su cabeza con todo el afán de un erudito que aspira más a citar muchos autores que a estudiar concienzudamente sus doctrinas, hubiera podido evitar estos deslices, debidos tan solamente a la ligereza del bibliógrafo, que sólo desflora alguna idea de los libros que conoce, sin detenerse a estudiarlos en su fondo. Y si a esto se añade el santo horror de sus [p. 211] preocupaciones humanísticas, tantas veces confesadas hipotéticamente por él mismo contra una escuela que aborrece, sin haberse tomado el trabajo de estudiarla en sus orígenes, se comprende fácilmente que el venerable Granada, por el sólo hecho de ser lumbrera de la teología mística inspirada en las doctrinas de nuestro Doctor Angélico, no le haya parecido al Sr. Menéndez Pelayo digno de figurar entre los sabios que se han distinguido en la gran ciencia de la mística cristiana.

Como deducción de estas premisas, es decir, de ese absoluto desconocimiento del tomismo, y de esa instintiva repulsión que le desvía de un campo que no conoce, se atreve a pronunciar magistralmente en dicha obra, que *los místicos puros no son tomistas*. Pero además de que esta afirmación tan paragógica queda ya destruída por su base con la *reivindicación mística* del venerable Granada, ya le probaré al Sr. Pelayo que los tomistas fueron místicos y maestros consumados en la mística cristiana, cuyos principios eternos e inmutables se encuentran establecidos y planteados en la *Suma Teológica*.

Ahora sólo queremos reírnos, de pasada, con la broma que se permite el joven académico, al decirnos, como prueba de que los místicos puros no son tomistas, «que Santa Teresa de Jesús había leído muy pocos tratados escolásticos». Quiero por el pronto concederle que la seráfica Doctora no habría leído, ciertamente, muchos tratados escolásticos. Pero desearíamos nos dijese el Sr. Pelayo en qué libros se aprende, por ventura, la alta ciencia de la mística divina, ya que le concedemos de barato que no debió estudiarla en los infolios de la teología escolástica. Esta enunciación intencionada contra la dirección y la influencia del tomismo en la mística cristiana induce desde luego a suponer que la Doctora del Carmelo bebió las inspiraciones de su alta contemplación en otros libros más puros, más elevados, más divinos que la *Suma Teológica* y demás sabios monumentos del tomismo. Me pareció que después de esta excepción encajaba como de molde alguna obra del Renacimiento que llenase ese vacío tenebroso del tomismo, y diera enseñanzas más perfectas a la mística cristiana que sirvieran de faro más seguro para alumbrar las *Moradas* venturosas de la Doctora del Carmelo.

Efectivamente, como la virgen abulense debió beber los [p. 212] raudales de su ciencia en las mismas fuentes que San Juan de la Cruz y el venerable Juan de Ávila, que enriquecieron con sus obras inmortales la bibliografía mística, dicho se está que debió haberse inspirado como éstos en los libros de Platón y especialmente en su *Convite* y aun en el sincretismo abigarrado y teosófico de la escuela alejandrina, monstruosa alianza de errores y de verdades contrahechas.

También debió, como ellos, conocer y tener bien estudiados los libros neoplatónicos del Renacimiento floreciente en la escuela Toscana, y rompiendo al fin abiertamente con los tomistas y su escuela, no pudo menos de pedir inspiraciones como los demás místicos cristianos, a los poetas

eróticos con los que pretende enlazar su amor divino y su estética el *omniscio* bibliógrafo. (*Parcite, virgines Carmeli.*)

Imposible parece que estas líneas se hayan escapado de la pluma del Sr. Menéndez Pelayo. Imposible parece que haya hombres sabios y ortodoxos, como él, que teniendo conciencia de sí mismos y de su propia palabra, sean capaces de arrojar sobre el papel aberraciones tan extrañas. Hasta aquí podían llegar sus antipatías inconscientes a la doctrina del Angélico, cuyo desvío sistemático le inspira instintivamente tan lamentables desvaríos. Y bien pudiera conocer nuestro académico en su alta inteligencia, que esta misma circunstancia abona precisamente al príncipe de la ciencia, a quien no es posible combatir ni hostilizar por espíritu de sistema, sin precipitarse torpemente en los mayores absurdos.

Ya sé también la respuesta que me tiene preparada allá en su mente el ilustre literato. Me dirá, en efecto, que él no habla de la mística bajo su aspecto objetivo y ontológico, sino estético y artístico, o sea desde su punto de vista subjetivo y psicológico. Aquí le esperaba yo precisamente, para combatirle de frente en sus mismas posiciones.

¿En qué libros aprendió el Sr. Menéndez Pelayo que la estética y las artes debiesen su perfección y su belleza más bien al numen pagano que al *Genio del Cristianismo*? La obra escrita en francés con este título por el vizconde de Chateaubriand (cuyo amor a la belleza artística, y cuyo exquisito gusto estético no me negará el Sr. Pelayo), nos demuestra hasta la evidencia todo [p. 213] lo contrario de esta hipótesis. Y aun sin esta autoridad, muy competente en la materia, le voy a demostrar al gran bibliógrafo en el terreno de la ciencia, y con los mismos principios del tomismo, que tanto le incomodan por desgracia, que jamás el paganismo ni sus derivaciones artístico-literarias han podido perfeccionar ni dirigir las facultades estéticas del hombre en la prosecución de su objetivo con más seguridad y buen sentido que la belleza ideal del Cristianismo.

Es, en efecto, un axioma indiscutible en buena filosofía (por más que ésta sea la del Angélico), que el hombre, como cualquiera otra criatura, es más perfecto en su manera de ser y de obrar cuanto más se aproxima a su principio y al eterno ideal de su existencia. Según este proceso filosófico, es evidente a toda luz que recibiendo de Dios nuestro organismo y nuestra vida con todas las potencias sensitivas y facultades racionales que nos caracterizan y distinguen de las demás existencias, funcionarán aquellas en su órbita con tanta mayor virtud y perfección, cuanto estén menos viciadas por las falsificaciones del error que nos desvían tristemente de la primera Verdad, y esto, que sucede realmente en el orden intelectual, se verifica también, según el mismo principio filosófico, en todos los demás órdenes del arte, de la naturaleza y de la gracia.

Aplicando ahora a la estética este proceso racional, aquél estará mejor dispuesto para sentir y comprender toda belleza que esté más identificado y en comunicación más íntima con la belleza absoluta, donde reside el origen de toda hermosura relativa. Y ¿quién se atrevería, en efecto, a sostener que los filósofos paganos estaban más en contacto y en comunicación más íntima con Dios y su belleza soberana, que los filósofos cristianos? El espiritualismo y la pureza de la forma, que es precisa condición del arte estético (si éste no se ha de arrastrar por las bajuras de la sensualidad y la materia), ¿es por ventura un secreto celestial del paganismo, o es la irradiación suprema y exclusiva del arte cristiano?

Luego es erróneo el afirmar, aun en el orden estético, que los grandes maestros y doctores de la mística cristiana hubiesen necesitado pedir inspiraciones y enseñanzas a los *Diálogos* de Platón y a su *Convite* para elevarse a las alturas inmortales de su [p. 214] ciencia. No es menos absurdo el sostener que nuestros místicos debieron su estética divina al neoplatonismo teosófico de la escuela alejandrina, ni menos a sus congéneres de la dirección toscana: errores y absurdos lamentables que revelan en el señor Menéndez Pelayo un desconocimiento, en él incomprensible, de la mística cristiana, que, aun desde el punto de vista estético, experimental y psicológico, no se aprende en las escuelas ni en los libros de los filósofos paganos.

Siendo, en efecto, el objetivo de la mística cristiana la transformación del alma en Dios por medio de la contemplación unitiva (fenómeno psicológico de un orden sobrenatural, que supone al hombre en gracia y ya purificado de sus culpas, y aun de sus imperfecciones involuntarias), sería hasta herético el decir que los filósofos gentiles pudieron elevarse por sí mismos a esas alturas de la gracia, y alcanzar por sus fuerzas naturales la transformación de su alma en Dios dentro del orden sobrenatural, sin la verdadera fe de Jesucristo. *Sine fide impossibile est placere Deo*, había dicho ya en sus días el Apóstol de las Gentes; y apoyado en la autoridad de su doctrina, el gran Concilio de Trento lanzó anatema contra aquellos que negaban la necesidad absoluta de la fe para alcanzar la remisión de los pecados y la reconciliación espiritual de nuestras almas. Y como quiera que sin esta purificación se haga imposible su transformación en Dios por los grados ascendentes de la vida mística, sería absurdo y hasta herético el afirmar conscientemente que ningún filósofo pagano, llámese Platón o Sócrates, haya alcanzado jamás ni siquiera a conocer el objetivo de la mística cristiana, que es de la que viene hablando el académico. Mas si ni aun conocer pudieron esa mística sobrenatural y divina los sabios del paganismo sin la verdadera fe de Jesucristo, ¿cómo pudieron servir de guías y maestros a los grandes místicos cristianos, ni ofrecer a éstos inspiraciones y enseñanzas que ellos jamás conocieron ni experimentaron en sí mismos? Creemos que el Sr. Menéndez Pelayo ha debido escribir estas líneas bajo el prisma fugitivo de una ofuscación momentánea; pues dada y reconocida su ortodoxia y la poderosa intuición de su luminosa inteligencia, no es posible suponer en su conciencia y filosofía cristiana tan sensibles aberraciones, sin una alucinación evidente y transitoria, [p. 215] debida quizá a la idea equivocada que se ha formado, allá en su mente, de la mística cristiana, y a no haber precisado bien los términos del problema que discute, según dejó indicado anteriormente.

X

Mas como quiera que todos los escritores místicos de la Orden dominicana, que dejó mencionados en los párrafos anteriores, se amamantaron e inspiraron en la doctrina de Santo Tomás, vamos a probar aquí, con textos literales de sus obras, que nadie, con efecto, poseyó en tan alto grado el magisterio de la mística doctrinal y directiva, ni la razón filosófica y divina de esta ciencia.

Y principiando por los dones del Espíritu Santo, que son la base fundamental de toda ciencia la mística, según el Seráfico Doctor San Buenaventura, ¿quién ha tratado de su naturaleza y de su objeto con la profundidad y maestría que Santo Tomás de Aquino, en la 1.^a part., *Quaest.* 38, art. 1, 2; *Quaest.* 43, art. 5, ad 1.^m - 2.^{ae} *Quaest.* 68, art. 1, 4; *Quaest.* 7, art. 8, ad 3.^m - 2.^a 2.^{ae} *Quaest.* 8, art. 5; *Quaest.* 9, art. 1; *Quaest.* 19, art. 3; *Quaest.* 81, art. 2; *Quaest.* 52, art. 1, 3; *Quaest.* 121, art. 1; *Quaest.* 139, art. 1. - 3.^a part., *Quaest.* 7, articulus 5. - 1.^o *Distinct.* 15, *Quaest.* 2, art. 2 ad 6.^m -

2.º *Distinctio 43, 3 ad 5. m* - 3.º *Distinct. 24, Quaest. 1, 3, Distinct. 34, Quaest. 1, art. 1, 2, 3, 4; Quaest. 3, art. 1; Distinctio 35, Quaest. 2, art. 3; Distinct. 36, art. 3. - De Veritate, Quaest. 3, art. 3, ad 3. m* - *Ad Galat. 5, lect. 6*, y en otros infinitos lugares de sus obras que sería prolijo enumerar?

Y si de los dones del Espíritu Santo, que son el verdadero fundamento de la mística cristiana y que nadie ha tratado con la profundidad, extensión y el magisterio que el Ángel de las Escuelas, pasamos a la contemplación que constituye la forma y la verdadera esencia de la mística, ¿quién la comprendió y definió con más claridad y precisión que nuestro Doctor Angélico? Ora nos dice que la contemplación *nominat actum videndi Deum in se*, y la especulación *nominal actum videndi Deum in creaturis* (3 *Distinct. 35, Quaest. 1, art. 2*). Ora nos afirma expresamente que la contemplación *consistit essentialiter in intellectu*, [p. 216] *sed principium habet in affectu* (2.ª 2.ª *ae Quaest. 180, art. 9, ad 1. m*). Ora, en fin, establece, afirma y nos revela que la contemplación de las cosas divinas, *contemplatio divinorum* (o sea la contemplación mística) *est operatio homini maxime propria et delectabilis, sed tamen difficilis, quia secundum Augustinum, ipsa sua infirmitate, ab immensitate tantae celsitudinis repulsus animus in semetipso relabitur* (1.ª 2.ª *ae Quaest. 3, 1; 2.ª 2.ª ae Quaest. 181, 4, ad 3. m*)

Y para que nadie pueda confundir el acto de la verdadera contemplación (o sea de aquella sabrosa sabiduría, *sapida sapientia*, como la llama San Buenaventura) con otros actos intelectuales que no lo son, nos advierte y nos dice a este propósito, *quod contemplatio dicitur duplex, actus intellectus meditantis divina, et quilibet actus intellectualis remotas ab exterioribus. Primus est actus sapientiae, non autem secundus* (4 *Distinct. 15, Quaest. 4, art. 1; Quaest. 2, ad 1. m*) Lo mismo viene a decir en otros textos. *Contemplatio Dei est duplex, scilicet per creaturas, et per essentiam Dei* (3 *Distinct. 35, Quaest. 1, art. 2*.)

Mas esta división de la contemplación es sólo genérica. En otros muchos textos establece las diferentes especies de contemplación propiamente dicha, según los diferentes grados progresivos con que la mente se eleva a Dios, que es la aspiración característica de la mística cristiana. *Species contemplationis sunt sex, sumptae secundum sex gradus ascensus mentis in Deum: scilicet perceptio ipsorum sensibilium; progressus a sensibilibus ad intelligibilia; dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia absoluta; consideratio intelligibilium in quae per sensibilia pervenitur; contemplatio intelligibilium, quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt, et consideratio intelligibilium quae ratio nec invenire, nec capere potest, quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.* (2.ª 2.ª *ae Quaest. 180, 4 ad 3. m*, et 3 *Distinct. 35, Quaest. 2, art. 2, et Quaest. 3, art. 3*.)

La contemplación, pues, mira principalmente a Dios; y sólo mira a las cosas y verdades relativas, en cuanto el conocimiento de éstas puede disponer a la contemplación del mismo Dios, según estas palabras de San Pablo: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

[p. 217] *Ad contemplationem igitur pertinet principaliter meditatio Dei; sed dispositive pertinet consideratio cujuslibet veritatis* (2.ª 2.ª *ae Quaest. 180, art. 4*.) Pero no basta para la contemplación mística la consideración especulativa y filosófica del ser divino; es preciso que se eleve al orden sobrenatural, y esté inspirada por la caridad y por la gracia. 2.ª 2.ª *ae Quaest. 180, art. 7 ad 1. m* donde

cita en apoyo de esta tesis la autoridad de San Dionisio, coincidiendo con este mismo pensamiento el seráfico Doctor San Buenaventura. También establece y determina el Angélico doctor las condiciones que se requieren tanto de parte del cuerpo como del alma para la contemplación mística. *Ad contemplationem tria requiruntur; scilicet sanitas corporis, quies a passionibus et ab exterioribus* (2.^a 2.^{ae} Quaest. 180, 2.) Y esta es la razón por qué la contemplación, aunque es deleitable y propia del hombre, es sin embargo difícil, *quia secundum Augustinum, animus ab immensitate divinae celsitudinis repulsus, propria et nativa infirmitate in se ipso relabatur, ut alibi dixerat.*

Además de la buena disposición del cuerpo, del silencio de las pasiones y de la abstracción de los sentidos, se requieren también tres condiciones por parte del alma, para que ésta pueda volar sin ligaduras a la cumbre santa de la contemplación: reverencia casta y pura a la presencia íntima de Dios, firmeza y adhesión inquebrantable a su bondad infinita en todas sus manifestaciones, y amor unitivo y deleitable al esposo celestial de sus cantares: *Tres sunt conditiones bene contemplandi divina, scilicet reverentia casta, firmitas indeclinabilis, et amor* (2.^a 2.^{ae} Quaest. 180, 7, ad 1.^m), donde cita también a San Dionisio, *lect. 1, fin*):

Filosofando en otra parte el Angélico Maestro sobre la causa por qué la contemplación es tan difícil al hombre, dice terminantemente estas palabras: *Certamen et contentio fit in contemplantatione, propter defectum intellectus et gravitatem corruptibilis corporis, quod nos ad inferiora retrahit non autem ex contrarietate veritatis, quam contemplamur* (2.^a 2.^{ae} Quaest. 180, 7, ad 2.^m). Por eso dice que la virtud de la castidad dispone sobremanera el alma para la contemplación, porque los deleites venéreos enervan las facultades intelectuales y deprimen el vuelo de la mente, arrastrándola por el cieno de los placeres sensuales. *Ad contemplationem, virtus castitatis maxime reddit hominem aptum, in [p. 218] quantum delectationes venerae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, secundum Augustinum* (2.^a 2.^{ae} Quaest. 180, 2, ad 3.^m).

Establece también Santo Tomás la diferencia que existe entre la ascética y la mística, afirmando en términos precisos que las virtudes morales no constituyen propiamente la vida contemplativa, si bien disponen el espíritu para la contemplación, en cuanto remueven los impedimentos que pudieran estorbarla, refrenando los apetitos desordenados de nuestra naturaleza corrompida. *Virtutes morales pertinent ad contemplationem, et ad vitam contemplativam, non quidem essentialiter sed dispositive, scilicet removendo impedimenta.* (2.^a 2.^{ae} Quaest. 182, art. 2; *Opusc. 17, 7, ad 7.^m*).

El carácter propio y esencial de la contemplación mística es el principiar por la caridad y terminar en la unión suave, amorosa y deleitable con Dios: *ex charitate ad Dei contemplationem quis incitatur* (2.^a 2.^{ae}, *Quaest. 180, 7 ad 1.^m*), como dice igualmente San Dionisio, *lect. 1, fin*, citado aquí por el Angélico. Ya en el artículo 1.^o de la misma cuestión había dicho Santo Tomás que la contemplación termina en el afecto por la suavidad y deleitación que en él produce: *Contemplatio terminatur in affectu ad delectationem (loco citato).*

Esta es doctrina sentada y admitida comúnmente por los grandes místicos San Dionisio Areopagita, San Bernardo, San Buenaventura, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, en varias partes de sus obras, y la filosofía de esta mística divina se halla en el mismo artículo 7.^o de la cuestión precitada. *Dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis; quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens, secundum propriam naturam vel habitum.*

Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam intellectualem, prout est animal rationale: ex quo contingit quod omnes homines naturaliter scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum infusum sapientiae et scientiae (quae sunt dona Spiritus Sancti), ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur... quia ergo vita [p. 219] contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est, inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione divini amoris. Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est cum de passionibus ageretur, et ipse amor que ex charitate Deus diligitur omnem amorem excedit. Unde et in Psalm. 33, dicitur: Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. (Ibid.)

Nadie, que sepamos, ha filosofado jamás de una manera tan sublime sobre la contemplación mística. Aquí no sólo se enseña el origen, la naturaleza y el objeto de esa contemplación, sino su filosofía divina, su razón fundamental y trascendente, según el procedimiento propio y peculiar del Santo, aplicado a los misterios más profundos de la teología cristiana; procedimiento basado en la armonía de la razón y de la fe, o sea en el secreto maridaje de la naturaleza y de la gracia, según el apotegma tantas veces repetido por el Angélico Doctor: *gratia non destruit naturam, sed eam perficit et dirigit.*

Pero no sólo establece el Angel de las Escuelas en fundamentos eternos la esencia constitutiva de la mística cristiana, como se ve en las citas preinsertas y otras infinitas que omito por innecesarias para el caso, sino que penetra con su mirada profunda en los misterios más ocultos de esa ciencia divina, y lleva la luz de su inteligencia angélica a las regiones más oscuras de la misma. Uno de los fenómenos más frecuentes y más ocasionados al error, en el proceso interior de la mística cristiana, es el de las *visiones* que suelen acaecer en las moradas de la vida contemplativa. Todos los místicos reconocen tres especies de visiones en síntesis general: la corporal, la imaginaria y la intelectual. Pues bien, mucho antes de que Gersón, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y que todos los místicos modernos, había dicho Santo Tomás en infinitos parajes de sus obras: *visio est triplex, scilicet, corporalis, imaginativa et intellectualis, quarum quaelibet potest esse naturalis, vel supernaturalis. (1 Part. Quaest. 93, 6 ad 4. ^m - 2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 174, 1 ad 3. ^m ; Quaest. 75, 3 ad 4. ^m - De Veritat. Quaest. 8, 7; Quaest. 10, 4 ad 1. ^m , 8 ad 18. ^m ; Quaestio 12, 7; Quaest. 13, 2 ad 9. ^m)*

[p. 220] Y descendiendo en otra parte a especificar y concretar más estas visiones, dice que tanto la corporal como la intelectual se subdividen, por razón de sus objetos, en visiones *per essentiam ipsius objecti, per similitudinem acceptam a re immediate, et per speculum. (1 Part. Quaest. 56, 3.-2.º Distinct. 4, 2. Distinct. 23. Quaest. 2, 1.-De Verit. Quaest. 8, 3., ad 7. ^m).*

Aún reconoce Santo Tomás que estas visiones pueden ser simples y compuestas; y para dar una noticia más detallada de cada una de ellas, las subdivide en extrínsecas, imaginarias simples, imaginarias compuestas, intelectuales y experimentales (3.º *Distinct. 23, art. 2.º*). Y después de explicar la naturaleza de otras diferentes visiones, se fija particularmente en las visiones intelectuales, por su mayor importancia y trascendencia, y dice: *principium visionis intellectualis est triplex,*

scilicet, lumen naturale, lumen habituale superadditum et semiinfusum, et primum intelligibile, per quod homo intelligit alia (2.^a 2.^{ae} Quaest. 15, 1).

Comparando, en otra parte, estas visiones entre sí, establece la superioridad de la visión intelectual sobre la corporal e imaginaria sola; pero no cuando éstas están unidas a la intelectual, pues en este caso la visión es más clara, más concreta y más conforme a nuestro modo de ser y de entender, durante la unión del alma con el cuerpo (*3 Par. Quaest. 30, 3 ad 1. m - 3 Distinct. 3, art. 1; Quaest. 2 ad 1. m - De Verit., Quaest. 12, 7 ad 1. m*). Y añade en otro lugar que la observación y la experiencia de los sentidos es más a propósito que la especulación abstracta, para conocer las cosas sensibles; pero menos conducentes para alcanzar y comprender las verdades metafísicas y de alta contemplación, *propter experientiam et attentionem ad res sensibiles* (2.^a 2.^{ae} Quaest. 181, art. 2 ad 2.^m).

XI

Y llamo aquí de nuevo la atención del Sr. Menéndez Pelayo sobre el método de inducción que reivindica malamente, como proceso científico, para la escuela de Bacon y aun del Renacimiento, como si el Angélico no lo hubiera enseñado siglos antes que el baconismo y el Renacimiento apareciesen en el mundo. Recordaré al joven académico la nota 33 de mi panegírico de [p. 221] Santo Tomás sobre este punto. Lo que le probé allí con textos originales de una evidencia irresistible sobre el procedimiento psicológico, podemos afirmarlo igualmente del método inductivo, o sea de observación y de experiencia sensible que supo aplicar el Santo con más criterio que Bacon y que todos los literatos *renacidos*; pues lo limitó, como era natural y razonable, al conocimiento del mundo físico, reservando el método ontológico para especulaciones metafísicas, y el psicológico para el estudio y conocimiento de los actos inmanentes.

Y volviendo a las visiones que suelen acaecer en la vida contemplativa, y que tanto conviene conocer para saber discernir las verdaderas de las falsas que el demonio representa alguna vez trasformándose en ángel de luz, dice el Santo, en otro lugar, que en la visión corporal, cuando es sobrenatural y obra de Dios, se forman y producen nuevas especies sensibles que afectan de un modo sobrenatural nuestra potencia visiva; lo que no sucede siempre en la visión imaginaria e intelectual, que pueden representar alguna vez nuevos objetos con las mismas especies preexistentes en nuestras facultades interiores, por nuevas combinaciones de las mismas, que el espíritu de Dios obra y produce dentro de nosotros mismos, por un concurso sobrenatural y dirigido a darnos conocimiento de alguna verdad desconocida. Esta profunda teoría mística es también aplicable a la intuición profética, y puede tener lugar en el sueño cuando no es puramente intelectual. (*De Verit., Quaest. 12, art. 7, Ibid. Quaest. 18, 6, 14 m*).

Mas como quiera que en las visiones imaginarias y en otras muchas operaciones de la vida mística se ingiere el demonio con frecuencia, y aun suele ilusionar a muchos con representaciones y apariencias engañosas, conviene saber los límites de esa ingerencia diabólica y la manera de acción que el espíritu satánico puede ejercer sobre nosotros. *Dicendum quod evidentibus indiciis et experimentis apparet, quod operatione duemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent, vel quae praexistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina ab ipsis mota et applicata, et*

hoc non habet aliquam dubitationem; naturaliter enim humani sensus ad [p. 222] praesentiam sensibilibus corporum immutantur; sed quandoque daemones aliqua faciunt hominibus apparere, quae in rerum exteriorum veritate non subsistunt, et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, 12 super Genes. ad litteram, ponens tres modos, quo altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim premisisset, quod quidam volunt, animam humanam habere vim quandam divinationis in se ipsa (quod videtur congruere opinionibus Platoniorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum innata participatione), excludit hanc opinionem per hoc quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adjuvari; non quidem a corpore sed spiritu. Quæritur autem ulterius, quomodo anima juvetur a spiritu ad aliqua videnda; utrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emittatur ejus intentio, quo in id veniat, ubi in se ipsa videat significantes similitudines, quae ibi jam erant, nec videbantur, sicut multa sunt in memoria, quae non semper intuemur: aut fiant illic quae antea non erant: et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sunt, quo illa erumpens et emergens ibi eas videat, sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. (He aquí refutada anticipadamente la visión en Dios de Malebranche.) Anima enim humana, secundum praesentis vitae statum, non potest in tantum elevari, ut ipsam essentiam Dei, vel cujuscumque spiritualis et incorporeae substantiae videat; quia in statu praesentis vitae non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere ea quae sunt in mente alterius spiritualis substantiae: et quidquid sit de intellectuali cognitione animae humanae, certum est quod imaginaria ejus visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, et species seu ideas in ea existentes, qua non sunt nisi intelligibiles... Similiter etiam, secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima, quae antea non fuerant. Non enim potest daemon influere novas formas in materiam corporalem; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum, ut scilicet aliquod praexistat in corpore, quod per quandam transmutationem spirituum et humorum [p. 223] reducitur ad principia sensibilia organorum, et sic videantur ab anima sub aliqua imaginaria vel sensuali visione: dictum est enim supra quod daemones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem spirituum et humorum, etiam secundum naturae operationem contingit aliqua secundum imaginationem videri. Dicit enim Philosophus, in lib de somnio et vigilia, assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quae movent principium apprehensivum: ita quod aliqua appareant ac si tunc principium sensitivum a rebus exterioribus immutaretur; et per hunc modum daemones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium. (D. Thom. Quaest. disput. de Malo. Quaest. 16, art. 11.)

No hemos querido traducir este y otros admirables textos de Santo Tomás por dejarles en su originalidad, y porque creemos que los que hayan de leer este estudio crítico, tendrán más gusto en admirarlos por sí mismos, tales como han salido de la pluma del Angélico Doctor. Los torrentes de luz que arroja esta teoría sobre el campo dilatado de toda la ciencia mística; las ilusiones que previene para no confundir las inspiraciones de Dios con los embaimientos del demonio, que se desliza ratero en nuestras imaginaciones; los términos naturales que limitan la acción de ese genio maléfico sobre nuestras facultades, y que le vedan penetrar en el santuario de nuestros secretos pensamientos, todo esto y mucho más lo verá el Sr. Pelayo con los ojos de su clara y luminosa inteligencia en el pasaje original que le dejamos transcrito, si lo mira y lo examina, no bajo el prisma funesto de sus

preocupaciones humanísticas, sino con la intuición profunda del filósofo.

Mas para no dar una extensión desmedida a las citas originales del Angélico, que explican, detallan y precisan todos los modos y maneras con que el demonio puede introducirse en los secretos de la vida mística, lea el Sr. Pelayo toda la cuestión 16, anteriormente citada, y más particularmente los artículos 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. Lea también todo el tratado *De Angelis in prim. Part.*; y con más particularidad, la cuestión 114 *De impugnatione daemonum*, dividida en cinco artículos.

[p. 224] XII

Y por cuanto la vida mística, si bien está expuesta a los engaños y malas artes del demonio (que es preciso conocer para saber eludirlos), también recibe inspiraciones de los ángeles buenos, tómese la paciencia el Sr. Pelayo de leer, especialmente en el tratado *De Angelis*, las cuestiones 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, y aun con más particularidad, las cuestiones 110, 111, 112, 113, y verá con claridad la manera de ser y de obrar que es peculiar y distintiva de los ángeles buenos, fijándose bien, y especialmente, en las cuatro últimas que determinan las relaciones naturales y sobrenaturales establecidas por Dios entre aquellos espíritus benéficos y los hombres confiados a su custodia tutelar.

Todo esto pertenece a la mística doctrinal y directiva que debe conocer las relaciones que existen entre los hombres y los ángeles, para saber apreciar el valor de sus inspiraciones respectivas según que proceden de los espíritus angélicos destinados a guiarnos en todos los caminos de la oda, o de los ángeles réprobos que conspiran sin cesar contra nuestra salvación y nuestra dicha.

Otro de los fenómenos sobrenaturales que tienen lugar alguna vez en la vida mística, es el de los éxtasis divinos, según enseña San Dionisio Areopagita en su libro *De divinis nominibus, cap. 4, dicens, quod divinus amor extasim facit*. Apoyado en esta misma autoridad discurre el Angélico en esta forma: *Dicendum quod extasim pati aliquis dicitur cum extra se ponitur; quod quidem contingit, et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, cum ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo dum elevatur ad comprehendenda aliqua, quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus, vel quia ad inferiora deprimitur; puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem, dicitur aliquis extasim pati, cum appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra se ipsum Primam quidem extasim facit amor dispositive in quantum scilicet facit meditari de amato ut dictum est (a. 2.): intensa autem cogitatio unius abstrahit [p. 225] mentem ab aliis... Secundam autem extasim facit amor directe: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae quodammodo fertur amans extra se ipsum, in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet in se, quaerit frui aliquo extra se; sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsam concludit. Sed in amore amicitiae affectus alicujus simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum. (D. Thom. 1.^a 2.^{ae} Quaest. 28, art. 3.)*

Esta bella teoría de la doble éxtasis, *secundum cognitionem divinorum, et amorem amicitiae*, ofrece

soluciones admirables a problemas importantísimos de la vida mística, en la que pueden tener lugar las dos especies de éxtasis de que nos habla en este pasaje el Angélico Doctor.

Otro de los arcanos de la vida mística y contemplativa es el *raptus*, que se diferencia del éxtasis en que éste se verifica sin violencia y aquél no. *Dicendum ergo quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a se ipso, secundum quem, scilicet, aliquis extra suam ordinationem ponitur. Sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere; puta cum alicujus appetitus tendit in ea quae extra ipsum sunt: et secundum hoc Dionysius dicit (in lib. De divinis nominibus, cap. 4), quod divinus amor facit appetitum hominis tendere ad res amatas. Unde postea subdit quod etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriae bonitatis, extra seipsum fit, per providentiam ad omnia existentia. Et quamvis hoc etiam possit dici de raptu, hoc non probat nisi quod amor est causa raptus. (D. Thom. 2.^a 2.^{ae} Quaest. 175, art. 2 ad 1.^m).*

Lea también el Sr. Menéndez Pelayo las obras y tratados siguientes de Santo Tomás sobre el raptus místico, su origen, su naturaleza, sus especies, con sus efectos admirables. *De Verit.* Quaest. 13, art. 1, 2 ad 6.^m et 9.^m; 2.^a part. Quaest. 12, art. 2, ad 1.^m et art. 5.-1.^a 2.^{ae} Quaest. 28, art. 3.-2.^a 2.^{ae} Quaest. 24, 8, ad 1.^m; Quaest. 175, art. 3. 5. 6. ad 1.^m et 3.^m; Quaest. 180, art. 5.-2.^o *Distinct.* 11, Quaest. 2, 4 ad 2.^m -4.^o *Distinct.* 49. Quaest 2, art. 7 ad 4.^m et 5.^m -*De Verit.*, Quaest. 18, 1 ad 13.^m et 23, art. 2 ad 5.^m [**p. 226**] et 6.^m et art. 3 ad 11.^m et 5 ad 5.^m et 6.^m, sin omitir la lectura de la 2.^a 2.^{ae} Quaest. 125, 4 ad 3.^m y del libro 3.^o *Distinct.* 14, art. 1. Et *De Verit.*, Quaest. 8, 5 ad 5.^m et 6.^m; Quaest. 13, 3 ad 8.^m et 5, ad 6.^m

Todavía nos queda algo que decir sobre la profecía, la dirección de los espíritus y demás gracias *gratis datas*, que, si bien pueden existir separadas de la contemplación mística, también sucede muchas veces que se unen en una misma alma, cuando Dios la predestina a ejercer ciertos ministerios en provecho y beneficio de otras almas. Pues bien, para saber distinguir la gracia santificante, llamada por los teólogos dogmáticos *gratum faciens*, de las gracias *gratis datas*, y éstas de los dones del Espíritu Santo (que se distinguen de una y otras, aun en principios y doctrinas de buena teología mística), pueden leerse las obras y tratados del Angélico que a continuación se expresan: 1.^a 2.^{ae} Quaest. 111, 1. 3 et 4.-3 Part. Quaest. 7, 7 ad 7.^m et 10.-*De Verit.* Quaest. 27, art. 1. 5.-*Opusc. c.* 221.-*Ad Rom. lect.* 3.-2.^a *ad Cor.* 12. *lect.* 2. *Ad Ephes. Iect.* 2.-2.^o *Distinct.* 26, 6.-4. *Distinct.* 1. Quaest. 1, artículo 4.

También es de saber, en buena mística ortodoxa, que las gracias *gratis datas* no son comunes a todas las almas, ni aun a las contemplativas; ni tampoco se hallan todas, ni en igual grado en una misma persona, como enseña Santo Tomás, 1.^a 2.^{ae} Quaest. 66, 2 ad 1.^m; *Quodl.* 12, 27 ad 1.^m

Mas como quiera que no debe ignorar el doctor místico el número de las gracias *gratis datas*, según la doctrina del Apóstol (*1 Cor.* 12, 8), ni la naturaleza particular de cada uno de ellos, necesita conocer la explicación que nos da Santo Tomás de todas y cada una de ellas, 1.^a 2.^{ae} Quaest. 111, art. 1. 4. et 5. Y más en particular lo que nos dice y nos enseña sobre el espíritu profético, o sea sobre las condiciones de la verdadera profecía en las obras siguientes: 3 *Distinct.* 23, Quaest. 2, art. 4.-*De Verit.* Quaest. 12, art. 1, et Quaest. 14, art. 3 ad 11.^m -*1 Corint.* 14, *lect.* 6.-1.^a 2.^{ae} Quaest. 68, 3 ad

3. ^m -2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 171, 2. Quaest. 174, 3.-Quodl. 176, 2 ad 3. ^m -Quodl. 12, 27 ad 1. ^m

Y para saber la razón por qué la profecía no es un don habitual y permanente, como es la gracia santificante y los dones del Espíritu Santo, sino una gracia actual y transeunte, una [p. 227] iluminación fugaz del pensamiento producido en nuestro entendimiento por el espíritu de Dios, léanse las obras siguientes del Angélico:

1. ^a 2. ^{ae} Quaest. 68, 3 ad 3. ^m -2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 171, art. 2; Quaest. 174, 3 ad 2. ^m; Quaest. 176, 2 ad 3. ^m - Contr. Gent. 3, 154. De Verit., Quaest. 12, art. 1 et 13 ad 3. ^m -Quodl. 12, 27 ad 1. ^m; por más que el Santo la define con Casiodoro divina inspiratio rerum futura immobili veritate denuntians 2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 171, artículo 3, et de Verit., Quaest. 12, art. 3, et 11. Roman, 12, lect. 2. 1. ^a Corint. 14, lect. 1.- Pues la inmovilidad no quiere decir aquí permanencia habitual y subjetiva del espíritu profético, sino sólo la infalibilidad por parte de su origen divino, y con relación a los efectos prenunciados.

Tampoco debe ignorar el doctor místico que la verdadera profecía consiste primeramente en el conocimiento, y como segundo término en la locución divina; interviniendo a veces los milagros en confirmación de su verdad (2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 171, art. 1. 2; Quaest. 174, 3 ad 3. ^m - 3 Part. Quaest. 7, art. 8.-De Verit. Quaest. 12, art. 1.-1. ^a Corint. 14, lect. 1). La oscuridad y el enigma no son atributos esenciales de la revelación profética: *Moses enim fuit propheta, et tamen Deum palam vidit licet transeunter tantum.* 3. ^a Part. Quaest. 7, art. 8 ad 1. ^m. Tampoco hay que perder de vista que en la profecía son necesarias tres cosas: la representación imaginaria de las cosas reveladas, luz sobrenatural para alcanzar su inteligencia, y juicio o criterio del contenido profético; condiciones que se resumen en dos: inspiración de lo alto, que eleve la mente humana sobre sí misma, y revelación profética que le dé la percepción e inteligencia de las cosas divinas. 2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 171, 1 ad 4. ^m - Contr. Gent. 3, cap. 154- 2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 173, 2. et Quaest. 176, 2 ad 1. ^m De Verit. Quaest. 12, 3 ad 1. ^m et art. 5. 7. 9. 12. 13. 2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 172, 4.

Otra de las gracias *gratis datas* que suelen concederse alguna vez a las almas contemplativas e iniciadas en los profundos arcanos de la mística, es el conocimiento y la penetración de los pensamientos ajenos que sólo pueden ser conocidos directamente por revelación divina. A este conocimiento pertenece o se reduce la gracia *gratis data* designada por San Pablo con el nombre de *discreción* de los *espíritus*; materia y asunto importantísimo para el perfecto conocimiento de la vida mística, y sobre cuyo punto [p. 228] es preciso consultar y conocer las obras de Santo Tomás, que se designan con los títulos siguientes: 1. ^a Par., Quaest. 57, art. 4, et Quaest. 109, 4 ad 1. ^m et 114, 2 ad 2. ^m et Quaest. 117, 2 ad 2. ^m - 1. ^a 2. ^{ae} Quaest. 111, art. 4.-2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 106, 5 ad 3. ^m - 2 Distinct. 8, 5 ad 5. ^m - Distinct. 12, 3.-4 Distinct. 45. Quaest. 3. 1 ad 5. ^m -De Verit. Quaest. 8, 3 et Quaest. 9, 4.- De malo. Quaest. 3, 4 ad 1. ^m Quaest. 16, 8.-Opusc. 10, art. 38; Opusc. 11, art. 36, et Opusc. 5, 1 ad 9. ^m -Matth, 28.-Roman, 2, et Corint. 2, lect. 2.

Y como el demonio puede obrar sobre nuestra imaginación, y producir ilusiones que pudieran confundirse con la verdadera profecía, necesita inspirarse el doctor místico, para discernir el espíritu verdaderamente profético del engañoso y satánico, en las obras del Angélico conocidas con los títulos siguientes: 1. ^a Part. Quaest. 111, 2 ad 2. ^m et Quaest. 114, 4 ad 2. ^m -2. ^a 2. ^{ae} Quaest. 165, 2 ad 2. ^m - 2. Distinct. 8, 5 ad 6. ^m -De Malo. Quaest. 3, 4. Opusc. 10, art. 38 et Opusc. 11, art. 36.

Y, por fin, otra de las gracias *gratis datas* que Dios suele conceder alguna vez a las almas contemplativas en el decurso de la vida mística, es el *don* de los milagros; mas para saber en qué consiste este don extraordinario, su naturaleza, su causa y sus efectos, y saber discernir el verdadero milagro que sólo Dios puede obrar (por el imperio y señorío que ejerce sobre las leyes de la naturaleza) del falso y aparente que el demonio produce alguna vez, aplicando, *per localem translationem*, las energías naturales de los cuerpos a su materia pasiva correspondiente, es preciso conocer las obras de Santo Tomás que se expresan en las citas subsiguientes:

1.ª Part. Quaest. 9, 2 et Quaest. 110, 4 ad 2.ª; Quaest. 105, 7 et Quaest. 114, 4 ad 1.ª 2.ª et 3.ª -1.ª 2.ª *Quaest. 111, 4 et 113, 10, et 111, 4 et 113, 10.-2.ª 2.ª* *Quaest. 178, 1 ad 1.ª 2.ª et 4.ª 3.ª*. *Part. Quaest. 13, 2 et Quaest. 43, 2 et 4 ad 3.ª ; et Quaest. 78, 4 ad 2.ª - De Verit. Quaest. 27, 3.- De Malo. Quaest. 16, 9.-Quod. 2. 6, ad 4.ª -Opusc. 3, cap. 136.-Opusc. 60, art. 15.-1. Corint. 15, lect. 6,-2. ad Thes. 2, lect. 2.-Joan. 9, lect. 3. et 10, lect. 5. 1.º Distinct, 43. Quaest, 1, 2 ad 3.ª -2.º Distinct, 7. Quaest. 3. 1.ª et Quaest. 1, 3 ad 5.ª -Opusc. 2, cap. 7; Opusc. 3, cap. 136; Opusc, 11, art. 17, et Opusc. 60, prout supra.*

Basta y sobra de citas para quien de buena fe quiera [p. 229] reconocer que Santo Tomás, no sólo sentó los principios fundamentales de la mística cristiana, sino que penetró todos sus arcanos, iluminó sus misterios, y dió la razón científica y filosófica de todos sus desarrollos.

Pero ya que de éxtasis y de raptos divinos hemos hablado anteriormente, nos ocurre ahora la sospecha de que el Sr. Pelayo habrá creído ver cierta analogía entre los éxtasis amorosos de la mística cristiana, y los que nos pintan y describen los trovadores eróticos. Pero la analogía no existe aquí ni en el principio ni en el fin, ni en el objeto de los éxtasis divinos, que son radicalmente distintos y aun opuestos a los éxtasis apasionados del amor terreno, sano sólo en el modo subjetivo que tiene el hombre de obrar enfrente de los diversos ideales que persigue. Pues no variando su naturaleza ni sus facultades por los diferentes objetos que pueden determinar sus operaciones y tendencias, hay cierta analogía en su estética desde su punto de vista meramente subjetivo, por la identidad específica de nuestras facultades que no varían de condición por la variedad infinita de sus rumbos, y por más que los objetos de sus operaciones sean muchas veces opuestos, como sucede en nuestra hipótesis.

Por lo demás, ya dejo indicado en otra parte que, siendo infusas y sobrenaturales todas las manifestaciones verdaderamente místicas, distan infinitamente de los fenómenos eróticos, no sólo por su espiritualismo depurado de todo amor sensitivo y por la santidad de su divino ideal, sí que también por su origen, que es la efusión amorosa del espíritu divino sobre ciertas almas escogidas. Y como lejos de aprenderse toda esta ciencia divina en la estética pagana ni menos en la sensibilidad erótica de los enamorados trovadores, son éstas por el contrario, el polo opuesto del amor y de la estética divina que juegan en el proceso psicológico de la mística cristiana, he aquí por qué negamos en redondo al Sr. Menéndez Pelayo que los místicos puros ortodoxos pidiesen inspiraciones al *Convite* de Platón, ni a los *Diálogos* de Sócrates, ni a los cantores del Parnaso. Sostenemos, sí, por el contrario, que esas inspiraciones concebidas en el naturalismo filosófico, y más aún las celebradas por Ovidio y otros poetas eróticos, siquiera fuesen cristianos y aun católicos, son la negación más absoluta de la mística cristiana y de su divino espiritualismo; sin [p. 230] que existir pueda entre ésta y aquélla lazo ninguno que las una, por más que las facultades, intelectuales y afectivas

específicamente consideradas sean las mismas en una y otra.

Volvemos a llamar muy especialmente la atención del señor Pelayo sobre este punto, para que en su *Historia de la Estética en España*, no busque enlaces imposibles entre el amor divino y puro de la seráfica Doctora, por ejemplo, y el amor sensual y vergonzoso de la poetisa Safo, cuyo absurdo paralelo sostuvo nuestra poetisa Avellaneda en una de sus producciones literarias con poca filosofía y menos conocimiento de la mística cristiana. Tampoco hay que confundir la estética con la mística, pues consistiendo ésta especialmente en la transformación del alma en Dios por el amor, según el doctor seráfico aquélla no puede ser más que un efecto de esa transformación mística que se refleja de algún modo en nuestras facultades inferiores. Mas aun, en esta parte sensitiva, o sea, en los efectos estéticos de la contemplación mística, existe una línea divisoria que los separa de la estética profana o simplemente natural por un abismo insalvable, cual es el que media siempre entre los efectos producidos directamente por la impresión de los objetos proporcionados a nuestras facultades, y los que obedecen en nosotros a la moción sobrenatural del espíritu digno, que repercute en nuestros órganos estéticos por la intensidad y redundancia de sus carismas encendidos.

Aun nos parecerá más sorprendente la profunda mirada mística, contemplativa y filosófica del Angélico, si observamos que muchos siglos antes que la Iglesia condenase el quietismo de Molinos, lo había condenado el Santo como erróneo y contrario a la naturaleza de la contemplación divina. « *Dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus. Et hoc modo Dionysius, De divinis nominibus, cap. 4, ponit tres motus metaphoricos animae contemplantis, rectum, circularen et obliquum.* » De Thom. 2.^a 2.^{ae} Quaest 179, 1 ad 3.m)

No daremos fin a este párrafo sin decir al Sr. Pelayo que, si las citas numerosas del Angélico sobre los Dones del Espíritu Santo, y sobre la contemplación, y las visiones, y los raptos, y los éxtasis y las gracias *gratis datas*, aún no le parecen pruebas [p. 231] de que Santo Tomás (o sea el tomismo en toda su pureza) dió inspiraciones y enseñanzas a la mística cristiana, ejerciendo un influjo decisivo en su dirección y en su doctrina, puede leer a los maestros y doctores más modernos de esa ciencia divina que apoyan a cada paso en su autoridad incontestable las más profundas soluciones de esa ciencia. Y para no entrar en una nueva serie de textos y de autores que me haría interminable, lea el Sr. Pelayo no más que el *Directorio Místico* del sabio y discreto Jesuíta el P. Juan Bautista Scarameli, y no verá citado al Santo más que unas ochenta veces en el discurso de su preciosa obrita, muchas más que a San Dionisio Areopagita, a San Agustín, a San Bernardo, a Gersón, y aun más también que al mismo San Juan de la Cruz. Puede leer asimismo las dos obras de teología mística, escritas por los Padres Felipe de la Santísima Trinidad y Fernando Caulera; el tratado de la vida mística, por el Cardenal Lauria; las obras del P. Diego Álvarez de la Paz, y las mismas obras, finalmente, de la seráfica Doctora y de San Juan de la Cruz, y en todos estos místicos verá elevarse el edificio de esta ciencia divina sobre los eternos e inmutables fundamentos de la teología angélica, que es a la vez mística y dogmática, como lo prueban los textos y las citas que dejo sumariamente consignados. Y en prueba de la autoridad que tiene y ha tenido siempre el Angélico Doctor en mística doctrinal y directiva, he aquí lo que dice el sabio Padre Scarameli al principio de su *Directorio Místico*: «No convienen siempre los doctores cuando hablan de estas gracias (*gratis datas*) en particular, y por eso pienso yo aplicarme a la doctrina del Angélico, ni temo con la guía de su luz errar el camino.»

Poco importa que Santa Teresa de Jesús no haya leído la *Summa* de Santo Tomás ni sus demás obras

admirables, pues conocía su doctrina, primero por los *letrados* dominicos y jesuítas (que eran sus textos vivos y sus directores espirituales más asiduos), y después por el Espíritu Santo, que le enseñaba por sí mismo toda verdad y toda ciencia, cuando arrebató su espíritu a las últimas moradas de la contemplación.

Quizá me he extendido demasiado sobre la dirección y la influencia del tomismo en la mística cristiana; mas era necesario demostrar que nuestros místicos más puros no pertenecieron a [p. 232] ninguna escuela filosófica de procedencia pagana, ni aun a la de Vives y Pereira, precursores de la escuela psicológica-escolesa; en tanto que debieron los principios fundamentales de su ciencia a la escuela del Angélico, en cuya doctrinas se inspiraron los grandes maestros de la teología mística posteriores a Santo Tomás y a la Edad Media. Sobre todo, creo haber probado la falsedad evidente de la tesis que niega al tomismo toda dirección científica y doctrinal en la contemplación mística, *quod erat etiam demonstrandum*.

XIII

Pláceme sobre manera que el Sr. Menéndez Pelayo se haya convencido finalmente, por mi nota, del absurdo enunciado en su *Ciencia Española*, y repetido después por el ilustre panegirista de su discurso académico, al sostener expresamente que Aristóteles y Platón son los dos polos eternos del pensamiento humano, y las dos fuentes primordiales de *toda sabiduría*. Las pocas palabras emitidas por mí al fin de la nota sobre tan soberano desatino, han bastado para abrir los ojos al más ciego, y es altamente laudable la discreción y la prudencia de nuestro célebre académico, al no insistir sobre este punto en su carta-contestación, siquiera no tenga valor bastante para cantar humildemente la palinodia en éste y otros deslices de su pluma, deslices que parece abandonar posteriormente el adversario, contentándose no más que con batirse en retirada sobre los demás extremos de mi nota.

Me resta contestar ligeramente a otros puntos secundarios de su carta, que sólo por incidencia han venido a interponerse a nuestro paso. El primero es rectificar la equivocación del polemista montañés, al afirmar que yo he llamado por mi cuenta «insolente» a Luis Vives. Es verdad que hablé de las insolencias que el filósofo valenciano se ha permitido más de una vez contra los escolásticos; pero me apoyé en la autoridad de Melchor Cano, que había censurado, antes que yo, esas mismas insolencias, y hubiera debido el polemista expresar esta circunstancia, para que nadie me creyese a mi inventor de la palabra acotada. Y no es que yo encuentre injustificado aquel epíteto (pues [p. 233] al que dice insolencias puede llamársele insolente en toda tierra de garbanzos), sino que tengo derecho a que nadie me atribuya una expresión que yo no he inventado, y que sólo referí históricamente, invocando la autoridad y el testimonio de crítico tan ilustre.

Réstame igualmente decir algo sobre la insistencia del señor Menéndez Pelayo en proclamar escéptico y tradicionalista, en el terreno filosófico, al célebre marqués de Valdegamas. Para reivindicar su ilustre nombre de ese estigma denigrante, me basta negar en absoluto a nuestro insigne literato que Donoso Cortés haya escrito ninguna obra propiamente filosófica, ni menos haya sustentado los principios de esta aberración científica en ninguno de sus libros. Aun admitiendo que algunas de sus frases dislocadas de su sitio, y sin relación a su contexto, pudieran indicar confusamente alguna vaga tendencia al tradicionalismo filosófico, es contra todo principio de crítica exegética el juzgar de la doctrina y del carácter dominante de una obra por frases aisladas y

removidas de su sitio; mucho más cuando se enuncian por incidencia y sin propósito; es decir, sin traerlas ex profeso para sustentar un principio filosófico o para probar con ellas el proceso y la solución intencionada de algún problema científico. Nada de esto se verifica en estas frases de nuestro célebre patricio tomadas al vuelo y desligadas del pensamiento general que preside al contenido de sus obras. El mismo Padre Zeferino reconoce en su *Historia de la filosofía*, que el ilustre marqués de Valdegamas no ha dado a luz ninguna obra propiamente filosófica, y si bien le atribuye, sin embargo, cierta tendencia más o menos acentuada al tradicionalismo, no basta revelar cierta tendencia a un sistema filosófico para echarle encima todo el peso de sus aberraciones y extravíos llamándole a boca llena escéptico y tradicionalista sistemático.

Es muy fácil lanzar anatemas filosóficos desde un gabinete de estudio contra las eminencias más brillantes, sin tomarse el trabajo de probar la justicia merecida de esos fallos. Puede ir comprendiendo el académico que el reinado y la autoridad de su palabra pertenecen ya a la historia, y de hoy más todo el que piensa y filosofa, le pedirá cuenta y razón de lo que dice, so pena de rechazar en absoluto su dogmatismo científico. La fraseología [p. 234] original de aquel eminente publicista pudo dar pretexto por acaso a la crítica de algunos, que han censurado su última obra intitulada: *Ensayo sobre el Catolicismo comparado con el Protestantismo y el Socialismo*. Mas las explicaciones dadas oportunamente por su autor, debieran alejar de él toda sospecha de tradicionalismo y escepticismo filosóficos, por más que la originalidad de su lenguaje (que yo no apruebo en absoluto cuando se trata de materias que se relacionan mucho con la religión y con el dogma), se preste en ocasiones a la duda acerca de sus tendencias filosóficas.

Si hubieran de tomarse, efectivamente, ciertas frases de Donoso en todo su rigor y propiedad, no sólo podría calificársele de escéptico y de tradicionalista, sí que también de heterodoxo, cosa que a nadie le ha ocurrido hasta el presente. El que esté familiarizado con su estilo, comprende, sin esfuerzo por sus formas, por su expresión y por los giros verdaderamente originales de sus elevados pensamientos, que no se pueden tomar siempre sus palabras en la estricta propiedad de su significación literal, sin violentar el sentido y la verdadera mente de su autor. Y para que se vea, que aun los mismos que han creído ver en su última obra precitada cierta tendencia o dirección al tradicionalismo filosófico, distan mucho de tenerle por tal tradicionalista, oigamos cómo se explica el Padre Zeferino en su *Historia de la Filosofía*:

«Para juzgar con acierto al marqués de Valdegamas, no basta atenerse a las reglas generales de la crítica, según las cuales el sentido real de una frase debe determinarse en relación con los antecedentes y consiguientes: es preciso, además, no perder de vista que Donoso pertenece a la raza de escritores cuya palabra suele algunas veces ir más lejos que su pensamiento, porque a ello son arrastrados por su marcada y digamos espontánea predilección por las formas y tesis absolutas. Después de todo, ¿quién sabe si a la vuelta de una centuria, o tal vez de algunos años, los hombres de buena voluntad sentirán que los pueblos y gobiernos de la Europa no hayan ajustado su marcha a los consejos, previsiones e ideas del autor del *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*? ¿Quién sabe si lo que hoy miramos como exageraciones, como tesis paradójicas y [p. 235] sobreabsolutas de Donoso Cortés, llegará un día en que sea mirado como previsiones ajustadas al movimiento de la historia, como la expresión genuina de las verdaderas necesidades político-religiosas de nuestra época? (Padre Zeferino, *Hist. de la Filosofía*.)

Tales son las últimas palabras del ilustre filósofo dominico acerca del juicio crítico que le merecen

las ideas del célebre publicista; palabras que destruyen o explican mejor dicho el contenido de ciertas frases anteriores que, sin calificarle expresamente de escéptico y de tradicionalista, como hace el autor de la carta que vengo contestando, suponen en Donoso Cortés ciertos *ribetes* de tradicionalismo filosófico, que, examinados de cerca y a la luz de una crítica elevada, acaban por desaparecer y resolverse en la gran síntesis que expone el P. Zeferino como término probable de una hipótesis.

No daré fin a las observaciones que me ha sugerido la contestación del Sr. Menéndez Pelayo a la nota 33 del anunciado panegírico, sin recordarle como amigo lo que ya debe saber como crítico y filósofo (por más que esta vez lo disimule y lo haya disimulado muchas otras en su *Ciencia Española*); quiero decir, que la escolástica no ha impuesto jamás a nadie su autoridad científica; ni yo, el último de sus alumnos, pretendo imponer mis opiniones al joven académico, así como rechazo el dogmatismo de todos los que pretendan atacar la filosofía de Santo Tomás sin conocerla y sin aducir razones científicas que justifiquen sus ataques.

Al impugnar yo el absolutismo histórico y crítico del señor Menéndez Pelayo en el terreno filosófico, pruebo o procuro probar lo que digo, y no aspiro a que me crean por la autoridad de mi palabra. La escolástica y el P. Fonseca oponen razones, no dictaduras, a sus generosos adversarios, y como esas razones suelen ser la evidente expresión de la verdad, ésta se impone por sí misma a toda recta inteligencia. La verdad, no la persona, es la que tiene derecho a recibir pleito homenaje de todo humano entendimiento que no quiere cerrar sus ojos a la luz. Por lo demás, contestando a las últimas palabras que terminan la carta del polemista montañés, hame parecido conveniente transcribirlas para decir algo sobre ellas.

«Sin que esto (las salvedades de fórmula) obste en nada a la [p. 236] libertad que tengo y deseo conservar íntegra en todas las materias opinables de ciencia y arte... no cautivando mi entendimiento sino en las cosas que son de fe.»

Relacionadas estas últimas palabras que coronan y terminan la carta-contestación del Sr. Menéndez Pelayo, con las que había enunciado anteriormente sobre el contenido de la Encíclica, al afirmar de un modo terminante que aquel grave documento pontificio no tenía más valor que *un buen consejo que a nadie obliga*, veo desgraciadamente a nuestro joven en un error grave de doctrina que no debe anidar nunca en la conciencia de ningún filósofo cristiano que de católico se precie. Error grave de doctrina es, efectivamente, el sustentar y repetir con insistencia que fuera de las verdades expresamente reveladas, cada uno es libre de opinar como le plazca sobre *todo*, siquiera en ese *todo* se comprendan los errores más absurdos y las doctrinas más peligrosas, siempre que no se opongan formalmente a ningún artículo de fe. Si se hubiese limitado el polemista a decir que deseaba conservar su libertad de pensamiento *en materias opinables*, sin añadir la excepción de *las cosas que son de fe*, nada habría tenido que observar sobre este punto. Mas como al hacer dicha excepción, queda comprendido, *ex vi verborum*, en lo de *materias opinables*, todo lo que no se oponga expresamente a las verdades *que son de fe* (y en este mismo sentido parece haberse expresado anteriormente el Sr. Menéndez Pelayo al hablar de la Encíclica como de un documento, o de un *consejo que no obliga a nadie*, por no definirse en ella un dogma de fe), no puedo menos de impugnar la enunciación de semejante pensamiento, como un error de doctrina que pugna literalmente con las enseñanzas de la Iglesia. Aquí le repetiré en castellano la proposición XXII, condenada por el *Syllabus*, que he citado en latín anteriormente. «La obligación de los maestros y de

los escritores católicos está restringida solamente, *coarctatur*, a aquellos puntos que por un juicio infalible de la Iglesia son propuestos como dogmas para ser creídos de todos.»

Sin embargo de que los términos de la proposición condenada y de la condenación misma son bien claros, y se explican por sí mismos, aun no se contentó con esto la Santidad de Pío IX sino que expuso el alcance de todo su contenido manifestando, [p. 237] a la vez, las razones en que se apoya la decisión doctrinal que condena abiertamente aquella proposición.

«Tributamos (dice Pío IX al Metropolitano de Trising) las debidas alabanzas a los miembros de dicho Congreso (de Munich), porque rechazando, como lo creemos, la falsa distinción entre el filósofo y la filosofía, de que hablamos en otras Letras que te escribimos, han reconocido y afirmado que todos los católicos en sus doctas explicaciones están obligados en conciencia a obedecer los decretos dogmáticos de la Iglesia católica infalible. Mas al paso que les damos las debidas alabanzas por haber confesado una verdad que se desprende necesariamente de la obligación de profesar la fe católica, queremos persuadirnos que ellos no han pretendido restringir este deber de sumisión, que liga a los maestros y escritores católicos, a solos los puntos propuestos por el juicio infalible de la Iglesia, como los dogmas de fe que todos deben creer. Y también nos persuadimos, que ellos no han querido declarar que aquella perfecta adhesión a las verdades reveladas, reconocidas por ellos como absolutamente necesarias para el verdadero progreso de las ciencias y para refutar los errores, podría conseguirse, si únicamente se prestara fe y obediencia a los dogmas expresamente definidos por la Iglesia. Pues aun cuando se tratara de aquella sumisión que debe prestarse a un acto de fe divina, con todo no podría limitarse a los puntos expresamente definidos por decretos de los Concilios Ecuménicos o de los Romanos Pontífices y de esta Sede Apostólica, sino que debería extenderse a todos los demás que por el magisterio ordinario de la Iglesia, dispersa por todo el orbe, son trasmitidos como divinamente revelados, y que por esta razón son tenidas por los teólogos católicos, en universal y constante consentimiento, como pertenecientes a la fe. Pero tratándose de la sumisión a que en conciencia están obligados todos los católicos que se ocupan en el estudio de las ciencias especulativas, a fin de procurar con sus escritos nuevas utilidades a la Iglesia, he aquí por qué los miembros de dicho Congreso deben reconocer que no basta a los sabios católicos admitir y venerar los sobredichos dogmas de la Iglesia, sino que también les es necesario someterse tanto a las decisiones concernientes a la doctrina que emiten las Congregaciones pontificias, cuanto a [p. 238] aquellos puntos capitales de doctrina que se conservan de común y constante acuerdo de los católicos, como verdades y conclusiones teológicas, de tal manera ciertas, que si bien las opiniones opuestas no puedan ser tachadas de heréticas, merezcan, sin embargo, alguna otra censura teológica.»

Aquí debo advertir al Sr. Menéndez Pelayo, que muchas de las censuras teológicas a que se refiere Pío IX en este notable documento, se dirigen contra errores que no siempre se oponen directamente a las verdades de la fe, única valla legítima que parece respetar el académico en los vastísimos dominios de su libre pensamiento. Y para que nuestro joven literato comprenda más claramente su grave error doctrinal en este asunto, voy a citarle aquí algunas palabras literales de la eternamente memorable Encíclica *Quanta cura*, que coinciden con la doctrina del mismo Pío IX, expuesta anteriormente sobre la proposición XXII del *Syllabus*, a que me vengo refiriendo.

«No podemos pasar en silencio, dice, la audacia de aquellos que, no sufriendo la sana doctrina, pretenden que sin cometer pecado y sin detrimento de la profesión católica se puede negar el asentimiento y la obediencia a aquellos juicios y decretos de la Sede Apostólica cuyo objeto se

declara pertenecer al bien general de la Iglesia, a sus derechos y a la disciplina, con tal que no toquen a los dogmas de la fe y de la moral. Nadie hay que no vea y entienda clara y distintamente cuán contrario es esto al dogma católico de la plena potestad conferida divinamente al Romano Pontífice por el mismo Cristo Señor nuestro de apacentar, regir y gobernar la Iglesia universal.»

Hace coro a estas palabras de la mencionada Encíclica el Concilio Vaticano en los términos siguientes: «Por cuanto no basta, dice, evitar la pravedad herética, si además no se huyen con diligencia aquellos errores que más o menos se aproximan a ella, amonestamos a todos el deber también que tienen de observar todas las Constituciones y Decretos por los que han sido proscritas y prohibidas por la Santa Sede tales opiniones perversas, que aquí no se enumeran detalladamente.»

Con toda intención he querido extenderme en este punto para llamar la atención del ilustre académico sobre el error postrero de su carta, que puede comprometer sobremanera su reputación [p. 239] de buen católico y de hijo sumiso de la Iglesia. Esto le hará ver el mal camino que ha emprendido pronunciándose en contra de la Encíclica sobre la filosofía de Santo Tomás, no reconociendo en ella más que un *simple consejo que a nadie obliga*. Si el árbol psicológico plantado por Hamilton no da mejores frutos que éste, valiérale más al académico arrancarlo de raíz y plantar en su lugar el del Angélico, que produce filósofos más puros y sumisos al magisterio infalible de la Iglesia.

Ahora debo dar razón al público y al Sr. Menéndez Pelayo del motivo que he tenido para extenderme tanto en esta contestación, que habría sido más breve y menos pesada si yo pensase volver a la cuestión que ha dado origen a esta polémica. Pero no es ese mi ánimo. Yo no puedo discutir con entidades literarias que contestan con insultos personales a mis razones científicas, y aunque perdono de buen grado a nuestro aturdido polemista, en gracia de su irreflexión y poca edad, no quiero, sin embargo, rebajarme al terreno de esas miserias humanas, cuando sólo de cuestiones filosóficas se trata. Nuestra discusión habría podido ser noble, digna, levantada y aun útil y provechosa en el terreno de la ciencia, si nuestro ilustre hamiltoniano hubiera sabido conservarse a la altura de sí mismo. Pero desde el momento que descendió de su elevado pedestal al terreno de la personalidad y de la ofensa, resolví dar fin a la polémica con esta contestación.

Deseo, por despedida, que el Sr. Menéndez Pelayo se convenza de la consideración y del cariño, que, sin conocerle, le profeso, y que no vea nunca en mis palabras intención de mortificarle ni ofenderle, sino sólo de convencerle y persuadirle. [1]

Colegio de Corias, septiembre 11 de 1882.

FR. JOAQUÍN FONSECA.

[p. 240] COROLARIO SOBRE LA TEORÍA DE LAS ESPECIES INTELIGIBLES

Al trazar las breves pinceladas que permitió esta polémica sobre la necesidad del principio de representación interior y de las especies inteligibles, para explicar el fenómeno del conocimiento, me referí a lo que tenía ya dicho sobre este extremo de la polémica en mi repetida nota 33, que debe unirse a lo expuesto en esta contestación sobre este mismo tema filosófico, para completar la explicación fundamental de dicha teoría en la medida que permite la limitada extensión de una

polémica.

Mas en la eventualidad de que el Sr. Menéndez Pelayo ha podido formarse una idea equivocada de la naturaleza y propiedades de la especie inteligible, y de que tal vez sea ésta la causa de la repulsión extremada que le inspira, quiero deducir aquí algunas conclusiones de los principios establecidos en mi nota y en esta contestación, que darán más claridad al teorema de que se trata.

He dicho, efectivamente, con nuestro Doctor Angélico en la enunciada nota, que la especie inteligible: *se tenet ex parte objecti realis*; es decir, que no es *propter se, sed propter objectum*. O en otros términos: que la especie inteligible: *non est id quod cognoscitur, sed quo aliquid cognoscitur*, como dice el mismo Santo. Por manera que el objeto directo del conocimiento no es la especie inteligible, [p. 241] sino el objeto mismo representado en ella. La primera mirada del entendimiento en el acto de la intelección, no es a la especie inteligible ni a la idea, sino al mismo objeto real representado en la idea; ni más ni menos que si el conocimiento fuese *directo*, como quiere el Sr. Menéndez Pelayo; pues al producir nosotros el acto intelectual, miramos directamente al objeto conocido, sin darnos cuenta siquiera, por el pronto, de su forma inteligible, o sea, de su representación interior, que sólo conocemos por actos reflejos e indirectos en un segundo momento de nuestras operaciones inmanentes. La idea, pues, o bien digamos la especie inteligible, es sólo el *medium quo aliquid cognoscitur*, como la vista es el *medium que aliquid videtur*, para usar el mismo ejemplo del Angélico. Y así como el fenómeno de la visión corporal no termina en la luz, que es el *medium quo talis visionis*, sino que va directamente al objeto iluminado, que es su objeto propio y directo, del mismo modo nuestro entendimiento, informado por la especie inteligible, que es *medium quo visionis intellectualis sive intellectionis*, no dirige su primer mirada a ese *medium quo*, sino al objeto mismo real que es el término directo del conocimiento; por mas que éste sería imposible en nuestra hipótesis sin la representación interior del mismo, que es la que nos pone en relación con el mundo externo e imprime al entendimiento su dirección y su primera mirada al objeto real que conocemos o nos proponemos conocer.

Todo esto se deduce de las pocas palabras enunciadas en mi nota, al decir con el Angélico Maestro que *species intelligibilis se tenet ex parte objecti*. Ya ve el Sr. Menéndez Pelayo que la teoría de las especies inteligibles, bien explicada y entendida, no está reñida con *cierto realismo natural* y con cierto conocimiento *directo* que si no es, subjetivamente considerado, idéntico al de Hamilton, mirado objetivamente no son tan discordantes y antitéticos como pudiera imaginarse el académico. Quizá esta mayor explicación de mis palabras sobre la teoría de las especies inteligibles, disipe las sombras que la rodean a los ojos del Sr. Menéndez Pelayo, y pueda al fin ver más claro en este punto de nuestras divergencias filosóficas.

Colegio de Corias, septiembre de 1882.

FRAY JOAQUÍN FONSECA

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 181]. [1] . El mismo Suárez, en su *Metafísica*, cita a cada paso los comentarios de Santo Tomás

sobre la *Metafísica de Aristóteles*, usando con frecuencia de éstas y otras parecidas formas: «Ut recte interpretatur Divus Thomas; ut optime explicat D. Thom.; ut bene notat D. Thom.; ut ait D. Thomas; ut sapienter exponit D. Thomas.» Y llamo la atención sobre esta nota de una manera singular, por haber aseverado lo contrario el autor de *La Ciencia Española*, en el cual libro afirma inconscientemente que Suárez escribió su *Metafísica* inspirándose directa y exclusivamente en el texto original de Aristóteles, sin tener en cuenta para nada el comentario de Santo Tomás sobre el mismo texto. Contra esta aseveración, que supongo enunciada de buena fe, pero que conspira también al objetivo de rebajar el mérito científico del Santo, y desautorizarlo a la faz del mundo intelectual, no ya sólo como escritor original, sí que también como intérprete y fiel comentador de los libros aristotélicos; contra esta afirmación, repito, lanzada a los cuatro vientos de la tierra, sin más pruebas ni más autoridad que la palabra dogmática de nuestro joven literato, está el mismo texto del Eximio, la misma obra original que lleva el título de *Metafísica de Suárez*, donde cualquiera puede ver a cada página citado a Santo Tomás como una autoridad irrefragable en la verdadera exposición e inteligencia del texto aristotélico.- (*Nota del autor.*)

[p. 239]. [1] . En el último apartado de su carta hace el Sr. Menéndez Pelayo una alusión impertinente a mis *editores oficiosos y apologistas*, que tampoco viene a cuento para la recta inteligencia de los textos de Santo Tomás aducidos en mi nota 33, ni menos resuelve a su favor el problema psicológico que es objeto de esta polémica. Más como quiera que el hecho de no querer entenderse nuestro joven con aquellos editores, parece indicar el deseo de que yo me entienda con los suyos para remitirles mi contestación a su carta, debo decirle aquí aparte que no habiendo publicado *La Unión* ni antes ni después de su carta, la nota de su referencia, que es la base fundamental de esta polémica (como creo que debió haberlo hecho en prueba de imparcialidad y de justicia para que sus lectores conociesen y juzgasen por sí mismos todas las piezas del proceso), me pareció debía dirigirme en vista de esto a *El Siglo Futuro* para la publicidad de esta contestación. Y esto no por ser dicho periódico mi *editor oficioso, ni mi apologista*, como quiere dar a entender el Sr. Menéndez Pelayo, sino por ser el único periódico que ha procedido con toda lealtad en la publicación íntegra de todos los documentos relativos al asunto, y que ha dado cuenta a sus lectores de todos los pormenores concernientes al proceso de esta polémica, sin excluir la protesta formulada por el Rector de este colegio, y falsificada y contrahecha por *La Unión* que se creyó autorizada para ello. Sólo cuando apareció en *El Siglo Futuro* este grave documento, se creyó obligado aquel periódico a publicarlo, porque ya no tenía objeto la ocultación a sus lectores.- *Nota del autor.*

SEGUNDA PARTE (CONTINUACIÓN). AL SR. D. ALEJANDRO PIDAL Y MON

[p. 243] XIII.—M. MENÉNDEZ PELAYO. REPÚBLICA AL R. P. FONSECA, DE LA ORDEN DE PREDICADORES

Como si tuviera yo vocación de jockey, o se tratara de ganar algún premio a la carrera, me estuvo zahiriendo siete u ocho días *El Siglo Futuro* por haberse retardado otros tantos la publicación de mi pregonera carta en respuesta al Padre Fonseca. Salió al fin la carta (que antes hubiera salido, a haberla escrito yo en Madrid), y el Padre Fonseca quedó en profundo silencio durante quince o veinte días, sin protesta alguna de *El Siglo Futuro*, que en esta ocasión mostró tener dos pesos y dos medidas. Pero esto nada importa. Lo importante de saber es que ese *diuturno* silencio fué bien aprovechado por el susodicho Padre Dominico en compaginar las leves, aéreas, cortesés y evangélicas disquisiciones con que, por espacio de dos semanas, viene regocijando a los lectores de *El Siglo Futuro*.

Lo primero que se ocurre, en presencia de un escrito del Padre Fonseca, es *medirle*. Yo lo he hecho con el presente, y he hallado que consta de 40 columnas en folio, unas 200 páginas y me quedo corto. Para orientarnos en tal laberinto, donde todas las proposiciones están repetidas, por término medio, una docena de veces, conviene subdividir el *quodlibeto* del Padre Fonseca en dos partes principales, a saber:

Primera y más extensa. Caricias, lecciones y consejos. El Padre Fonseca me llama *impostor*, *torpe*, *calumniador*, *calumniador* otra vez, *infatuado*, merecedor de *severas reprimendas*, *calumniador* (y van tres); dice que estoy en *estado de perturbación mental*, *que falto a la verdad*, *que tasco el freno*, *que de los libros sólo [p. 244] conozco el número de ediciones*, *el lugar y la fecha de la impresión y las condiciones tipográficas*; que estoy (otra vez) en estado de *perturbación y trastorno*, y que mis estudios se reducen a *hacinar ediciones*, y no sé cuántas y cuántas cosas más; porque los artículos son ocho o diez, y estas frases están tomadas sólo de los cuatro o cinco primeros.

¿A qué responde tan feroz y descomedida agresión? ¿Qué quieren decir esas frases, algunas de las cuales quizá merecieran caer bajo otra jurisdicción que la literaria? ¿Cree el Padre Fonseca que le autoriza el hábito religioso que viste para faltar a las consideraciones de mutua cortesía y respeto que a todos nos obligan, así clérigos como laicos, y sin las cuales la vida social se convertiría en un pugilato brutal, digno de carreteros británicos? ¿Cree el Padre Fonseca que es lícito, edificante y cristiano, y muy propio de un religioso y de un teólogo, escribir doscientas páginas llamando a boca llena *embustero* y *calumniador* a un hombre, sólo porque ha hecho constar el hecho evidente y certísimo de que en un libro publicado por la Comunidad de Corias con el título de *Triduo* (así se lee en la anteportada), se dedica la mayor parte del volumen a morderle y maltratarle?

¡Y esto por qué! Porque, siguiendo las tradiciones de noble independencia de la filosofía cristiana de otras edades, me atrevo a disentir del tomismo rígido (o de lo que dicen algunos de sus intérpretes ser doctrina tomista) en algunos puntos más o menos esenciales, a la manera que en otros muchos y más importantes difieren el sutil Escoto y todos los filósofos de la Orden de San Francisco, para no buscar

ejemplo más cercano en nuestros escolásticos jesuítas del siglo XVI, que con ser tomistas y venerar sobre toda filosofía la del Santo de Aquino, se permitieron apartarse, no tanto de ella como del universal sentir de sus comentadores Dominicos, en puntos de tanta trascendencia como la distinción o no distinción ontológica de la esencia y la existencia; el conocimiento intelectual de los singulares, y otros muchos, así de metafísica como de ideología, sin contar con las cuestiones de la gracia y del libre arbitrio.

La libertad, pues, que reivindico yo es la que ha reinado siempre en las escuelas cristianas, la que la Iglesia ha autorizado en todos los siglos, la que permitió a Escoto contradecir a Santo [p. 245] Tomás en materia de tanta trascendencia metafísica como el principio de individuación. Y busco este ejemplo porque basta él solo para probar que dentro de la Iglesia católica viven, y no aislados y oscuramente, sino patrocinados por una Orden religiosa, tan antigua y benemérita de la Iglesia como cualquier otra, sistemas filosóficos que difieren hondamente del de Santo Tomás y que en algunas cosas le son opuestos. Y la prueba de que ni el texto ni la mente de la Encíclica *Aeterni Patris* son óbice para esto nos la da el hecho de no existir ninguna declaración pontificia que directa o indirectamente vede la enseñanza de la filosofía escotista, que, según entiendo, sigue dándose como siempre en los conventos de la Orden del Seráfico Patriarca.

Maltrata, pues, las glorias de la filosofía cristiana el que, por encumbrar a un solo doctor, inmola sin piedad en sus aras a todos los restantes, queriendo establecer hoy mucho más dura tiranía intelectual que en aquellos tiempos de luz y de vida para la escolástica en que resplandecían los Toledos, los Vázquez, los Suárez y los Rodrigos de Arriaga. Yo bien sé que estos grandes escolásticos y todos los Padres de la Compañía eran y son tomistas, y de ello se glorían; pero ¿de qué manera lo son? ¿Aceptaría el Padre Fonseca todas sus opiniones e interpretaciones? ¿O cree que los puntos en que se apartaron ellos de los filósofos Dominicos no son, por lo menos, de tanta consideración como el problema del conocimiento y de las *especies inteligibles*?

Y aquí cumple declarar que, con esta independencia mía en lo opinable, soy en el fondo mucho más fiel al espíritu de la escolástica que el Padre Fonseca y los que con él piensan, y asimismo mucho más español que ellos; porque precisamente debe la escolástica su grandeza, no a la repetición mecánica y servil de una doctrina y de un texto, sino al espíritu de libre indagación, bajo el magisterio de la fe, que la caracterizó siempre; y a ese mismo espíritu independiente y expansivo debió España el tener filosofía, cuando la tuvo; y, al revés, apenas huyeron de la escolástica y huyeron de la ciencia española ese espíritu razonador y progresivo, una y otra se secaron y murieron hasta llegar al mísero estado en que hoy las vemos.

Ni sirve citar a todo propósito la Encíclica, pretendiendo cerrarnos la boca con ella, y dando a entender al vulgo [p. 246] ignorante que anda a dos pasos de la herejía el que se permite diferir de tal o cual opinión *peripatética* sobre este o el otro punto de cosmología o de ideología, sólo porque Santo Tomás adoptó esa opinión, como la adoptaban todos los escolásticos de su tiempo, y como la habían adoptado todos sus maestros. Porque, en primer lugar, aunque las palabras pontificias merecen siempre toda veneración y acatamiento, ya confiesa el Padre Fonseca, y sabe todo teólogo y todo canonista, la diferencia que va de una Encíclica a una definición dogmática, la cual ni ha recaído ni hemos de pensar que recaiga sobre cuestiones tan poco relacionadas con el dogma como la de saber si el conocimiento es inmediato o mediato y representativo. En segundo lugar, se ha de advertir que la Encíclica no dice, como se pretende, que todo, hasta los más mínimos pormenores de la filosofía de

Santo Tomás, deba defenderse ciega y servilmente, sino que dice precisamente lo contrario; a saber, que «si se halla algo en los doctores escolásticos (no exceptúa a ninguno) que no parezca compatible con los adelantos de la ciencia, o que por cualquier otro motivo no parezca razonable, de ninguna manera ha de seguirse». No tengo a la vista la Encíclica, y por eso no cito textualmente; pero recuerdo bien el sentido, y por esta vez puedo fiarme de la memoria.

Se me objeta también, y nada menos que dos veces, una en latín y otra en castellano (tan pobre idea tiene el Padre Fonseca de mis humanidades), la proposición XXII del *Syllabus*, conforme a la cual, la obligación de los maestros y escritores católicos no se limita a las verdades de fe y a lo que la Iglesia ha definido.

Claro que esa obligación se extiende también a todas las consecuencias y derivaciones lógicas y necesarias de la doctrina de la Iglesia; pero ¿qué tiene que ver la doctrina de la Iglesia con las opiniones ideológicas de un doctor particular, por grande que él sea, ni mucho menos con las interpretaciones que de ellas hacen algunos de sus discípulos? Si así fuera, no quedaría libertad de opinión en cosa alguna, y lo mejor sería dejar el entendimiento quieto y ponerse a tirar de un carro. ¡Buenos estaríamos si los librepensadores que se le antojase escribir a cualquier tomista de ínfimo orden hubieran de pasar por otros tantos Evangelios, quedando [p. 247] *ipso facto* excomulgado todo el que se permitiera dudar de que los principios de tal escritor, en materias de estas de tejas abajo, particulares, relativas, mundanas y opinables, tuvieran conexión ni aun remota con lo que la Iglesia enseña como necesario a nuestra salud y propone por norma de creencia o de gobierno y disciplina!

Promesas y afirmaciones gratuitas que se probarán en su día.

En efecto, el Padre Fonseca no ha acertado a decir, en más de trescientas páginas que lleva escritas, todo lo malo que de mí piensa. Nada de eso; ofrece publicar un *buen* libro de crítica filosófica, o, más bien, varios libros, refutando plana por plana todos los míos. Yo felicito al Padre Fonseca por tan loable resolución, y no porque yo tenga propósito de perder en contestarle mi tiempo, que, tal cual sea, no está a disposición del Padre Fonseca, ni mucho menos a la de los innumerables españoles que divierten sus ocios en morder al prójimo, sin advertirle antes en qué librería podrá encontrar sus propias excelentísimas obras, para tomar en ellas luz y enseñanza, y medicina contra los errores; sino porque, escribiendo el Padre Fonseca, se lograrán tres ventajas: la primera, enriquecerse la patria literatura con un libro que será bueno, según afirma en profecía su mismo autor; la segunda, adquirir yo una fe de erratas perdurable y gratuita; tercera, la del buen ejemplo que da el reverendo Padre Fonseca abdicando tan magnánimamente de toda la gloria que pudiera haberle por las obras magistrales y luminosas que podía escribir de teología y otras ciencias divinas y humanas, para convertirse modestamente en sombra y satélite mío.

Y, en efecto, ¿qué cosa más noble, más digna de un cristiano, de un sacerdote, de un hijo de Santo Domingo de Guzmán, de un profesor de filosofía escolástica, que declarar guerra perpetua y sistemática, *porque sí*, a un escritor, cuya culpa más grande será haber dedicado ocho o diez años de su vida a defender en los libros y en la cátedra la verdad católica y las tradiciones científicas de su patria, y a esclarecer puntos oscuros de su historia literaria, que los tomistas españoles de este siglo, a pesar de su extraordinaria sabiduría, que de un modo *eminencial* (sic) y como en germen, contiene todas las ciencias, se habían dejado intactos?

[p. 248] A esto me dirá, y me ha dicho ya el Padre Fonseca, que precisamente a los escritores católicos que en algún punto particular difieren de la doctrina del Ángel de las Escuelas es a los que conviene exterminar, impidiendo que se diga o estampe cosa alguna que no sea un extracto de la *Summa* o de sus índices. (Sobre esto de los índices hablaremos luego.) Porque si bien es verdad que en este siglo han pululado y pululan los filósofos racionalistas, son tales sus *dislates*, que los *verdaderos católicos* no pueden menos de reírse de ellos, siendo, por tanto, cosa excusada que el pensador católico pierda su tiempo en refutarlos.

Todo esto lo dice de buena fe, sin duda, el Padre Fonseca, y con la misma buena fe le respondo yo, que por verdadero católico me tengo, y, con todo eso, no se me ha ocurrido nunca *reírme* de hombres tales como Hegel, Stuart Mill, Herbert Spencer, Bain, Tyndall y tantos otros. Lo que se me ha ocurrido es dolerme de ver tan poderosos entendimientos y tanta suma de positiva cultura empleados en el mal. Si los católicos damos en *reírnos* de la ciencia de los impíos, y no en refutarlos, los impíos se reirán de nosotros, y daremos tristísima idea de nuestro estado intelectual. Pero, ¡ya se ve!, es mucho más cómodo destrozarnos dentro de casa con las necias disputas de *catolicismo liberal* y otras análogas, que buscar a los adversarios en el terreno donde ellos están y aprender lo que ellos aprenden, ciencias naturales e históricas, filología exégesis crítica, lenguas antiguas, historia de la filosofía, todos esos estudios aborrecidos de muerte por el Padre Fonseca, que hoy viene clamando contra los helenistas y los hebraizantes, como clamaban los enemigos de Reuchlin, como clamaban los enemigos de Erasmo.

Afortunadamente, los siglos no pasan en balde, y si aquellos eruditos tuvieron que defenderse, yo no, porque sólo el intentarlo sería una ofensa al sentido común de la humanidad, que ha adelantado mucho en esta parte. Yo no me avergüenzo de las pocas cosas que he llegado a saber; me avergüenzo, sí, de las muchas que ignoro; pero nunca se me ha ocurrido vengarme de esta ignorancia mía menospreciando el estudio y sudor ajenos, ni menos remediarla con la facilísima panacea de un libro o de un sistema que, por modo *eminencial*, me lo dé resuelto todo y me excuse el trabajo de pensar y de investigar por mi cuenta.

[p. 249] Si para eso ha de servir en España la restauración escolástica; si ese sentido quiere dársela, contra lo que se entiende en todas partes, contra lo que en Roma pasa, contra las terminantes declaraciones de Su Santidad en la misma Encíclica, yo no puedo menos de declarar solemnemente que nada tengo que ver con semejantes restauradores, cuya obra sólo ha de servir para perpetuar en España el estado de desidia intelectual y de agitación estéril en que vivimos, y que nos hace literalmente el ludibrio y la ignominia de Europa. Quizá dé yo excesiva generalidad a las palabras del Padre Fonseca; pero entiendo que en nuestro estado actual de cultura, toda insinuación alevosa del género de las suyas, contra tal o cual estudio real y positivo de los que no están sujetos a sistemas, contribuye a perpetuar el universal atraso y debe condenarse acerbamente, venga de donde venga. Y así, limitándonos al punto que nos ocupa, es cierto que las lenguas (antiguas o modernas) no son las ciencias, sino los instrumentos de ellas; pero también es cierto que las ciencias están en las lenguas, y que el que no sabe las segundas, se queda sin entender las primeras, por muy *eminencial* que sea su potencia. Y todo lo que en España tienda a retraer a los jóvenes de buscar la ciencia en sus fuentes, es consejo detestable. Para la filosofía de Santo Tomás, la fuente es Santo Tomás; pero para la filosofía de Aristóteles, la fuente no es Santo Tomás, sino Aristóteles. Y el imaginarse y decir que después de Becker, después de Brandis, después de Trendelenburg, después de Grote, Aristóteles nos dice hoy

lo mismo que decía a los hombres del siglo XIII, es una blasfemia científica de tal género, que cae fuera de los límites de toda razonable discusión. Precisamente el texto griego de Aristóteles es de los más oscuros que pueden darse, y nunca se harta uno de comparar distintas ediciones y comentarios para llegar a entender algo. Ocho o diez textos de la *Poética* y otros tantos epítomes he tenido a la vista para un trabajillo que estoy haciendo, y todavía encuentro muchísimas oscuridades. ¡Y eso que se trata del libro menos difícil de los de la enciclopedia aristotélica, por la materia y por el estilo!

Y no se entienda por esto que menospreciamos los trabajos de Guillermo de Moerbeka y otros rarísimos helenistas de la Edad Media. Sus trabajos, tales como son, tuvieron grande importancia [p. 250] en su tiempo, sirvieron al adelanto de los estudios, y representaban, siquiera por ser directos, un progreso sobre las versiones derivadas del árabe. Pero sea cual fuere el mérito relativo de estos loables esfuerzos, ¿a quién se le ha de ocurrir hoy tomar luz para la inteligencia del Estagirita en versiones hechas por hombres que desconocían de todo punto la historia de la filosofía griega anterior a Aristóteles y que sustituían el tecnicismo filosófico del original, tan erizado de oscuridades, con el tecnicismo corriente en las escuelas de su tiempo? ¿Basta, por ventura, saber alemán para traducir a Hegel?

Una de las cosas que el Padre Fonseca se propone demostrar en esa biblioteca que va a escribir, es que Santo Tomás fué profundísimo en el conocimiento de la lengua griega. Semejante pretensión ha de parecer forzosamente muy singular a quien conozca algo la historia literaria de la Edad Media y los modernos y valiosísimos trabajos de dos eruditos franceses, y uno alemán, sobre la conservación de la lengua griega en Occidente y sobre las primitivas versiones latinas de Aristóteles. Es ya cosa averiguada que el conocimiento del griego era rarísimo en la Europa latina, y más entre los escolásticos, hasta muy a fines del siglo XIV, en términos tales, que el Petrarca mismo, patriarca de las letras humanas en Italia, se fué al otro mundo sin saberlo. Cuando algún escolástico lo supo, se cuenta por cosa rara en su biografía, y él mismo lo manifiesta a cada paso en sus obras; así sucede con Scoto Erígena y con Rogerio Bacon. Respecto de Santo Tomás, lo único que puede afirmarse con certidumbre histórica es que conoció la deficiencia de las traducciones latinas que corrían en su tiempo, y procuró adquirir y cotejar entre sí cuantas pudo, y aun encargó otras nuevas a Moerbeka y otros frailes de su Orden que, por haber residido en Oriente o por otra causa cualquiera, podían hacerlas. En todo lo cual (dicho sea de pasada) mostró Santo Tomás, como siempre, un espíritu mucho más amplio y ávido de saber que el de esos discípulos suyos que pretenden hoy que nos contentemos con lo que a Santo Tomás mismo no satisfacía en su tiempo.

La tradición de la Orden, aun dado por supuesto que fuera tan fácil de hacer constar documentalmente como al Padre Fonseca le parece, no sería por sí sola argumento decisivo, puesto [p. 251] que en toda congregación fácilmente se trueca en fanatismo la adoración por sus doctores. Ni prueba tampoco nada, a no ser el talento filosófico de Santo Tomás, por nadie negado, el hecho de que Flaminio y Agustín Nipho encontrasen sus comentarios mejores que los de los griegos alejandrinos, pues esto claro es que no se refiere a la interpretación literal, en que ningún latino, ni del siglo XIII ni de éste en que vivimos, osaría competir con Alejandro de Afrodisia o con Juan Filopono, sino al intrínseco valor de los comentarios de Santo Tomás, considerados como obra filosófica, abstracción hecha del texto que comentan. Fuera de que ni Flaminio ni Nipho son autoridades de tal peso que su dicho haya de tomarse por Evangelio, ni pase de ser una opinión particular más o menos controvertible.

También demostrará el Padre Fonseca en esa Biblioteca *promissa*, porque lo que es ahora de ningún modo lo demuestra, que la filosofía de Santo Tomás (entendida la palabra *filosofía* en todo su rigor, y sin mezclarle elementos que no son suyos) contiene un gran número de principios y teorías que no son ni aristotélicos, ni platónicos, ni cristianos, ni de los Santos Padres, ni de la escolástica antigua, y que dichos principios y teorías son tantos y tales, que bastan para sostener que la admirable doctrina de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Tertuliano, de Lactancio, de San Agustín, de San Juan Damasceno, de San Anselmo, de Alberto Magno y de otros tantos, se reducía a *escombros informes mutilados y dispersos*. ¡Ah! No es tan fácil borrar de la memoria de las gentes los nombres inmortales de los Padres de la Iglesia griega y de la latina, sólo con decir que su saber se reduce a *fragmentos*, y que antes de Santo Tomás no se conocía ningún *organismo filosófico compenetrado por el dogma*.

La historia contestará siempre a tan anticientíficas pretensiones mostrándonos desde los primeros siglos cristianos la hermosa tentativa de la escuela catequética de Alejandría y el primer organismo en los *Stromata* y en otras obras de Clemente Alejandrino. La historia nos mostrará ya la psicología cristiana en Nemesio, en San Agustín, en Mamerto Claudiano. La historia nos enseñará, además, que Santo Tomás no es él solo toda la escolástica, ni es en fecha el primero de sus doctores, sino uno de los últimos, y que antes de él habían florecido tan grandes [p. 252] pensadores como San Anselmo, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Alejandro de Hales y otros muchos (sin contar con los que cayeron en algún error teológico), de todos los cuales alguna substancia es de suponer que sacaría el Santo Doctor, sin que sea, por otra parte, tan extraordinaria en él la originalidad de forma y método, que baste para aislarle de todos los demás. Y la razón nos dirá después que el afirmar, como afirma el Padre Fonseca, que Santo Tomás reintegró al Criador en sus atributos, sobre ser expresión de todo punto impropia en boca de un teólogo, equivale a suponer que todos los Santos Padres que filosofaron antes de Santo Tomás no tenían noticia alguna de la creación ni de los dignos atributos, lo cual no sé yo cómo pueda defenderse ni oírse sin escándalo entre católicos, por muy tomistas que sean.

En esa misma *promissa bibliotheca* demostrará el Padre Fonseca que Suárez comentó la Metafísica de Santo Tomás y no la de Aristóteles, a pesar de no haber escrito Santo Tomás Metafísica original alguna. ¿Cómo puede cumplirse semejante prodigio? Yo lo ignoro; sólo sé que si mañana publicara yo, pongo por caso, un comentario sobre algún libro de Platón, forzosamente tendría en cuenta los comentarios anteriores y los elogiaría en lo que fueran dignos de alabanza, y, sin embargo, no se diría de mí que había comentado a Schleirmacher, ni a Ast, ni a Stallbaum, ni a Hermanen, sino a Platón.

En cuanto a la concordia platónico-aristotélica, hace bien el Padre Fonseca en no tenerla por imposible y en descartarla de esta polémica, donde nunca debía haber figurado. Lo único que deseo es que el Padre Fonseca pare mientes en el verdadero sentido de ese armonismo, tras del cual han corrido innumerables escuelas, desde los neo-platónicos de Alejandría hasta Hegel. Las diferencias literales entre Platón y Aristóteles nadie las ha negado (porque entonces no habría cuestión). A lo que han tendido y tienden todos los partidarios de las escuelas armónicas es a fundir estas diferencias inferiores bajo una concepción más amplia y comprensiva, que pudiéramos llamar *onto-psicologismo*. Nadie ha pretendido que la idea platónica, como idea, en su pura y abstracta realidad, y la forma peripatética, como tal forma, fugitiva y mudable, sean la misma cosa, sino que la idea (platónica o [p. 253] hegeliana) desciende de su solio, y se concreta, determina y traduce en las cosas creadas, *informando* la materia y abrazándose con ella en lazo amorosísimo, y siendo lo único *real* en medio de la irrestañable corriente de lo pasajero y mudable. No es del caso discutir esta concepción

armónica, pero sí consignar históricamente su importancia y su alcance, tal que no puede menoscabarse con frívolas burlas.

Separados ya de la carta del Padre Fonseca estos elementos extraños, que ocupan los tres primeros artículos, quedan la cuestión del psicologismo, la de las *especies inteligentes*, una disertación de todo punto impertinente sobre la mística, de que hasta ahora no se había hablado en el debate, y una tentativa de defensa de Donoso Cortés. De todos estos puntos diremos algo procurando no imitar en la prolijidad al Padre Fonseca. Y, ante todo, conviene decir muy clara la verdad acerca del método de discusión por textos, en que parece estribar el mayor nervio de la argumentación del Padre Fonseca. Los textos no son nada cuando se los saca de su lugar y no se los interpreta como Dios y la lógica lo mandan. Ni el traerlos en tan gran número arguye mérito alguno, ni demuestra por sí solo ese conocimiento profundísimo de las obras de Santo Tomás, que parece quiere monopolizar el Padre Fonseca, negándonoslo enteramente a los legos. Sin duda cree que éstos no han descubierto todavía que todas las buenas ediciones de Santo Tomás, entre ellas la que poseo, tienen al fin un copiosísimo *Index rerum*, en que se encuentran indicados por su orden todos los lugares de sus obras en que el Santo Aquinate habla de cada cuestión filosófica. Hecho este descubrimiento, no hay cosa más fácil que discutir hasta lo infinito por el procedimiento del Padre Fonseca. ¿Se trata, v. gr., del método psicológico? Pues no hay más que abrir el índice y copiar el registro de las cuestiones en que se trata del alma y de sus facultades o de la reflexión y propia conciencia. Se trata de la inducción? Pues no hay más que acudir a la palabra *inductio* o a otra análoga.

No digo esto para enfadar al Padre Fonseca; ya sé que él y todos los religiosos de su Orden saben de memoria a Santo Tomás. Pero sería bueno que a los que vivimos en el siglo no nos creyesen tan incapaces de acercarnos a un texto, que todo [p. 254] bien mirado, no es ni más largo, ni más difícil, ni más abstruso, ni más inameno que otros que por obligación tiene que manejar todo el que curse escuelas en este siglo. Hasta recreativa puede parecer la *Summa*, si se la coge después de leer un rato en la *Crítica de la razón pura* o en el *Sistema del idealismo trascendental*.

Todo esto, pues, quiere decir, no que el Padre Fonseca no sepa su Santo Tomás, sino que, apremiado por el tiempo, y creyendo piadosamente que se las había con un adversario de todo punto ignorantísimo, a quien habían de aterrar las signaturas de cuestiones y artículos, creyó con esto sólo haber ganado la batalla.

Ya, al leer aquella nota de cincuenta páginas, reparé en este procedimiento; pero no creí conveniente decirlo, por respeto al Padre Fonseca. Lo que hice fué abrir la *Summa* y leer una por una las cuestiones citadas por el Padre Fonseca. De esta segunda lectura resultó quedar robustecida en mi ánimo mi creencia antigua, que puede reducirse a estas proposiciones:

- 1.^a No existe en Santo Tomás el psicologismo exclusivo de la escuela escocesa, ni el menos resuelto de algunos españoles e italianos del siglo XVI.
- 2.^a No predomina en Santo Tomás el método psicológico de modo tal que pueda decirse que este es uno de los caracteres de su doctrina.
- 3.^a Hay en Santo Tomás mucha y profundísima psicología, así racional como experimental; pero no

hemos de tener ligeramente por descubrimiento suyo todo lo que en él encontremos. Hay que descontar, en primer término, lo muchísimo que debe al tratado *De anima* y a los admirables opúsculos psicológicos de Aristóteles, de algunos de los cuales (v. gr., el de la *memoria* y el de *reminiscencia*) puede decirse con entero rigor que son psicología experimental, en el sentido escocés o inglés de la palabra. Hay que descontar luego lo que tiene de San Agustín, de Mamerto Claudiano y de los escolásticos anteriores. Una vez que se haya separado todo esto, lo que quede será patrimonio exclusivo de la ciencia tomista.

Yo hubiera querido que el Padre Fonseca, haciéndose cargo de estas proposiciones mías, me hubiera mostrado una por una [p. 255] esas novedades psicológicas de Santo Tomás. Pero nada de eso. Ha encontrado más cómodo remitirme a otra docena de textos, empezando por confesar que el exclusivismo psicológico (única cosa a que yo me refería en el pasaje que ha movido toda esta alharaca) no está en Santo Tomás, ni puede deducirse razonablemente de sus principios. ¿Y entonces, a qué la nota y a qué la réplica?

De lo que yo dije, y repito ahora, sobre los orígenes de la psicología de Santo Tomás, así en los antiguos como en los Padres de la Iglesia, el Padre Fonseca no se da por entendido, y hace bien. Lo importante es hacer creer a los novicios de Corias que Santo Tomás es el primero y el único que ha filosofado en el mundo.

Pero como no todos estamos sometidos a la autoridad censoria del Regente de Estudios, nos es lícito seguir dudando de esto, y todavía más de lo que se afirma del método inductivo. He recorrido uno por uno los pasajes que cita el Padre Fonseca, y no he encontrado cosa alguna que no estuviera harto de leer en el *Organon* y en sus comentadores, ni nada que se pareciera a las reglas del procedimiento de inducción, tal como se encuentran expuestos, v. gr., en el canciller Bacon, y mejor en los libros de Whewell y de Stuart Mill. Yo bien sé que este procedimiento tiene un predecesor dentro de la Escolástica, pero no es ciertamente Santo Tomás. Se llama Rogerio Bacon, y pertenecía a la Orden de San Francisco. ¡Este fray Rogerio sí que es de la madera de los Vives, de los Telesios, de los Galileos y de los Bacones! Esto es lo que cree toda la humanidad sobre la historia del método inductivo, y no basta para derribarlo llamar a la comprobación histórica *ligereza incalificable*, ni citar en montón y por el índice unos cuantos textos de Santo Tomás, que ni en poco ni en mucho se diferencian del sentir corriente entre los lógicos peripatéticos, ni arguyen tentativa de reforma, ni aplicación particular a las ciencias experimentales, ni nada, en suma, de lo que quiere darse a entender con el nombre de escuela inductiva.

¿Y a qué esos exclusivismos?, me dirá el Padre Fonseca. ¿A qué? A dar independenciam y desarrollo propio a algunas ramas de la ciencia, que se ahogaban dentro del procedimiento [p. 256] discursivo y demostrativo; a hacer que la actividad humana combatiese con las realidades vivas y no con las sombras y con los fantasmas; a dar a las facultades intelectuales el jugo sano y robustecedor de los pechos de la madre naturaleza; a decapitar la legión de abstracciones decoradas en las escuelas con nombres pomposos; a no multiplicar los entes sin necesidad; a reintegrar al hombre en el pleno dominio de sí y en el dominio, cada día creciente, de la naturaleza. A eso conducen los exclusivismos que al Padre Fonseca le parecen tan infernales; y si Santo Tomás viviera hoy, los estimaría como nosotros, y la ciencia de Santo Tomás no sería entonces lo que algunos malaconsejados discípulos suyos quieren que sea, un *caput mortuum* sin virtud ni eficacia, sino vasta y armoniosísima síntesis, que ni negaría lo pasado, ni dejaría de abrir las puertas para lo por venir.

Y a esta luz se explican todas esas que el Padre Fonseca juzga irresolubles antinomias de mi tendencia filosófica. Carece el Padre Fonseca de espíritu histórico, como todo el que se encierra en un dogmatismo cerrado. Para él la historia no tiene autoridad ni valor propio sino cuando sirve de arma de defensa para una tesis apologética. De igual modo, para los kantianos intransigentes, todo lo que precede a la *Crítica de la razón pura*, no tiene más que un valor de curiosidad. El Padre Fonseca va más allá; no sólo niega todo lo anterior a la *Summa*, sino que niega, además, todo lo posterior, y, según creo, hasta la posibilidad de llegar el género humano a otra más completa filosofía. Esta pésima y estrecha comprensión de la historia ha sido vicio de espíritus tan eminentes como el de Hegel, que nunca vió en la historia de la filosofía sino un mecanismo conforme a ciertas leyes a *priori*. De esta manera Heráclito, interpretado por Hegel, no es Heráclito, sino Hegel.

Pero quien posea el verdadero criterio histórico, podrá entusiasmarse con sistemas distintos del suyo, y no los traerá para acomodarlos a sus ideas, sino que los pondrá en el medio en que se desarrollaron, y comprenderá su razón de ser en el mundo, y de qué manera esas mismas intolerancias y exclusivismos han contribuído al progreso de la ciencia quizá más que otros sistemas que, a fuerza de concordarlo y resolverlo todo, acaban por anular los impulsos particulares y por petrificar la ciencia en una fórmula.

[p. 257] Y así, sin ser groseramente empírico, se puede admirar, todavía más por sus resultados que por sus leyes, el titánico vencimiento de la materia al golpe de la inducción baconiana, de la cual está saturado hasta el ambiente mismo que respiramos. Y se puede admirar, sin ser psicologista fanático, esa tendencia analizadora y paciente que, lejana de ociosas disputas, ha ido escudriñando el mundo de los misterios interiores e iluminando con esta luz toda la literatura moderna.

De ahí que yo, como historiador de la filosofía, sin necesidad de aplaudir las brutales invectivas de Bacon contra los peripatéticos, ni tener por de buena ley todos los golpes del hacha crítica de Luis Vives, ni rechazar la ontología al mundo de lo *incondicionado*, pueda comprender, y aun gustar de esas tendencias, y sin ser precisamente *filósofo del Renacimiento*, como me llama de un modo algo estafalario el Padre Fonseca, sino filósofo de mi tiempo, que busca en el Renacimiento y algo más allá su genealogía, pueda simpatizar, más que con ningún otro período histórico, con aquel de inmarchita gloria en que el hombre, sintiendo extenderse ante sí los límites del mundo físico, sintió la necesidad de extender asimismo los de su propia conciencia, y no se detuvo en la contemplación de la grandeza antigua, sino que lanzó a granel nuevas ideas, para que los hombres de otros siglos las fecundásemos. Ahora, si abstractamente y como filósofo, sin consideración a lo particular y relativo, se me pregunta si esos métodos y tendencias constituyen toda la ciencia, responderé resueltamente que no; y así lo significan también las palabras de mis libros (que en tanta confusión han sumergido al Padre Fonseca), porque mi pensamiento es que todas esas inducciones y psicologías, a las cuales ha de consentirse cierta libertad de acción para que produzcan cuanto racionalmente pueden producir, han de entrar en otra esfera científica superior, que el Padre Fonseca puede llamar sin oposición mía *tomismo*, que otros llamarán de otro modo, y que yo llamo, con Leibnitz, *philosophia perennis*, la cual no viene a ser otra cosa que ese tesoro común de verdades del orden natural adquiridas por la humanidad en tantos siglos como hace que viene filosofando.

Esta filosofía *perenne* es a modo de un grande y sereno océano, en el cual van entrando todos los

riachuelos de las filosofías [p. 258] particulares, depurados en el color y en la calidad de sus aguas. Toda hipérbole, toda mezquindad de espíritu, toda interpretación no completa de la conciencia se diluye y pierde en la congregación de tantas aguas, de las cuales beben copiosamente los espíritus sintéticos y organizadores, v. gr., Aristóteles, Santo Tomás. Desde tal altura debe parecer cuestión secundaria la de las *especies inteligibles*, y pienso que Santo Tomás mismo había de darla poca importancia si volviera al mundo, pues ni las especies son creación suya, ni le pertenecen a él más que al resto de los escolásticos, ni son siquiera consecuencia legítima del sistema peripatético, como yo demostraré en su día si llega a tratarse esta cuestión directamente y como Dios manda. Un tomo entero se necesitaría para recorrer todo el camino que anduvieron los *ídolos y fantasmas* del primitivo empirismo griego, y exponer luego las sucesivas transformaciones y alquimias que hicieron del *nous patético* y del *nous poético* del pobre Estagirita, los comentadores griegos, primero, y luego los árabes, y finalmente los escolásticos, hasta producir la teoría del conocimiento, que corre, no sé por qué razón especial, con nombre de tomista. Pero el explicar esto sería muy largo, porque exige (y no se ofenda el Padre Fonseca) muchas discusiones de esas críticas y filológicas que a él le desagradan tanto, y conocimiento, además de ciertos libros, no de tan fácil acceso como la *Summa Theologica*.

Limitándonos ahora a lo que el Padre Fonseca dice en el texto de su carta, y luego él mismo destruye en un *Corolario*, conviene declarar ante todo, para mayor claridad del debate, que lo que yo defiendo (sin pretensiones de imponérselo a nadie, cosa que, en verdad, me tiene sin cuidado) es, no la teoría, ni la opinión, sino el hecho del conocimiento *directo*, sin más términos que el sujeto y el objeto, modificándose el sujeto a tenor de la impresión recibida del objeto, y constituyendo esta modificación el conocimiento, y que lo que rechazo con el nombre de *hipótesis de la representación*, no es más que la suposición de un *tertium quid* que se atraviesa entre los dos términos del conocimiento, sin que para mi propósito importe cosa alguna que este *tertium quid* sea una representación material del objeto, como suponían los epicúreos y otros materialistas antiquísimos, o una representación ideal semejante al objeto, como parece que [p. 259] sostienen los escolásticos, o una representación ideal sin semejanza, como defienden otras escuelas, aunque, a la verdad, no alcanzo a comprender qué especie de representación puede ser la que no se parece en nada al objeto representado.

He empezado por poner la cuestión en estos términos, por que los escolásticos la embrollan de un modo increíble (so pretexto de que los demás no los entendemos), confundiendo lo secundario con lo principal, y es error suyo, además (acostumbrados como están a dar soluciones a todo, y a convertir en realidades todas las abstracciones, creyendo que basta un nombre para crear un ente), el imaginarse que los adversarios de las especies *inteligibles* traemos alguna hipótesis que sustituir a ésa. No traemos ninguna, y en eso precisamente consiste la fuerza de una escuela que comienza por proclamar la *docta ignorancia* y el *ars nesciendi* como uno de los principios fundamentales de la ciencia. No tratamos de enseñar a nadie cómo se verifica el acto del conocimiento, sino que declaramos inasequible la pretensión de explicarlo, y, contentos con la realidad viva, dejamos a los escolásticos, y a los kantianos, y a los idealistas de toda especie, el mundo de las sombras. *Rerumque ignarus, imagine gaudet*.

La cuestión, pues, no es entre dos puestas doctrinas del conocimiento, sino entre una *hipótesis* y un *hecho*.

Para que el Padre Fonseca comprenda todo lo que vale el testimonio de *conciencia*, tan menospreciado por él y por los filósofos de su escuela, o tan absurdamente interpretado, hasta el

punto de creer que se trata de la experiencia personal de algunos filósofos, y no de la experiencia de todo hombre, cuando sus facultades no están entenebrecidas por ideas falsas y prejuicios de educación, conviene saber que la interpretación de la conciencia, en el sentido hamiltoniano, está sujeta a tres leyes, que se llaman la de *parsimonia*, la de *integridad* y la de *armonía*. Conforme a la ley de *parsimonia*, quedan excluidas todas las creencias que están en el espíritu no más que por la fuerza del hábito. Conforme a la ley de *integridad*, hay que admitir totalmente y sin reservas todo hecho de que la conciencia testifica. Conforme a la ley de *armonía*, sólo tienen valor los hechos de conciencia o las consecuencias legítimas de estos hechos, y [p. 260] es preciso rechazar todo lo que esté en contradicción con estos hechos y con sus consecuencias. La pureza del testimonio de conciencia ha sido violada por muchas escuelas; pero queda en salvo siempre que se le interprete con arreglo a estas tres leyes.

Apliquemos estas leyes al acto de la percepción, siguiendo las huellas del mismo William Hamilton en el primer tomo de sus *Lectures*, publicadas, no ha muchos años, por su discípulo Mansel. En el acto de la percepción somos *conscios* inmediatamente de un yo y de un *no-yo*, conocidos al mismo tiempo, pero en oposición mutua. Esta dualidad es evidente. Tenemos, pues conciencia del yo, como sujeto que percibe, y de la realidad exterior como objeto percibido. Y esta conciencia se adquiere por una misma intuición indivisible. El conocimiento del sujeto no precede ni sigue al del objeto, ni le determina ni es determinado por él. Tal es el hecho de conciencia en que descansa nuestra creencia de la realidad del mundo exterior. Esta dualidad primitiva incluye a la vez una síntesis original del sujeto y del objeto en la unidad de la conciencia, y una antítesis original de entrambos términos, como opuestos y contrastados en la realidad. El acto indivisible del conocimiento los envuelve, pero en el mismo acto tenemos conciencia de ellos como diferentes y exclusivos. Y aun nos dice más la conciencia, y es que entrambos términos se presentan en una coigualdad absoluta, siendo cada cual de ellos dependiente bajo un aspecto, e independiente bajo otro.

Esto y no otra cosa dice el testimonio de conciencia; pero los filósofos no han sido bastante modestos para contentarse con él, y han discurrido varias ingeniosidades, que más o menos violan alguna de las tres leyes antedichas. El Padre Fonseca y toda su escuela parecen pertenecer a los que Hamilton llama *idealistas cosmotéticos*, o *realistas hipotéticos*, y de los cuales algo irreverentemente dice que sostienen la hipótesis más grosera de la representación, es decir, la que afirma una entidad representativa presente al espíritu, y no una modificación puramente mental, en lo cual vienen a distinguirse los escolásticos de los kantianos, a cuyos reales debieran irse, si fueran lógicos en esta cuestión.

[p. 261] No voy a reproducir aquí la polémica de William Hamilton con el doctor Brown; lo uno, porque tales escuelas son desconocidas en España; lo otro, porque el Padre Fonseca muy difícilmente se pondría en el lugar de uno ni de otro de los contendientes. Pero sí debo reproducir, a mi modo, los argumentos hamiltonianos que no van sólo contra el doctor Brown, sino contra la hipótesis representativa en cualquiera de sus formas. Prescindo ya del testimonio de conciencia, infalible para todo el género humano, y formulado por Hamilton en estas dos proposiciones, que pertenecen al orden de las creencias primitivas:

1.^a Creo que existe un mundo exterior a mí.

2.^a Creo que conozco inmediatamente este mundo, o, lo que es lo mismo, creo que la realidad exterior, en sí misma, es el objeto de que tengo conciencia en la percepción.

Proposiciones que, como advierte el mismo Hamilton, son análogas, siendo pura sutileza de los filósofos establecer distinción entre la creencia de la existencia y la creencia en el conocimiento.

Pero admítase o no, en toda su integridad y valor, el testimonio de conciencia, ¿qué quiere decir el término *representación*? Para representarse un objeto, es preciso tener algún conocimiento de él. ¿Cómo podemos afirmar que una cosa es representación de otra, si no conocemos antes esta otra, independientemente de la representación? ¿En qué fundan los escolásticos su creencia de la realidad del mundo exterior? En la hipótesis de que la especie nos le represente fiel y adecuadamente, tal cual existe. ¿Y en qué estriba la realidad del hecho mismo de la representación? ¿Por dónde hemos conocido el mundo exterior para poder aseverar que esa representación es fiel?

«La representación (diremos con Hamilton) supone algo representado; la representación del mundo exterior supone este mundo directamente conocido.» Las *especies*, pues, tras de ser inútiles, constituyen un círculo vicioso. Y no hay medio de salir del dilema: o el espíritu conoce directamente la realidad de lo representado, o no la conoce. En el primer caso, las *especies* son inútiles, o, más bien, contradictorias. En el segundo, si el espíritu no conoce la realidad del mundo exterior que representa, es [p. 262] forzoso admitir una ley ciega y fatal, que le obliga a representar fielmente la realidad que no conoce.

¿Y qué opone el Padre Fonseca a esto, que no es teoría, sino reconocimiento de un hecho que, con sólo admitirse tal cual es, deja reducidos a la categoría de invenciones ingeniosas todos los sistemas que, desde Demócrito acá, se han excogitado para dar luz al acto misterioso del conocimiento? Pues me responde sólo con el vanísimo paralogismo de que no puede decirse directo al conocimiento, porque lo de directo se refiere al modo de conocer, que los partidarios de la escuela de Edimburgo declaramos *incognoscible*. A eso responde el sentido común, que la palabra *directo* no se refiere al modo, sino al objeto (*ex parte objecti*, que dice Santo Tomás), y no hace sino consignar la creencia primitiva e irreductible de que conocemos el mundo exterior, y de que este mundo existe realmente, sin meterse a investigar por qué oculto nexo se comunican el sujeto y el objeto. Sirve, pues, el análisis hamiltoniano, no para fundar una teoría nueva (cosa de todo punto quimérica), sino para destruir las hipótesis representativas, que es lo que basta, y para justificar una vez más aquella sapientísima palabra socrática: *Ignorabimus*.

Todo lo demás es cuestión de linterna mágica, y el declarar, como declara el Padre Fonseca, que antes de percibir un objeto externo es preciso *un trabajo interior de análisis, de observación y de raciocinio*, es ir contra la experiencia de toda la humanidad, es vivir en un mundo ideal falso y ponerse al nivel de aquellos escolásticos de quienes dice Gómez Pereira que se formaban la especie inteligible del elefante antes de haberle visto ni tener noticia de él. ¿Qué análisis ni qué observación pueden recaer sobre un objeto que no se conoce? ¿Ni cómo puede ser objeto de la memoria y de la imaginación (facultades cuyo concurso supone el Padre Fonseca indispensables en todo acto intelectual) un objeto que no ha sido conocido, y que, por tanto, no ha podido entrar en la esfera de esas facultades? ¿O es que el Padre Fonseca es platónico y admite la teoría de la reminiscencia?

El otro argumento que el Padre Fonseca presenta contra el conocimiento directo es todavía más estupendo. Consiste en decir que, alterado el organismo cerebral, no hay tal conocimiento. ¡Ya lo creo! Ni indirecto tampoco. Pero ¿quién le ha dicho al Padre [p. 263] Fonseca que Hamilton, ni ninguno de sus discípulos, afirma que el conocimiento del mundo exterior se verifique sin intervención de los sentidos?

Y luego me pide el Padre Fonseca que le pruebe cómo los objetos exteriores se conocen directamente y sin especies. El cómo no lo probaré yo, ni él tampoco, ni nadie, porque las especies son una palabra y no significan nada. Pero que se conocen *los objetos exteriores*, y que de este conocimiento tenemos certeza directa, eso se prueba como el filósofo griego probaba el movimiento: *andando*. Esta creencia en la realidad externa será un instinto, como quiso Reid; será una creencia primitiva y un elemento integrante de la conciencia, como quiere Hamilton; pero, sea cual fuere su origen, sin su afirmación total e indiscutible no hay ciencia ni certidumbre, y si yo pensara lo que piensa el Padre Fonseca, no me haría ciertamente tomista, sino kantiano y aun fichtiano.

¿Que cómo se comunican el mundo real y el ideal? Yo lo ignoro; pero sé que se comunican, y sé que la palabra *especie* es un sonido huero, que no responde a ninguna de las realidades espirituales o materiales que yo conozco. Por donde todo hombre de buen sentido infiere, con Occam, que «no se han de multiplicar los entes sin necesidad». Y no sé por qué cito al franciscano Occam, pues ahí tiene el Padre Fonseca dentro de su misma Orden a Durando, que creía lo mismo, sin que a sus hermanos de hábito se les haya ocurrido escandalizarse hasta ahora. ¿Y dicen que con la afirmación (no es hipótesis) del conocimiento directo se destruye y anula el valor de la palabra *idea*! Lo que se anula es la idea, considerada como un *tertium quid* entre el sujeto y el objeto; pero de ninguna manera la idea como modificación del entendimiento que conoce. ¿No había reparado en esto el Padre Fonseca?

Contra lo que pudiera esperarse, no ha concentrado todas sus fuerzas en este punto, y viendo, ¡qué dolor!, que su refutación no pasaba de cuatro o cinco artículos, ha discurrido alargarla con una disertación sobre el misticismo español, que así viene a cuento, tratándose de la escuela experimental y de la teoría del conocimiento, como la batalla campal de los Horacios y Curiacios, o el terremoto de la Martinica.

[p. 264] Y así como, para discutir mis opiniones psicológicas, se ha ido a buscar un discurso mío sobre los poetas místicos, así, para discutir mis ideas sobre el misticismo, deja mi discurso, donde están bastante claras, y se va a buscar un pedazo de LA CIENCIA ESPAÑOLA, donde están indicados de paso una porción de conceptos que, sin su conveniente desarrollo, quizá puedan parecer temerarios y aventurados.

Pero no me importa; acepto la cuestión en el campo en que la pone el Padre Fonseca, y voy a examinar lo que dice, aunque, a la verdad, ignoro cómo he de discutir con quien cita repetidas veces los diálogos de Platón y su *Convite*, como si el *Convite* no fuera un diálogo; y con quien, cuando se le dice que hay en el mundo ciertos poetas eróticos, de los cuales pueden deducirse teorías de la hermosura, y de la voluntad, y de las pasiones, entiende (*risum teneatis*) que se trata de Ovidio, como si no hubiera habido en el mundo un florentino llamado Dante y un valenciano llamado Ausias March, a los cuales y a sus discípulos yo clarísimamente me refería.

Hechas estas leves rectificaciones, veamos cómo se las compone el Padre Fonseca para romper lo que llama, con el aticismo y cultura que le son habituales, *cadena de dislates* míos, los cuales dislates se reducen a afirmar hechos tan incontrovertibles como la influencia del platonismo en los místicos del siglo XVI, visible para cualquiera que los haya abierto. Es de advertir que el párrafo mío copiado por el Padre Fonseca no se reduce a afirmaciones vagas, sino que encierra hechos que sólo pueden destruirse analizando uno por uno los libros que yo cito.

Pero el Padre Fonseca lo ha tomado por otro camino, y para probarme que la mística española del siglo XVI (de la cual yo sólo juzgaba en su aspecto filosófico y profano, tal, en suma, como puede hablar de ella quien nunca ha sido favorecido con éxtasis ni revelaciones) no tiene relación alguna con otros misticismos, me trae unas palabras del pseudo Areopagita, que define la mística: *ocultissima sapientia quam immediate solus Deus in hominum spiritu edocet*. Ahora le falta probar al Padre Fonseca que, para los neoplatónicos alejandrinos, de quienes es un eco el llamado Areopagita, no era también la mística una sabiduría [p. 265] ocultísima que Dios comunicaba inmediatamente al espíritu humano. Ni Platón, ni Jámblico, ni Porfirio sostenían otra cosa.

Como, gracias a Dios, soy cristiano viejo, no tiene que molestarse el Padre Fonseca en probarme la diferencia que va del Dios de Plotino al de Santa Teresa, y de comunicación interior a comunicación interior. Claro que, razonando entre cristianos, esto se da por supuesto; y cuanto se añade luego es bajo una relación inferior, no considerando en sí mismo el término del anhelo místico, sino considerando el procedimiento dialéctico, la forma y el método, la expresión y el estilo, etc., etc.; en todo lo cual son evidentes y notabilísimas las semejanzas que yo noté y otras que pueden encontrarse. Como yo, hasta ahora, por misericordia del Señor y de su bendita Madre, no he dado motivo a que se dude de la pureza de mi fe, la caridad exigía que el Padre Fonseca hubiese interpretado mis palabras en el sentido en que ellas se escribieron, y en que las interpretará cualquiera que sin prevención las lea. En la mística cristiana no todo es del orden sobrenatural, no todo pertenece a una esfera suprasensible, no todo es cristiano, con exclusión de cualquier otro origen. Hay en ella una porción de verdades del orden natural, que pertenecen al común dominio de la filosofía; hay una porción de análisis psicológicos, que están allí a manera de andamios, pero que todo el que no sea tradicionalista (y el Padre Fonseca no lo es, de fijo) habrá de reconocer que pueden ser adquiridos y apreciados lo mismo por un gentil que por un cristiano. De esto se trata, y no de otra cosa. En su concepto más alto, la mística trasciende de la esfera de lo intelectual y discursivo, y yo nunca me he puesto a especular sobre ella.

Y como la verdad es una, y la verdad es el objeto de la inteligencia, y la inteligencia no ama invenciblemente lo absurdo (diga lo que quiera Donoso Cortés), y como la idea de la hermosura y la idea del bien no estuvieron negadas a los gentiles, resulta clarísimamente que lo que éstos llegaron a entender de esos sublimes conceptos, entendido quedó y conquistado para siempre, sin temor de contradicción ni de menoscabo, y pudo entrar como elemento en la teología mística y en cualquiera otra operación del espíritu humano, ya que no hay ninguna de la cual, a lo menos en su punto inicial y de arranque, puedan proscribirse las facultades [p. 266] intelectuales. A esta parte, digámoslo así, *humana* de la mística, me refería yo, y claro es que desde tal punto de vista huelga y da en vago toda la argumentación del Padre Fonseca. Porque al decir yo que la mística española del siglo XVI no puede emparentarse directamente con el tomismo (indirectamente, claro que sí, puesto que el tomismo es filosofía cristiana), lo que doy a entender es que la filosofía mística es filosofía de entendimiento y de amor, más que de procedimiento silogístico, y mucho más de observación interna

y callada que de controversia y disputa. Y en cuanto al platonismo, hay que advertir, primero, que era muy antiguo en la mística, como que están saturados de él los libros atribuidos al Areopagita, por los cuales, gracias a la traducción de Escoto Erígena, penetró esta corriente en la escolástica, como es de ver en Hugo y en Ricardo de San Víctor. Y como todo esto es bastante anterior a Santo Tomás, y Santo Tomás comentó al Areopagita, dedúcese claramente que en esto, como en todo, no es posible detenerse en Santo Tomás, y decir de él *a Jove principium*, sino que es preciso remontarse hasta el Areopagita (séase él quien fuese), cuyos libros son los más antiguos de la mística cristiana. Y todo el que abra estos libros se encontrará, no ya con ideas y frases, sino con páginas enteras, casi tomadas textualmente de Platón o de Plotino. Y si no, a la prueba me remito, escogiendo un solo ejemplar entre infinitos. Dice el Areopagita (página 237 de la edición de Lyon, 1572, que es la que poseo): «*Pulchrum autem appellatur, ex eo quod omni ex parte pulchrum sit, el plus quam pulchrum, sitque pulchrum, quod eodem modo semper se habet, ita ut nec oriatur, nec intereat, nec augeatur, neque minuatur, nec partim pulchrum, partim turpe sit, neque hoc tempore pulchrum sit, illo non item, nec ad hoc quidem pulchrum sit, ad illud autem turpe, nec quod hic quidem pulchrum sit, illo non item: nec ad hoc quidem pulchrum sit, ad illud autem turpe, nec quod hic quidem pulchrum sit, illic non item: nec quod aliquibus pulchrum sit, nonnullis autem non pulchrum; sed quod ipsum per se, secum unius modi pulchrum sit semper, quodque omnium quae pulchra sunt, primam pulchritudinem eximie in se prae omnibus contineat.*» (De divinis nominibus.)

Hasta aquí el texto del Areopagita. Ahora vamos a ver lo que la forastera de Mantinea enseñó a Sócrates sobre la misma [p. 267] materia, según él lo explica en aquel famoso *Simposio*, que dió a sus amigos Agatón, poeta trágico. Traduciré literalmente, aunque no inserto el texto griego, para evitar dificultades de imprenta y no dar un carácter pedantesco a esta breve refutación. «Y el que por sus grados haya sido conducido hasta aquí, viendo por su orden las cosas bellas, llegado ya al fin de los arcanos de amor, verá de súbito una admirable belleza, por lo cual, ¡oh Sócrates!, bien podemos tolerar los anteriores trabajos, la cual belleza existe siempre, y ni nace ni muere, ni mengua ni crece, ni es en parte hermosa y en parte fea, ni hermosa unas veces y fea otras, ni hermosa respecto de unas cosas y fea respecto de otras, ni hermosa aquí y fea allí, ni parece a unos hermosa y a otros fea. Ni puede imaginarse esta belleza como un rostro hermoso o unas hermosas manos, o cualquiera otra cosa corpórea, ni como un razonamiento, ni como una ciencia. Ni podemos pensar que resida en otra cosa, v. gr., en un animal, o en la tierra, o en el cielo, o en otra cualquiera parte, sino que ella existe por sí misma y uniforme siempre, y todas las demás cosas bellas lo son porque participan de su hermosura, y, aunque todas ellas nazcan o perezcan, a ella nada se le añade, ni nada se le quita, ni se le inmuta en nada.»

Ya ve el Padre Fonseca que, a pesar de ser Platón tan diabólico, antiguamente los escritores cristianos le explotaban mucho, aunque ahora el Padre Fonseca y otros, por el bien parecer, quieran negarlo.

En seguida, el susodicho Padre, para convencerme de que también en Santo Tomás (cosa que jamás se me había ocurrido negar y sobre la cual nunca he escrito) hay doctrina mística, copia del índice de la *Summa* la cita de los artículos y cuestiones relativas a los dones del Espíritu Santo (doctrina que es base, fundamento, preámbulo y supuesto de la teología mística, pero que en sí es teología dogmática), y luego copia largos pasajes sobre la contemplación, todos de índole doctrinal y didáctica, y luego copia todo lo que el Santo dice de las visiones, y del éxtasis, y del rapto místico, y de cómo el demonio suele ingerirse en las visiones y turbar el alma con apariencias engañosas. Y luego se cansa de copiar, y vuelve al índice, en los artículos de *Gracia*, *Profecías* y *Milagros*.

[p. 268] Pero ¿no conoce el Padre Fonseca que con eso solamente prueba que en la inmensa enciclopedia católica de Santo Tomás hay lugar para el misticismo, como le hay para todo, sin que por eso pueda decirse que Santo Tomás es tan exclusivamente místico como el doctor Extático, o tan preponderantemente místico como el doctor Seráfico? ¿No conoce que buena parte de la doctrina que transcribe y cita puede llamarse tomista porque está en Santo Tomás, pero no por otra razón alguna, ya que con el mismo o mayor derecho, porque fueron más antiguos, pueden reclamarla San Agustín y el pseudo Areopagita y los dos Victorinos y el mismo Alberto Magno, que también comentó los libros *dionisiacos o dionisios*? ¿No conoce mi impugnador que de los libros de San Buenaventura se podría sacar, y se ha sacado ya, un cuerpo de teología mística todavía más completo y metódico que el que se extrajera de los libros de Santo Tomás? ¿No podría la Orden de San Francisco sostener con razón palmaria que las obras maravillosas de su gran Doctor, traducidas ya al castellano y popularísimas en España desde fines del siglo XV, dieron por lo menos tanta luz y guía como el tomismo a los extáticos y místicos de esa Orden, entre los cuales los hay tan admirables como San Pedro de Alcántara (de cuyo tratado *De la Oración y Meditación* tan larga parte transcribió a la letra Fr. Luis de Granada), Fr. Juan de los Ángeles, Fr. Diego de Estella y otros tan estupendos en la doctrina como en el estilo?

En un libro de batalla como es LA CIENCIA ESPAÑOLA no ha de exigirse el mismo rigor de frase que en un libro doctrinal e histórico. Al negar allí que «el tomismo diese luz y guía a nuestros místicos», no se pretende afirmar en manera alguna que la teología de las escuelas, representada de un modo especial, aunque no exclusivo, por Santo Tomás, deje de entrar por algo, y aun por mucho, en el misticismo católico. Lo que se pretende es reivindicar el valor propio y peculiar de esa manifestación del pensamiento cristiano en la España del siglo XVI, y mostrar que no puede confundirse con la teología de las escuelas, 1.º, porque así lo declaran a cada paso sus mismos doctores; 2.º, porque (y esta es confesión del Padre Fonseca) «la mística experimental, considerada por parte de su origen y principio, que es sobrenatural e infuso, no se aprende en la *Summa Theologica* ni en ningún [p. 269] otro libro conocidos; 3.º, porque en lo que tiene de doctrinal y didáctico la mística influyen en ella más acentuadamente que Santo Tomás, el Areopagita, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura y Gersón; 4.º, porque no hay cosa más lejana en la forma y estilo escolásticos que la forma y estilo de nuestros libros de devoción; 5.º, porque nadie, aun las almas más remotas del mundo y más sumergidas en la contemplación, deja de respirar la atmósfera de su tiempo. Y los místicos españoles la respiraron ampliamente, como es de ver, no sólo en la extraordinaria pulcritud, hermosura y elegancia del estilo de los más de ellos, sino en la tendencia psicológica y en las aficiones platónicas de que dan testimonio en cada página los libros de León y de Malón de Chaide.

Lo demás que el Padre Fonseca añade sobre este asunto, apenas merece refutación formal. Baste decir que, a trueque de engrosar su lista de místicos tomistas, pone en ella a ingenios tan poco místicos, y aun tan refractarios al misticismo, como Melchor Cano (acérrimo enemigo de los libros de Fr. Luis de Granada), Domingo de Soto y aun el arzobispo Carranza, memorable por su proceso.

Como yo nunca he negado que la Orden de Santo Domingo haya producido místicos, huelga todo lo que el Padre Fonseca escribe de Suso y de Tauler, que tuvieron muchísimo más de dominicos que de tomistas, y en cuyas obras no dejan de hallarse pasajes, y doctrinas, y modos de decir que los teólogos escolásticos puros han mirado siempre muy de reojo y con sospecha. De Fr. Luis de

Granada nadie puede negar que es mucho más ascético y moralista que místico, por más que tradujera la *Escala Espiritual de San Juan Clímaco*, exornándola con algunos comentarios que, con ser de quien son, están todavía a mucha distancia de las *Moradas*, o de *Llama de amor viva*, o de la *Subida al Carmelo*, y tampoco son, ni con mucho, la más excelente entre las obras maravillosas de su autor. Lo que el Padre Fonseca añade acerca de Santa Teresa es un puro afán de gracejar (desdichadísimamente por cierto), atribuyéndome no sé qué opiniones absurdas, que jamás se me han pasado por las mientes, cuanto más por la pluma. Lo único que he dicho es que «Santa Teresa había leído muy pocos tratados escolásticos». Como el hecho es [p. 270] evidente, el Padre Fonseca acude a explicarlo todo por la influencia de sus confesores dominicos, (también los tuvo que no lo eran) como si esta influencia, por mucho que se alarguen sus términos, pudiese anular el arranque y brío propio y genial del pensamiento de la Santa.

Pero ¿cómo ha podido imaginar ni un momento el Padre Fonseca que lo que yo decía del platonismo místico, refiriéndome exclusivamente a hombres tan doctos y de tanta cultura clásica como los tres luminares mayores de la Orden de San Agustín en nuestro siglo XVI, o como el franciscano Fr. Juan de los Angeles, había de entenderse de una mujer sin letras, como la admirable reformadora del Carmelo? En el párrafo mío, que el Padre Fonseca copia, no hay acerca de Santa Teresa más palabras que las citadas. No es, pues, de buena fe el escandalizarse y tocar a rebato, y decir a las vírgenes del Carmelo que se tapen los oídos para no oír tales blasfemias. Aquí no hay más blasfemias que afirmar la verdad trivial de que Santa Teresa no había cursado escuelas, ni las del Padre Fonseca ni las mías. Los libros que leyó Santa Teresa fácil es decírselos al Padre Fonseca. Eran los libros de devoción que de mucho atrás corrían en castellano: el *Contemptus mundi*, los *Opúsculos de San Buenaventura*, las *Epístolas de Santa Catalina de Sena*, el *Arte de amar a Dios* de Fr. Alfonso de Madrid, etc., etc.; en suma, libros en romance, libros populares, libros no escolásticos, que era lo que yo quería demostrar; y mucho será preciso estrujar mis palabras para que digan otra cosa.

Lo que el Padre Fonseca quiere enseñarme de Estética arguye tal confusión de conceptos y tal alejamiento de las fuentes de esta ciencia, que parecerle superfluo y vano el discutirlo. ¡Baste decir que llama *accidentes estéticos* al número de hojas de los libros! De la misma suerte, para probarme la excelencia del arte cristiano sobre el pagano, me cita en son de triunfo, y como argumento decisivo, el *Genio del cristianismo*. Como el Padre Fonseca vive allá en las soledades de Corias, no ha llegado a enterarse todavía de que el *Rococó* sentimental de la Restauración pasó hace mucho tiempo de moda, y que hoy, ni los verdaderos creyentes, ni los verdaderos artistas, se satisfacen ya con las abigarradas plumas de *Atala* o con el *pastiche* de *Los Mártires*.

[p. 271] Pero, dejando en paz a Chateaubriand, importa distinguir en esta cuestión del arte cristiano dos cosas distintas: la potencia y el acto. En potencia, el arte que con impropiedad se llama cristiano, y que más bien debiera llamarse arte de los pueblos cristianos, contiene los gérmenes de una grandeza artística superior a todas, por ser las más altas y puras ideas las que le informan. Pero en acto, es asimismo indudable que el arte histórico de los pueblos cristianos no ha alcanzado, y quizá no alcanzará nunca, por lo mismo que en él las ideas son de tal grandeza que se desbordan de la forma que pretende encerrarlas y que resulta estrecha y mezquina, aquella perfecta y serena armonía y compenetración de fondo y forma propias del verdadero arte clásico, que no es el de las imitaciones de colegio, ni siquiera el clasicismo latino, ni siquiera el helenismo de Alejandría, sino otro helenismo de especie mucho más pura y sublime, que empieza en Homero y acaba en Sófocles y en los escultores atenienses de la era de Pericles.

El explicar y motivar aquí estas distinciones sería largo, y en el estado actual de las ideas en España, casi inútil y perdido trabajo. Día llegará en que se entienda de qué especie es ese *paganismo* mío; entretanto nos resignaremos a oír esa acusación sandia, que se ha convertido ya en un lugar común, y se repite a propósito de cualquier cosa, aunque no hubieran soñado en ella los antiguos. ¡Baste decir que el Padre Fonseca repite noventa veces que yo combato las *especies inteligibles por preocupaciones de humanista!* Ni a los humanistas les han importado nunca las especies, ni han escrito sobre eso jamás, ni las modernas doctrinas del conocimiento, desarrolladas por lógicos ingleses, muy positivos y muy prosaicos, tienen nada que ver con los clásicos, ni con las gracias, ni con las musas, ni con toda la demás sarta de vulgaridades que hacina y confunde en su carta el Padre Fonseca. Cabalmente, si por fanatismo de la antigüedad fuera, yo debía ser partidario del conocimiento representativo, puesto que la mayor parte de los filósofos griegos le sostenían, y Lucrecio le ha cantado en hermosísimos versos, aunque su representación sea distinta de la de los escolásticos.

Debo advertir al Padre Fonseca que el silencio que guardé en la primera carta, en cuanto a algunas proposiciones tuyas [p. 272] incidentales, no significa aquiescencia ni confesión implícita de derrota (ignoro qué valor tiene esta palabra en el lenguaje científico), sino dificultad material de hacerme cargo de todo lo que se indica, sin probarlo, en escritos tan inconmensurables, que cansarán la vista y la atención del más paciente. Bastaba fijarse en lo más culminante porque, probado lo más, queda probado lo menos.

Y así, v. gr., lo de llamar a Aristóteles y Platón *polos eternos del pensamiento humano*, frase que tanto ha escandalizado al Padre Fonseca, es una afirmación tan trivial de crítica filosófica, que yo ignoraba que la negase nadie, y muchísimo menos un peripatético. Cuando el Padre Fonseca me muestre algún sistema que no se resuelva lógicamente en Platón, en Aristóteles, o en la concordia de ambos, o que, no siendo ninguna de estas cosas, deje de ser una tendencia crítica o escéptica, las cuales, propiamente hablando, no son sistemas, sino ausencia y negación de sistemas, podré abandonar mi opinión, que es la de todo el mundo. Hasta entonces sigo con ella.

Hace bien el Padre Fonseca en abandonar la defensa de Donoso, en la cual se había metido atropelladamente, quizá por no fijarse bien en la especie de *tradicionalismo* de que se trataba. Los efugios que busca ahora son pobres y débiles; pues, si bien es cierto que Donoso no escribió ninguna obra de filosofía fundamental, también lo es que sus opiniones ideológicas no eran un misterio para nadie, y que de su sabor están impregnadas todas las páginas de su *Ensayo* y cuanto él escribió de filosofía social, Y si Donoso fué tan gran filósofo como se pondera (yo le tengo más por orador elocuentísimo), lenta obligación de entenderse a sí mismo, y de decir con rigor y propiedad lo que pensaba. Y yo creo que él se entendía perfectamente, porque su libro, en gran parte, no es más que un ataque vehemente contra la razón humana, y esto no en proposiciones sueltas, sino basando en principios estrictamente tradicionalistas un sistema de filosofía política, como es de ver en su famoso sofisma sobre la falibilidad de la discusión. Este ardid de guerra de llamar el escepticismo radical en defensa de la fe, es tan antiguo como funesto; ya entre los árabes lo usó el persa Algazel. Pero un discípulo de Santo Tomás que sabe que el entendimiento es *infinito en entender*, que es una [p. 273] *potencia en cierto modo infinita para todo lo inteligible*, una *participación de la lumbre increada*, una *impresión de las razones eternas* y una *similitud de la verdad increada que resulta en nosotros* debe apartarse con horror de un sistema casi injurioso al Sumo Hacedor en son de honrarle, y no creer,

como creía Donoso, que entre la razón y el error hay invencible afinidad y parentesco estrechísimo.

Anuncia el Padre Fonseca al fin de su carta que por ahora no proseguirá esta discusión. Yo también he dicho la última palabra, porque no es posible discutir con fanatismos de escuela llegados a la última exaltación y azuzados por la ira. Baste decir que hasta el Espíritu Santo resulta *tomista* en la carta del Padre Fonseca, quien nos afirma muy gravemente que Santa Teresa aprendió la doctrina de la *Summa*, porque el Espíritu Santo se la enseñaba; de donde viene a deducirse implícitamente que el Espíritu Santo no puede enseñar más que lo que hay en Santo Tomás, y que ni siquiera enseña la doctrina mística de otros Santos, v. gr., la de San Buenaventura, sino pura y simplemente la de Santo Tomás, por el modo y forma en que la interpretan algunos reverendos Padres Dominicos, con *especies inteligibles* y todo. Copiar tales cosas equivale a juzgarlas. Ahora sólo diré, por conclusión, que no guardo ninguna especie de rencor al Padre Fonseca, porque bien sé que su alejamiento del mundo le ha hecho ser en esta ocasión inocentísimo instrumento de la pérfida y tortuosa guerra que me han declarado otros que ni son dominicos ni tomistas, y a quienes ni ahora ni nunca nombraré mi pluma, porque de algo les ha de servir el haberse llamado en algún tiempo amigos míos. Respetemos *illud amicitiae sanctum ac venerabile nomen*, aunque por ser esta una virtud *pagana*, tan fácilmente se juzguen dispensados de sus leyes los que a sí mismos se llaman católicos *íntegros y puros*.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

APÉNDICES

[p. 277] I.—M. MENÉNDEZ PELAYO. LA ANTONIANA MARGARITA DE GÓMEZ PEREIRA

Carta al Sr. D. Juan Valera, de la Academia Española.

Mi docto amigo: A V., que es de los pocos y escogidos defensores del pensamiento nacional y castizo, enderezo esta carta, con el declarado propósito de arrimarla a buena sombra, y cubrir mis audacias (ya que pasa por atrevimiento nefando toda palabra de paz y de justicia hacia la antigua España) con el nombre y la amistad del escritor que hoy simboliza entre nosotros la alianza de la pureza clásica y de la gracia española. Mi voz tendría poca o ninguna autoridad para que se leyeran y tomasen en alguna consideración mis escritos. Y casi estoy tentado a no firmarlos, Usted sabe cómo he sido recibido en esta república de las letras, de ordinario tan quieta y pacífica. Apenas dije algo en pro de la *ciencia española*, que me parecía y sigue pareciéndome la cosa más clara y evidente de la tierra, no hubo piedra ni palo que no se levantase contra mí. Unos me dijeron *soñador*; otros, *neo*; los de más allá, *erudito indigesto, falto de criterio y de ciencia*; no faltó quien supusiese caritativamente, que de los libros sólo conocía yo los tejuelos, *e cosi via discorrendo*. Todo esto y mucho más debía de merecer yo por mis pecados; pero como quiera que semejantes calificativos no daban luz grande, que digamos, sobre la cuestión debatida, claro está que no me convencieron [p. 278] ni por asomos. Contesté; replicaron; torné a contestar; respondieron, tomándose un año de tiempo para la respuesta; volví a la carga con un fárrago escrito de prisa en una posada veneciana, y hasta la fecha han callado, quién dice que *por desprecio*, quién que por esperar otro año... o dos, porque esos señores gustan sólo de escritos lamidos y limados.

Con tales y tan perversos antecedentes, necesario era que para asomar de nuevo la cabeza a ese escenario, donde basta ser español y cristiano viejo para ser recibido con silbidos y alharacas, buscarse yo el amparo y patrocinio de un Mecenas como V., respetado y bien quisto de todas las banderías, y simpático en grado particular a mí y a todos los amantes de la cultura indígena. Por que V. ha dicho que la *historia de la filosofía española debe escribirse; que en la filosofía del Renacimiento. España disputa a Italia la primacía, y casi la vence con Vives, Soto, Suárez, Gómez Pereira, Fox Morcillo, Servet, Sánchez, y tantos otros, sin olvidar a nuestros prodigiosos e inspirados místicos*. [1] Usted ha tenido valor para decir esto y otras cosas más, sin temor de desprestigiarse ni perder su envidiable fama, a la faz del Ateneo y demás centros de ciencia movediza y extranjerizada. A V. tampoco le han de tener por sospechoso de *ultramontanismo* los nuevos apóstoles. Usted será, pues, mi padrino en esta demanda.

De tiempo atrás es convicción mía que el principal obstáculo para que la idea de la filosofía española cunda y se propague (aparte de las preocupaciones anti-nacionales y antirreligiosas), es la rareza de nuestros libros, la lengua en que por lo general están escritos, y la pereza y falta de resolución que a mucha gente aparta de leerlos. Usted lo dijo con su habitual gracia ante la Academia Española. [2] A

unos les falta la paciencia del bibliófilo, y no leen los libros porque no los encuentran a mano, o por que no quieren buscarlos ni gastarse en ellos buena cantidad de dineros. A otros, por carestía de latinidad, les estorba lo negro. Los bibliófilos, que tanto podían ayudarnos, hacen coro con los enemigos de nuestra cultura, y cuando de reimprimir rarezas se trata, no salen de Celestinas y libros de *jineta*. Temiendo estoy [p. 279] que el mejor día nos obsequien con el *Libro de guisados* de Ruperto de Nola, obra de grande transcendencia; como que se refiere al *llamado arte útil*; que es, a no dudarlo, el mismo que los krausistas (séales la tierra ligera) mandaban estudiar en los Institutos, en el célebre plan de estudios de 3 de junio de 1873.

Por todas estas causas y otras que fuera prolijo exponer, son contados los que tornan en la mano un libro español de filosofía, aunque por otra parte no haya gran mérito ni dificultad en tomarle. Algunos salen del paso con decir que la filosofía española es un *mito*, *disimulando* (como decía Moratín de los despreciadores del teatro castellano) con un desatino su *ignorancia*. [1] Otros (y de éstos soy, aunque indigno) procuran haber a las manos esos libracos y estudiarlos. Desde que supe (gracias a mi incomparable amigo Laverde, a quien corresponde la primera honra y prez en este campo) que había filósofos españoles y quiénes eran, tuve empeño en conocerlos un poco de cerca, y con tal mira he ido y voy reuniendo una coleccioncita de libros filosóficos españoles, donde no faltan algunas rarezas, y extractando, y copiando casi, en las bibliotecas públicas los que ni poseo ni tengo apenas esperanza de poseer nunca. Uno de estos es, por mi desdicha, la *Antoniana Margarita*, de la cual pudiera decir, parodiando a otro propósito unas palabras de Escalígero, que *en más estimaría poseer un ejemplar que ser rey de Celtiberia*. [2]

Pero aunque no la tengo (¡quiera Dios que algún día se me muestre de buen talante el numen que preside a las empresas bibliománicas!), la he leído entera dos veces, muy despacio, y con la pluma en la mano, y tengo de ella extractos bastante copiosos, en los cuales irá fundado este análisis, que no será (Dios mediante) el último que yo haga de libros de filósofos españoles. Discurramos, pues, familiarmente y sin aparato científico [p. 280] acerca de Gómez Pereira, y reciba V. este trabajo como leve muestra de mi gratitud y amistad, ya que (como decía Catulo):

*Tu solebas
meas esse aliquid putare nugas.*

Del autor se sabe poco; casi nada. Los dos diligentes historiadores de nuestra Medicina no han añadido cosa alguna a lo que de su libro resulta. Su nombre y su patria andan en controversia. Llámánle casi todos los que de él escriben *Antonio*; algunos extranjeros mal informados y de poca autoridad, y a su frente el abate Ladvocat, compendiador de Moreri, le apellidan *Jorge*. [1] La verdad es que su nombre no fué *Antonio* ni *Jorge*, sino Gómez, y su apellido *Pereira*; de la misma manera que se llamó *Gómez Arias* aquel mal caballero cuyas fechorías pusieron en las tablas Luis Vélez de Guevara y Calderón, y de la misma suerte que conocemos por Gómez *Manrique* al autor del *Regimiento de Príncipes*: no siendo en ninguno de estos casos patronímico el Gómez, como no lo es en el caso de Pereira. Así lo indica la misma forma de latinización de su nombre: Gometius *Pereira*. Nicolás Antonio debió de pensar como yo en esta parte, y por eso colocó a nuestro filósofo en la letra G de su Diccionario, y no en la lista de los autores *nominis ignoti*.

Lo que se ignora de todo punto es su patria. El apellido *Pereira* ha inducido a muchos a suponerle, sin otra razón alguna, gallego o portugués; el jesuíta Ulloa, en un pasaje que citaré adelante, le llamó resueltamente, y en latín bastante macarrónico, *gallegas*; pero la verdad es que en sus libros, ni a Galicia ni a Portugal alude una sola vez, que yo sepa. [2] Lo que de él consta, es que vivió y escribió en Medina del Campo, donde [p. 281] verosímilmente habría nacido, aunque sus padres o abuelos procediesen de otra región de España. Si es verdad, como ha dicho Florentino, [1] en su biografía de Pomponazzi, que *un filósofo es ciudadano del pueblo donde piensa y escribe, como un guerrero toma nombre y patria de la bandera bajo la cual combate*, la gloria de Gómez Pereira pertenece sin duda a Medina, que por tal hijo será famosa e insigne entre las villas castellanas, más que por los recuerdos de su antigua prosperidad y de sus riquísimas ferias.

El padre de Gómez se llamó Antonio; su madre, Margarita: nombres que él mismo dejó registrados con piedad filial en el título de su obra maestra, y aun interrumpe en una ocasión el hilo de sus razonamientos para rogar cristianamente a sus lectores que encomienden a Dios el alma de sus padres.

La Providencia, que destinaba a Gómez Pereira al alto empleo de reformador científico del siglo XVI, le hizo nacer casi al mismo tiempo que dicho siglo: en 1500. En 1554, cuando publicó su obra, estaba próximo a cumplir los cincuenta y cuatro de su edad, como él mismo escribe en la dedicatoria *Me in quinquagesimum quartum agentem annum*.

Estudió en Salamanca filosofía y medicina, inclinándose de preferencia, según discurro, al sistema de los nominalistas, que él transformó en sensualismo a la moderna. Los *Nominales* habían penetrado a fines del siglo XV, no sin oposición, en Salamanca, donde fué su primer corifeo Alfonso de Córdoba. Sus discípulos llegaron a tener igual número de cátedras que los *reales o realistas*. [2] Allí se explicaron las doctrinas de Gregorio de Rímimi, las [p. 282] de Durando, y quizá las de Ockam, aunque por traer este nombre cierto sabor de heterodoxia no sonó tanto como los otros dos. Gómez Pereira los cita a todos, y es visible la influencia que en su ánimo y enseñanzas ejercieron, a pesar de la independencia de su carácter y de su marcada tendencia a la paradoja. Además de los autores nominalistas, estudió a Santo Tomás y a sus principales expositores; leyó todas las paráfrasis y comentarios averroístas, entonces tan en boga en la escuela de Padua; y aun penetró en la filosofía de los Padres de la Iglesia latina, haciendo mucho caudal de las doctrinas de San Agustín. Su libro muestra erudición copiosa, aunque no rara en los filósofos de aquel siglo. Su ciencia médica rayaba muy alto, según parece por el libro *De las fiebres*; y a esta ciencia reunía larga práctica, como lo manifiestan las copiosas observaciones que en su libro trae, hechas, no sólo en Medina, sino también en Burgos, Segovia, Ávila y otros pueblos de Castilla adonde se le llamó en consulta. El mismo Felipe II le hizo ir a la corte para asistir al príncipe D. Carlos.

Gómez Pereira, sin ser en su latín rudo ni bárbaro, tampoco puede ser calificado de humanista. No había hecho con preferencia una educación literaria como Vives, Sepúlveda, Gouvea, Cardillo, Fox, Núñez y tantos otros pensadores sexcentistas. Habíase educado entre los gritos de la escuela; allí aguzó con la disputa su ingenio sutilísimo, y de allí tomó el arté de separar, distinguir y subdividir hasta lo infinito, robando a la escolástica sus propias armas para combatirla con ellas, y enriqueciendo a la nueva filosofía con los despojos de Egipto. Luce, sin embargo, cualidades de escritor en la *Antoniana*, a despecho de la prolijidad y falta de proporciones artísticas de tal libro,

cortado a la continua por interminables digresiones y controversias, que apartan de la vista y de la memoria del leyente el principal asunto. Pero Gómez Pereira no se pierde nunca; cuando más distraído parecía, vuelve a tomar el hilo, y prosigue eslabonando consideraciones, a veces por largo rodeo, siempre con verdadero artificio lógico. ¡Lástima que estas cualidades externas de la obra hagan un tanto fatigosa su lectura! El latín no es mejor ni peor que el de los buenos escolásticos de entonces, Domingo de Soto, verbigracia. Pero el autor no se dirigía a los humanistas, sino [p. 283] a los médicos, filósofos y teólogos; así lo anuncia desde la portada.

A falta de otras noticias acerca del carácter e ingenio de Gómez Pereira, de sus libros se deduce que era buen cristiano y buen hijo; pero en lo demás, hombre arrojado, impaciente de todo yugo, rebelde a toda autoridad no fundada en razón; amigo de ir contra la corriente, y de sacar a luz paradojas extrañas que asombraran a los nacidos; y al mismo tiempo observador sagaz, dialéctico agudísimo, hombre, en suma, de poderosas y no mal dirigidas facultades intelectuales.

Médico se titulaba de Medina del Campo, cuando en 1554 y 58 divulgó en aquella villa los dos volúmenes, hoy rarísimos, a que debe toda su fama. Titúlase el primero, cuyo rótulo copiaré exactamente para satisfacción de los bibliófilos:

«*Antoniana Margarita, opus nempe Physicis, Medicis et Theologis non minus utile quam necessarium. Per Gometium Pereiram, medicum Metimnae Duelli, quae Hispanorum lingua Medina del Campo appellatur, nunc frimum in lucem editum. Anno MDLIV, decima quarta die Mensis Augusti.*» [\[1\]](#)

Tiene 6 hojas no foliadas de preliminares, 832 columnas y so hojas más sin foliar, con las erratas e índices.

Al fin dice:

«*Metymnae Campi excussum est hoc opus ex officina Chalcographica Guilielmi de Millis 1554.*»

Esta primera edición es el colmo de la rareza. He tenido a la vista dos ejemplares de ella, perteneciente el uno a la Biblioteca de la Academia de Ciencias de Lisboa, y el otro a la Nacional de Bruselas, que lo adquirió con los demás libros del bibliófilo gantés Van Hulthem, amigo y discípulo de mi paisano La Serna Santander. [\[2\]](#)

[p. 284] La segunda edición de la *Antoniana* se hizo en Francfort (si hemos de creer a N. Antonio), medio siglo después que la primera, en 1610. Pero yo jamás la he visto, ni encuentro otra noticia de ella.

La tercera es de Madrid, 1749, por Antonio Marín. La portada es idéntica a la de la edición antigua, excepto en el final.

«*Ex integro correcta in hac secunda editione. Tomus Primus. Cum licentia. Matriti. Ex Typographia Antonii Marin, anno MDCCXLIX.*» Tiene 355 páginas, y se titula tomo primero, por que hace de segundo el otro tratado de Gómez Pereira, impreso por primera vez en 1558, y encabezado así:

« *Novae Veraeque Medicinae experimentis et evidentibus rationibus comprobatae per Gometium Pereiram Medicum* », etc. (lo demás igual que en el frontis de la *Antoniana*, excepto el nombre del impresor, que aquí es Francisco del Canto).

De este libro no sé que haya otra reimpresión que la de Marín, que hace juego con la *Antoniana*.

« *Nunc secundum in lucem edita: que in hoc volumine tractantur elenchus versae paginae docebit. Tomus Secundus. Cum licentia. Matriti. Ex Typographia Antonii Marin, anno MDCCXLIX.* » 452 páginas. Con aprobaciones que para esta reimpresión dieron los PP. Aravaca y Gallo.

Este segundo libro tiene mucho interés médico, pero poco o ninguno filosófico. Su objeto es combatir la doctrina de Galeno acerca de las fiebres, porque, a juicio de Pereira (hombre en todo de singulares opiniones y *nullius addictus jurare in verba magistri*), el médico de Pérgamo ignoró las causas, esencia y especies de la fiebre, y con su *ignorancia* causó irremediables daños a las sucesivas generaciones, que le tuvieron por luz y espejo de la Medicina.

Gómez Pereira era enemigo nato del principio de autoridad en todas las esferas de la ciencia. Para él, en las cosas físicas [p. 285] no hay más autoridad que el experimento. Morejón le considera como el patriarca de los anti-galenistas. Nuestros médicos helenistas del siglo XVI habían enterrado la medicina de los árabes bajo el peso de sus dicitos. Gómez Pereira llega mucho más allá: no era él hombre que trocase una servidumbre por otra. Aplica a Galeno la misma medida que aplicaban Laguna o Vallés a Avenzoar, a Rasis, a Avicena y a Averroes. Sostiene contra los aristotélicos que el calor febril no se diferencia del natural por la especie, sino por el grado de intensidad; y rechazando la doctrina de la putrefacción de los humores, se adelanta cien años a Sydenham en echar a volar la hipótesis de que la fiebre es un esfuerzo de la naturaleza para restablecer el equilibrio de la salud. [1]

Los inteligentes conceden gran valor histórico a las observaciones clínicas de Gómez Pereira sobre la lepra y la elefantiasis, sobre las lesiones locales, sobre las fiebres intermitentes o, como entonces se decía, *interpoladas*, sobre la calentura lenta hética, sobre el tifus y las viruelas. Aun a los profanos no deja de sorprenderles agradablemente la sencillez de sus planes terapéuticos, viva antítesis del bárbaro y pedantesco tratamiento aconsejado por los doctores Sangrados de entonces. Otra de sus ideas más arrojadas y originales consiste en negar la transmisión del contagio por medio del aire.

Morejón, arrebatado por el furor apologético, quiere encontrar en Gómez Pereira hasta los fundamentos del vitalismo de Stalh. Yo no he tenido tanta suerte, y a la verdad hubiera sido extrañísimo caso encontrar vitalismo de ninguna clase en un hombre que suponía a los brutos meros autómatas, que atribuía todas [p. 286] sus operaciones a fuerzas mecánicas, y que, por lo tocante al hombre, establecía una separación todavía más profunda que Descartes entre las operaciones de la materia y las del espíritu. Bástale a Gómez Pereira, para su gloria como médico, haber roto el primero las cadenas del galenismo, y haber leído, o deletreado a lo menos pero directamente y por sí mismo, algunas páginas en el gran libro de la naturaleza.

Pero dejando este punto para que los inteligentes le discutan y sentencien si en los descubrimientos del terapéutico de Medina, y en los de Doña Oliva Sabuco de Nantes, que levantó asimismo bandera

contra Galeno, hay (como parece) ideas, al par que atrevidas y originales, útiles y basadas en larga experiencia, cerremos nosotros esta parte bibliográfica, haciendo constar la inusitada escasez de la última edición de la *Antoniana* y de la *Vera Medicina*. Dada su fecha, relativamente moderna, debía de abundar, y, sin embargo, es casi tan peregrina como las dos anteriores. He visto un ejemplar de ella en la Biblioteca de la referida Academia de Ciencias, y sé que existen dos en la del Colegio de San Carlos de Madrid, y otros en las Universidades de Oviedo y Salamanca. [1]

A la vuelta de la primera hoja de la *Antoniana* hay un *Elenchus* o resumen de las materias de la obra, especie de hilo de Ariadna, muy útil para no perderse en aquel laberinto de cuestiones incidentales. La dedicatoria es a Nuestro Señor Jesucristo, y ni aun así pudo contener el autor su índole satírica y desenfadada. Una de las razones que aduce para dar tan santa nuncupación a su libro, es la siguiente: «Muchas veces tropiezo con libros de antiguos escritores, conservados y tenidos en no poca estima, aunque su utilidad sea ninguna y su lección nada tenga de deleitosa. Lo cual atribuyo a la piedad de sus autores, por cuyos méritos concedióles Dios que sus obras durasen largas edades, al paso que se perdieron las de otros autores mucho más doctos pero impíos.»

En pos de esta dedicatoria viene una carta al cardenal arzobispo de Toledo D. Juan Martínez Guizarro, alias *Siliceo*, a quien [p. 287] se muestra muy agradecido, no sin indicarle que fué su intención primera ofrecerle la obra, pero que luego lo pensó mejor y la enderezó al Rey de los reyes y Señor de los señores.

Una breve advertencia informa a los lectores de la *razón del título de la obra*, que no se llama *Paradojas*, para que el rótulo no parezca, soberbio; y otro prólogo, algo más extenso, muestra el fin y propósito del autor en la composición del tratado. Su profesión de fe filosófica no puede ser más explícita: «Sabed (dice) que sólo el celo de la verdad me mueve a divulgar esta obra y muchas otras que irán saliendo (si Dios quiere), unas especulativas, otras de medicina práctica, tan útiles como nuevas y singulares. Porque yo comencé a dudar de muchas opiniones que médicos y filósofos tenían por indubitables y seguras; probélas en la piedra de toque de la experiencia, y resultaron falsas; al paso que mis doctrinas, confirmadas primero por la razón y luego por el éxito, más y más se arraigaron en mi ánimo. [1]

Entonces deliberé dar a la estampa estas primicias de mi labor, para que, difundidas por toda Europa (si no me engaña el amor propio), sean como nuncios de la verdad que sustento.» «Hablaré de cosas que nadie ha dicho ni escrito antes que yo. En no tratándose de cosas de religión, no me rendiré al parecer y sentencia de ningún filósofo, si no está fundado en razón. En lo que atañe a la especulación y no a la fe, debemos despreciar toda autoridad. La razón sola es la que puede inclinar el entendimiento a una parte o a otra.» [2]

Como ve V., Gómez Pereira es *racionalista* en el buen sentido de la palabra, y no tomada in malam partem, según ahora hacemos: es *pensador independiente y ciudadano libre de la república de las letras*, al modo de muchos otros filósofos nuestros.

[p. 288] Dice, como Vives, de quien en línea recta descende: «Tanta fe se me conceda, cuanto mi razón persuada. Tomaré mis argumentos de la naturaleza, no de los sagrados libros, porque no es lícito el tránsito de la Filosofía a la Teología.» [1]

También Vives juzgaba cosa mala y dañosa *auctoritate sola acquiescere et fide semper aliena acipere omnia*, y repetía con Séneca: *Patet omnibus veritas, nondum est occupata. Multum ex illa etiam futuris relictum est.* «No quiero (dice en otra parte) que se me compare con los antiguos, sino que se pesen sus razones y las mías..., ni deseo ser autor o fautor de ninguna secta; ni quiero que nadie jure en mis palabras o sistemáticamente me siga. Si encontráis algo de verdad en mis escritos, seguidlo y defendedlo, no por ser mío, sino por ser verdadero. No rompáis lanzas en mi defensa...; sed discípulos y secuaces de la verdad dondequiera que la encontréis.» [2] ¡Cómo había de sospechar Vives que precisamente por su independencia y manifiesto propósito de filosofar con libertad, habían de negarle algunos hasta la cualidad de filósofo, fundados en que no formó *escuela!* Efugio pobre y miserable a todas luces. Pues qué, ¿no fundó la mejor y más amplia escuela, la del *pensamiento libre?* ¿Qué otra cosa es lo que yo he llamado y sigo llamando *vivismo?* Como Vives y Gómez Pereira pensaba el Brocense cuando pronunció aquellas memorables palabras registradas en su proceso: «que en cuanto a las cosas que son artículo de fe, él siempre tenía captivado el entendimiento a la obediencia de la fe, pero que en las otras cosas que no lo eran, no quería captivar su [p. 289] entendimiento, sino interpretar conforme a lo que ha estudiado, y que lo mismo hacía con los autores antiguos, porque a Platón y a Aristóteles, si no es que le convenciesen con razón, no quería creerlos, y así tenía escrito contra ellos; y que cuando comenzó a estudiar Súmulas, a las tres o cuatro lecciones dijo: juro a Dios y a esta cruz, de no creeros palabra que me digáis... y que así tenía por malo creer a los maestros, porque para que uno sepa, es necesario no creerles, sino ver lo que dicen, como Euclides y otros maestros de matemáticas, que no piden que los crean, sino que con la razón y estridencia entiendan lo que dicen». [1]

En lo cual, si bien se mira, no hacía Francisco Sánchez más que glosar lo que había dicho en el tratado *De los errores de Porfirio* [2] al combatir la máxima: *Oportet addiscentem credere: «Mihi certe divinus arbitror contigisse, ut per totum triennium quo Philosophicis studiis impenditur opera, magistris meis nunquam aliquid assentirem.»* («Fué, sin duda, providencia divina, que en los tres años que estudié Filosofía, nunca pudiera yo estar conforme con nada de lo que me enseñaron mis maestros.») Y en la obra admirable donde formuló por primera vez, con aplicación a la lengua latina, las leyes de la filosofía del lenguaje, no se hartó de encarecer el daño que resultaba de no investigar las causas y las razones, y contentarse con ver por ajenos ojos y oír por ajenos oídos. [3] Muchas cosas se ocultaron a Platón, que luego descubrió Aristóteles; muchas ignoró éste, que fueron después sabidas, porque la verdad está oculta, pero nada hay más precioso que la verdad.»

No de otra manera pensaba Sebastián Fox Morcillo cuando, al frente de su áureo libro *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione*, escribía: «El método que siempre me propuse en mis estudios y escritos filosóficos fué no seguir por sistema a ningún maestro, sino abrazar y defender lo que me [p. 290] parecía más probable, ya viniese de Platón, ya de Aristóteles, ya de cualquier otro. No dudo que esta manera de filosofar desagradará a hombres divididos en varias sectas y pertinacísimos en defenderlas; pero juzgo que el amor de la verdad debe anteponerse a toda autoridad y respeto humanos. Yo sólo doy fe a los testimonios divinos, y a los de la Iglesia católica, y los acato y defiendo en todo como infalibles y eternos oráculos.» [1] *Eam enim semper rationem inire in studiis meis vel scriptis decrevi, ut nullius in verba auctoris jurare velim, sed quae mihi magis probabilia videantur, ea maxime complectar, sive ab Aristotele, sive a Platone, sive a quovis alio dicatur; quae vero minus probabilia, rejiciam. Hoc sane philosophandi genus, quamvis multis qui ut*

varias sectas adamarunt, ita pugnacissime tuentur, displicere, adeoque in varias reprehensiones incurrere me posse non dubito, tamen... anteponendum est studium veritatis opinionioni de alterius auctoritate temere sumptae. Nos tantum divinis et Ecclesiae catholicae testimoniis fidem adhibemus, eaque tanquam certa et stabilia oracula amplectimur et tuemur.

En el tratado de *Studii philosophici ratione* [2] señala Fox, como una de las principales fuentes de error, el *jurare in verba magistri*, y adherirse a un sistema. Y tan allá lleva el filósofo hispalense este principio, a pesar de sus tendencias platónico-aristotélicas, que en el tratado *De demonstratione ejusque necessitate ac vi*, [3] quizá el más original de todos los suyos, anuncia que prescindirá de todo lo que halló escrito, guiándose sólo por sus propias observaciones, basadas muchas de ellas en el estudio de las matemáticas.

Esta tendencia crítica se extrema en manos del Hipócrates complutense, Francisco Vallés, que juzgó necesario, para no caer en error, «dudar de todo, hasta de lo más probable». [4] «*Necesse [p. 291] est ut in rationum investigatione... etiam de his quae sibi videntur probabilissima, nisi se ipsos velint fallere (homines) dubitent*»; a pesar de lo cual, Vallés dista mucho de ser escéptico, dado que admite las verdades *per se notas*, con todas sus consecuencias, siempre que tengan aquella *evidencia* matemática que el Brocense pedía. En cuanto al conocimiento de las cosas sensibles, no pasa de opinión más o menos probable, y ni hay ni puede haber verdadera ciencia física. [1]

De tales doctrinas al escepticismo puro y neto no había mucho camino, y de cierto le anduvo el médico portugués Francisco Sánchez, cuyo agudo e ingenioso libro *De multum nobili, prima et universali scientia quod nihil scitur*, [2] conoce V. sobradamente. Pero justo será advertir que la ciencia que Sánchez principalmente ataca es la de su tiempo, no la ciencia en general, sobre cuyo método ofrece escribir un tratado: *Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid scitur et quomodo, libello alio praeponemus, quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patietur, exponemus*. Pero como este libro falta, y sólo queda el de las dudas y objeciones, de aquí que el nombre de Sánchez aparezca en primera línea entre los escépticos. Acaso acertaría más el que le considerase como precursor del criticismo kantiano.

Con audacia no menor, aunque con tendencias empíricas en vez de escépticas, mostraron igual desprecio de la tradición Doña Oliva Sabuco de Nantes en su *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, y Juan Huarte de San Juan en su conocido *Examen de ingenios*. A, juicio de la doctora de Alcaraz, los antiguos se habían dejado intacta la filosofía que ella daba a luz, «con ser la verdadera, mejor y de más fruto para el hombre. Y el que no [p. 292] la entendiere ni comprendiere (dice en otra parte) déjela para los otros y para los venideros, o crea a la experiencia y no a ella». [1]

La experiencia es para Huarte, lo mismo que para Doña Oliva, la piedra de toque de todo conocimiento.

Estas citas, a las cuales fácilmente pudieran añadirse muchas, así de *aristotélicos clásicos* como de *ramistas, escépticos*, etc., bastan, según entiendo, para establecer cierta manera de conformidad en cuanto a independencia filosófica entre nuestros pensadores no escolásticos del siglo XVI. El influjo de Vives es, en mi juicio, la causa inmediata de esta dirección. Por lo demás, cada autor, según las particulares aficiones de su espíritu, escogió diverso criterio de verdad, inclinándose unos a la,

experiencia, otros a la razón como facultad de las ideas puras, algunos al sentido común, y otros a la evidencia matemática. Pero todos convinieron en ser ciudadanos libres de la república de las letras.

Así se mostró en los fines de aquel siglo y principios del siguiente, Pedro de Valencia, al exponer y analizar con vislumbres escépticas las doctrinas de los antiguos sobre el juicio de la verdad (*de iudicio erga verum*), en el precioso opúsculo que intituló *Academica*. [2] Así, en tiempo de Felipe IV, el P. Poza, en su lección de *placitis philosophorum*. Así el jesuíta logroñés Rodrigo de Arriaga, que con ser escolástico, no dudó en contra decir a Santo Tomás y a Suárez, «teniendo ante los ojos la sola y desnuda verdad, despojándose de todo afecto de escuela, y considerando que el ingenio humano no quedó agotado en Platón ni en Aristóteles». Así, en 1673, Isaac Cardoso, que en su egregia *Philosophia Libera* se propuso no dar nunca a meras opiniones el valor de demostraciones o dogmas. «*Ita mentem disponemus ut neque alicui sectae addicti aut sapientiae primoribus alligati, illius tantummodo placita, aliis despectis, amplectamur, nec opiniones tanquam fides aut demonstrationes* [p. 293] *recipiendae.*» [1] Así el obispo Caramuel, que en su *Metalogica*, exclama: No soy enemigo de los peripatéticos, aunque tampoco sea ni quiera ser llamado peripatético; busco la verdad sola; sólo la verdad amo.» [2]

Lo mismo Caramuel que Cardoso, pertenecen a los últimos años del siglo XVII; a dos pasos de ellos están los PP. Tosca y Feijoo. ¿Dudará alguno de la persistencia del espíritu vivista en nuestra cultura? Si mayor prueba se necesitara, bastaría recorrer las inestimables páginas de la *Philosophia Libera*, donde hormigean las citas de nuestros pensadores, desde Vives en adelante.

Harto me he detenido en esta digresión, encaminada a probar que la tendencia crítica de Gómez Pereira es sólo una fase del espíritu general de nuestra *ciencia libre* en los dos siglos XVI y XVII, aunque menoscabada en el segundo. Ahora conviene entrar en el examen de la *Antoniana*, que, por no ser un tratado metódico de psicología, de física ni de metafísica, sino un libro de controversia, una serie de paradojas, presenta las cuestiones en orden poco riguroso y sistemático. Como la exposición que voy a hacer es puramente analítica, no hay inconveniente en tratarlas por el orden en que él las trae. Lo que me propongo no es reconstruir el sistema, sino dar a conocer la obra.

I. *Automatismo de las bestias*.— Acepto esta expresión como admitida por el uso, aunque no es del todo exacta ni corresponde a la verdadera tesis de Gómez Pereira. Por lo demás, si hace algunos años podía juzgarse vano ejercicio escolástico y pura sofisteria la cuestión del *alma de los brutos*, a nadie ha de parecerle tal, hoy que anda en boga esa nueva ciencia apellidada con escasa propiedad *psicología comparativa*. Cuestión de psicología comparativa o comparada es la que discute el médico castellano, y justo será oír los fundamentos de su *primera paradoja* la cual está formulada en estos términos: *Bruta sensu carere* (los brutos carecen de la facultad de sentir).

[p. 294] Nada más opuesto a la psicología peripatética, la cual, concediendo al bruto alma *sensitiva*, sólo le negaba la racional. Y no faltaban filósofos y aun teólogos que admitiesen en los brutos cierta manera de raciocinio, negándoles sólo el conocimiento de lo universal. [1] En cuanto al valor de la palabra *ratio*, casi todos decían con Pereira que es *Vis animi distinguendi ac connectendi* (la facultad de distinción y relación).

La doctrina del alma de los brutos pasaba por axioma tan cierto como éste: *el todo es mayor que una*

de sus partes. Algunos suponían del todo idénticos los juicios del bruto y los del hombre, afirmando que si hablara el primero, llamaría, como nosotros, *album* al color blanco, y *quadratum* a la figura cuadrada.

El primero y más fuerte de los argumentos de Gómez Pereira es éste:

«Si el animal siente, tiene forzosamente que juzgar; si juzga, raciocina; si raciocina, forma proposiciones universales: luego no habrá distinción especial entre él y el hombre; consecuencia inadmisibile y absurda.» Esta conclusión, a primera vista tan precipitada, se funda en las premisas siguientes:

«Si los brutos ejerciesen los actos de los sentidos exteriores como el hombre, al ver un perro o un caballo a su dueño, *concebiría* lo mismo que concibe un hombre cuando ve a su señor, y *afirmaría mentalmente* que aquél era su dueño... Y si no queréis confesar esto, ni conceder tanto a los brutos, no negaréis, a lo menos, que el bruto forma *proposiciones mentales*, lo cual no puede hacerse sin alguna facultad interior *estimativa o cogitativa*. El bruto distingue al amigo del enemigo; luego hay que concederle la distinción, que es la más importante entre las operaciones racionales.»

«Pensarán algunos destruir esta razón, diciendo que no todos los que conocen *afirman* la existencia de un objeto, puesto que en el conocimiento de *simple aprehensión* no se afirma ni se niega [p. 295] nada. Por *simple aprehensión* pueden conocer los brutos las cosas sensibles, sin afirmar que sean o no tales cuales son.»

La cuestión toma aquí nuevo giro, y Gómez Pereira impugna de esta manera el primer modo de conocimiento imaginado por los peripatéticos:

«Si la sensación y el conocimiento de la cosa que se desea antecede forzosamente al *movimiento prosecutivo* hacia la cosa misma, necesario es que la noción de la cosa apetecida sea una noción *distinta*, con afirmación de lo que es y *dónde está* (*quod est aut ubi est*). Fuera absurdo imaginar que el bruto se mueve hacia un fin, ignorando cuál es y dónde se halla. No niego que se dé algún conocimiento sin afirmación de existencia como el de la *quimera*; pero tengo por imposible huir de una cosa cuando se ignora hasta su existencia. El que afirma que los brutos conocen a sus amigos o enemigos, ha de confesar que forman juicios o proposiciones mentales. [1] Si el cordero *conoce* al lobo presente, será porque forma esta proposición mental: *el que está presente es el lobo*. Afirmación *particular*, que sólo puede fundarse en el conocimiento *universal del lobo y todo lobo*, como dirían los modernos sofistas. El cordero, por tanto, deduce la conclusión de las premisas.»

«En nada favorece a los adversarios la distinción de los dos modos de conocimiento excogitada por Aristóteles. No basta la simple aprehensión sin *juicio* para buscar la cosa apetecida, o huir de ella. También hemos de conceder a las bestias la segunda operación del entendimiento, la facultad de *componer y dividir*, porque nadie puede afirmar: *esto debo hacer*, sin haber aseverado antes: *esto es lo que es*, estableciendo una *relación* entre dos juicios.»

Y a los que recurren al *instinto*, les responde: «O el instinto [p. 296] es una facultad y propiedad natural, o es algo diverso. Si lo primero, ¿para qué introducir una facultad distinta de la razón? Si lo

segundo, será bien que los adversarios expliquen lo que es el instinto, porque yo no veo medio entre la propiedad que nos mueve hacia una cosa o nos aparta de ella, y la facultad de sentir y juzgar, que busca lo útil y huye de lo dañoso.» [1] El instinto era (como las *especies inteligibles*, la *materia prima*, etc.) uno de los fantasmas de la filosofía escolástica que daban más pesadilla a Gómez Pereira.

De las obras admirables de los animales, de sus costumbres, referidas por Aristóteles y Plinio, saca el autor de la *Margarita* la consecuencia de que son máquinas prodigiosamente organizadas, so pena de concederles las mismas facultades que al hombre, si no mayores.

Y razonando siempre por reducción al absurdo, afirma que pensarán en la inmortalidad del alma y temerán los castigos de la otra vida, [2] puesto que hacen todo lo posible por conservar ésta, defendiéndose de la inclemencia de las estaciones y de todo linaje de peligros. Argumento éste de bien poca fuerza, porque basta el amor a la conservación natural para explicar tales actos.

Tendrán asimismo los brutos el don de pronosticar los fenómenos naturales, como lo advertimos en los alciones cuando se acerca la tormenta, según aquello de nuestro poeta:

Ni baten las alas ya los alciones,
Ni tenían jugando de se rociar.
Los cuales amansan la furia del mar
Con sus cantares y lánguidos sonos.

¿No indica maravilloso discurso, apenas por el hombre igualado, la industria de las abejas y el buen orden y regimiento de su república?, et *sic de caeteris*, porque Gómez Pereira prosigue acumulando ejemplos.

[p. 297] «Si los brutos sienten como nosotros y juzgan, componen y distinguen, sacarán de las premisas la conclusión, y conocerán, por tanto, los universales. Si huyen del fuego, es porque conocen la proposición universal: *Omnis ignis est calidus*, [1] la cual han *inducido* de muchas proposiciones singulares. ¿Dónde queda la diferencia específica del hombre? ¿Por qué le llamamos *animal racional*? »

«Síguese otro inconveniente mayor: las almas de los brutos tendrán que ser indivisibles como el alma humana, porque una substancia divisible no puede engendrar el pensamiento. Lo que conociese la parte anterior, no sería percibido por la posterior, y viceversa. La *distinción* fuera imposible. Mas, por experiencia, se ve claro que el bruto distingue y *conoce la cantidad*. » [2]

Concedida la sensibilidad, hay que conceder a los brutos la conciencia. Conocerán que ven, conocerán que oyen; podrán juzgar de sus propios actos y distinguir los accidentes de la substancia.»

Dejemos a un lado otros argumentos de menor fuerza, y vamos a la extraña solución que Gómez Pereira da al problema.

Los brutos (según él) se determinan a obrar y a moverse mediante ciertas cualidades transmitidas por los objetos extrínsecos a los órganos de los sentidos, o por los accidentes que producen en la economía animal los fantasmas encerrados en el órgano de la memoria (*in loco memorativo*). »

Gómez Pereira cree en las cualidades ocultas, y por ellas explica el movimiento de los graves, la reflexión de la luz, etc. (*Est enim talis naturae ordo quod quanto a magis elato loco grave descendit, ac cum majore impetu cadit, tanto in altiore partem resilit.*)

De aquí procede también, y no de la sensación, el movimiento de los brutos. Conviene saber que los brutos se mueven:

1.º Por las cosas presentes que mandan su imagen o algo [p. 298] equivalente a los órganos que impropriamente decimos *sentidos*. De aquí que huya el animal cuando alguno le amenaza, y se arroje sobre el alimento cuando le ve cerca.

2.º Por los fantasmas de las mismas cosas que, presentes, fueron causa de movimiento en otra ocasión. Así buscan los perros a su dueño ausente, etc.

3.º Por hábito y enseñanza.

4.º Por causas ocultas, que es lo que llaman *instinto natural*. Sólo así pueden explicarse ciertas operaciones de las hormigas y de las abejas.

No valía la pena de haber destruído con hábil dialéctica el sistema antiguo, para levantar después tan frágil edificio. Estas soluciones son una pura contradicción; admite el instinto o algo parecido a él, después de haberle negado; supone al bruto capaz de enseñanza, cuando antes ni aun le concedía sensibilidad, y vuelve a los *fantasmas* y a las *cualidades ocultas* de la escuela, faltándole poco para decir que el fuego quema porque tiene *virtud ustiva*.

En la explanación del sistema hay cosas muy peregrinas y de sabor crudamente materialista.

La primera especie de movimiento puede ser de tres clases: *natural* (el de los graves), *voluntario* (el del hombre), *orgánico* o *vital* (el de los brutos). La *especie* o imagen del objeto, recibida en algún órgano, se trasmite a aquella parte del cerebro de donde arrancan los nervios motores. La cual parte produce una reaccion que contrae o dilata los miembros del animal, forzándole a moverse. Este movimiento es doble: de *simpatía* o de *antipatía*. [1]

Al dar esta explicación fisiológica, ¿no pensó Gómez Pereira, no vieron los calificadores del Santo Oficio, que con un poco de lógica era fácil aplicarla a los actos humanos? A uno y a otros su firme creencia en la espiritualidad del alma y en la libertad humana debió de ocultarles las consecuencias de aquella atrevida paradoja, sostenida con una cadena de sofismas.

[p. 299] Segunda especie de movimiento. Los *fantasmas* son para Gómez Pereira unos corpúsculos sutilísimos (*spirituosa*) transmitidos de oculto modo por los objetos exteriores. En ausencia de los objetos mismos, se conservan en el triclinio de la parte posterior de la cabeza, asiento de la memoria,

y obrando a veces sobre la parte anterior, determinan un movimiento análogo al que produjo la primera vista del objeto. [1]

Lo peor es que Gómez Pereira aplica *proporcionalmente* esta misma explicación de la memoria y de la abstracción al hombre. «Habéis de saber que tienen los brutos en la parte occipital una celdilla, donde se conservan al vivo las imágenes de los objetos. En esto somos muy parecidos a las bestias. Pero además de esta potencia conservadora de los fantasmas que decimos *memoria*, tenemos en el *synciput* otra facultad para conocer los objetos de quienes los fantasmas proceden, por vista y consideración del fantasma mismo que ante la parte anterior de la cabeza se presenta: y este conocimiento es el que llamamos *abstractivo*. En el bruto hay *algo semejante*, situado también en la parte *syncipital*. Cuando esta facultad entra en ejercicio, los miembros del animal se mueven.» [2]

Tercera especie de movimiento. Para explicar la educación de los animales, cosa apenas compatible con su sistema, supone que la onda sonora hace mover las cosas que toca y hiere. El sonido de la voz humana se transmite, hiere los nervios; llega la impresión al cerebro, éste reacciona y produce el movimiento: *quemlibet aerem motum sic conari movere quascumque res ab eodem contactas, prout ipse movetur*.

De la cuarta y última razón de las operaciones del bruto dice poco o nada. Dase por satisfecho con atribuir las a una causa [p. 300] exterior y oculta, llámese *occulta vis, causa prima, alma del mundo*, etc.

Tal es, sucintamente, pero con fidelidad expuesto, el famoso *automatismo* de Gómez Pereira, acerca del cual corren muchas ideas incompletas y equivocadas entre los que sólo de oídas conocen su libro. Dicen que negó el alma a las bestias; pero la verdad es que les concede un alma divisible y perecedera, que se engendra por partes, como el alma de la planta (*quae ab ortu usque ad interitum deperdatur et gignatur per partes, ut anima plantae*). Unas veces la identifica con el aliento vital, otras con el organismo. Tiene cantidad y está sujeta a la muerte (*quanta et interitui obnoxia*). Cuando hacemos pedazos a un gusano, queda en cada trozo un alma que le hace moverse, vivir y propagarse, y en cada una de las partes divididas se conservan los fantasmas.

Pedro Bayle demostró prolijamente (y no hay para qué rehacer su trabajo) que esta opinión del *automatismo* (llamémosle así para excusar rodeos) fué parto del ingenio de Gómez Pereira, sin que se encuentren rastros de ella en toda la antigüedad griega y latina. [1] Algunos la han atribuído a los estoicos; pero hubieran [p. 301] salido de su error con sólo leer en el libro I de las disertaciones de Arriano sobre Epitecto el capítulo VI, donde se niega que los brutos tengan razón, pero no se pone en tela de juicio el que *sientan*.

De los nuestros llevó la misma opinión Juan Luis Vives, en [p. 302] el libro II de su bello tratado *De anima et vita*, [1] donde leemos: *Brutum sequitur id quod vel sensu est simpliciter cognitum, vel a phantasia copulatum compactumque, vel ab extimatrice stimulum, tanquam tacito calcari naturae; homo autem componit ac dividit, et ab aliis ad alia transit, conferens ea inter se, ex quibus aliquid pariat atque eliciat*. Admite Vives en los brutos *sensación, fantasía y existimativa*, pero de ningún modo razón, ni menos inmortalidad (*irratonabiles esse et mortalibus animis praeditas*).

Ésta era la doctrina corriente entre escolásticos y no escolásticos, con muy leves diferencias. Esta misma se formuló repetidas veces en lengua castellana. Por ejemplo, Francisco Cervantes de Salazar, en la continuación del *Diálogo de la dignidad del hombre*, enseña que éste «es igual con las plantas en el crecer, lo cual en ellas se llama ánima vegetativa; igual con los animales en el sentir, lo cual en ellos se dice ánima sensitiva; pero tiene razón, de la cual las plantas y bestias carecen». Y *el sentir*, en opinión del humanista toledano, «es de dos maneras, interior y exteriormente, porque el hombre (lo que no hace el animal) siente dentro el mal y el bien», es decir, tiene conciencia. [2]

[p. 303] Los tomistas glosaron en diversos sentidos estas palabras de la *Summa contra gentes* (libro III): *Actus creaturarum irrationalium prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quodam naturali inclinatione* (el instinto) *quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus, quo in suis personalibus actibus dirigantur.* Algunos escolásticos, entre ellos nuestro insigne Francisco de Toledo, juzgaron que en ciertas especies de animales, notables por la sabiduría y prudencia de sus operaciones, había una *fantasía* o *imaginación* (que de ambos modos la llamaron); pero *no* disciplinable ni capaz de enseñanza: *Bene concluditur habere illa animalia (formicae et apes) phantasiam, sed non disciplinabilem.* [1]

Júzguese qué escándalo produciría en las aulas la resbaladiza paradoja de Gómez Pereira. El primero que salió a impugnarla fué el granadino Miguel de Palacios, teólogo y filósofo peripatético de los más notables, autor de un comentario al tratado *De anima*, y profesor muchos años en Salamanca. El opúsculo que escribió contra algunas paradojas de la *Antoniana* se imprimió en 1555 en Medina del Campo, y es muy raro. He visto un ejemplar, encuadernado con la obra de Gómez Pereira, en la Academia de Ciencias de Lisboa, y su descripción bibliográfica es ésta:

Objectiones Licentiati Michaelis a Palacios, Catedratici Sacrae Theologiae in Salmantina Universitate, adversus nonnulla ex multiplicibus Paradoxis Antonianae Margaritae, et Apologia eorumdem.

Al fin: *Excussum est Methymnae Campi in officina chalcographica Guillelmi de Millis vigesima die Martii, Anni 1555.*

El argumento principal, el *Aquiles*, como dicen, de Gómez Pereira, está contestado en los términos siguientes: «Dices que si los brutos están dotados de sensibilidad, también lo estarán de razón. ¿Pero no ves que la fuerza sensitiva interior en los brutos es sólo aprensiva y no discursiva o *judicativa*? ¿No basta la *aprehensión* interior para excitar el apetito, y éste el movimiento exterior? Nosotros mismos experimentamos esto en los movimientos repentinos, huyendo a la sola *aprehensión* de un mal terrible [p. 304] que de pronto se nos ofrece. El que nunca oyó el estruendo de las bombardas, ni sabe qué cosa sean, tiembla y se estremece cuando por primera vez lo escucha, por sola la *aprehensión*, sin que intervenga el juicio... La simple percepción del mal induce a huirle; la simple percepción del bien, a buscarle.» [1]

Tampoco admitía Miguel de Palacios que de la sensación se dedujese lógicamente la conciencia. «Cosas muy diversas, escribe, son el sentir y el saber que se siente. La primera de estas operaciones es directa, la segunda refleja. En el hombre mismo suelen andar separadas, cuanto más en el bruto. El que éste sienta, no implica en manera alguna que reflexione.» [2]

En esto, como en otras cosas de su réplica, anduvo Palacios discreto y sagaz, y puso verdaderamente el dedo en la llaga. Gómez Pereira se defendió habilísimamente, dando cierta especiosidad a su paradoja, pero poniéndose a dos dedos del materialismo.

Al año siguiente (1556) apareció en la misma villa de Medina, centro entonces de gran comercio de libros, uno, hoy rarísimo, con el título de *Endecálogo contra Antoniana Margarita*, sin duda por constar de once proposiciones. No he visto este opúsculo, pero ustedes tienen en Madrid dos ejemplares, uno en la Biblioteca Nacional, entre los libros que fueron de D. Serafín E. Calderón, y otro en la colección de Salvá, que hoy posee D. Ricardo Heredia. [3] Yo sólo puedo decir, por testimonio de D. Andrés Piquer en su *Discurso sobre el sistema del Mechanismo*, que el *Endecálogo* está escrito en romance (contra lo que generalmente se usaba en libros de filosofía), y tiene la forma de un diálogo satírico y burlesco, en que hablan el jimio, el murciélago, el [p. 305] cocodrilo, el león, el águila, la ballena, el lobo, el elefante y otros animales, y presentan a Júpiter una demanda criminal contra Gómez Pereira, por haberlos despojado de la posesión de sentidos, apetitos, etc. Nombran procurador, hacen un pedimento, y alcanzan favorable sentencia. «Por la lectura de este diálogo (añade Piquer), se echa de ver cuán extravagante pareció a los españoles la opinión de Pereira, que después fué recibida con tanto aplauso fuera de España por su novedad, y se ve también que el autor del *Endecálogo* era más satírico que filósofo.» Morejón añade que en la mayor parte del opúsculo, el autor se entrega a impertinentes digresiones históricas sobre el Gran Capitán, sobre las guerras de Italia y África, y otros mil asuntos que nada tienen que ver con la filosofía, ni con la *Antoniana*.

El divino Francisco Vallés atacó la doctrina de Gómez Pereira, aunque sin nombrarle, en el capítulo LV de la *Sacra Philosophia*. «Un escritor nuestro (dice), por no conceder a los brutos la razón, temeroso (a lo que sospecho) de tener que atribuirles asimismo la inmortalidad, les negó hasta el sentido, explicando todas sus operaciones por naturales simpatías y antipatías. Admitida esta tesis, síguese una de dos cosas: o que nadie siente sino el hombre, o que todos los animales están dotados de razón y entendimiento. [1] La primera opinión es absurda, porque en tal caso ninguna fe podremos dar a nuestros sentidos, y es verdadera locura el negar que tienen sensibilidad unos entes a quienes vemos huir del peligro, acudir a la voz y al reclamo, observar las leyes de la amistad y de la enemistad, etc. Dejado aparte este delirio, resta considerar si los brutos poseen alguna manera de razón.» Y de hecho Vallés se la otorga: «*Certe rationem aliquam esse brutis negare non possumus citra proterviam*» y lo prueba por sus maravillosas operaciones, haciendo una brillante retorsión de los argumentos de Giménez Pereira en pro de la tesis contraria: Si negamos a los brutos la razón, hemos de negarles el sentido; pues cómo se conocen las facultades sino por sus actos, y los actos [p. 306] sino por sus operaciones?». [1] El mismo procedimiento lógico que llevó al autor de la *Margarita* a asentar el *automatismo*, convenció a Vallés de que todo Bienal era racional, aunque con razón muy diversa de la humana, no sólo en grados, sino en la misma esencia, por ser el entendimiento humano capaz de las ideas puras: «*ex sese nata est (mens) ratiocinari simpliciter et circa quidvis*». Por lo cual corrigió la antigua definición del hombre en estos términos: *animal científico o capaz de ciencia*, es decir, de conocimiento ordenado, metódico y dependiente de los universales. De otro pasaje se deduce que concedía a los brutos la simple *cogitación*, *cum praesensione finis*, pero sin elección de remedios. Lo cual le indujo a afirmar con buen sentido que sólo *por analogía* debía llamarse racionales a las bestias, aunque tuvieran imaginación y *estimativa*, que él llama *razón sensitiva*.

La paradoja de Gómez Pereira, discutida en España tan ampliamente como hemos visto, pasó ultrapuertos en el siglo XVII, y alcanzó mucha notoriedad cuando la expuso Descartes, por encontrarla ajustada al divorcio que él ponía entre el pensamiento y la extensión, entre la materia y el espíritu. La opinión cartesiana es más sencilla y menos ingeniosa que la de Gómez Pereira. Los animales no son más que materia, y están sujetos a las leyes del mecanismo: son *autómatas* (palabras que no está escrita en la *Antoniana*). Escribe Descartes en la quinta parte del *Discurso del Método*: Por estos dos medios podemos conocer la diferencia entre el hombre y las bestias. Cosa es digna de notarse que no haya hombre tan necio, ignorante e insensato que no sea capaz de juntar unas cuantas palabras y dar a entender su pensamiento; lo cual no hace ningún animal, por perfecto y hábil que le supongamos. Y no es por falta de órganos, puesto que vemos a las picazas y a los papagayos pronunciar palabras como nosotros, pero no *hablar*, porque no tienen conciencia de lo que [p. 307] dicen. Por el contrario, los sordo-mudos, careciendo de órganos, estando por ende más incapacitados que las bestias, inventan por sí propios algunos signos, y se hacen entender de los que habitualmente los tratan. Lo cual prueba, no sólo que las bestias tienen menos razón que el hombre, sino que absolutamente carecen de ella. [1] Ni hemos de confundir las palabras con los movimientos naturales que indican las pasiones, y que pueden ser imitados por máquinas lo mismo que por animales, ni creer con los antiguos que las bestias hablan, aunque no entendamos su lenguaje; cosa imposible, puesto que sus órganos son proporcionados a los nuestros. A lo cual se agrega que muchos animales muestran industria grande y mayor que la nuestra en muchas operaciones, y son del todo inhábiles para muchas otras; lo cual prueba, no que tengan entendimiento, pues entonces sería superior al nuestro y nos vencerían en todo, sino que carecen de alma, y que sólo la naturaleza guía sus actos según la disposición de sus órganos, a la manera que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, cuenta las horas y mide el tiempo mejor que nosotros.» [2]

Si en las primeras líneas Descartes glosa a Gómez Pereira, en las últimas compendia lo que había dicho Vallés, copiando hasta sus palabras textuales y sus ejemplos: *Quare cum illorum peritiam non agnoscamus, superest ut at peritiam authoris referatur velut quod horologium, motu gnomonis et pulsatione cymbali, metiatur et distinguat nostra tempora, refertur ad peritiam artificis...* [3]

En la *Respuesta a las objeciones de Arnauld* repitió Descartes «que el único principio de movimiento en los brutos era la [p. 308] disposición de los órganos y la continua afluencia de espíritus animales producidos por el calor del corazón, que atenúa y sutaliza la sangre».

En la *Respuesta a las sextas objeciones hechas por diversos teólogos y geómetras*, se jactó de haber probado *con razones fortísimas* el automatismo de las bestias, sin nombrar para nada a los españoles, que tanto habían especulado sobre esta materia. Objetáronle algunos que aquella opinión sabía a materialismo, y él afirmó que la opinión contraria inducía a creer de la misma naturaleza, y sólo diversas en grados, el alma del hombre y la del bruto, comprometiendo el dogma de la inmortalidad. Más adelante veremos la relación que Gómez Pereira ponía entre ambas doctrinas.

Al fin de su docta y acre *Censura Philosophiae Cartesianae*, puso el sapientísimo obispo de Avranches, Pedro Daniel Huet, una especie de catálogo de los plagios de Descartes. Allí textualmente dice: [1] «Nadie defendió con más calor, ni enseñó más a las claras esta doctrina (la del automatismo) que Gómez Pereira en su ANTONIANA MARGARITA, el cual, rompiendo las cadenas del Lyceo en que había sido educado, y dejándose llevar de la libertad de su genio, divulgó

en España ésta y otras muchas paradojas. »

De Huet tomó esta especie Bayle, primero en las *Nouvelles de la République des lettres*, y después en su famoso *Diccionario*, donde trata bastante del asunto, y repite algunos argumentos de Gómez Pereira, aunque de segunda mano, porque no llegó a ver su libro. Los discípulos y biógrafos de Descartes procuraron defenderle, alegando que leía poco, que la *Antoniana* era muy rara, y no parecía natural que hubiese llegado a sus manos: presunciones harto débiles, al lado del convencimiento que a mi parecer resulta de todo lo expuesto. Y aun suponiendo que no conociera la *Antoniana*, pudo haber tenido noticia de ella por cualquiera de sus impugnadores, y sobre todo por la *Philosophia Sacra* de Vallés, que tenía muy leída.

[p. 309] Para acabar de una vez esta materia ya enojosa, apuntaré las opiniones de otros filósofos nuestros que después de Descartes tocaron la cuestión del alma de los brutos.

El médico judío Isaac Cardoso, en su *Philosophia Libera*, calificada de *opus sane egregium* por Fr. Zeferino González, escribe que el alma de los brutos es *corporal*, y se reduce a la armonía de los elementos. Y como el fuego es el elemento más sutil, ardiente y movable, de aquí que el alma sea una *partícula ígnea* que, templada por otros elementos, produce en el animal admirables operaciones. [1] Que esta doctrina descende de la de Gómez Pereira, es indudable, aunque tiene asimismo precedentes en Galeno, que confundió el alma con el temperamento.

El P. Feijoo trató de la *racionalidad de los brutos* en un agradable discurso, que es el noveno del tomo III del *Teatro crítico*. No da muestras de conocer la *Antoniana Margarita* sino por las referencias de Bayle, y se inclina a la opinión de los que negaron que Descartes hubiese leído el libro del médico castellano. Pero se equivoca de todo en todo al aseverar que éste no tuvo séquito alguno, y que su doctrina cayó muy luego en olvido, cuando de lo contrario dan testimonio las *objeciones* de Palacios, el *Endecálogo*, y las obras de Vallés e Isaac Cardoso, el segundo de los cuales invoca a cada paso, con respeto grande, la autoridad de Gómez Pereira.

Por lo que hace a la cuestión en sí misma, el P. Feijoo, sin *afirmar positivamente cosa alguna*, se inclina a la sentencia más admitida, que *niega a los brutos discurso y les concede sentimiento*, aunque no deja de proponer y esforzar algunos argumentos en pro de la *racionalidad*, defendida por Vallés entre los modernos y por Lactancio entre los antiguos. Para el benedictino de Oviedo, la racionalidad no implica espiritualidad, y el alma de los brutos, sin ser materia, puede ser *forma material*, esto es, *dependiente de la materia en el hacerse, en el ser y en el conservarse*. [2] [p. 310] Hay que advertir que para el P. Feijoo no implicaba contradicción la existencia de un *ente medio entre materia y espíritu*. Al contrario: con la invención de ese *medio* juzgaba haber hallado un argumento invencible contra los materialistas del siglo XVIII, que, apoderándose de la opinión de Descartes y Gómez Pereira, inferían que si las operaciones de los brutos proceden de puro mecanismo, otro tanto debe acontecer con las acciones humanas, en todo semejantes, y que si la materia es capaz de sentir, también puede serlo de pensar. [1]

El célebre médico y elegante filósofo D. Andrés Piquer, en su *Discurso sobre el sistema del Mecanismo*, [2] escribe: « Los nuestros (filósofos), en los tiempos pasados no han tenido reparo de llamar en los brutos *alma* al principio de sus operaciones, como lo hacen en el hombre, dando ocasión

a que, compendiando ambos principios en una idea, les atribuyesen los poco advertidos y los impíos idénticas facultades. Al principio, pues, interno, que en el hombre y en las bestias produce las sensaciones, vegetación, nutrición y cuantas acciones conducen a sostener la vida, lo llamaremos *psyche*..., y al principio que en el hombre ejercita la razón con libertad e inteligencia, lo llamaremos *alma (pneuma)*, para evitar la confusión y conformarnos con el uso común de nuestra lengua. Las puras sensaciones se hallan en los brutos; las sensaciones con conocimiento, en los hombres.» Piquer había leído la *Antoniana*, el *Endecálogo* y la *Philosophia Sacra*, que cita y juzga con acierto. Es reminiscencia *pereirista* la de este pasaje: «Al modo que el hierro se va hacia el imán y las pajas al ámbar, se van los brutos hacia los objetos que impresionan sus órganos sensibles.» La *psyche* de Piquer es material; es, como él [p. 311] dice, «la flor de la materia», y no difiere Panucho de la *partícula* ígnea de Isaac Cardoso, ni de la *materia tenuísima y refinada* de Gassendi.

En concepto de D. Juan Pablo Forner, sobrino, y discípulo en muchas cosas, de Piquer, «los brutos tienen facultad de sentir, pero ajena enteramente de conocimiento reflexivo: de manera que su facultad de sentir no pasa más allá de la sensación. La sensación obra en la fantasía representando las imágenes, para que éstas pongan en movimiento los conatos siempre uniformes del apetito... En suma: el bruto siente, imagina, apetece, se mueve, pero no conoce. Todos sus actos dependen del principio brutal que en ninguna manera puede llamarse alma». Porque es de advertir que Forner admitía dos principios en el hombre: el racional y el sensitivo. Este último, común con los brutos, no era para él substancia, sino una energía vital o principio activo, semejante al de las plantas. [1]

Otros tratadistas de filosofía del siglo pasado y comienzos del presente no dieron en tan singulares opiniones, contentándose, por lo general, con las proposiciones de Wolffio, que supuso inmateriales, pero no espirituales, precederlas por aniquilación, y en ninguna manera inmortales, las almas de los brutos.

Una cita más, y concluyo. Para Balmes, en quien renació con nueva gloria nuestra tradición filosófica, el alma del bruto no es material, porque la materia no siente; tampoco es espíritu, por no ser inteligente ni libre el principio activo en el animal. Su naturaleza es desconocida: su final destino también. No perecerá por corrupción, porque no es orgánica. Quizá será aniquilada (Balmes admite la aniquilación); quizá al ser absorbida de nuevo en el piélago de la naturaleza, prosigue ejerciendo su actividad en diversos sentidos y animando nuevos seres. [2]

Basta con estas indicaciones históricas sobre un punto que no es de mera curiosidad. El desarrollarlas fuera asunto de una [p. 312] larga monografía. Otras materias de mayor trascendencia llaman y solicitan nuestra atención en el libro de Gómez Pereira.

II. *Modos de conocimiento.—Especies inteligibles.*— Para apreciar debidamente el mérito y originalidad del filósofo de Medina, es necesario fijarse en su teoría del conocimiento. El único método que para llegar a ella preconiza y defiende es la *experiencia* psicológica. «Antes de explicar las nociones internas y externas del alma humana, debo prevenir a mis lectores que juzguen de la verdad de lo que digo por lo que ellos mismos, en el sentir o en el entender, hayan experimentado y experimenten. No se trata aquí de cuestiones cosmográficas, donde conviene creer al maestro, sino que se discuten y explican las operaciones de nuestro espíritu, de las que todos tenemos plena conciencia.» [1]

Admitida como único criterio psicológico la *experiencia interna*, la *tacita cognitio*, mal podía resistir a los ataques de Gómez Pereira la doctrina escolástica, que él formula así: «Conviene todos en afirmar que nuestra alma no puede sentir ni entender nada, si no se modifica por algún accidente *realmente* distinto de su propia esencia. De donde infieren que el conocimiento es *realiter* distinto del sujeto cognoscente.» [2] A todo lo cual se agregaba la invención de las *especies inteligibles*, por analogía con las *sensibles*.

Gómez Pereira rechaza todo esto. En primer lugar, las especies no son sensaciones, y la sensación no se verifica sin la atención o *animadvertión* de la facultad sensitiva. La *impresión (affectus)* en el órgano y la *atención* son sus únicas condiciones. En cuanto al conocimiento, no es cosa distinta de la facultad de [p. 313] conocer, ni ésta se distingue tampoco del alma. El conocimiento puede ser *intuitivo* o *abstractivo*. El conocimiento intuitivo envuelve siempre una afirmación de existencia. «*Nihil aliud est hominem cognoscere distincte intuitive aliquam rem quam animam illius esse certissimam existentiae rei.*» Lo cual no implica que el conocimiento sea verdadero, porque hay sensaciones *deceptorias*.

Las ideas o nociones son el alma misma modificada diversamente. (*Animam ipsam taliter se habentem, tantum universas notiones suas esse.*) La visión no es más que un estado o *modus habendi* del alma, provocado por otro *modus habendi* que es la *atención*. [1] «Si me preguntas en qué consisten estas modificaciones del alma, te diré que no las conozco *a priori*, sino *a posteriori* y por sus efectos; pero conjeturo que guardan cierta proporción con los diferentes estados.»

No *realmente*, sino por un procedimiento racional, podemos separar el conocimiento, de la facultad de conocer, y ésta es la esencia del alma. (*Impossibile enim existimamus cognitionem ullam esse rem distinctam entitative a cognoscente.*)

Aplicando el mismo principio a las sensaciones que él llama *exteriores*, prueba que no son entes, ni accidentes corpóreos ni espirituales: sólo resta que sean modos del alma. La sensación no nace del objeto y de la facultad, sino de la facultad sola: *a sola vi sensitrice*. Los fantasmas que son causa *ocasional* de la sensación, difieren del alma y son corpóreos: *quid ab domine sejunctum et in homine inclusum*. El alma es libre en cuanto al conocimiento [p. 314] de sí misma, pero no en cuanto al de los fantasmas, que muchas veces se le presentan sin quererlo ella. [1]

Combate luego Gómez Pereira la proposición de San Agustín: *Illa informatio sensus quae visio dicitur, a solo imprimitur corpore quod videtur*, en lo cual, como advierte el autor de la *Antoniana*, claro se ve que el Doctor Hiponense confundió la *impresión* con la *sensación* o *percepción*. El alma necesita *atender* para ser modificada y *sentir*. El mismo Santo parece reconocerlo en este otro pasaje: *Gignitur ergo ex re non visibili visio, sed non ex sola visione, nisi adsit et videns*.

Añade Gómez Pereira que la visión es la atención del alma que se siente afectada por el objeto, (*modus habendi animae animadvertentis se affectam*); y niega que se vea sólo la *especie*, sino el objeto mismo mediante la *impresión*.

No respeta el atrevido reformador la antigua clasificación de las facultades del alma. Para él no existe

el *sentido común* a la manera que lo entendían los peripatéticos, *sensus qui ab Aristotele communis dicitur, quo judicantur sensilia absentia et discernuntur ea quae variorum sunt sensuum*. [2] Este sentido, que discernía las percepciones de los demás, solían localizarle los escolásticos en la parte anterior del cerebro. Pero Gómez Pereira nota que si este *sentido común* es facultad orgánica, será del todo inútil, o habrá dos sensaciones. Para juzgar las *cosas sensibles comunes*, v. gr., el movimiento y la quietud, el número, la magnitud, etc., tampoco vale el tal sentido común, porque estas cosas no son sensibles per se, sino per accidens, conforme a la opinión de los nominalistas, a la cual Gómez Pereira se inclina. ¿Y quién sostendrá que es necesario para distinguir las percepciones de los demás sentidos? «¿Para qué inventas esa facultad orgánica interior, cuando para dar razón de lo que nosotros experimentamos, [p. 315] es a saber, que existe una potencia que distingue entre los objetos de los diversos sentidos, basta decir que el alma, informando el ojo, conoce el color, e informando el pie siente en él la frialdad, y afectada en el órgano del olfato percibe el olor, etc., y que ella sola es la que juzga y distingue entre varias sensaciones, y aun entre los actos de varias facultades? Y si esto afirmamos, ¿para qué sirve ese vano sentido común puesto en la parte *syncipital*? ¡Como si no bastaran los cinco exteriores!» [1]

No hay distinción real entre la facultad sensitiva y la intelectual, ni entre el conocimiento directo de lo singular y el conocimiento por reflexión. El uno depende del otro, y la misma alma que conoce lo universal percibe también lo singular (*eandem animam quae universale cognoscit, et singulare percipere*). El alma misma, sin ningún accidente distinto de ella, es virtud sensitiva y virtud intelectual, y es sentido común cuando discierne las percepciones de los cinco sentidos. [2]

Tampoco es facultad orgánica la fantasía, que Avicena supuso colocada en la parte anterior de la cabeza para guardar los fantasmas. A lo de la localización replica el autor que, herida o lesionada dicha parte anterior, no se pierde la memoria; al contrario de lo que sucede si se hiere la parte posterior. Por lo cual niega que haya semejante facultad ni que se distinga de la memoria.

Tampoco admite la imaginativa como exterior, pero sí como facultad interior de componer y dividir, que no se distingue de la esencia del alma. Otro tanto acontece con la estimativa. La [p. 316] memoria, sí, es facultad externa y localizada en el occipucio, como lo comprueban los experimentos. Las potencias que no se distinguen del alma no tienen órganos especiales a su servicio. [1]

Hemos llegado a las entrañas del libro, a la discusión contra las especies inteligibles; y como éste es punto de capital importancia, en que Gómez Pereira se adelantó más de dos siglos a Reid, me permitirá V. que sea un tanto prolijo y acumule extractos para convencer, si es posible, a los incrédulos.

¿Cómo se verifica el conocimiento? La explicación escolástica, según Gómez Pereira la expone, era ésta: «Cuando el entendimiento desea conocer lo universal, pone delante de la imaginativa los fantasmas de algunos individuos de aquella especie conocidos antes: prescinde de todas las condiciones individuales, convierte el fantasma así modificado en especie inteligible, y por este método, abstraídas todas las particulares condiciones que distinguen un ser de otro, queda desnuda y escueta la naturaleza del ser, que, por medio de las especies inteligibles, produce en el entendimiento un acto de intelección universal, y esta intelección es un accidente espiritual distinto del mismo entendimiento.»

Toda esta fantasmagoría se disipa ante las siguientes observaciones del médico de Medina del Campo: [2]

«Ante todo, de los fantasmas no pueden extraerse las especies inteligibles, por ser el fantasma cosa corpórea y las especies inmateriales. Y si suponen que de la corrupción del fantasma nacen las especies inteligibles que guían al conocimiento de lo universal, engañense de todo punto. Porque ni el fantasma se [p. 317] corrompe después de la intelección de lo universal, dado que seguimos conociendo y recordando como antes, ni, aunque se corrompa, puede ser nunca materia para especies inteligibles, como una piedra no es materia para producir un ángel. Absurdo es suponer que tengamos la facultad de sacar lo espiritual de lo corpóreo. Como los agentes intelectuales no obran sobre la materia, es imposible que de la conjunción entre el fantasma corpóreo y una forma intelectual, como es el alma, resulte un ser incorpóreo.»

«Me responderás con los tomistas, que la luz *del entendimiento (lumen inellectus)* produce ese fenómeno, y te volveré a preguntar qué luz es la que el entendimiento comunica a los fantasmas para producir la especie inteligible como de materia *ex qua...* No puede el entendimiento transmitir al fantasma su propia substancia inteligible, que sólo Dios crea. Y aunque el entendimiento participe de ella, en modo alguno puede crear una substancia espiritual en el fantasma, que es substancia corpórea. Ni dará al fantasma ningún accidente espiritual, porque éstos (fuera de un milagro) no caben en las cosas corpóreas. La luz del entendimiento no da, pues, al fantasma virtud para producir las especies inteligibles.» [1]

Ni la especie inteligible puede ser engendrada por el entendimiento mediante la consideración del fantasma, separando de él por abstracción propia las que llaman *condiciones individuales*, y produciendo luego la especie inteligible que represente lo universal, porque si así fuera, de trabajo excusado calificaríamos el del entendimiento en fabricar la especie o apariencia de lo universal, que él conoce antes y de un modo más exquisito. Y no se entiende [p. 318] por qué esa representación ha de tener existencia más perfecta fuera que dentro del alma, siendo así que ésta la contiene por alta manera, como la causa a su efecto, al globo que aquella Venus Charita (esto es, graciosa), pintada por Apeles, distaba Panucho de la Venus que el mismo Apeles había concebido en su mente, porque ni los órganos le obedecieron en todo, ni logró vencer las resistencias del material, ni cumplir perfectamente sus anhelos. Y si en esta obra externa no logró su propósito el inmortal artífice, verosímil será que el entendimiento en ninguna manera puede engendrar una especie que retrate lo universal tan al vivo como ya lo conoce y posee la inteligencia misma, productora de la especie.» [1] y aun dado que esta *especie* o similitud fuera del todo exacta, *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*.

La experiencia de cada uno demuestra que el entendimiento puede alcanzar lo universal sin la consideración de ningún fantasma. Tampoco la noción de una cosa singular y cuantitativa puede dar al entendimiento la facultad de conocer lo universal, porque las cosas indivisibles sólo se perciben y conocen por una facultad indivisible. Los que inventaron estas especies cayeron en el mismo yerro que un pintor que dijera: «Yo que nunca he visto elefantes, ni sé cuál es su forma ni su figura, voy a formar una noción mental que me represente al elefante.» ¿Cómo ha de pintar nadie lo que no ha visto ni concibe?» [2]

[p. 319] Al leer esta briosa refutación, en que hasta el estilo de Gómez Pereira toma una elocuencia desusada; al oírle defender con tanta energía los fueros del *conocimiento directo*, tal y como la experiencia nos le muestra, ¿quien no cree tener a la vista una página psicológica de la escuela escocesa? ¿Serán inútiles estas lecciones, hoy que el renovado escolasticismo enseña y sostiene aún la conversión del fantasma en especie inteligible por la luz del entendimiento agente?

Aun había otras malezas que desbrozar en este campo, y Gómez Pereira prosiguió lógico e inflexible, deduciendo que la intelección no es producida por ningún objeto o facultad distinta del entendimiento, ni puede llamarse accidente, sino que es la inteligencia misma, modificada de cierto modo (*taliter se habens*); negando que fuese necesaria una nueva entidad para entender lo que antes no se entendía, cuando bastaba con una simple modificación; y repitiendo una y otra vez, antes de Descartes, que la esencia del alma era el pensamiento (*actus intellectus idem cum anima*), de cuyo principio sacó el partido que adelante veremos en su tratado *De la inmortalidad del alma*. A los teólogos les dice: «Si Dios concediese intelección a la piedra, ¿la llamaríamos sujeto inteligente? De ninguna manera, porque el pensamiento no está en su esencia.» [1]

En la cuestión de los universales, Gómez Pereira es nominalista, pero a su modo. Lo universal es para él un término incomplejo, que se predica *univoce* de muchas cosas diferentes en especie o en número. [2] El conocimiento de los universales es de dos [p. 320] maneras: *confuso* o *distinto*. Universal *confuso* es el todo respecto de sus partes. Universales *distintos* son la substancia y los otros nueve predicamentos, con todo lo que cae bajo cada una de las categorías (dentro de la substancia, el cuerpo, el animal, etcétera). [1] Lo universal *confuso* es conocido antes que lo singular; el todo antes que las partes, y así sucesivamente. «Primero decimos éste es un ente o un cuerpo, que éste es un animal o un hombre; y primero éste es un padre o ésta es una madre, que éste es Antonio o ésta Margarita. Por eso los niños llaman a todos los hombres padres, y madres a todas las mujeres.» [2]

El conocimiento arranca de los universales confusos: de allí pasa a los singulares, y por eso tenemos siempre un conocimiento vago del objeto de la ciencia antes de estudiarla. [3] Los universales *distintos* no son conocidos por sí mismos, sino por accidente, *per accidens*, mediante los sentidos interiores y exteriores. Sin haber visto los accidentes del caballo (color, figura, magnitud) no tenemos idea de la substancia del caballo.

A los universales distintos se llega por *abstracción*. El pasaje siguiente, notable por la delicadeza del análisis psicológico y por la propiedad y limpieza de la expresión, explicará de qué modo:

«Yo nunca diré que entiendo lo que por *experiencia* sé que nunca he entendido, y escribiré sólo las operaciones intelectuales de que puedo decirme *testigo ocular*. Cuando deseo conocer la *substancia* de una pared blanca y cuadrada, aparto mi entendimiento de la blancura, de la cantidad, de la figura, del sitio y de las demás condiciones individuales de aquella pared, todas las cuales yo he conocido antes por los sentidos exteriores o [p. 321] concebido abstractamente por la imaginación. Finjo mentalmente que la blancura, la cantidad, el número, etc., pueden dividirse y separarse de la substancia en que residen, y entonces adquiero la noción de ésta. Nunca la he conocido en sí misma, porque está velada por los accidentes; pero tampoco necesito formar una *especie inteligible* que me la represente, sino que vengo a su noción por la noción de los accidentes. Al contemplar mi

entendimiento que aquellos accidentes varían a cada paso, sucediéndoles otros, infiero por necesidad la existencia de un objeto en que residan los accidentes que se corrompen y los que de nuevo se engendran. Y así que infiero esto, conozco el sujeto, sin intermedio de especie alguna, sin que importe nada al entendimiento que el objeto sea o deje de ser como él lo entiende. Así se conoce lo real y lo fantástico: la *quimera*, v. gr., trayendo a la memoria partes de animales ya conocidos. Éste es el conocimiento por *abstracción* (*abstractive noscitur*). » [1]

Refuta luego a los realistas y a los partidarios de las especies inteligibles o *conceptualistas*, y añade: «Todas las conclusiones matemáticas se van deduciendo unas de otras, sin generación de ninguna especie. »

[p. 322] «Los objetos inteligibles se distinguen de los sensibles en que no producen *inmutación formal* en nuestros órganos, ni son conocidos por sí, sino por el intermedio de otros. Los seres indivisibles: Dios, los ángeles, las inteligencias y las almas, se conocen por la noción de las cosas sensibles. *Invisibilia Dei a creatura mundi*. »

Niega Gómez Pereira todo conocimiento intuitivo. Para formar una imagen o especie inteligible de Dios, de los ángeles y del alma, sería preciso conocer antes el objeto, del cual la especie es copia. [1] Además, la experiencia no nos informa de tal conocimiento intuitivo.

«Lo universal no se halla en los entes; todos son singulares. Lo universal, como conocido, tiene ser en el entendimiento. Conocemos la quimera; luego existe. Por lo demás, toda la cuestión de los universales se funda en el antiguo error de los gramáticos, que tomaron por sustantivos una infinidad de connotativos o adjetivos que designaban cualidades o accidentes, y no individuos.» [2]

«El alma, como activa, es entendimiento agente; como pasiva, es *intelecto posible*. » (*Anima intellectrix dicitur intellectus possibilis in quantum nata est omnia fieri ad affectionem proprii organi, ab omnibus sensilibus rebus nati affici.*) El *omnia fieri* está tomado en el sentido de Aristóteles.

Hasta aquí el autor fielmente expuesto y compendiado. Apuntemos ahora los resultados de la especulación neológica de la *Antoniana Margarita*, para que se vea de un golpe la trascendencia de sus afirmaciones.

1.º El único criterio en cuestiones psicológicas es la experiencia interna.

2.º La sensación (bajo este nombre comprende Gómez Pereira las percepciones) no se verifica sin la atención o [p. 323] animaversión del alma, ni puede confundirse con la impresión o afección en el órgano. La sensación no nace del objeto y de la facultad sensitiva, sino que es una modificación o *modus habendi* del alma.

3.º La intelección o acto de entender no se distingue de la inteligencia, ni ésta de la esencia del alma.

4.º El conocimiento es directo, sin especies o imágenes intermedias, como lo prueban a una el

razonamiento y la experiencia.

5.º No existe un sentido común. La facultad de discernir las percepciones no se distingue de la esencia del alma.

6.º La imaginación o fantasía es facultad interior y no orgánica ni localizada. Lo mismo la cogitativa o estimativa.

7.º La memoria es facultad orgánica, y reside en la parte posterior de la cabeza.

8.º La facultad sensitiva y la intelectiva no se distinguen más que en grados. El conocimiento principia por la sensación. Así conocemos los objetos externos.

9.º Conocemos los universales por abstracción. Así se forman las ideas de substancia y causa.

10. No hay conocimiento intuitivo.

11. Los universales sólo tienen realidad en la mente.

12. De la noción de los objetos sensibles nos elevamos a la de los indivisibles.

No está, sin embargo, en estas proposiciones la doctrina psicológica completa y definitiva de Gómez Pereira. Lo más curioso anda oculto en el tratado *De animae immortalitate*, que estudiaré luego. Allí veremos que no hay motivos para calificarle de *sensualista*, aunque hasta ahora las apariencias sean fatales.

Como partidario de la *experiencia interna*, figura el autor de la *Antoniana* entre los padres de la moderna psicología, representada especialmente por los escoceses e ingleses. Verdad es que aun en esta parte le precedió Vives. Su tratado *De anima et vita* no es más que el desarrollo de este principio: *Anima quid sit, nihil interest nostra scire: qualis autem et quae ejus opera, permultum, nec qui jussit ut ipsi nos nossemus, de essentia animae sensit, sed de actionibus... Opera autem omnibus pene sensibus et internis et externis cognoscimus.* [1] Por eso Vives, en la obra citada, raciocina [p. 324] poco y *observa* mucho. Gómez Pereira, aunque emplea el procedimiento dialéctico contra las teorías escolásticas, basa siempre las suyas en la *observación*.

En la identificación del acto de entender, del entendimiento y de la esencia del alma, precedió el filósofo de Medina a Descartes. *Tria igitur in eo ipso agnoscit Cartesius quod unum idemque esse dixerat: facultatem scilicet cogitandi, cogitationem et ideam,* dice Huet. [1] Para no extremar la semejanza, conviene tener presente que Gómez Pereira no admite ideas al modo cartesiano ni platónico, y que es francamente *nominalista*.

Como adversario de las *especies inteligibles* (invención de los árabes o de los escolásticos, nunca conocida por Aristóteles, [2] a quien malamente se la achacó Reid), tenía Gómez Pereira por únicos predecesores a los nominales, y especialmente a Durando. De ellos aprendió el gran principio de que

«no se han de multiplicar los entes sin necesidad», tan elogiado por Leibnitz. [3]

Además, uno de los argumentos de Gómez Pereira se encuentra también en Durando: «El entendimiento, que es virtud reflexiva, se conoce a sí mismo y a sus facultades por certidumbre y *casi experimentalmente*. (Gómez Pereira suprimió el *casi*, porque para él la experiencia interna es más cierta e infalible que la externa.) Así sabemos por experiencia que existe en nosotros el principio de la inteligencia. Si en ella hubiese *especies*, [p. 325] conoceríamos con certidumbre su existencia en nosotros, como conocemos los demás actos y hábitos de nuestro entendimiento.» [1]

Guillermo Ockam, el más arrojado de los nominalistas, escribió: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate, sed non apparet necessitas ponendi tales species productas... ab objectis, quia omnes istae species non possunt sentiri ab aliquo sensu*. [2] De Durando y de Ockam tomaron estos argumentos los *nominalistas* de París y de Salamanca, y en la última de estas escuelas debió de oírlos Gómez Pereira de boca de algún discípulo de Alfonso de Córdoba pero tras de añadirles novedad y fuerza, imaginó otros muchos tan profundos e ingeniosos, y los enlazó por tal arte, que no sin motivo podemos darle la palma entre todos los predecesores de Reid, y afirmar que ninguno mejor que él comprendió y expuso la doctrina del *cocimiento directo*, de la cual los *nominales* no tuvieron más que atisbos y vislumbres.

En psicología experimental, Gómez Pereira está, a no dudarlo, más adelantado que la filosofía de su tiempo, más que la del siglo XVII, más que Bacon, más que Descartes. Ninguno observa ni analiza como él los fenómenos de la inteligencia. El lord Canciller es casi extraño a estas cuestiones: le absorben demasiado la clasificación de las ciencias y el método inductivo. Es partidario de la experiencia, y toma puesto en las filas de los nominalistas. Pero su experiencia predilecta es la *externa*, con la cual adelantan y prosperan las ciencias naturales. De la *interna* habla poco y confusamente. Como todos los grandes lógicos, estudia más que nada en el entendimiento el lado *pragmático*.

En cuanto a Descartes, el Dr. Reid ha notado que de la antigua teoría de la percepción, sólo rechaza una fase. «Esta teoría (dice el patriarca de la escuela escocesa) puede dividirse en dos [p. 326] partes: la primera establece que las *imágenes, especies o formas* de los objetos externos proceden del objeto y entran por los sentidos al entendimiento; la segunda es que no percibimos en sí mismo el objeto externo, sino sólo su *imagen o especie inteligible*. La primera parte ha sido refutada por Descartes con sólidos argumentos; pero la segunda, ni él ni sus discípulos la pusieron nunca en duda, estando todos muy persuadidos de que no percibimos el objeto, sino su *imagen representativa*. Esta imagen, que los peripatéticos llaman *especie*, él la llamó *idea*, cambiando sólo el nombre, pero admitiendo la cosa.» [1]

En honor de la verdad, debo advertir que estas explicaciones del Dr. Reid no están muy conformes con el significado que dan a la idea cartesiana los modernos espiritualistas, como Bordás Demoulin y Martín Mateos, ni quizá se ajusta a la verdadera de Descartes, aunque en los escritos de éste pueden hallarse proposiciones casi contradictorias en este punto. Que rechazaba los fantasmas se deduce de este pasaje de la *Dióptrica*: *Observandum praeterea animam nullis imaginibus ab objectis ad cerebrum missis ogere ut sentiat, contra quam communiter philosophia nostri statuerunt*. [2] Pero contra las especies no tiene ninguna refutación directa. Tampoco ha de entenderse la idea de

Descartes en el sentido platónico, porque (como advirtió Hamilton) el autor del *Discurso del Método* extiende el sentido de esta palabra a los objetos de nuestra conciencia en general. [3] Yo bien sé que el [p. 327] doctor Brown, disidente de la escuela escocesa, afirmó en sus *Lectures on the Philosophy of the mind* que la opinión de Descartes era diametralmente opuesta a la que Reid le atribuía; pero basta leer la brillante refutación que de aquella obra hizo Guillermo Hamilton, para convencerse de que Descartes admitía una representación mental (como si dijéramos: especie inteligible) distinta del objeto conocido y del conocimiento mismo, *and consequently that in the act of knowledge the representation is really distinct from the cognition proper*.

Malebranche presentó como doctrina cartesiana la de las representaciones distintas de la percepción, y fué refutado por Arnauld, el cual sostuvo, como Gómez Pereira, que todas nuestras percepciones son modificaciones del alma; pero añadió: *esencialmente representativas*. La representación, ni aun en ese sentido la admite Gómez Pereira; ni tampoco Reid, que, partidario acérrimo del conocimiento directo, califica el parecer de Arnauld de tentativa desgraciada de reconciliación entre dos opuestas doctrinas.

En el precioso *Ensayo* que cité antes, probó Hamilton evidentemente que ni Locke ni otros filósofos de menor cuenta dejaron de admitir el sistema de la representación en una o en otra forma. Leibnitz rechaza ciertamente las especies inteligibles, pero es para sustituirlas con hipótesis de otro género, no menos opuestas a la teoría de la percepción directa.

La gloria de haberla asentado sobre firmísimos fundamentos pertenece a la escuela de Edimburgo, y especialmente al doctor Reid. No es mi intento disminuir en un ápice el mérito de esta prudente y sabia escuela, que fundó en el sentido canon el sistema del *realismo natural*, destruyendo para siempre la hipótesis de la representación, con la cual (dice Hamilton) no hay medio entre el materialismo y el idealismo. [1] Pero séame lícito pedir algún recuerdo y alguna justicia para los antiguos nominalistas, [p. 328] para Durando y Ockam, y sobre todo para Gómez Pereira, cuyo nombre se enlaza con una de las mayores y más positivas, aunque menos ruidosas, conquistas de la ciencia. Las brillantes concepciones a priori, los sistemas germánicos de lo absoluto, van uno tras otro desapareciendo; pero quedarán en pie el hecho de conciencia primitivo e irreductible, la observación psicológica y la crítica que de ella nace.

¿Osaré decir que en estos resultados han influído, más de lo que parece, Vives, Gómez Pereira y otros filósofos peninsulares?

El Dr. Miguel de Palacios, en sus *Objectiones* ya citadas, combate, en el sentido de la escolástica tradicional, dos de las paradojas que en psicología sentó Pereira: la identificación del acto de sentir y de la facultad sensitiva: la no existencia del sentido común. Pero sus argumentos, aunque presentados con habilidad, son débiles, y Gómez Pereira lleva la ventaja en esta parte de su sistema.

III. *Primados de las cosas naturales.*—*La materia prima.*—*La substancia y el accidente, etc.*— En el campo de la psicología fué donde ejercitó principalmente su actividad Gómez Pereira; pero tampoco dejó de sostener atrevidas novedades físicas y ontológicas en algunas cuestiones que trató por incidencia y a modo de digresión. Una de ellas fué la *de principiis rerum naturalium*, que no resolvió en sentido platónico como Fox Morcillo, ni aristotélico como Benito Pererio, sino inclinándole al

atomismo, no tanto, sin embargo, que podamos decir con Isaac Cardoso: *Gomezius Pereira in sua ANTONIANA MARGARITA, Aristotelem deserens, in castra Democriti se recepit.* [1] Aunque sea evidente la inclinación de Gómez Pereira a la física corpuscular, no me atrevo a decir que se pasase a los reales de Demócrito. La exposición siguiente mostrará su verdadera doctrina.

Empieza por apuntar, siguiendo a Aristóteles, los pareceres de los antiguos filósofos *mecánicos, dinámicos*, etc.; refiere luego el del mismo Aristóteles, según resulta de la *Física*, y añade los de Hipócrates y Galeno. En seguida comienza a impugnar los tres principios de la Escuela: *materia, forma* y *privación*; pero sobre todo la *materia prima*. Los elementos se corrompen del todo [p. 329] por la acción de disposiciones contrarias a su conservación, y se engendran de la corrupción de los otros, sin que preexista materia alguna. «Ninguna generación se verifica sin la corrupción de otro ente; ninguna corrupción sin la generación de un nuevo ser.» [1]

«La *materia prima* es inútil, según el axioma de que no se han de multiplicar los entes sin necesidad. Es condición de la materia ser *un todo compuesto (totum compositum)*: por consiguiente, la materia prima será generable y corruptible, se resolverá en otra, y ésta en otra *usque ad infinitum*, o hasta que lleguemos a los *elementos*, verdaderos principios de las cosas. Si no es materia como la materia que conocemos, sólo resta que sea mera *potencia* de la forma, capacidad de recibirla, y por ende cosa vana y ficticia, ente de razón, porque la inherencia no es distinta de la cosa inherente, como la cantidad no se puede separar de la cosa *quanta*, ni la figura de la cosa *figurada*. »

«¿Por ventura podremos llamar a la *materia prima, potencia* de todo el compuesto, entendiendo que en la composición no tiene otro ser que el ser total de la cosa? Pero, ¿cómo hemos de decir que tiene el mismo ser de la cosa compuesta, sino afirmando que el compuesto y el componente son una sola y misma cosa? Y entonces tendrán que confesar los escolásticos que la parte componente es igual al todo compuesto. Ajeno es de todo buen discurso imaginar que la materia no tiene más ser que el que recibe de la forma, y que de ambas resulta un solo ente. Si la forma da su ser y la materia, las dos entidades vienen a convertirse en una sola. Acaso supondrás que la materia da primero el ser a la forma, cuando ésta es *educida* o sacada de la potencia de la misma materia, y que después, de la unión de ella y de la forma, resulta el todo esencial; pero esto es un delirio.» [2] y entonces, ¿quién da el ser a la materia?»

[p. 330] «Más verosímil será afirmar que los principios de la substancia corpórea y mixta son los cuatro elementos que sucesivamente se engendran y corrompen. De esta manera no habrá necesidad de fingir entidades que ni percibimos en sí mismas ni conocemos por sus efectos, como ese fantasma de la materia prima.» [1]

Verdad es que la distinción de *materia* y *forma* sentía de base a la doctrina del *compuesto humano* de los teólogos; pero Gómez Pereira no se detiene por eso. «Sospecho, dice, que los grandes teólogos, atentos a la especulación de las cosas dignas y al cuidado de la salvación de las almas, despreciaron no pocas veces la observación de las cosas naturales, y cayeron así en algunos errores.» Poco importa que Santo Tomás hable de *materia* y *forma* en el hombre: sus razones *minime probant*, porque está en contra la experiencia. [2]

También escribió algo Gómez Pereira acerca de la *Educción de las formas de la potencia de la*

materia, impugnando la opinión de un grave doctor moderno a quien no nombra, según el cual, *educirse* las formas de la matena, de la cual todas, excepto el alma racional, dependen, es convertirse la potencia en acto, el *fieri* en *esse*.

[p. 331] Los elementos son entes corpóreos, simplicísimos, los más imperfectos entre todas las substancias corpóreas, porque son los menos compuestos, y la esencia de la materia es la composición.

De las mil cuestiones, muchas veces menudas y fútiles, que Gómez Pereira promueve acerca de la generación y corrupción, no haré memoria, porque sólo conduciría a molestar a V. y a hacer olvidar a los lectores los verdaderos principios físicos de la *Antoniana*.

Como adversario de las *formas substanciales*, Gómez Pereira tiene innegable importancia; pero no es el único ni el primero en España. Antes que él había escrito Dolese en sentido francamente *atomista* su *Suma de filosofía y medicina*, libro que no he llegado a ver, pero que encuentro citado por Isaac Cardoso, autoridad de gran peso en todo lo que a nuestra ciencia se refiere: En España, Pedro Dolese, caballero valenciano, de profesión médico, publicó una *Suma de filosofía y medicina* en que sigue a Demócrito, y defiende sus opiniones acerca de los principios naturales, los átomos y la incorruptibilidad de los elementos.» [1] Dolese es el más antiguo de los *atomistas* modernos; a lo menos así lo afirma Isaac Cardoso, que sabía bien la historia de estas controversias. [2]

Contra las *formas substanciales* se levantaron principalmente los médicos. Además de Gómez Pereira, las combatió Francisco Vallés en su *Philosophia Sacra. Regnabat pacifice et feliciter sane regnabat* (escribe el jesuíta Ulloa) *in scholis omnibus Europae, aristotelicorum entis naturalis systema, compositio nimirum ex materia et forma reciproce distinctis. Sed medici duo Hispani, alter complutensis Valles, satis notus ex Sacra sua Philosophia, gallegus alter Pereira, haud ignotus ex sua MARGARITA ANTONIANA, enti naturali quod bene se habebat mederi volentes, ipsum necavere.* [3]

[p. 332] Vallés confiesa que en sus primeros escritos y en sus lecciones de física había defendido la *materia prima*, pero que ya la consideraba como *hipótesis inventada para los más rudos* (*hypothesim quandam esse ob rudiores confictam*). Para Vallés, los *principios* son los *elementos*, que están en *potencia* en las cosas concretas, en *acto* en ninguna parte. [1] Ni existen, ni han existido ni pueden existir puros y sin mezcla, ni tienen *formas substanciales*. Los que llamamos *elementos*, son cuerpos de composición más sencilla y más próxima a la naturaleza elemental, pero en ninguna manera simples. La *forma* de la cosa es su esencia. Los seres se dividen en *corpóreos* e *incorpóreos* no en *materiales* e *inmateriales*, a no ser que llamemos *materia* al conjunto de los cuerpos. El principio de individuación no es la materia, sino la cantidad. [2] El modo como Vallés explica y defiende estas ideas, no es para tratado de pasada. Día vendrá en que yo escriba de propósito acerca de la *Sacra Philosophia*. Ahora baste advertir que en lo esencial conviene su autor con Gómez Pereira, afirmando la corruptibilidad de los elementos. De la alteración nace la generación. «Si no existiera en los seres una lucha por la existencia, o nada se engendraría, o la generación de cada cosa procedería hasta lo infinito.» Citaré las palabras textuales: *Data autes est rebus a natura parente ea contrarietas et necessitas pugnandi ad generationem: quia si aliter quam per pugnam generare possent, neque talem repugnandi vim haberent, aut nihil generaretur, aut generatio rei cujusque procederet in infinitum.*

«Nada atajaría el progreso de la generación (añade) si todas las cosas no se pusiesen recíprocamente límites, peleando entre sí. Por eso fué necesario que hubiese entre las cosas lid y contrariedad, y que unas se engendrassen de otras, aunque no tienen una materia común.» [3] Tal es el sentido de la [p. 333] lucha por la existencia en el sistema de Vallés. Los elementos diversamente combinados forman todos los cuerpos, que en continua lucha se alteran y destruyen para dar lugar a nuevas composiciones, que sólo se diferencian en la cantidad. Si los antiguos ponían la oda del Universo en el amor, Vallés en la contrariedad y discordia. [1]

Esta doctrina tuvo mucho séquito en Alcalá. Isaac Cardoso cita, entre sus defensores, a Torrejón, que será sin duda el teólogo Pedro Fernández Torrejón, autor de un comentario o exposición de la física de Aristóteles, así rotulado: *Antiquae Philosophiae enucleatio per expositionem in octo libros Physicorum*; y al médico Barreda, autor de un tratado de temperamentos. Uno y otro pertenecen ya al siglo XVII, porque la tradición *atomística* (llamémosla así siguiendo a Cardoso, aunque el nombre no sea del todo exacto) no se interrumpió entre nosotros un momento. Fuera de aquí, todos los reformadores filosóficos de mediados y fines de aquel siglo convinieron en rechazar las formas substanciales, inclinándose los más al mecanismo y algunos al dinamismo. Gassendo redujo a sistema las concepciones atomísticas de Demócrito y Leucipo. Siguiéronle muchos, y entre los españoles Isaac Cardoso, que dedicó todo el primer libro de su *Philosophia Libera*, impresa en 1673, a tratar *de principiis rerum naturalium*, mostrándose acre y tenaz en la reprensión de Aristóteles. «¿Cuánto no se hubieran reído (dice) Demócrito, Platón, Empédocles y Anaxágoras, si hubieran oído que la privación es el principio de las cosas, y que hay una materia nuda e informe, de cuyo vientre, como del caballo Troyano, proceden todas las formas, que, sin embargo, están sólo en potencia, produciéndose, por consiguiente, de la nada todos los seres naturales? El mismo Heráclito lloraría al oír tan monstruosa enseñanza. Si la privación es nada, ¿por qué se la cuenta entre los principios?» [2]

[p. 334] «¿Y qué es la *materia prima*? ¿Será un punto o un cuerpo? No puede ser cuerpo, porque no tiene forma ni cantidad. Si es punto, dependerá de otro sujeto en quien persista, y, por tanto, no será *principio*. Si es cuerpo, no será ya pura *potencia* tendrá cantidad, porque todo cuerpo es *quanto*. *Vacío* no será, porque los escolásticos no concederán que se dé vacío en la naturaleza. ¿Dónde está, pues, ese cuerpo insensible, sin cualidad ni cantidad; dónde ese fantasma o vana sombra? Ni en los elementos, ni en el cielo, ni en los mixtos...; en parte alguna, a no ser en nuestro pensamiento. ¿Y cómo ha de crear nuestro pensamiento entes naturales? Los principios de toda composición natural, no son lógicos, ni gramaticales, sino reales, naturales, físicos, sensibles.» [1] *Vaginam et amphoram formarum*, llama por donaire a la materia prima.

Cardoso difiere de Vallés en un punto muy importante: sostiene la incorruptibilidad de los elementos, y procura comprobarla con razones y experiencias, tomadas algunas de ellas de Maignan y Beligardo.

En la cuestión *de atomis et illorum natura*, el médico hebreo se declara partidario de Dolese y de Gassendo: *Doctrina de atomis tametsi apud vulgares Philosophos male audiat, tamen iis qui libertatem in philosophando sortiuntur, verissima existimatur... utpote quae melius rerum causas earumque affectiones asserit*. Los átomos son: *minima et indivisibilia rerum naturalium principia, ex quibus componuntur et in quae ultima fit resolutio. Vocantur semina rerum, elemnta primae magnitudinis, prima corpora, et apud Pithagoricos unitates. Solida sunt ac inanis expertia, individua, insectilia, insensibilia ac invisibilia corpuscula, et quamvis sint partes individuae, non sunt instar*

puncti mathematici, sed ita sunt solidae, compactae et minimae ut dividi nequeant, infrangibiles ob exiguitatem, invisibiles ob parvitatem. [2]

[p. 335] Cardoso desarrolló largamente estos principios, y su libro, a pesar de ser judaizante el autor, fué muy leído y apreciado en España tomando puesto en las bibliotecas de conventos y Universidades. Además. se conocía directamente a Gassendo y a Maignan, cuyas doctrinas, así como las de Descartes, fueron ya tenidas en cuenta por Caramuel. Y aun algunos españoles entablaron polifónica con los atomistas de ultra-puertos. El P. Palanco, obispo de Jaén, publicó un *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores*. Replicóle el P. Saguens, de la Orden de los Mínimos, en su *Atomismus demonstratus*.

Iba entrando el siglo XVIII, y creciendo el número de adeptos de la *filosofía corpuscular*. Defendieronla el P. Juan de Nájera, en su *Maignanus Redivivus*, y el presbítero Guzmán en su *Diamantino escudo atomístico*; [1] pero más que todos se distinguió el insigne valenciano P. Vicente Tosca, restaurador de la manera de filosofar crítica, libre y amplia que llamamos *vivismo*. Atendiendo a su doctrina sobre los *principios de los cuerpos* le he apellidado alguna vez *gassendista*; pero lo cierto es que en el conjunto de su doctrina no se ató a ningún sistema extranjero, porque era hombre de «larga experiencia y contemplación, de indecible amor a la verdad y libertad en profesarla; que supo contenerse donde convenía, y no dejarse llevar ni de las preocupaciones de la antigüedad ni de los halagos de las novedades modernas; amigo de elegir de cada secta filosófica lo que mejor le parecía». [2] Y por eso dijo un célebre satírico del siglo pasado (que a veces hablaba en veras), impugnando a Vernei (*alias el Barbadiño*): «El insigne valenciano Vicente Tosca, no sólo nos dió larga noticia de todas las recientes sectas filosóficas, sino que aun se empeñó... en que había de introducir las en España, desterrando de ella la aristotélica. No logró del todo su empeño, pero lo consiguió en gran parte, porque *en los reinos de Valencia y de Aragón se perdió del todo el miedo al nombre de Aristóteles*; se examinaron sus razones sin respetar su autoridad, y se conservaron aquellas opiniones suyas que se hallaron estar bien establecidas. Y al mismo tiempo se abrazaron otras de los [p. 336] modernos que parecieron puestas en razón de manera, que en las universidades de aquellos dos reinos se tiene tanta noticia de lo que han dicho los novísimos terapeutas de la naturaleza, como se puede tener en la mismísima Berlín.» [1]

En la difusión del experimentalismo y de la filosofía natural influyó cuanto es sabido el P. Feijoo, aunque en la cuestión *de principiis* anduvo indeciso y no se atrevió a prescindir de las *formas substanciales*, como hacían Tosca y sus discípulos.

Volvamos al libro de Gómez Pereira, que, por ser un semillero de ideas y de paradojas, me hace caer a la continua en interminables digresiones. El resto de su cosmología más se distingue por la extravagancia que por los aciertos. Notaré sólo una teoría del fuego, bastante rara y original. «Investiguemos (dice) si en la concavidad de la luna existe un fuego elemental que excede en décupla proporción a la mole del aire, o si el tal fuego es una vetusta fábula de los poetas, semejante a los Campos Elíseos, a la Stigia y a las infernales furias, pues no parecen muy fuertes las razones que se traen para probar la existencia de ese inmenso fuego, y la verdad es que Aristóteles anduvo dudoso en esta parte.»

Tras este comienzo, era de esperar una negación rotunda; pero esta vez Gómez Pereira nos da chasco.

«A mi parecer (dice), hay en la región superior que linda con el cielo una substancia cálida y seca, no desemejante por su consistencia al aire. Llamémosle *fuego* o *exhalación*: poco importa... Este fuego entra en la composición de todos los mixtos... Si quieres experimentarlo, mete la mano en las entrañas, especialmente en el corazón, de un animal medio muerto, tenla algún rato, y sentirás un calor grande y como de llama. El mismo ardor notarás en la descomposición de las lanas o de los estiércoles, o de otros mixtos semejantes. El fuego inferior que decimos llama no es simple como éste, sino compuesto.» [2]

[p. 337] Vallés imaginó otra teoría del fuego mucho más ingeniosa, y adoptada después por Boerhaave. Para el médico de Alcalá, como para el de Leyden, no existe ese fantástico fuego elemental en el orbe de la luna; el fuego en ninguna parte se encuentra separado, sino que es el alma del mundo, el padre de toda generación, el agente universal de las combinaciones, el que mantiene y alimenta todo ser, el espíritu de Dios que corría sobre las aguas. Todas estas cosas están defendidas en la *Filosofía Sacra*, [1] y la concepción no carece de grandeza.

No me detendré en una porción de extrañas cuestiones físicas que trata Gómez Pereira, y que luego trató Cardoso con soluciones no menos extrañas. Pero sí advertiré que el autor de la *Antoniana* anduvo muy en lo cierto al defender que sólo una causa extrínseca (*forinseca causa*) puede inducir el alma vegetativa y sensitiva en el feto, y cuando prueba contra los expositores de Aristóteles *semen non esse animatum*.

De ontología trató poco nuestro autor; pero en eso poco cortó por lo sano, negando una porción de distinciones que establecía la ciencia escolástica. A juicio suyo, los realistas habían confundido los accidentes reales y distintos de la substancia (blanco, negro, caliente, dulce, etc.) con los que no son más que distinciones intelectuales.

Para separar los accidentes que en realidad son distintos, señaló dos métodos:

«Son *distintos* los accidentes que producen impresión diversa en la parte sensitiva, y nos traen la noción de una cosa nueva. Así distinguimos la blancura de la leche, de su dulzura, percibiendo con los ojos la primera y con el gusto la segunda. Si ambas fuesen la misma cosa en la leche, uno de los dos juicios habría de ser falso o deceptorio. De la misma suerte distinguimos la substancia de Sócrates de su blancura, porque la substancia queda y el color se muda. Y por la misma razón distinguimos de la substancia el olor y las demás cualidades realmente distintas. Pero en este juicio podemos engañarnos, porque a veces [p. 338] la substancia se modifica, perdiendo la figura, la cantidad y otros accidentes, que no por eso son separables de la substancia. Entonces tenemos otro medio de distinguirlos. Podemos alterar a nuestro arbitrio la cantidad, la figura, el lugar, etc., de la cosa; pero no su color, ni su sabor, ni su olor. No podemos trocar lo blanco en negro, ni lo fétido en oloroso, ni lo caliente en frío. Al contrario: estas cualidades nos afectan en ocasiones contra nuestra voluntad. Además, hay muchas substancias incoloras, inodoras, etc.; pero ninguna sin cantidad o sin figura, porque estos accidentes no se distinguen realmente de la substancia.» [1]

Prueba más adelante que las relaciones no se distinguen de los fundamentos ni de los términos, y que Aristóteles jamás admitió tales distinciones reales, sino meramente lógicas, así en las *Categorías* como en la *Metafísica*.

En cuanto a la percepción de los universales de accidente (el color en general), la cuestión es sencilla: o se consideran como singulares, y entonces se perciben como *sensibilia per se*, o como verdaderos universales y entonces se conocen *per accidens* y por el entendimiento. [2]

Aun lleva más allá su horror a las distinciones reales. Para él, el ente no se distingue de la esencia, ni ésta de la existencia, y así debió de entenderlo Santo Tomás, aunque sus expositores lo expliquen de otro modo. *Illa essentia quae concipitur cum ipsa non sunt, patea cum sunt et existunt, est illa sua existentia.* [p. 339] *Comcipimus quae sunt et quae non sunt eodem modo.* Esta cuestión capital de la Metafísica (que Suárez resuelve del mismo modo), está tratada muy de paso en la *Antoniana*.

En la no distinción de ciertos *accidentes entitativos*, siguió Gómez Pereira a los antiguos nominalistas, especialmente a Ockam y a Gregorio de Rímini, y tuvo a su vez muchos secuaces. Vallés, en las *Controversias*, [1] negó que la cantidad se distinguiese de la substancia. El mismo parecer llevaron muchos escolásticos, principalmente Jesuítas, como Pedro Hurtado de Mendoza, Torrejón y Rodrigo de Arriaga. [2] Francisco de Oviedo, también de la Compañía, identificó con el cuerpo la figura. Y así otros, otras cualidades. No hay que decir si Isaac Cardoso se acostaría a las mismas opiniones, tan conformes a las novísimas filosofías *cartesiana* y *gassendista*.

El valenciano Benito Pererio, en su elegante tratado *De communibus omnium rerum naturalium principiis*, no admite distinción entre la *esencia* y la *existencia*, separándose en éste y en otros puntos de la doctrina de Santo Tomás, [3] con aquel espíritu de libre indagación que en el siglo XVI solía acompañar a los pensadores Jesuítas.

Miguel de Palacios, en sus *Objectiones*, dejó pasar sin impugnación todas las novedades hasta aquí expuestas, excepto la negación de la *materia prima*, y la teoría de la *generación y corrupción*, que es su consecuencia.

IV. *Tratado de la inmortalidad del alma.*— En la página 496 del volumen que voy recorriendo, acaba lo que propiamente se llama *Antoniana Margarita*; pero a continuación se leen dos tratados adicionales. Del primero, poco hay que decir. Titúlase *Paraphrasis in tertium librum Aristoteleis De anima*. Gómez Pereira, apartándose, como desde el principio advierte, del camino de todos los expositores, trata de conciliar la doctrina del [p. 340] Estagirita con la suya, interpretándola en sentido muy lato, pero con agudeza. Opina, como Cardillo de Villalpando, [1] Martínez de Brea [2] y casi todos los nuestros, que Aristóteles creyó en la inmortalidad del alma. La paráfrasis va acompañada de algunas notas en letra más menuda. Allí vuelve a sostener el automatismo de las bestias.

Como ilustración a esta paráfrasis, sigue otro fragmento, en que el autor repite que las *sensaciones e intelecciones* no son actos diversos del que siente y entiende, por ser el sentir y entender la esencia del alma, no obstante el parecer contrario de los escolásticos, a quienes procura convencer trayendo pasajes de Aristóteles y de San Agustín, *De Trinitate*, en su abono.

El segundo tratado se rotula así:

« *De immortalitate animorum Antonianae Margaritae, ubi potiora quae de re hac scripta sunt, adducuntur et solvuntur, et novae rationes, quibus a mortalitate rationalis anima vindicatur, proponuntur.* »

Gómez Pereira depara haber leído todas las apologías de la *inmortalidad del alma*, sin que ninguna le convenciese, por lo cual va a refutarlas una por una. En cuanto a él, ha encontrado argumentos de tanta fuerza como las demostraciones matemáticas, argumentos ignorados hasta entonces, como se ha ignorado siempre la cuadratura del círculo.

La primera parte del tratado, más se puede llamar de la mortalidad que de la inmortalidad; y si no estuviera yo bien convencido de la libertad filosófica que reinaba en la España del siglo XVI, motivo tendría para admirarme de que el Santo Oficio hubiera permitido la impresión, y el cardenal Silíceo admitido la dedicatoria de un libro en que se tienen por vanas y de poco momento, y se critican ásperamente las razones todas en que la humanidad venía fundando una de sus más [p. 341] indestructibles creencias, para darla luego un fundamento más o menos sólido, pero nacido de una opinión psicológica individual, que pugnaba con la generalmente admitida en las escuelas.

El primer documento que en esta cuestión de la inmortalidad se presenta, es el *Fedón* platónico, diálogo admirable que ha infundido en tantos el dulce deseo de la muerte. Pero Gómez Pereira permanece sordo a aquel encanto: todo aquello de la *fértil Ftia* que se lee en el *Critón*, le parece retórica pura: retórica el argumento fundado en la justicia de las penas y de las recompensas. *Rhetoricam plus quam Physicam sapiunt*. Las razones puramente filosóficas de Platón son muy débiles, por estar fundadas en el sistema de la transmigración y de la reminiscencia, que el autor de la *Margarita* rechaza con toda energía.

En representación de los platónicos cristianos viene San Agustín con su libro *De immortalitate animae*. pero sus razonamientos (prosigue imperturbable el médico de Medina) son *nullius valoris*, y además están faltos de todo enlace lógico. El mismo Santo reconoció el poco orden y la oscuridad de aquel tratado, en sus *Retractiones*. Tiempo perdido será el que invirtamos en destruir estas cavilaciones, porque no habrá nadie tan ignorante de la Dialéctica que no pueda desatarlas fácilmente; pero temo que algunos se dejen llevar de la autoridad y nombre del escritor, no pensando las palabras, sino el autor, den crédito a sus discursos.» [1] y, en efecto, ¡qué cosa más fútil que este modo de razonar: toda ciencia es eterna, la ciencia está en el alma; luego el alma es eterna! Este argumento sólo servirá para probar la inmortalidad de la especie, el *intelecto uno*. No menos vano le parece este otro: «La razón es inmortal, y el alma no se puede separar de la razón; luego el alma es inmortal.» Este argumento, sin embargo, aunque no expuesto con bastante precisión, es en la substancia idéntico a otro de Gómez Pereira y de Descartes, que veremos luego.

Después de haber tratado tan *cavalièrement* a San Agustín, [p. 342] la emprende con el Peripato. De Aristóteles dice poco, porque el Estagirita nunca trató de propósito esta cuestión, y anduvo oscuro en ella.

Pero ¿qué diremos (continúa) de Averroes, ese hombre rudo, *crassae et confusae Minervae*, bárbaro, y antes *caliginator* que expositor? Ni él ni los demás árabes sabían griego ni latín. Se dejaron guiar por intérpretes, asimismo indoctos, ciegos que guiaban a otros ciegos y les hacían caer en el hoyo.

Gómez Pereira, tras estas invectivas, que estaban de moda entre los filósofos del Renacimiento, aconseja a sus lectores que no pierdan el tiempo ni la paciencia leyendo las paráfrasis de Averroes, impresas en 1552 por los Juntas, ni menos su libro de medicina intitulado *Colliget*.

Averroes es el padre del famoso argumento escolástico *Intellectus recipiens omnes formas materiales debet esse denudatus a substantia recepti*. Pero si el entendimiento ha de ser inmaterial porque recibe formas materiales, claro está que para recibir las *inmateriales* debe de ser material. El argumento es, pues, contraproducente. Fuera de esto, todas las razones de Averroes y de la escolástica se fundan en la doctrina de las especies inteligibles, del intelecto *agente* y del *posible*, fantasmas ya destruídos o ahuyentados por Gómez Pereira. El cual aquí persigue y anonada a los partidarios del *intelecto uno*, con las razones generalmente usadas en la escuela contra el panteísmo, o más bien *monopsiquismo* averroísta, pero expuestas con mucha fuerza.

Los que quieren demostrar la inmortalidad del alma, suponiéndola partícula de la esencia divina, yerran en los fundamentos teológicos. Los que acuden al *Lumen intellectus*, que transforma en inteligibles las especies sensibles, se apoyan en un sistema errado sobre los modos de conocer, y en la vana distinción de dos clases de entendimiento.

Antes de entrar en la exposición de sus inauditos argumentos, Gómez Pereira, que se repite a cada paso, vuelve a traer a cuento el *automatismo* de las bestias, y vuelve a emprenderla con San Agustín, que en su libro *De quantitate animas*, se mostró más teólogo que físico, *plus theologis negotiis vacavit quam physicis*.

La razón primera y capital que Gómez Pereira aduce en pro [p. 343] de la inmortalidad del alma, es la que después adoptó Descartes, y que se conoce en las escuelas con el nombre de *prueba cartesiana*. Está fundada en el *dualismo humano* y en la independencia de las operaciones del alma, que tiene el cuerpo por instrumento. En estos términos desarrolla el médico español su argumento:

El alma puede ejecutar sin el cuerpo sus principales operaciones (el entender): luego puede vivir sin el cuerpo, porque no depende de él, como depende el accidente de la substancia, en el ser, ni en el conservarse, ni necesita de las disposiciones del sujeto para reparar las partes perdidas, porque como es inmaterial, no tiene partes. El alma ejerce sin el cuerpo, no sólo la operación de entender, sino la de sentir, porque una y otra son operaciones inmanentes... El alma no tiene instrumentos con que (*quibus*) hacer sus obras, sino por medio de los cuales (*per quae*) las haga, porque en el estado actual no puede prescindir de los sentidos. [1] El alma racional que informa el cuerpo es semejante a un hombre encerrado en una cárcel, puesto dentro de un enrejado y sumergido en profundo sopor, del cual sólo le despierta algún golpe en el enrejado o algún objeto visible, odorífero, gustoso, etc., que por alguna de las ventanas se le ofrece. Entonces despierta sobresaltado, y siente los golpes en la red, o percibe por una ventana los colores y las luces, por otra el sabor, etc.

Los objetos exteriores que impresionan nuestros órganos no concurren a la sensación de otra manera que como el que despierta a un hombre dormido. ¿Podremos llamar a este hombre *causa* de nuestro conocimiento e intelección? *Causa eficiente* en ninguna manera: *ocasión* sí, porque sin él no se hubiera verificado aquella sensación. Pero sólo el hombre que dormía es el verdadero productor de sus actos de sentir y entender. [p. 344] Y si me preguntas de qué utilidad sirve el cuerpo al alma,

puesto que no concurre a producir la sensación ni la intelección, te responderé que sirve para *despertarla y excitarla*, porque mientras anda unida a este cuerpo corruptible, no puede percibir nada sin que antes se verifique una alteración en cualquiera de los sentidos. Pero la *sensación* nace solamente del alma, y no debe confundirse con la *impresión* hecha por el objeto en el órgano. [1]

De las operaciones del alma no puede aducirse otro testimonio que la experiencia interna. Ella nos dice que el alma no se conoce a sí misma, si antes no la impresiona algún objeto extrínseco... Por eso en nosotros ha de preceder siempre alguna noción de cosa extrínseca al conocimiento del alma que se conoce a sí misma. Esta consecuencia es evidente. Y de aquí se seguirá también que esa noción sólo puede servir de antecedente para que el alma saque después el consiguiente, procediendo así: «Conozco que yo conozco algo. Todo lo que conoce es; luego yo soy.» [2] [p. 345] Aquí tenemos el famoso *cogito* cartesiano, mal formulado en Gómez Pereira lo mismo que en Descartes, pero idéntico. Ni como silogismo ni como entimema (reducible como todos los entimemas a un silogismo) resiste el más leve ataque. ¿De dónde saca Gómez Pereira la proposición: *todo lo que conoce es*, si hasta ahora no ha conocido más que objetos sensibles? ¿Con qué derecho dice Descartes *luego*, sobreentendiendo la mayor de un silogismo, cuando ha empezado por dudar de todo? Ni uno ni otro prueban la proposición: *todo lo que conoce existe*. ¿Será ésta una de las universales confusas, cuyo conocimiento precede, según Gómez Pereira, al de los singulares?

Evidentemente, el *cogito* cartesiano y pereirista sólo tiene fuerza incontrastable como hecho y afirmación de conciencia (*de qua quivis conscius est*, dice Gómez Pereira). Descartes lo reconoció muy bien en su réplica a las objeciones recogidas por el P. Mersenne: «Cuando conozco que soy una cosa que piensa, esta primera noción no está sacada de ningún silogismo; y cuando alguno dice: yo pienso, luego soy, no infiere del pensamiento la existencia como por medio de un silogismo, sino como cosa conocida en sí misma, por simple inspección del espíritu.» [1] En tal sentido, el *cogito* es la base del psicologismo moderno.

Gómez Pereira, como salido de las filas del nominalismo, no podía extremar tanto sus conclusiones. Harto hacía con separar del todo las operaciones del espíritu de las de la materia, e identificar el pensamiento con la esencia del alma, y repetir que es tan evidente la experiencia que tenemos de nuestros actos internos, como la que adquirimos de las cosas extrínsecas; [2] todo lo cual es cartesianismo puro y neto.

No conozco más que otros dos autores que antes de la publicación del discurso del Método formularan un razonamiento [p. 346] logo al de Descartes. El primero es San Agustín, en aquellas sabidas palabras contra los Académicos: *Nulla in his vero academicorum argumentorum formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum, nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor*; argumento que repite en el libro II *De libero arbitrio*, casi en idénticos términos.

El segundo es Fr. Bernardo Ochino, famoso hereje italiano, de peregrina historia, discípulo de nuestro Juan de Valdés. En su catecismo, impreso en Basilea en 1561 (que no he visto sino citado por Rosmini), uno de los interlocutores dice: «Me parece que existo, pero no estoy seguro. Quizá me engañe.» Y replica el maestro: «Es imposible que lo que no existe crea que existe: tú crees que existes; luego existes. —Cierto es», dice el discípulo.

Ochino divulgó esto años después de la impresión de la *Antoniana*; pero en la manera de presentar el argumento hay poca semejanza, por lo cual no le tengo por plagiarlo. Tampoco el argumento de San Agustín se parece mucho en la forma al de Descartes. [1]

El segundo argumento de Gómez Pereira por la inmortalidad del alma dice así: Toda forma [2] puede dejar el sujeto que informa y tomar otro nuevo: puede abandonar uno y otro, y existir sola. De este género es el alma racional; luego podrá existir por sí y sin el cuerpo informado. Además, no habrá objeto que exteriormente la afecte, y como interiormente no tiene principio de corrupción, será eterna.» [3]

En todo el curso de esta obra hemos mostrado que el alma es indivisible, no como un punto, sino como un ángel, u otra de [p. 347] las substancias separadas; es decir, toda en todo el cuerpo, y toda en cada una de sus partes. Separada del cuerpo, no se llamará *forma*; pero tampoco permanecerá ociosa, antes ejercerá, con mayor pureza que cuando informaba al cuerpo, su obra principal, la de entender, puesto que ya he demostrado antes que la intelección nace del alma sola. Cuando deje el cuerpo, entenderá por otro modo más perfecto todos los entes, sin necesidad de ser excitada por los objetos exteriores. Más natural es que el espíritu entienda sin el cuerpo que no unido a él.» [1]

La tercera prueba está fundada en la identidad del alma: Quién, a no ser un insano y un delirante, podrá negar que conoció en su infancia algunas cosas de que se acuerda en su vejez? Lo cual sería imposible si el alma no fuese una e idéntica en todas las edades.» [2]

Entran luego las razones que llama retóricas; es a saber: la justicia divina, la sed de lo absoluto, etc., y mezclado con ellas una especie de comentario a la égloga 4.^a de Virgilio. En el argumento del *consenso común*, cita la creencia de los indios en la inmortalidad, Según me lo han participado, dice, mi hermano y mi sobrino, que han vivido muchos años entre ellos (*ex fratre et nepote qui per multos annos apud Indos vixerunt*). »

Finalmente, desata las razones que suelen alegarse contra la inmortalidad.

1.^a El entendimiento crece, se desarrolla y decae con la edad. Gómez Pereira contesta que lo que se altera no es el entendimiento, sino sus operaciones, a causa de la debilidad de los órganos o instrumentos. Notoria inconsecuencia es ésta después de haber afirmado que los actos intelectuales no se distinguen del entendimiento.

2.^a Inutilidad del alma después de la muerte por falta de órganos de los sentidos. A esto replica que el alma separada [p. 348] puede entender de más perfecto modo que unida, porque el cuerpo sólo le sirve de estorbo.

Las demás objeciones eran fútiles, y Gómez Pereira las desata sin dificultad.

A nadie sorprendan el atrevido estilo y singular proceder de este tratado. Sobre las pruebas de *immortalitate* reinaba gran libertad en las escuelas. Escoto y Cayetano afirmaron que la inmortalidad era verdad de fe, y, como tal, indemostrable por razones naturales. Lo que en aquellos piadosos

escolásticos nació de excesiva desconfianza en las luces de la razón, fué cómodo efugio en la escuela de Padua para cubrir impiedades. Pedro Pomponazzi dijo que el dogma de la inmortalidad era verdadero, según la fe; falso, según la razón. [1]

Quizá no andaba muy distante de este sentir su comprofesor y amigo, el ilustre sevillano Juan Montes de Oca, autor de unas importantes y desconocidas lecciones sobre el libro III *De anima*. [2] En ellas, después de refutar con crítica aguda y sutil el famoso argumento *Omne recipiens debet esse denudatum a substantia recepti*, y las demás pruebas *averroístas. tomistas*, etc., hasta entonces presentadas, acaba diciendo: *quod nulla est ratio naturalis quae cogat intellectum ad assentiendum quod anima sit immortalis... Assentiendum est quod anima sit immortalis solo verbo Christi...* Verdad es que añade que tampoco las pruebas de la mortalidad concluyen, y procura escudarse, en cuanto a lo primero, con la autoridad de Escoto; pero al decir a sus discípulos: [p. 349] «Si tuvieseis razones naturales, creeríais en la inmortalidad más de lo que creéis», harto induce a sospechar que también a él le habían tocado los vientos de duda que corrían en la escuela paduana. Por lo menos, no se libra de temeridad notoria, enseñando y escribiendo tales opiniones en 1521, después del decreto del Concilio Lateranense de 19 de diciembre de 1512. Quizá este mismo decreto le obligó a expresarse con menos claridad y más cautela, porque en otras muchas cosas va de acuerdo con Pomponazzi.

Desde Montes de Oca hasta Uriel de Acosta, no sé que ningún español dudase de la inmortalidad del alma. ¿Qué importaba que algunos de los argumentos alegados en pro de ella fuesen débiles, cuando la creencia en un destino superior tiene sus raíces en lo más hondo de la conciencia humana? Por sostener esta verdad lidiaron bizarramente Sebastián Fox Morcillo, con las armas del platonismo; [1] Cardillo de Villalpando y Martínez de Brea, con las del peripatetismo; D. Pedro de Navarra y otros, en concepto de moralistas. Pero ninguno mostró tanta novedad y atrevimiento como Gómez Pereira al fundar la inmortalidad de nuestro espíritu en la independencia de sus actos y en el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Sólo se le acerca en méritos Juan de Mariana en su hermoso tratado *De morte et immortalitate*, no impreso hasta 1609, medio siglo después de la *Antoniana*. [2] Pero el jesuíta talaverano, que anduvo tan feliz al desarrollar el argumento platónico *anima se ipsam movet*, no vió toda la trascendencia y el alcance del *Animus a corpore non dependet*, y en su exposición se muestra harto débil.

Descartes no hacía otra cosa que repetir el razonamiento de Gómez Pereira cuando escribía: «Concebimos claramente el espíritu, es decir, una substancia que piensa, sin el cuerpo, es decir, [p. 350] sin una substancia extensa... Luego, a lo menos, por la omnipotencia de Dios, el espíritu puede existir sin el cuerpo, y el cuerpo sin el espíritu.» El autor de la *Antoniana* no tuvo necesidad de hacer intervenir la *omnipotencia de Dios* en una prueba de filosofía natural. Nótese que él profesaba, más o menos mitigado, el *sensualismo* de los nominalistas; con lo cual es más de admirar su clara comprensión de la naturaleza del espíritu.

He terminado el análisis del libro de Gómez Pereira, no más que en sus puntos y cuestiones esenciales. [1] Para acabar de caracterizarle añadiré que su autor, como casi todos nuestros grandes pensadores, era hijo sumiso de la Iglesia y excelente católico. Quizá por esto, y a pesar de sus audacias de otra índole, no será acepto a los modernos impíos, que a tal extremo han traído a nuestra desdichada patria. En cuanto a mí, no puedo menos de mirar con admiración y simpatía al hombre que, independiente y desligado de toda autoridad científica, sólo dobló la frente ante la eterna verdad,

escribiendo: *Quapropter nequis putet nos pertinaci cervice perstituros, in nonnullo errore, si forte ignari eum dictaverimus, confitemur, nos ipsos et nostra scripta subjici correctioni Summi Pontificis ac Ecclesiae Romanae.*

Con ser gentil, dijo ya nuestro Séneca, el más antiguo de los filósofos ibéricos: *Parere deo, libertas.* Pocos de sus sucesores han sido infieles a esta máxima.

Y ahora, ¿qué me falta para cumplir, aunque mal, mi propósito en esta carta? Lo primero advertir que la *Antoniana* tiene al fin una tabla de erratas, precedida de una advertencia al lector: *Cautio lectoribus observanda, antequam opus hoc legare aggrediantur*, y un índice de las cosas notables de la obra. (*Index sive tabula eorum quae in hoc opere reperiuntur.*)

Lo segundo, formar una especie de catálogo de los escritores [p. 351] que hasta ahora han hablado (casi todos de pasada) de la *Antoniana*, y notar sus aciertos o errores. Pero ya esta carta *crescit in immensum*, y me parece oportuno dar de mano a la tal lista, limitándome a citar algunos nombres que marcan ciertas alternativas en la manera de estimar y juzgar, por lo general de segunda mano, a Gómez Pereira.

Ya hablé de las cuestiones promovidas por el libro al tiempo de su aparición, y de lo que de él escribieron en el siglo XVII Huet, Bayle e Isaac Cardoso. Pero Huet, con ser tan erudito, no debió de leer entero el libro, puesto que no señala más analogías entre su doctrina y la de Descartes que el *automatismo*. Bayle sólo le conoció de oídas, como él mismo confiesa. Sólo Cardoso da muestras de tenerle estudiado y convertido en substancia propia.

En el siglo XVIII le menciona Feijoo sin haberle visto, y más tarde Martín Martínez. Excitada la curiosidad de algunos, tuvo no sé quién la feliz idea de reimprimirle en 1759 con esmero grande; pero su intento salió vano, porque a los pocos años, y como por virtud mágica, el libro volvió a ser tan raro como antes. Pero ya se conocía mejor la doctrina física y psicológica de Pereira, y muchos le citaban como *primer innovador filosófico*, sobre todo en lo relativo a las formas substanciales. En este sentido dijo el P. Isla en su novela famosa: «Dejo a un lado que el famoso Antonio Gómez Pereira no fué inglés, francés, italiano ni alemán, sino gallego, por la gracia de Dios, y del obispado de Túy, como quieren unos, o portugués, como desean otros; pero sea esto o aquello (que yo no he visto su fe de bautismo), al cabo español fué, y no se llamó Jorge, como se le antojó a monsieur el *abad* (sic) Ladvocat, compendiador del Diccionario de Moreri, y no tuvo por bien de corregirlo su escrupuloso traductor, sin duda por no faltar a la fidelidad. Pues es de pública notoriedad en todos los estados de Minerva, que este insigne hombre, seis años antes que hubiese en el mundo Bacon de Verulamio, más de ochenta antes que naciese Descartes, treinta y ocho antes que Pedro Gassendo fuese bautizado en Chantersier, más de ciento antes que Isaac Newton hiciese los primeros puchericos, en Volstrobe, de la provincia de Lincoln, los mismos con corta diferencia antes que Guillermo Godofredo, barón de Leibnitz, se dejase ver en Leipzig, envuelto en las secundinas..., ya había hecho el proceso al [p. 352] pobre Estagirita, y había llamado a juicio sus principales máximas, principios y axiomas.» [1]

En términos parecidos, aunque con manera mas científica, juzgaron la importancia de la *Antoniana*, Piquer, Forner, Ulloa y otros, cuyos pareceros quedan ya referidos. El P. Castro, autor de una docta aunque indigesta *Apología por la teología escolástica*, particularizó más. Es fácil (dice) descubrir en

la *Antoniana* algunos otros principios de la nueva filosofía; v. gr., que no se distinguen de la substancia del alma sus conocimientos, que éstos no son otra cosa que diversos modos de ser o de saberse, que no todas las que llaman cualidades sensibles son accidentes entitativos de los cuerpos, y otras cosas que, hasta que se demuestre lo contrario, deben merecerle el distinguido honor de ser el primer innovador en materia de filosofía, el ejemplar de imitación y la causa, siquiera ocasional, de los nuevos sistemas.» [2]

El abate Lampillas escribió que «después de Vives y antes de Bruno, abrió nueva senda a la filosofía el español Gómez Pereira, el cual tuvo valor de publicar... nuevo sistema de física, contrario al de Aristóteles, estableciendo nuevos principios opuestos a la materia y formas substanciales de las escuelas». Los de más juicios del siglo XVIII están calcados en éste.

En el siglo XIX el nombre de Gómez Pereira ha tenido menos notoriedad, por el general abandono de nuestras gloriosas tradiciones. Los dos historiadores de la medicina española, señores Morejón y Chinchilla, juzgaron bajo un parcial aspecto la *Antoniana*. e hicieron de ella justísimos elogios, y aun más del tratado *De las fiebres*. Chinchilla expuso con bastante fidelidad, pero muy en compendio, la opinión de Gómez Pereira sobre el alma de los brutos, dando claras muestras de no haber leído otra cosa alguna del libro.

En un erudito opúsculo sobre descubrimientos de los españoles atribuidos a los extranjeros, que dió a luz el escritor santanderino D. Ramón Ruiz de Eguílaz, hombre curioso y aficionado a estas investigaciones (sobre las cuales escribió un libro [p. 353] extenso, que no llegó a imprimirse), apareció por primera vez (que yo sepa) el silogismo de Gómez Pereira *Nosco me aliquid nosse...* como original del entimema cartesiano. Cundió esta especie, y reproducíjola en su ingenioso discurso de entrada en la Academia Española el Sr. Campoamor. De allí la tomaron los Sres. Vidart, Salmerón y muchos otros. Hoy ha entrado en el general comercio científico, por lo menos en España.

Para las posteriores vicisitudes del nombre de Gómez Pereira, pueden verse mis *Polémicas*, así las coleccionadas como las que andan todavía sueltas, aunque con noticia de su dueño.

Aun tengo que añadir una noticia, y por cierto la más lastimosa. A fines del año pasado oí que varios miembros influyentes de la Sociedad de Bibliófilos trataban de reimprimir la *Margarita*, y aun se me preguntó por tercera persona dónde habría algún ejemplar que pudiera servir de texto para la reproducción. Excuso decir a V. el júbilo que me causó la noticia. A los pocos meses, la Sociedad publica un libro. Mi gozo en un pozo: la obra reimpressa no era la *Antoniana*, sino el *Libro del potro y descendencia de los caballos Guzmanes*. Confieso que toqué el cielo con las manos, y que en mis adentros maldije de la bibliofilia y del primero que tuvo tal manía en el mundo. Cuatro o cinco sociedades de bibliófilos tenemos en España: a ninguna se le ha ocurrido publicar un solo libro de filosofía. ¿Qué importa averiguar si hubo o no un español que se anticipase a Descartes, a Gassendi y a Reid en la discusión de las formas substanciales o de las especies inteligibles? Lo que importa es poner en claro los oficios del *mozo del bacín* [1] o el modo de melesinar los halcones. [2]

Si yo fuera capitalista, poco tardaría en hacer una copiosa y regia edición de la *Antoniana* y de otros muchos libros filosóficos españoles. Pero como no lo soy, ruego a V., con lágrimas en los ojos, que si conoce y trata a alguno de esos señores *filo-biblion*, que entienden en el gobierno y manejo de la

dicha Sociedad, les pida por Dios y la Virgen Santísima que reimpriman la *Antoniana* (acompañada de las *Objectiones* y del *Endecálogo*), no ya por ser libro de importancia filosófica (consideración que no ha de [p. 354] hacerles mella), sino por ser rarísimo y muy difícil de adquirir a ningún precio, Dígales V. que, por lo menos, vale tanto y es tan digno de conservarse como el *Libro del potro*, y que hasta puede hombrrear sin desdoro con las *Campañas de Carlos V*, de Cereceda, y con el *Henrique fi de Oliva*. Dígales V...; pero no les diga nada, porque sería predicar en desierto.

A los sabios que no son bibliófilos y que desprecian la ciencia indígena, creyendo con simplicidad colombiana que hoy empieza nuestro movimiento filosófico, gracias al trasiego de ideas vertidas a medio mascar en el Ateneo y en las Revistas, me limitaré a decirles, con palabras más autorizadas que las mías, como que son de uno de los más profundos a la vez que más modestos pensadores españoles de nuestro siglo, del inolvidable Dr. Llorens, profesor que fué de metafísica en la Universidad barcelonesa: «Cuando la civilización de un pueblo ha salido de sus corrientes primitivas; cuando la masa de sus ideas es más bien un agregado informe que un conjunto ordenado, y su energía natural se ha ido gastando en empresas poco meditadas o en imitaciones serviles, no hay que esperar que la importación de una doctrina filosófica venga a llamar la vida a un cuerpo desfallecido y exhausto. Podrá acontecer en ocasiones que un sistema filosófico, que lisonjee la pasión o se enlace con opiniones prácticas favoritas, se propague fácilmente y aun tome cierto aire que haga sospechar la existencia de un pensamiento propio, mas, venidos al hecho, se desvanecerá esta apariencia cuando fijemos la vista en lo hondo de la sociedad donde esto aconteciere, que allí descubriremos, o una degeneración de su constitución íntima, o un antagonismo entre el elemento propio y el extraño; accidentes todos que no pueden menos de traer a mal término la vida nacional.» «El pensamiento filosófico no es un nuevo elemento de la conciencia humana, sino una forma especial que el contenido de la conciencia va tomando: por manera, que la masa de ideas elaboradas por cada pueblo debe ser la materia sobre la cual se ejercite la actividad filosófica.» Y en otra parte añade. «El pensamiento filosófico viene naturalmente a formar parte de aquel organismo invisible que, existiendo en el seno de cada nación, determina su individualidad.» [1] [p. 355] Esto dijo Llorens en 1854, cuando el desorden de las ideas y el desprecio a la tradición no habían llegado al punto en que hoy los vemos. Lo mismo, aunque con menos gravedad y elocuencia, he procurado yo inculcar en más de una ocasión. Sigo creyendo y afirmando que en España llevamos, hace más de medio siglo, errado el camino en todo. El que seguimos, sólo puede conducirnos a la aniquilación y a la muerte de nuestra conciencia nacional. *Deus tale omen avertat.*

Aparte Dios tan mal agüero, mi respetable amigo, y déjenos ver de nuevo a esta pobre y maltratada España, ya que no temida en Flandes ni respetada en Trento, a lo menos cristiana y española en la ciencia como en la vida. No pretendo yo (¿ni quién tal pretendiera?) restaurar la variada trama de ideas y opiniones, a veces opuestas y aun contradictorias, que desde Séneca hasta Balmes, y aun más acá, constituyen lo que llamamos filosofía española. Quiero sólo que renazca el espíritu nacional a que Llorens se refería, ese espíritu que vive y palpita en el fondo de todos nuestros sistemas, y les da cierto aire de parentesco, y traba y enlaza hasta a los más discordes y opuestos.

Adiós, mi Sr. D. Juan; harto he molestado a V. con las inauditas prolijidades de esta carta. Téngala por recuerdo de su apasionado amigo.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 278]. [1] . Prólogo a los *Estudios* de Laverde.

[p. 278]. [2] . Véase la contestación al discurso del Sr. Núñez de Arce.

[p. 279]. [1] . Prólogo a los *Orígenes del teatro*.

[p. 279]. [2] . Afortunadamente para mí, ya no puedo decir esto. Hoy tengo en mi biblioteca, gracias al librero Quaritch de Londres, el más bello ejemplar que puede verse de la primera edición de la *Antoniana Margarita*, de las *Objectiones* de Miguel Palacios, con la réplica de Gómez Pereira, y del tratado de éste intitulado *Nova Veraque Medicina*. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 280]. [1] . El *Jorge* debe proceder de que algún extranjero vió escrito *G. Pereira*, y leyó *Georgius* en vez de *Gometius*.

[p. 280]. [2] . Pereiras había establecidos, desde el siglo XV, en Toro y Zamora, ciudades no lejanas de Medina. Procedían sin duda de aquellos Pereiras portugueses que tomaron partido por D. Juan I de Castilla, y combatieron a su lado en la batalla de Aljubarrota. De esta familia descendieron el protestante Juan de Ulloa Pereyra, penado en el Auto de Valladolid de 1559, y el poeta D. Luis de Ulloa Pereyra, autor de la *Raquel*, y grande amigo del conde-duque de Olivares.

[p. 281]. [1] . *Pietro Pomponazzi. Studi Storici. Firenze, 1868.*

[p. 281]. [2] . «Extendióse por todas partes la fama de los filósofos y teólogos nominales que en la Universidad de París florecían, y porque al estudio de Salamanca no le faltase nada de lo que en otros había, enviaron ciertos hombres doctos a París para que con grandes salarios trajesen los más principales y famosos hombres que de los nominales hallasen, y así trajeron personas de mucho nombre para leer Teología nominal, de que entonces se hizo una cátedra, en que se leía a Gregorio de Arimino y ahora a Durando, y para cuatro cursos de Lógica y Filosofía, dos por la orden de los nominales y dos de los reales por el modo y forma que en la Universidad de París se leían.» (Pedro Chacón, *Historia de la Universidad de Salamanca.*)

[p. 283]. [1] . Ostenta esta portada en la parte superior las armas del cardenal Silíceo, con el lema *Eximunt tangentia ignem*.

[p. 283]. [2] . Otro ejemplar poseyó D. Anastasio Chinchilla, autor de los *Anales históricos de la Medicina Española*: hoy está, según creo, en la Biblioteca de San Carlos. Otro se conserva en la Universidad de Oviedo, según me infortuna el bibliotecario de aquella escuela. En tiempos antiguos, las dos obras de Gómez Pereira alcanzaban un valor exorbitante en el mercado: hay noticia de

ejemplares enajenados en ventas públicas por 800, 1.000, 2.280 y 3.360 reales.

Este último precio es el del catálogo de Gaignat. Hoy las obras de Gómez Pereira han sufrido la suerte común de todos los libros científicos en lengua latina. El gusto de los aficionados ha tomado otros rumbos más floridos, y los libros del género de la *Antoniana*, aunque cada vez más estimados por razón de su contenido han dejado de ser objeto de vana curiosidad, de especulación o de lujo.

[p. 285]. [1] . Véanse las palabras textuales de Gómez Pereira, ya recordadas oportunamente por entrambos historiadores de nuestra Medicina: *Febrem non in alium usum natura gignit, quam ut per eius vim superflua quae corpus humanum male afficiunt, diffluantur, ant concoquantur et concocta per sensibiles corporis meatus patentissimos redditos per febriles calorem excernantur et alia naturae humanae incommoda resarciuntur.*

No faltan en la *Nueva y verdadera Medicina* algunas ideas de carácter filosófico omitidas en la *Antoniana*. Entre ellas cuento una extraña teoría sobre la animación del feto. Según nuestro autor, primero se imprime el alma vegetativa, luego la sensitiva, y finalmente la racional. (Col. 864 de la primera edición.)

[p. 286]. [1] . También la Biblioteca Nacional de París posee las dos ediciones de la *Antoniana*, según me avisa Morel-Fatio.

[p. 287]. [1] . «Quan in re medica exequens adeo prospere et ad votum quae ratus fueram contingebant, ut dein plus eventibus nostra opinio roboraretur quam prioribus rationibus esset fulta. Quo firmior in decretis propriis effectus», etc., etc.

[p. 287]. [2] . «Audebo in his disserere quae nullus ante nos nec scriptis nec verbis protulit... Prius vos moneo me nullius quantumvis gravis authoris sententiam recepturum, dum de religione non agitur, sed tantum rationibus innixurum... In rebus quae speculationi et non fidei attinent, auctoritatem quamlibet contemnendam... Rationes enim sunt quibus intellectus potius in unam quam in aliam partem labitur duciturque.»

[p. 288]. [1] . «Tantum mihi habeatur fidei quantum ratio mea evicerit... Ideoque rationes attuli petitas ex natura, non e divinis oraculis, ne ex Philosophia in Theologiam transirem.» *Praefatio* a los libros *De disciplinis*. Poseo cuatro ediciones: la de Lyon, 1551; la de Basilea, 1555; la de Leyden, 1636, y la de Nápoles, 1764; prueba evidente de lo conocida y estimada que fué siempre y en todas partes la doctrina del filósofo valenciano.

[p. 288]. [2] . «Neque vero ipse me aequari antiquis illis postulo, sed rationes eorum comparari cum meis... Nolim quemquam se mihi addicere, nec auctor nunquam sectae nec suasor ero, etiam si in mea verba jurandum sit. Si quid vobis, o amici, recte videbor admonere, tuemini illud quia verum, non quia meum. Nam pro me digladiari nec proderit mihi et oberit vobis... veritatis sectatores, ubicumque eam esse putabitis... (Prefacio citado.)

[p. 289]. [1] . *Colección de documentos inéditos*, tomo II, *Proceso del Brocense*.

[p. 289]. [2] . Tomo I de sus obras, edición de Ginebra, pág. 453.

[p. 289]. [3] . «Itaque nisi te totum inquisitioni tradideris, nisi artis tuae quam tractas, causas rationesque probe fueris perscrutatus, crede te alienis oculis videre, alienisque auribus audire.» (*Minerva*, pág. 2; edición de Ginebra, 1789.)

[p. 290]. [1] . *Sebast. Foxii Morzilli, Hispalensis, De naturas philosophia*. He cotejado dos ediciones de este libro: la una de Lovaina, 1554; la otra de París, 1560.

Después he adquirido la de Wittenberg, 1593, que no encuentro citada por los bibliógrafos.

[p. 290]. [2] . Ed. de Leyden, 1621.

[p. 290]. [3] . Ed. de Basilea, por Juan Oporino, 1556.

[p. 290]. [4] . *Philosophia Sacra: de iis quae scripta sunt physice in libris sacris*, cap. LXIV. (Ed. de Turín, 1587.)

[p. 291]. [1] . «Materialium vero notitia cum pertineat ad sensum, non potest ultra opinionem procedere.» (Pág. 478 de la *Sacra Philosophia*.)

Por eso ha dicho con razón Fr. Zeferino González que Vallés admite la tesis dogmática, pero con restricciones y reservas escépticas. (*Nota de la tercera edición*.)

[p. 291]. [2] . Este libro se imprimió por vez primera en 1577. La edición que yo tengo es de Francfort, 1618, *sumptibus Joannis Berneri Bibliopolae*. Está además incluido en la colección completa de las obras de Sánchez. *Francisci Sanchez Opera Medica. His juncti sunt tractatus quidam Philosophiae. Tolosae Tectosagum*, 1636, 4.º

[p. 292]. [1] . Prólogo al lector. Carta dedicatoria a Felipe II, en la *Nueva Filosofía*, ediciones del Dr. Martín Martínez y de D. Ildefonso Martínez.

[p. 292]. [2] . *Academica. Antuerpiae, ex officina Plantiniana, apud viduam et Joannem Moretum*, 1596. (Hay dos reimpressiones la de Cerdá en sus *Clarorum Hispanorum Opuscula*, y la incluida en el tomo XII de las obras de Cicerón, impresas en Madrid, 1797.)

[p. 293]. [1] . proemio de la *Philosophia libera*. Ya volveré a hablar de este libro.

[p. 293]. [2] . «Non ago peripateticorum hostem, tametsi nec esse neu dici velim peripateticus, unicam veritatem quaero: veracitatem amo.» (Cita ya aducida por nuestro amigo Laverde. Es del lib.

[p. 294]. [1] . «Verum cum sciam non defuisse ex Theologorum numero aliquos asseverantes etiam ratiocinari aliqua bruta, indeque inferant non ex hoc solum homines a brutis distingui, sed alio quodam proprio modo, pura cognitione universalis.» (*Ant. Marg.*) Cito siempre por la primera edición.

[p. 295]. [1] . «Si sensus et cognitio rei quae diligitur et quam consequi cupimus, antecedit motum prosequitivum, necessario non tantum sensus simpliciter apprehendens antecedere debet hunc motum, sed cognitio distincta rei prosequendae cum assertione quod est aut ubi est: aliter enim capere intellectus non potest brutum sic aliquid cognoscere, ut nesciat an sit vel non sit, neque ubi sit. Quippe non negamus aliquid cognosci posse absque assertione... ut de chimaera... sed impossibile reputamus fugi quod esse ignoramus.»

[p. 296]. [1] . «Si quid aliud, cum instinctum naturalem dicunt, intelligunt, id explicent, nam medium nullum inter proprietatem qua trahitur aut fugatur quidpiam, et vim sentiendi et existimandi qua prosequitur utile et fugatur inutile, percipi potest.»

[p. 296]. [2] . «Si concedatur quod periti atque indocti philosophorum opinati sunt, convenire in sentiendo homines ac brutos, ipsa etiam de sede animorum suorum post obitum curam habitura.»

[p. 297]. [1] . «Eliciunt enim ex omnibus singularibus universalem propositionem.»

[p. 297]. [2] . «Illius cognitionis dimidia pars certae parti cognitivae inhereret, et altera dimidia alteri... Ea pars facultatis cognitrices bruti quae afficitur sensatione anterioris partis non poterit cognoscere posteriorem, neque quae cognoscit posteriorem valebit percipere anteriorem. Ergo nulla pars bruti poterit distinguere inter utraque.»

[p. 298]. [1] . «Species rei inductae per nonnullum organum usque ad eam partem cerebri quae origo nervorum est, quae necessario sic statim contrahit et distendit diversas partes animalis ut eas decet ad motum exequendum».

[p. 299]. [1] . «Phantasmata esse quaedam corpuscula spiritiosa, occulto quodam modo affecta ab extrinsecis objectis afficiendo partem cerebri anteriorem... Bruta moventur phantasmatis illarum rerum mutis in partem anteriorem cerebri proportionalem nostrae cognoscenti abstractivae, indeque ipsa bruta compulsiva versus rem qua indigent ferri.»

[p. 299]. [2] . «Scire decet in occipiti brutorum esse quoddam scrinium seu cellam quamdam in qua imagines eorum... ad vivum... asservantur... qua in re brutis simillimi sumus. Sed in nobis ultra potentiam hanc servatricem phantasmatum, quae memoria appellatur, est in syncipite facultas alia qua cognoscimus res illas a quibus phantasmata genita fuere», etc., etc.

[p. 300]. [1] . Es cierto que en tiempo de San Agustín, como parece por su libro *De quantitate animae*, capítulo XXX, se disputaba sobre el alma de las bestias, y no faltaba quien la negase. (*Quod autem tibi visum est non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines quibus id placuit defuerunt, neque nunc arbitror deesse.*) Es cierto también que los estoicos, en particular Séneca, no reconocían en los brutos pasiones ni afectos, semejantes a las pasiones y afectos humanos: *Irasci magis sciunt quam ignoscere, et quantumvis rationi inimica sit ira, nusquam tamen nascitur, nisi ubi rationi locus est. Tota ferarum, ut extra, ita intra, forma humana, dissimilis est*, leemos en el libro *De Ira*, cap. III. Por último, Diógenes el Cínico (si hemos de atenernos a la autoridad del pseudo Plutarco) enseñaba que las bestias, *por exceso de humedad y densidad de temperamento*, no eran susceptibles de conocer ni de sentir.

Estas razones fueron alegadas por un tal M. de Rondel, en carta a Bayle, extractada por éste en las *Nouvelles de la Republique des Lettres* de octubre de 1684, y en una Memoria que luego le remitió en marzo de 1696, y que está copiada en parte en las notas al artículo *Pereira* del celeberrimo *Dictionnaire Historique et Critique*.

Pero nada de esto tiene que ver con el *automatismo* de Gómez Pereira. La originalidad de éste consiste, no en haber negado el alma de las

bestias (hemos visto más arriba que la admite en cierto sentido materialista), sino en la cadena de razonamientos que le condujeron hasta suponer insensibles a los brutos, y en el sistema completamente original que inventó para explicar sus operaciones, y que, en substancia, es el mismo de Descartes.

Bayle demuestra, en una larguísima nota del *Diccionario* (pág. 2.230, ed. de Rotterdam, 1720), que ni los cínicos ni los estoicos tenían verdadera conciencia de la distinción entre el alma humana y la materia. En cuanto a Séneca, el pasaje del libro *De Ira* no puede pasar más que por una hipérbole oratoria, puesto que está contradicho formalmente por otro lugar más explícito de la Epístola 124, en que se afirma con toda claridad que los brutos sienten las cosas presentes y se acuerdan de las pasadas (*Mutum animal sensu comprehendit praesentia; praeteritorum reminiscitur*); y hasta les concede Séneca cierta manera de bien, de virtud y de perfección. Plutarco escribió un tratado entero para probar que los brutos gozan de razón; pero no indica que a nadie se le hubiese ocurrido negarles potencia sensitiva. El tratado *De placitis philosophorum*, en que se refiere la extraña opinión de Diógenes, es contado hoy entre los escritos apócrifos de Plutarco.

El obispo Huet, empeñado en encontrar por todas partes gérmenes de la doctrina cartesiana, para demostrar que nada tiene de original, quiere hacer partidarios del automatismo a Cicerón (en el lib. IV de *las Tusculanas*), y a Platón y a Proclo. (Vide *Censura Philosophiae Cartesianae*, cap. VIII.) Pero Cicerón no hace más que exponer la distinción estoica entre los afectos del hombre y los del bruto. Proclo, siguiendo la doctrina corriente entre los platónicos, se limita a decir que las demás almas, comparadas con el alma racional, apenas merecen el nombre de *simulacros*. (Vide sobre este punto la 25.^a Disertación de Máximo de Tiro, cuya doctrina es idéntica a la de Arriano, y prueba la armonía de estoicos y académicos en este dogma.)

Bayle, que tenía especial cariño a esta cuestión, como a todas las extravagantes y desusadas, que

ofrecían vasto campo a su espíritu curioso y errabundo, vuelve a tratarla con grandes desarrollos en el artículo sobre *Jerónimo Rorario*, autor de un tratado en defensa de la racionalidad de las bestias. Mucho antes la había defendido con genialidad humorística el singular pacto mallorquín de principios del siglo XV, Fr. Anselmo de Turmeda, en la extraña alegoría satírica que compuso en Túnez (1417) con el título de *Disputa del Ase contra fratre Enselme Turmeda sobre la natura é noblea dels animals*, obra de la cual no se conoce hasta

hoy el texto catalán, aunque consta que se imprimió en Barcelona en 1509, ni la traducción castellana que al parecer existió, según se infiere de los antiguos *Indices Expurgatorios*, pero sí una versión francesa, que se imprimió en Lyon, 1548, y en París, 1554. El libro es una especie de novela, que luego imitó Maquiavelo en los *Capitoli* de su *Asino d'Oro*, obra que algunos, guiados por el sonsonete del título, creen mera imitación de Apuleyo, siendo así que tiene mucho más de Fr. Anselmo. En la novela de éste, el autor, perdido en un espeso bosque, halla congregados a los animales, y se ve precisado a disputar con un asno, que le prueba las excelencias de los animales sobre el hombre. En Maquiavelo, es un puerco quien sostiene el peso de la disputa. Contra el libro de Turmeda se escribió en francés otro, que no hemos visto: *La Revanche et contredispute de frère Anselme Turmeda contre les bêtes*, por Mathurin Maurice, 1554.

Sobre Turmeda, véase el interesante opúsculo biográfico recientemente publicado en Mallorca por D. Estanislao Aguiló. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 302]. [1] . *Joannis Ludovici Vives Valentini, De anima et vita libri tres. Opus insigne, nunc primum in lucem editum. Basileae, 1538.* Ej. de mi Biblioteca. Es la ed. príncipe. Pág. 69.

[p. 302]. [2] . *Obras de Francisco Cervantes de Salazar*, páginas 156 y 157 (ed. de Cerdá y Rico. Madrid, 1772). La primera es de Alcalá, por Juan de Brocar, 1546.

[p. 303]. [1] . *D. Francisci Toleti... Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis De anima... Venetiis apud Juntas, 1586*, folio 133 vuelto.

[p. 304]. [1] . «Vereris enim si sensu praedita sint bruta, ratione item esse praedita... Primum enim facile tibi dicerem, vim sensitivam interiorum esse solum apprehensivam, et non judicativam, in brutis», etc., etc.

[p. 304]. [2] . «Sunt enim duae mutationes diversae, et sentire, et sentire se sentire. Altera quidem directa est, ut nosti, altera reflexa. Quare dissociantur saepissime in hominibus, necdum in brutis. Fieri igitur poterit brutum sensationem habere et sensu potiri, citra reflexionem.»... (Lo mismo *las Objeciones* que la *Apología*, están reimpresas al fin de la tercera edición de la *Antoniana*.)

[p. 304]. [3] . Después he visto el que posee D. Aureliano Fernández-Guerra. (*Nota de la tercera edición.*)

[p. 305]. [1] . «Quidam nostratum nuper, ne brutis concederet rationem, timens (arbitror) ne et immortalitatem cogereetur concedere, sensum etiam abstulit, negavitque ulli praeter hominem esse sensum, sed quaecumque brutis sensu quodam agi viderentur, sympathia quadam et antipathia potius agi, et naturae magis quam animae esse opera», etc.

[p. 306]. [1] . «Sed et opinio ipsa per se est absurda: nulla enim fides haberi potest sensibus nostris, proceditque dubitatio, usque ad insaniam, si quae cernimus intuitu quarundam rerum perterrita fugere, sursum quibusdam rebus allici, pulsata vociferari, amicitiae et inimicitiae leges observare, sensum ullum habere negaverimus.» (Pág. 413 de la *Sacra Philosophia*.) Debe leerse todo el capítulo, que abunda en curiosas y notables observaciones.

[p. 307]. [1] . Todo este argumento está, calcado en otro de Gómez Pereira, que ya citó y tradujo Chinchilla en sus *Anales de la Medicina Española*: «Si los brutos tienen bastante juicio y razón para verificar acciones tan sublimes, ¿por qué no aprenden a comunicarse con los hombres, si ya no por medio de la palabra, a lo menos por acciones y movimientos, como los sordo-mudos?»

[p. 307]. [2] . *OEuvres de Descartes*, ed. Jules Simon, pág. 39.

[p. 307]. [3] . Descartes dice: «Ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est compos que de roues et de ressorts peut compter les heures et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute nostre prudence.» La traducción es literal.

[p. 308]. [1] . «At nemo doctrinam hanc vel tradidit apertius vel fortius propugnavit quam Gometius Pereira, qui in Antoniana sua Margarita, perfractis Lycei, in quo educatus fuerant, repagulis, et ingenii sui libertati obsecutus, novum hoc Hispaniae paradoxum, aliaque multa proposuit.» (*Censura Philosophiae Cartesianae... Venetiis, 1734.*)

[p. 309]. [1] . «Colligimus ergo animam corpoream non esse aliud quam elementorum harmoniam, et cum praecipua operatio igni attribuat, cum sit subtilior, ardentior ac mobilior, anima erit pars illa ignea animalibus admixta, quae aliis elementis temperata mirabiles edidit operationes.» (*Ph. Libera, Venetiis, 1673.*)

[p. 309]. [2] . *Obras escogidas del P. Fr. Benito Jerónimo Feijoo*. (Edición de Rivadeneyra.) Páginas 130 a 141.

[p. 310]. [1] . Vide carta 2.^a del tomo V de las *Cartas Eruditas*, y también la carta última del tomo anterior. En defensa de la opinión del P. Feijoo escribió un portugués en lengua castellana el muy interesante libro que se titula: *Propugnación de la racionalidad de los Brutos. Carta Apologética en respuesta a la carta Crítica, que un docto anónimo (francés) escribió al M. R. P. M. Fr. Benito Gerónimo Feyjóo, impugnando el discurso 9.º del tomo tercero de su Theatro Crítico... escrita por Miguel Pereira de Castro Padrao. Lisboa, emp. de Francisco Luis Ameno, 1753. 4.º (Nota de la tercera edición.)*

[p. 310]. [2] . *Discurso de D. Andrés Piquer, médico de Cámara de S. M., sobre el sistema del Mecanismo...* Madrid, Ibarra, 1768, pág. 83.

[p. 311]. [1] . Forner desarrolló con grande extensión y novedad esta doctrina en las ilustraciones a sus *Discursos filosóficos sobre el hombre*. (Madrid 1787, páginas 182 a 199 y 296 a 321.)

[p. 311]. [2] . *Filosofía fundamental*, tomo II, cap. II, 3.^a ed., de Barcelona, 1860, páginas 12 a 16.

[p. 312]. [1] . «Explicaturus animae notiones interiores exterioresque, omnibus haec lectoribus suadere volo, ea, quae a me dicuntur, vera futura si qui mentem meam bis scriptis noverint, sese cum absentia aut praesentia cognoscant, sic, prout ego fateor, sentire aut intelligere ea experti fuerint... Non enim hic agitur de situ orbis, ubi fidem docenti adhibere expedit... sed actus animae discutiuntur explicanturque, quorum quivis... conscius est.»

[p. 312]. [2] . «Conveniunt omnes non posse animam nostram quidquam sentire aut intelligere, si ipsa ullo non afficiatur accidente realiter a se distincto. Ad eandem normam inferunt ipsi fatendum fore nullum cognoscens dici tale sine cognitione realiter distincta a cognoscente.»

[p. 313]. [1] . «Quid sit illa animae attentio sine qua visio gigni non potest? Si dixerint quod sit aliquod accidens distinctum ab ipsa anima, quaero cum ad productionem visionis figurae illud in anima sit, cur non sufficiat ad producendum aliorum objectorum visionem? Restat ergo nequaquam dicendam esse e attentionem anima e accidens ullum ab anima distinctum, sed eandem volentem taliter se habere circa illud objectum qualiter non se habet circa alia. Ergo si hoc, sine quo visio celebrari non potest, modum habendi animae certum esse probavi, cur visionem ipsam etiam modum habendi animae non appellabimus ut est? Si a me interrogas quid sit ille modus habendi animae dictus attentio ut quo differat ab alio modo dicto visio, et modi habendi animae quid sint... dicam me eos modos non cognoscere, sed conjectari eos proportionales esse diversis sitibus corporum nostrorum.»

[p. 314]. [1] . En otro lugar añade: «Sed non aliud est videre aliquam rem aut alio ullo sensu sentire quam animam per modum a me explicitum certam esse existentiae coloris cogniti intuitive.»

[p. 314]. [2] . Vives, *De anima et vita*, pág. 32 (ed. Basilea, 1538). La verdadera opinión de Aristóteles sobre el *sentido común* es bastante diversa; pero aquí no trato de lo que debía entenderse, sino de lo que se entendía en tiempo de Gómez Pereira. Por lo demás, véase el cap. II, lib. III del tratado aristotélico *De anima*, y los comentarios de Trendelemburg y Saint Hilaire.

[p. 315]. [1] . «Cur machinaris illam intimam facultatem organicam, cum ad rationem reddendam eorum quae in nobis experimur, esse scilicet aliquam vim quae distinguit inter objecta diversorum sensuum, sufficit hos externos sensus ponere et dicere quod anima informans oculum, colorem modo dicto cognoscit, et eodem numero stans in pede, frigiditatem inductam in eo sentit, et affecta in organo olfactus odores percipit... eamque esse illud unum quod inter diversa discernit, et etiam inter diversarum facultatum actus? Quod si asseveraretur... ut quid inanis ille sensus communis situs in

syncipite fingetur? Frustra nempe, cum exteriores quinque sufficient!»

[p. 315]. [2] . «Anima ipsa sine ullo accidente... est virtus sentiens aut intelligens... et appellatur sensus communis cum quinque sensibilibus propriorum differentiam percipit.»

[p. 316]. [1] . «Nullam organicam facultatem iis facultatibus quae ab anima non distinguuntur, assignamus...»

[p. 316]. [2] . «Nullo modo percipere valeo qualiter vere dici possit ex eodem fieri species intelligibilis. Nam si id velint, quod, corrupto ipso, gignatur species intelligibilis, ducens in cognitionem universalis, mille modis a vero discedunt. Nam neque phantasma corrumpitur post universalem intellectionem, cum non minus mediante eodem cujusvis alterius rei recordemur quam prius, neque et si corrumperetur, materia esse potest speciei intelligibilis, plus quam lapis materia esse valet naturas angelicae. Absurdum quippe est existimare nobis inesse vim gignendi aliquid spirituale ex corporea re, cum materia corporum subjici non potest intellectibus rebus, sic ut ex eadem et intellectu forma incorporea res resultet.»

[p. 317]. [1] . «Statim a te sciscitabor quid conferat intellectus hic phantasmati lumine suo, ut valeat cum illo producere ex se speciem intelligibilem, velut ex materia ex qua, aut ex agente, et nihil quod inductum fuerit in phantasmate ab intellectu sufficiet vires eidem tribuere ullius rei recensitae. Namque intellectus phantasmati substantiam intelligibilem non tribuet, cum solus Deus possit hanc creare. Et quamvis ipse intellectus hujus facultatis particeps sit, nequaquam posset in phantasmate quod substantia corporea est, substantiam aliam spiritualem creare. Neque accidens ullum spirituale concedet, cum hoc inesse cifra miraculum corporeis rebus non valeat: restat ergo nihil conferri posse phantasmati, quod aequet vim producendi speciem intelligibilem.»

[p. 318]. [1] . «Neque species intelligibilis gigni potest ab intellectu per considerationem phantasmatis, sejungendo ab eodem animadversione propria eas quas individui conditiones nominant, et post speciem intelligibilem gignendo quae universale ibi repraesentet, quoniam si ista fieret, in ea intellectus fabricasset speciem universalis, quod ipse prius ac exquisitius intelligit, quam species valeat illud referre. Porro nequaquam intelligi potest, speciem referentem universale genitam ab intellectu, non habere, (jam quod caetera sileam) in repraesentando perfectius esse in intellectu qui eminenter eam continet, ut causa quaevis proprium effectum, quam extra, ut illa Venus Charita singulari cura depicta, quam maxime distabat ab ea quam Apelles, ejusdem author, mente propria conceperat; sed cum certissimus organa tam viventia quam inanimata quibus ipsa depicta fuit, non sic in totum obtemperata fuisse illustri pictori prout ipse cupiebat, membris et fabrilibus ferramentis resistentibus, artifex egregius voti compos esse non valuit», etc., etc.

[p. 318]. [2] . «Haec cognitio nequaquam potest dare intellectui facultatem cognoscendi universale, quod indivisibiliter percipitur et a facultate indivisibili noscitur. Tandem intelligant qui has species intelligibiles finxerunt, ut eisdem intellectus cognoscat universale, in eum errorem sic opinantes incidere, in quem incidisset pictor qui referret: quia conscius mihi sum me nunquam elephantem neque ejus figuram vidisse, neque cujus formae erat audivisse, volo fingere elephantem qui mihi in mente repraesentet eum. Stultum est enim putare posse pingi aliquid quod prius a pictore conceptum non sit.»

[p. 319]. [1] . «Si Deus abstulisset intellectionem ab anima intelligente et eandem lapidi inhaesisset, lapis esset dicendus intelligens? Nullo modo.»

[p. 319]. [2] . «Est enim universale (relicta illa distinctione qua in efficiendo Deus dicitur universalis causa, et in essendo ideae Platonis etiam universale) terminus incomplexus, vocalis aut scriptus, qui de pluribus differentibus specie aut numero quidquid univoce praedicat.»

[p. 320]. [1] . «Haec mentis cognitio duplex esse potest, confusa scilicet aut distincta... Nomino confusum universale totum respectu suarum partium. Universale distinctum porro est substantia, corpus, animal, haec omnia in praedicamento substantiae sita et caetera novem genera quae decem praedicamenta constituunt.»

[p. 320]. [2] . «Universalis illa quae confusa nominantur, notiora nobis sunt quam singularia eorundem. Totum enim quod universale confusum dicitur, notius est nobis quam suae partes, et hoc ens aut hoc corpus quam hoc animal vel hic homo, et hic pater aut haec mater quam hic Antonius aut haec Margarita», etc.

[p. 320]. [3] . Esta observación es ya de Aristóteles en la *Física*.

[p. 321]. [1] . «Neque intelligi a me fatebor quae me nunquam intelligere potuisse expertus fuero... sed dumtaxat id scripturis mandabo, cujus ipse testis oculatus dici vere possim. Ergo cupiens ego parietis albi et quadrati substantiam intelligere, avertō mentem meam a consideratione albedinis et quantitatis et figurae et situs et ubi et aliarum conditionum individualium illius parietis, quas universas ipse aut prius exterioribus sensibus cognoveram aut abstractivè olim imaginatione conceperam, cognitionemque elicio rei nunquam sensatae, justa, subjecti eorum. Fingo enim posse albedinem, quantitatem, figuram, numerum et caetera sejungi separarique ab ea substantia quae subjectum ipsorum est, et tunc notionem ejusdem habeo. Neque ut hanc substantiam noscam, quae nunquam ulla sui specie me afficit (cum tecta accidentibus semper incedat) oportet in mente nostra aliquam speciem intelligibilem gigni, quae ipsam repraesentet, sed ut rationem nostri in notionem illius, quod nunquam noveram, divenio per notionem aliorum, justa, suorum accidentium; cum enim intellectus noster contemplatur accidentia illa passim variari, aliis succedentibus, statim infert subjectum aliquod eorum quae nunc genita sunt et aliorum quae corrupta fuere, cui insint, necessario esse... quod cum infert, subjectum noscit, ad quod noscendum nulla specie referente subditam illam substantiam utitur, neque intellectum interest, an etiam realiter tale subjectum quale intelligit sit aut non sit...»

[p. 322]. [1] . «Deus, angeli, anima quae indivisibilia sunt, a viatoribus intelliguntur, nulla specie ab eodem nostro intellectu genita, quia intuitive nosceretur, quod falsum esse omnes experimur. Quaecumque indivisibilia sunt, ut Deus, angeli, intelligentiae et animae, noscuntur ex aliarum rerum notione. Invisibilia Dei a creatura mundi.»

[p. 322]. [2] . «Universale in entibus non reperiri; omnia enim singularia sunt. Universale ut cognitum tantum habet esse in intellectu. Chimeram noscimus, ergo est.»

[p. 323]. [1] . *De anima et vita*, pág. 39, lib. I.

[p. 324]. [1] . *Censura Philosophiae Cartesianae*, pág. 111.

[p. 324]. [2] . Vide Hauréau, *Idées-Images en sus Singularités historiques et littéraires* (París, 1861). Yerra, sin embargo, el historiador de la escolástica en atribuir a Ockam lo que fué gloria de Durando de S. Pourçain, como noto en el texto.

[p. 324]. [3] . «Secta nominalium, omnium inter scholasticas profundissima et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima est... Generalis autem regula est qua nominales passim utuntur: entia non esse multiplicanda praeter necessitatem... quae (sententia) etsi obscurius proposita, huc redit, hypothesim eo esse meliorem quo simpliciore... Ex hac jam regula nominales deduxerunt omnia in rerum natura explicari posse, etsi universalibus et formalitatibus realibus prorsus careatur, qua sententia nihil verius, nihil nostri temporis philosopho dignius.» Leibnitz, *De stylo philosophico Marii Nizolii*, al frente de su edición, (Francfort, 1670) del célebre libro de Nizolio *De veris principiis el vera ratione philosophandi*, publicado por primera vez en 1553.

[p. 325]. [1] . «Intellectus, cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea quae sunt in eo per certitudinem et quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talle species, videtur quod possumus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis, sicut cognoscimus per certitudinem alia quae sunt in intellectu nostro, tam actus quam habitus.» (No tengo las obras de Durando, y tomo esta cita de Jourdain, *La Philosophia di S. Tommaso d'Aquino*. Traducción italiana, Florencia, 1859.)

[p. 325]. [2] . Apud Jourdain, op. cit. (tomo II, pág. 138).

[p. 326]. [1] . «That theory may be divided into two parts: the first that images, species or forms of external objects, come from the object, and enter by the avenues of the senses to the mind: the second part is that the external object itself is not perceived, but only the species or image of it in the mind. The first part Descartes and his followers rejected and refuted by solid arguments, but the second part, neither he nor his followers have thought of calling in question, being persuaded it is only a representative image in the mind of the external object that we perceive, and not the object itself. And this image, which the peripatetics called a species, he call an idea changing the neme, while he admite the thing.»

[p. 326]. [2] . Cap. IV, ses. 6.^a Vide, sobre el juicio de Reid acerca de la doctrina de Descartes, una nota de Dugald Stewart en sus *Elements of the Philosophy of the Human Mind*. (London, 1837.)

[p. 326]. [3] . «The fortuna of this word is curious. Employed by Plato to express the real forms of the intelligible world, in lofty contrast to the unreal images of the sensible, it was lowered only when Descartes extended it to the objects of our consciousness in general.» (Hamilton, en el artículo

titulado *Philosophy of perception*, impreso por primera vez en la *Revista de Edimburgo* de octubre de 1830.)

[p. 327]. [1] . «On the hypothesis of a representative perception, there is, in fact, no salvation from materialism on the one side, short of idealism on the other.»

[p. 328]. [1] . *Philosophia Libera*.

[p. 329]. [1] . «Elementa in totum corrumpuntur per actionem eorum quae inducunt contrarias dispositiones suae conservationi et de nova gignuntur... ubi alia corrupta fuere, citra ullius materias existentiam... Nulla generatio fieri valet sine alterius entis corruptione, neque ulla corruptio absque alicujus entis nova naturali generatione.»

[p. 329]. [2] . «An potentia totius compositi materia prima dicatur, intelligendo ipsam in toto composito nullum esse habere quam in quod est totius. Quomodo aliquid intelligi potest componere aliud quod idem esse cum re compasita habeat, nisi illam rem compositam esse idem numero cum re componente intelligant, et sic partem componentem esse idem toti composito, fatebuntur? Et formam non minus quam materiam idem esse toti dicant, quod implicat... Fingete enim materiam ex se nullum esse habere, sed suum esse a forma illi conferri, et ex utrisque unicum ens resultare, a captu hominum... alienissimum iudicatur... Primo quod si forma dat esse materiae, vel suum esse datura est vel aliud. Si suum esse, jam duae entitates idem essent... Fortassis opinaberis materiam primo dare esse formae cum a potentia ejusdem eliciatur, ac postea ex ea et forma educta resultare totum essenziale, quod non minus delirium est.»

[p. 330]. [1] . «Vereque similis dixerit qui principia corporae substantiae mixtae esse elementa quatuor testaretur, ac illorum quodlibet corrumpi omnino posse existimasset, corruptoque succedere elementum ejusdem speciei cum corrumpente, fateretur: hac enim assertionem non fingitur entitas quae nec seipsam ostendit, neque ullum sui ipsius effectum sentimus, ut cum materia prima ficta machinatur.»

[p. 330]. [2] . Adviértase que aquí no hago más que exponer la doctrina de la *plutoniana*. por lo demás, antes me inclino a la doctrina del *compuesto humano*, y menos inconvenientes veo en ella, que en el *dualismo* de Gómez Pereira y Descartes.

[p. 331]. [1] . «Petrus Dolese in Hispania, medicus et eques Valentinus, *Summam Philosophiae et Medicinae* edidit, Democriti philosophiam sequutus, illiusque placita de principiis rerum naturalium, de atomis, de elementorum incorruptibilitate.»

[p. 331]. [2] . «Suscitavit primum Petrus Dolese Valentinus...» (*Philosophia Libera*, pág. 10.)

[p. 331]. [3] . *Phis. speculat. prol.* Citado por Laverde, *Ensayos*, pág. 354.

[p. 332]. [1] . «Elemento prima sunt potentia in rebus concretis, actu vero nullibi... Ut nullibi munda sint aut fuerint unquam, aut etiam esse possint... Elementis primis nullas formas substantiales attribuo...» (Pág. 27 de la *Sac. Phil.*) «Rei naturalis forma nihil aliud est quam res ipsa qua haec et talis.»

[p. 332]. [2] . «Principium quod vocant individuationis non esse materiam sed quantitatem. Et tota rerum universalium proprius dividitur in corpoream et corpore carentem substantiam, quam in materialem et immaterialem, nisi quis his nominibus easdem res intelligat.»

[p. 332]. [3] . «Nihil enim esset quod medium poneret rei cujuspian productioni, nisi omnes sibi ponerent mutuo, mutuo repugnando. Necesse fuit contrarietatem indere, eaque contrarietas necessitatem affert ut res ex rebus fiant, etsi communem materiam non habeant.» (Valles *Sac. Ph.*, páginas 524 y 25.)

[p. 333]. [1] . Empédocles admitía, como es sabido, las dos fuerzas.

[p. 333]. [2] . «Quid riderent Democritus, quid Plato, Empeclocles et Anaxagoras, si privationem audirent rerum esse principium, si quandam nudam materiam confinctam et informem, et illius ventre exiri formas, tamquam ex equo Trajano», etc., etc. (*Phil. Lib.*, pág. 2.)

[p. 334]. [1] . «Quid erit, quaeso, talis materia. Eritne punctum aut corpus? Corpus non erit; quia nec formam nec quantitatem habet... Si punctum est, indigebit alio subjecto in quo persistat, ac proinde non erit primum subjectum... Si corpus est, ergo jam non erit pura potentia.», etc. (Página 4.)

[p. 334]. [2] . *Philosoph. Lib.*, pág. 9.

[p. 335]. [1] . Vide Laverde, *Ensayos*, pág. 305.

[p. 335]. [2] . *Mayáns*, dedicatoria del libro intitulado *Cartas morales, militares* etcétera. (Madrid, por Juan de Zúñiga, 1734.) Varias veces reimpresso.

[p. 336]. [1] . El P. Isla, en *Fr. Gerundio de Campazas*, pág. 118 de las *Obras escogidas* de aquel jesuíta, edición Rivadeneyra.

[p. 336]. [2] . «Expedit discurrere an... ignis elementum simile huic nostro sub cavo orbis lunaris situm est, excedens aeris molem in decupla proportione, an id sit commentum quoddam ac quaedam vetusta fictio similis poetarum campis Elysiis, etc... Est ergo meum decretum in supera regione coelo contermina substantiam quamdam calidam siccamque esse», etcétera, etc.

[p. 337]. [1] . Vide principalmente las páginas 28, 29, 30, 31, 457, etc.

[p. 338]. [1] . «Illa tamen habenda sunt accidentia realiter distincta a substantia, a quibus si homo parte sensitiva afficeretur, notionem novan rei sensisset. Ideo distinctas res esse quae sunt, sensibus

cognoscimus, quia vel diversis in locis contineri ea percipimus, et sic singulares substantias Socratis et Platonis, et hujus lapidis et illius lupi... quod non simul ac penetrative se habeant... vel quod res penetrative se habentes, ac simul existentes, aliter sensus nostros afficiant. Ideo enim albedinem lactis distingui a dulcedine ejusdem indicamus, quod oculis percipimus nitorem albi, et gustu dulcorem lactis.» etc., etc.

[p. 338]. [2] . «Utrum accidentium universalialia per accidens, an per se sensibilia sint... Unica distinctione posita... aut accidentia considerantur ut singularia sunt, et sic sensu ut sensibilia propria percipiuntur, aut ut aliquid commune cum aliis habentia, et sic intellectu et per accidens, cognoscuntur.»

[p. 339]. [1] . Francisci Vallesii Covarruviani, *Controversiarum Medicarum et Philosophicarum...* Editio quarta... Venetiis, apud Paulum Meietum, 1591, 4.º, 14 páginas sin foliar, una blanca y 323 folios.

[p. 339]. [2] . Cítalos a todos Isaac Cardoso, lib. I, quaest. XV, *De quantitate*.

[p. 339]. [3] . Benedicti Pererii Societatis Jesu, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, libri XV...* Venetiis, 1586. Libro VI, *De forma*.

[p. 340]. [1] . *Apología Aristotelis adversus eos, qui ajunt sensisse animam cum corpore extingui...* Auctore Gasparo Cardillo Villalpandeo. Compluti, ex officina Joannis Britonii, 1560. (Me valgo de la reimpresión de Cerdá en los *Opúsculos*.)

[p. 340]. [2] . *Tractatus que ex Peripatetica Schola Animae immortalitas asseritur et probatur. Segontiae, 1575, folio; al fin de su comentario al tratado De anima.*

[p. 341]. [1] . «Nullum laborem nec tempus ego consumpturus in huinsmodi cavillis solvendis, quod credam paucos peritos Dialecticae non eos facillime extricare posee, nisi vererer auctoritate scriptoris aliquos adeo irretitos fuisse, ut non verba, sed auctorem pensando, jam omnimodam fidem illis rationibus ab eis tributam.»

[p. 343]. [1] . «Ut anima sine corpore potest praecipuas operationes exequi... sic sine eodem potest manere, quia non ab eo pendet in esse et conservari, ut accidentia, a subdita substantia, nec eget subjecti dispositionibus ut restituat partes amissas, quod anima rationalis, indivisibilis cum sit, nullas partes habet quas amittere possit... Porro humana anima non tantum intelligendi operationes sine corpore efficit, verum et sentiendi... Instrumentis propriis non utente ut quibus opera fiant, sed per quae ut media exequantur.»

[p. 344]. [1] . «Fingenda quippe est rationalis anima informans corpus esse hominem inclusum in

carcere quodam... qui homo semper sopore quodam correptus esset, nisi tum cum vel reticulum sensibiliter percutitur aut per fenestras... aliquid objectum visibile per unam, aut audibile per alteram, seu gustabile per aliam... neque exterioribus afficientibus objectis non aliter ad sensationem concurrentibus quam qui excitat hominem dormientem, dicitur cognitionis et intellectionis ejusdem causa, non quidem efficiens, sed sine qua sensatio illa facta non esset... solo homine qui dormiebat suorum actuum sentiendi et intelligendi vero productore. Cum enim quaeritur in quem usum deserviat corpus animae, si nec ad sensationem nec intellectionem producendam concurrat ipsum? Respondendum est ut... excitet eandem quae dum corpus hoc corruptibile informat, nullam rem extrinsecam neque intrinsecam percipere valeat, nisi prius tactus aut alter ex quatuor sensibus alteretur... Sensationem tantum gigni ab anima post affectionem ab objecto factam.»

[p. 344]. [2] . «Porro si memores estis eorum quae parum supra legistis, anima, dum corpus hoc corruptibile informat, nihil percipit, nisi ab extrinsecis objectis exterius vel a phantasmatis interioribus afficiatur ad affectionem organorum exteriorum aut interiorum, alias nempe semper sopitam et veluti somno oppressam esse eventus docet. Nullam nempe aliam probationem posse adduci in hujusmodi de anima negotiis nisi quam quivis de suis actibus experitur... Si ergo res ita habet, ut a me assertum est, animam ipsam seipsam noscere non posse, nisi prius ab altero relatorum, scil. objecto extrinseco vel phantasmate afficiatur, certum erit... Unde nobis aliqua rei extrinsecae praecessura necessario erit cognitionem animae seipsam noscentis. Consequentia haec satis nota est. Hinc quae ulterius etiam sequetur, si haec praecessura est, non in alium usum deservire valebit quam ut sit quoddam antecedens cognitum ex quo anima post eliciat consequens, scil. quod ipsa seipsam noscit, sic procedendo: Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum.»

[p. 345]. [1] . Descartes, *OEuvres*, ed. Jules Simon, pág. 170.

[p. 345]. [2] . «Non enim minus evidentes sunt res quas de nostris actibus experimur quam illae quae de extrinsecis rebus habentur.»

[p. 346]. [1] . Las condiciones que Gómez Pereira señala para el conocimiento interior son las siguientes: «Haec, puta, anima semper sibi praesens, non se semper noscit quia indiget ex naturae tacto pro statu isto excitatore et voluntatis imperio ut se noscat.»

[p. 346]. [2] . Recuértese que la *forma* no tiene para Gómez Pereira el mismo sentido que para los escolásticos.

[p. 346]. [3] . «Quaecumque forma potest subjectum quod informat relinquere et alium novum acquirere, poterit utrumque deserere et sola esse: sed anima rationalis est hujusmodi, ergo ipsa per se et sine corpore durare potest, et ex exuto derelictoque, non est amplius qui eam extrinsece possit afficere, nec ullum intrinsecum principium habet quo corrumpatur: ergo aeterna erit.»

[p. 347]. [1] . «Per universum hoc opus ostendimus animam esse indivisibilem non ut punctus sed ut angelus vel alia de substantiis separatis, tota scilicet in toto et tota in qualibet parte... Primitus enim forma corporis dicebatur, et sejuncta a corpore non talis dicitur», etc., etc.

[p. 347]. [2] . «Quis enim nisi delirus et insanus negare poterit se aliqua in infantia cognovisse quorum in senectute recordatur», etc., etc.

[p. 348]. [1] . Sobre los libros de Pomponazzi y sus controversias con Agustín Nipho, Contarini, etc., véase el erudito libro de Fiorentino y la reciente publicación de los comentarios *De anima*, hecha por Luis Ferri. (Roma, en las Actas de la Academia de los Linceos.)

[p. 348]. [2] . He visto dos códices de ellas: el mejor y más antiguo pertenece a la Biblioteca de San Marcos, de Venecia; el otro a la Nacional, de París. Yo tengo un extenso extracto formado con presencia de ambos. En la Marciana vi, además, las lecciones de Montes de Oca sobre los libros I y IV *De coelo*, y sobre el I y II de la *Física* de Aristóteles, dadas respectivamente en los años 1522 y 1523. Montes de Oca comentó a explicar en Padua en 1520, con el estipendio de 600 monedas de plata, sueldo que se le acrecentó al año siguiente. Murió en 1524, sucediéndole en la cátedra el averroísta Marco Antonio Zimara. (Vide Facciolati , *Fasti Gymnasii Patavini*, 1757, tomo II, página 274.)

[p. 349]. [1] . Vide principalmente *In Platonis dialogum qui Phaedo seu de animorum immortalitate inscribitur, Sebastiani Foxii Morzilli Hispalensis Commentarii. Basileae, per Jaonnem Oporinum, 1556*. (El ejemplar que poseo de esta edición, primera y única, está encuadernado con los comentarios del mismo Fox Morcillo al *Timeo* y a la *República*.)

[p. 349]. [2] . Vide *Joannis Mariana... Tractatus VII, Coloniae Agrippinae, sumptibus Antonii Hierati*. El *De monte et immortalitate* es el último de los tratados.

[p. 350]. [1] . Entre las opiniones e ideas sueltas de Gómez Pereira, que omito porque no me he propuesto hacer un compendio de su obra, sino un análisis, esté el principio *quae continuantur seipsis continuari*, confirmado por este otro: *corpora homogenea partibus ejusdem rationis unita sunt*, lo cual ilustra con ejemplos y observaciones curiosas.

Tampoco es despreciable esta cuestión, que no es la única de materia estética en la *Antoniana*: *An aliqua naturaliter sint pulchra, alia deformia, an sic ex usu vel Dei imperio talia sint*.

[p. 352]. [1] . *Fr. Gerundio de Campazas*, pág. 116 (ed. Rivadeneyra).

[p. 352]. [2] . Citado por Laverde, *Ensayos críticos*, pág. 354.

[p. 353]. [1] . *Libro de la Cámara Real del príncipe D. Juan*.

[p. 353]. [2] . *Libro de las aves de caza*.

[\[p. 354\]](#). [\[1\]](#) . Oración inaugural de la Universidad de Barcelona en 1854.

APÉNDICES

[p. 357] II.—M. MENÉNDEZ PELAYO. LA PATRIA DE RAIMUNDO SABUNDE

Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde,
par l'Abbé D. Reulet. Paris, V. Palmé; 1875, 324 pp.

I

Leí meses ha en el *Polybiblion* (revista bibliográfica católica) un articulito o *compte-rendu*, en que por incidencia, y cual cosa sabida y notoria, se hablaba de la patria *provenzal* de R. Sabunde, con referencia a una monografía del abate Reulet, autor de este descubrimiento. Causóme no poco pesar la nueva; pues, admirando como admiro al autor del *Liber creaturarum*, no podía yo llevar con paciencia que se nos despojase de esta gloria filosófica, haciendo *tolosano* al que por *catalán* tuvieron y juzgaron todos los doctos, desde el abad Trithemio acá. Pero como tengo natural propensión a creer todas las malas noticias, di asenso, con ligereza sobrada (lo confieso), a la indicación del *Polybiblion*, y aun la repetí en dos pobres ensayos míos, por creer entonces oportuno no hacer hincapié en títulos dudosos o controvertibles, sino en los ciertos y averiguados de nuestra ciencia. Después he tenido ocasión de leer la memoria del abate Reulet; y visto que no prueba lo que intenta, ni por asomos, me creo en la obligación de hacer entera penitencia de mi pecado. No es otro el fin ni otra la causa de haberse escrito estas líneas.

A ninguno de mis escasos lectores parecerá nuevo ni peregrino el nombre de Sabunde. Por grande que sea el olvido en que [p. 358] yacen los monumentos de nuestro pasado científico, no quiero ni debo suponer que este olvido se extienda a la *Teología Natural*. El atrevido propósito de su autor, aunque los méritos de la ejecución no correspondieran, bastaría para librar de la oscuridad su nombre. En el último y decadente período de la escolástica, cuyo imperio se dividían místicos y nominalistas, apareció en Tolosa un profesor barcelonés que, sin pertenecer a ninguna de las banderías militantes, ni ajustarse al método y forma universalmente adoptados en las aulas, antes puesta la mira en la reforma del método y de toda enseñanza, como si obedeciera a la poderosa voz del Renacimiento que comenzaba a enseñorearse del arte, concibió la traza de un libro único, no fundado en autoridades divinas ni humanas que, sin alegar textos de ningún doctor, llegase a la inteligencia de todos; libro fundado en la observación y en la experiencia, y sobre todo en la experiencia de cada cual dentro de sí mismo. « *Nulla autem certior cognitio quam per experientiam, et maxime per experientiam cujuslibet intra seipsum.* » Trazó, pues, una *Teología Natural*, en que la razón fuese demostrando y leyendo, cual si escritos estuviesen en el gran libro de las criaturas, todos los dogmas de la religión cristiana. El plan era audaz y no libre de peligros, que a las veces evitó mal Sabunde; pero la concepción misma es indicio claro de su vigorosísimo entendimiento. Al desarrollarle mostróse potente en la argumentación, abundante en los recursos, y hasta inspirado y fecundo a veces en el estilo, libre a la continua de arideces escolásticas.

El libro había nacido en tiempo y sazón convenientes, y su éxito fué brillante, aunque más bien fuera

que dentro de las escuelas. Difundido en abundantes copias por Francia, Italia y Alemania, llegó a ser estampado por los tórculos de Deventer en 1484 (si es que no existe edición anterior, como algunos sospechan), y entre los últimos años del siglo XV y todo el XVI aparecieron más de doce ediciones del primitivo texto, sin que fuera obstáculo la prohibición que del *Prólogo* de Sabunde hizo el Concilio de Trento. Suprimiósese el prólogo, y la obra siguió imprimiéndose sin otra mudanza. Y como su extensión y lo incorrecto de su latín retrajesen a muchos de su lectura, acudieron dos elegantes humanistas, admiradores de Sabunde, Pedro Dorland [p. 359] y Juan Amós Comenio, con sendos extractos rotulados *Viola animae* y *Oculus fidei*. Y por si algo faltaba a la mayor difusión y renombre de la doctrina de Raimundo, un caballero gascón, antítesis viva del piadoso catedrático del siglo XV, se entretuvo en verter la *Teología Natural* en encantadora prosa francesa que aquel escéptico caballero hablaba y escribía como pocos o ninguno la han vuelto a escribir y hablar. No satisfecho con esto, tomó pie del libro de Sabunde para su más extenso y curioso *ensayo*, que con título de *Apología* (aunque de todo tiene menos de esto) anda desde entonces en manos de todos los aficionados a ingeniosas filosofías y a desenfadados de estilo.

El *Liber creaturarum*, que por tales caminos había llegado a la cumbre de la celebridad, mantúvose desde entonces en estimación honrosa, y si no muy leído, continuó siendo muy citado, a veces con oportunidad escasa. De la patria del autor nadie dudaba, hasta que el abate Reulet publicó su paradoja intitulada, como dicho queda, *Un célebre desconocido*. Veamos si hace fuerza su alegato.

II

Aunque el escrito de que voy a hablar no tiene más de 316 páginas en dozavo, fácilmente pudiera reducirse a menor volumen, con sólo suprimir algunas de las infinitas amplificaciones y redundancias en que se complace su autor. Es el estilo del abate Reulet elegante, pero desleído y falto de nervio, abundando además en ornamentos y amenidades de dudoso gusto. Pero no conviene hacer hincapié en los defectos de un libro que tiene partes recomendables, y demuestra haber sido trabajado con *amore* e interés hacia el asunto. Divídese en dos secciones, concernientes, la primera a Sabunde, la segunda a su libro.

En la Biblioteca de Tolosa se guarda un precioso códice del *Liber creaturarum*. Por la descripción del abate Reulet vemos que el tal manuscrito es un volumen de 280 hojas, en 4.º, con profusión de adornos y miniaturas. Los títulos de los capítulos están en letra colorada, y en la foliatura síguese la numeración romana. La inscripción final dice a la letra:

« *Et sic explicit Liber Creaturarum (seu Naturae) seu Liber [p. 360] de Homine... inchoatus et inceptus in alma universitate venerabilis studii Tholosani, anno Domini millesimo quadringentesimo tricesimo quarto et completus et terminatus in eadem universitate anno 1436 in mense Februarii, undecima die, quae fuit dies sabbati* » , etc.

La importancia de este documento salta a la vista. Hasta hoy ignorábamos la fecha precisa en que fué escrito el *Libro de las Criaturas*. Cónstanos hoy que se empezó en 1434, y que su autor le puso término en el mes de febrero de 1436. Pero aun no ha acabado la nota final del códice tolosano.

« *Hic liber est Berengarii Operarii, auctoritate regis notarii, Tholosae habitatoris, extractus a*

consimili copia magistri Alrici de Rupe, etiam notarii ibidem: et correctas per ambos jam dictos notarios subscriptos cum originali libro manu reverendi magistri Ramundi Sibiude (sic) in sacra pagina, in artibus et in medicina magistri... finitus corrigi die mercurii Cinerum, XIII mensis Februarii, anno ab incarnatione D. mill. quadringentesimo tricesimo sexto. Cujus quidem compilatoris vita functi penultima Aprilis eodem anno » , etc.

Otra revelación inesperada. Raimundo Sabunde murió en abril de 1436, dos meses después de haber dado cima a su *Teología Natural*. La contradicción aparente entre las fechas del libro y de la copia ha sido discretamente salvada por el abate Reulet, mediante la diferencia entre el cómputo eclesiástico que Sabunde, como profesor, debió seguir, y el vulgar que forzosamente adoptaban los notarios. Éstos debieron de acabar la confrontación de su copia en 13 de febrero de 1437. La autoridad de semejante traslado, que para nosotros hace veces de original, no puede ser más decisiva, y merece bien de las letras el abate Reulet por este su *único* descubrimiento, aunque, entusiasmado con él, ha querido darle más valor del que realmente tiene, y convertirle en arma para su antiespañola pretensión. Veamos cómo.

La primera dificultad que acerca de Sabunde se ofrece, es su nombre, que ha sido escrito de todas estas maneras: *Sebeide, Sabunde, Sebundius, Sabundanus, Sebundus, Sebon, St.-Sebeide*, y en cinco o seis formas más. La más antigua y autorizada parece la de los notarios tolosanos, que escriben *Sibiude*. No me parece [p. 361] de grande importancia tal cuestión, aunque Reulet la discute en forma y largamente, explicando a su manera los cambios y trastrueques que en el nombre de Raimundo hicieron copistas y editores, guiados generalmente por razones eufónicas. Pero conviene advertir que en España nunca hemos llamado al filósofo catalán *Sabeydem* ni *Sant-Sebeide*, por más que nos cuelgue este milagro su biógrafo y añada que tan exóticos nombres *se ajustan a las conveniencias de nuestra lengua*. *Sabunde* o *Sebunde* se ha escrito siempre del lado acá del Pirineo, y a nada conducen los rasgos de *sprit* que con esta ocasión se permite el clérigo francés.

Llegamos al nudo de la cuestión, al capítulo de la *patria*. El abad Trithemio que *en 1494* publicó su *Catálogo de escritores eclesiásticos*, afirma en él que Sabunde era *natione Hispanus*. Sinforiano Champier, en los primeros años del siglo XVI, lo repite. Montaigne hace correr *de gente en gente* la misma aserción. El docto Maussac, en los prolegómenos al *Pugio Fidei* de Fr. Ramón Martí, impreso en 1651, adelanta más: llama a Sabunde *natural de Barcelona* y profesor en Tolosa. Desde entonces todos los críticos e historiadores de la filosofía han repetido estos datos.

El abate Reulet se levanta a contradecirlos, y con toda la jactancia francesa (aquí de bastante mal gusto) anuncia que *las pretensiones del Ebro van a sucumbir ante los derechos del Garona*. ¿Y qué derechos son éstos? ¿Ha parecido la partida del bautismo de Sabunde? ¿Se ha encontrado la indicación de su patria en algún registro de la Universidad de Tolosa? ¿Hay el más insignificante documento que disculpe tales fanfarronadas? No hay más que la rotunda afirmación del abate Reulet, escritor de 1875, contra el testimonio del abad Trithemio, en 1498, cuando aun debían de vivir gentes que conocieron a Sabunde.

¿Y cómo ha querido invalidar semejante prueba el apologista de la causa francesa? Fantaseando con escasa formalidad crítica un cuadro de novela, en que el abad Trithemio aparece en su celda hojeando el *Libro de las Criaturas*, para redactar el artículo concerniente a Sabunde, a quien llamó *español*, ¿a

qué no saben mis lectores por qué? ¿Porque en un manuscrito citado en una Historia del Languedoc se habla de un *magister Hispanus*, médico del conde Raimundo de Tolosa, en 1242! Y, ¡ya se ve!, el pobre [p. 362] Trithemio tomó el rábano por las hojas, confundiendo a un filósofo del siglo XV con un médico oscuro del XIII, del cual hay noticia en un manuscrito. ¿Y qué prueba tenemos de que Trithemio hubiera visto semejante manuscrito? Y suponiendo que le viera, ¿por qué hemos de suponerle capaz de un yerro tan enorme e inexplicable? ¿Puede llamarse a este modo de razonar *procedimiento crítico*?

Que Trithemio, aunque laborioso y muy erudito, era a veces ligero. Está bien; pero ¿quién prueba que lo haya sido en este caso? En reglas de crítica, y tratándose de un autor del siglo XV, la palabra de los contemporáneos o inmediatamente posteriores vale y hace fuerza, mientras no haya datos en contrario.

Tampoco los hay para destruir la afirmación de Maussac respecto a la patria *barcelonesa* de Sabunde. Maussac sabía demasiado para confundir a Sabunde con San Raimundo de Peñafort. Anchas tragaderas debe de tener el que consienta en atribuir tal desatino al ilustrador del *Pugio Fidei*. Por lo demás, es cómodo, ya que no muy ingenioso, este medio de explicarlo todo y desembarazarse de las dificultades. ¿Quién ha dicho a Reulet que Maussac no tuvo datos o documentos, que hoy desconocemos, para poner en Barcelona, y no en otra ciudad de España, la cuna de Sabunde? ¿Los ha presentado él buenos ni malos para hacer a su héroe hijo de Tolosa? ¿No confiesa que todos los analistas tolosanos guardan acerca de él alto silencio, y que la tradición local asimismo calla?

Pruebas de hecho no alega ninguna el abogado de Francia; conjeturas, una sola, que le parece fortísima, pero que es débil y deleznable, por descansar en un falso supuesto: la *lengua*. Dista mucho, en verdad, de ser clásico el latín del *Libro de las Criaturas*; pero muy de ligero ha procedido Reulet al asentar que *está lleno de galicismos*. Razón tiene cuando estima por de ningún valor el texto de Montaigne: *Ce livre est basti d'un espagnol baragouiné en terminaisons latines* », si por *español* se entiende el *castellano*; pero tal interpretación sería aquí absurda. ¿Cómo se le ha de ocurrir a nadie que Sabunde, *catalán* del siglo XV, hablase *castellano*? ¿No es esto olvidar del todo la historia literaria de la Península?

Dícenos el abate Reulet que él sabe *el español (sic)*, y que [p. 363] no ha encontrado *castellanismos* en la *Teología Natural*. ¿Y cómo los había de encontrar, si Sabunde fué *barcelonés*? ¿Ignora el respetable clérigo que los *barceloneses*, lo mismo ahora que en el siglo XV, no tienen por lengua materna el *castellano*, sino el *catalán*, es decir, una *lengua de oc*, hermana del provenzal, hermana de la lengua de Tolosa, donde se escribió el *Libro de las Criaturas*, en un latín bastante malo, que abunda en *catalanismos* por ser *catalán* el autor, y en *provenzalismos* porque había residido mucho tiempo en Tolosa, y en repeticiones y desaliños y redundancias como todos los libros de profesores no literatos, y más en el siglo XV?

Déjese, pues, el abate Reulet de traer a cuento la *lengua española*, frase malsonante y rara vez oída de nuestros clásicos, que se preciaron siempre de escribir en *castellano*. Tan *española* es la lengua *catalana* como la *castellana* o la *portuguesa*. Lo que conviene averiguar es si son realmente *galicismos* las frases de Sabunde que con dudosa exactitud filológica apellida así el crítico, sin distinguir tampoco el francés del Norte del del Mediodía.

¿Por qué han de ser francesas y no catalanas, o castellanas, o italianas, o de cualquiera otra lengua romance, expresiones tan sencillas como éstas: *Volo quod omnes dicant bonum de me; Hoc est clavis et secretum totius cognitionis?* ¿No son españolas de buena ley estas otras: *Quiero que todos digan bien de mí. Esta es la llave y el secreto de todo conocimiento?* ¿No se puede y debe decir en catalán: *Aquesta es la clau de tot coneixement*, y en toscano: *Questa è la chiave ed il segreto*, etc.? ¿Estará el galicismo en el uso frecuente de la partícula *quod* por *ut*? Pero ¿quién no sabe que éste es resabio general de la escolástica? En otro caso habría que declarar *francés* al mismo Santo Tomás de Aquino.

De este tenor son casi todas las pruebas alegadas por Reulet; algunas hasta contraproducentes. El *necesse est quod in homine*, etc., sigue mejor el giro castellano. *Necesario es que en el hombre haya algo que siempre dure*, que el de la francesa *Il est necessaire*. El despreciativo *de ipso nullum computum facimus* es provenzalismo o italianismo, pero no buen francés del Norte, aunque haya pasado al lenguaje familiar. La repetición de los pronombres personales, sobre todo del *nos*, aunque contraria a la índole suelta y generosa de las lenguas peninsulares, está en [p. 364] los hábitos académicos y profesoriales: *nosotros dijimos, nosotros creemos*.

En las *palabras* que como francesas cita, anda aún más desacertado el abate Reulet. *Brancha* es traducción del catalán *branca*, y no del francés *branche*, como *bladum* lo es de *blé* (trigo). ¿Y no es algo inocente poner como galicismos las expresiones *unus cattus* (un gato), *omnes culpabiles* (todos los culpables), *addiscere ad legendum* (aprender a leer)?

Argumento que prueba demasiado, nada prueba. Sabunde, como todos los malos latinos, tendía a la construcción *directa* y atada, con poco o ningún hipérbaton, por oraciones de *sum, es, fui y primeras de activa*. Esto es lo que su biógrafo llama construcción *francesa*, cuando realmente es el modo de decir propio de todo el que escribe con dificultad una lengua, atento sólo a la claridad y enlace lógico de las ideas.

Con todos estos poderosísimos argumentos mezcla el buen clérigo sabrosas burlas a propósito del *énfasis castellano*, que nos hace llamar *batallas* a todas las *escaramuzas* (v. gr.: la *escaramuza* de Pavía, la de San Quintín, la de Bailén, las de Zaragoza, etc.). Con todo lo cual, si su tesis no gana mucho, a lo menos el autor logrará fama de hombre de *sprit* o de *chispa*, como decimos por acá. Dios le dé buena manderecha, y mejor gusto y novedad en sus *gracias*.

De todo lo expuesto se deduce que el abate Reulet no ha alegado razón chica ni grande que invalide la autoridad de Trithemio. Seguimos, pues, contando a Sabunde en el número de nuestros filósofos. Los documentos, sólo con documentos, no con vanas conjeturas, se destruyen.

III

Si en la primera parte de este artículo no he podido menos de decir mucho mal de la memoria de Reulet, depárame en cambio grata tarea el retazo de su libro en que expone y juzga las producciones de Sabunde; y digo mal las producciones, puesto que una sola nos queda, conforme demuestra con buenas razones nuestro abate. La *Viola animae*, compendio del *Liber creaturarum*, en seis diálogos de elegante latín y sabroso estilo, es obra del [p. 365] banzón Pedro Dorland, y así lo indican los versos laudatorios que, a usanza del tiempo, acompañan a la *Violeta* en la impresión de Milán de

1517. Y fuera de la diferencia de estilo entre este libro y el *de las Criaturas*, acaban de persuadirnos de la verdad los elogios que el compendiador hace de Sabunde, y que en boca de éste fueran impropios y desmesurados. En la *Violeta*, pues (que en 1616 fué trasladada al castellano por Fr. Antonio de Ares con rötulo de *Diálogos de la naturaleza del hombre*), lo que a Sabunde pertenece no es la forma, sino la doctrina; lo propio acontece con el *Oculus fidei*, compendio más árido y menos feliz, que en 1661 estampó en Amsterdam el sociniano Juan Amós Comenio. Sólo por un inexplicable yerro de José Escalígero ha podido atribuirse a Sabunde el *Pugio fidei* del insigne orientalista catalán Fr. Ramón Martí, obra de erudición rabínica maravillosa, cuando del autor de la *Teología Natural* ni siquiera consta (y puede muy bien dudarse) que supiera hebreo. El único escrito de Sabunde, aparte de su obra magna, fué, pues, las *Quaestiones Controversae* citadas por Trithemio, sin que de ellas quede otra memoria. Tampoco es imposible que hubiese compuesto *Quodlibetos*, como Josías Simler y Possevino afirman.

Limpio ya de malezas el terreno, procedía estudiar el *Libro de las Criaturas*, primero por el lado bibliográfico, y luego al modo crítico. Halo intentado, no sin fortuna, el erudito francés, aunque la parte bibliográfica peque de ligera y sucinta, mucho más si la cotejamos con el excelente estudio que en la *Revista de Instrucción pública* (año 1857) estampó el modesto y malogrado bibliotecario de Oviedo, Sr. Suárez Bárcena. Las ediciones citadas (aunque sin descripción bibliográfica) por Reulet llegan a dieciséis, o, mejor dicho, a quince, pues la existencia de la primera de Deventer, 1480, es muy incierta, y sólo se afirma por una referencia del *Lexicon* de Ebert, quien acaso la confundió con otra hecha en la misma ciudad en 1484. Lo mismo las ediciones incunables que las impresas en la primera mitad del siglo XVI, insertan el prólogo, y son, por ende, las más apreciables. Ni Reulet indica ni yo he podido averiguar la fecha de la más antigua de las expurgadas; pero el prólogo falta ya en la de Venecia, 1581, que poseo. Todos los textos impresos, incluso el moderno de Solsbach (1852), adolecen de alteraciones y faltas (no siempre tan substanciales [p. 366] como Reulet imagina), cotejados con los códices del siglo XV (en la Biblioteca Nacional de París hay tres), y especialmente con el de Tolosa. Urge, pues, una reimpresión esmerada y completa del *Liber creaturarum*, y a los españoles nos toca hacerla. Mengua sería que mientras los libros de jineta y de caza salen del polvo, permanecieran en él los más gloriosos testimonios de nuestra intelectual cultura. Todavía no anda en castellano la *Teología Natural*, que Montaigne en el siglo XVI tradujo al francés y puso sobre su cabeza. Sabunde, entre nosotros, es principalmente conocido por los *Diálogos* de Fr. Antonio de Ares (libro muy raro) y por la versión de un *rifacimento* italiano, vulgarizada pocos años ha en la *Librería Religiosa*.

En ocasión más oportuna hablaremos de Sabunde considerado como filósofo.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

APÉNDICES

[p. 367] III.—M. MENÉNDEZ PELAYO. RAMÓN LULL (RAIMUNDO LULIO) DISCURSO LEÍDO EL DÍA 1.º DE MAYO DEL AÑO 1884 EN EL INSTITUTO DE LAS BALEARES

SEÑORES:

Si alguno de vosotros ha seguido con benévola atención el curso de mis tareas literarias, laboriosas aunque oscuras, sabrá bien que el único timbre de que me envanezco es el de haber puesto el hombro a la tarea de reconstrucción de nuestro pasado científico, y especialmente haber traído alguna piedrezuela al edificio de la historia de nuestra filosofía. La mayor parte de mis investigaciones y estudios a ese fin se encaminaron, y, aunque no hayan alcanzado otro efecto, ni tengan más valor, han producido, a lo menos, el saludable fruto de excitar la opinión, antes poco o nada cuidadosa de estas materias, y ahora más despierta y atenta a la voz de nuestros antiguos pensadores, por tanto tiempo desdeñados de sus olvidadizos nietos.

Varios procedimientos deben emplearse simultáneamente para despertar el gusto, hasta ahora dormido, y avivar en la generación actual (que tanto se precia de dar culto a la razón discursiva y de honrar y estimar su libre ejercicio) el deseo de conocer un poco de cerca tan altas cosas y tan sublimes autores. Ediciones críticas y correctas de los principales textos de nuestros filósofos, [p. 368] exposiciones precisas y completas de su doctrina, estudios sobre su desarrollo histórico, sobre las mutuas relaciones que guardan entre sí y sobre su influencia en el mundo... todo esto nos falta, y todo esto es menester para anudar los eslabones de la rota cadena de la ciencia ibérica, y para hacer entrar en su amplio cauce los hilos de agua hasta ahora dispersos. Sólo entonces será hacedero tejer la historia de la filosofía española, entendida tal palabra en su verdadero y recto sentido, que no excluye la variedad local, y afirma al mismo tiempo la unidad de la ciencia. Sólo entonces podremos confirmar o rectificar las hipótesis que, para alumbrar el camino, han ido formando provisionalmente los primeros que se han internado en la oculta mina. Sólo entonces llegará a ser afirmación indiscutible lo que es hoy presunción y conjetura, robustecida cada día por nuevos datos, es a saber: que hay en el pensamiento ibérico tales caracteres y aptitudes, tales rasgos de identidad a través de los siglos y de las civilizaciones más distintas, que nos autorizan para concluir que existe un nexo interior y fortísimo entre las lucubraciones de nuestros pensadores, y que es cosa, no ya lícita, sino de rigurosa justicia (sólo retardada hasta ahora por la ignorancia o la pasión), conceder a nuestra raza un lugar aparte en la historia de la filosofía, si no tan alto como el que ocupan las dos razas privilegiadas en este punto, la griega y la alemana, tan alto, por lo menos, como el que se concede hoy a los italianos y a los franceses. Entonces podremos hablar con entera exactitud de filosofía española. Pero aunque esta unidad del genio nacional en medio de la variedad producida por el desarrollo histórico fuera sólo una síntesis prematura, y los hechos, más menudamente examinados, vinieran a contradecirla, todavía habríamos obtenido, si no la historia de la filosofía española, a lo menos la historia de la filosofía en España, la cual, en el mero hecho de ser historia, tendría ya sus leyes impuestas por el objeto mismo, tendría su construcción interna, su tejido de causas y de efectos, y no podría exponerse a retazos y como fárrago de mal hilvanadas monografías, ni sería *juxta-posición*

inorgánica, sino cuerpo vivo, por el cual circulara la savia de esa entidad realísima e innegable, aunque lograda por abstracción, que llamamos *genio*, *índole* o *carácter* nacional. Llegados a tal punto, podría decirse y sostenerse quizá que el [p. 369] modo español de filosofar, o, digámoslo mejor, el conjunto de disposiciones metafísicas, avivadas por el ejercicio y enriquecidas por la tradición, no difería esencialmente en España de lo que es en las otras gentes latinas; pero todavía bajo esta unidad en lo substancial, cabe infinita variedad y riqueza de pormenores y accidentes y, si no de colores, a lo menos de matices.

De todo lo cual yo infiero que, siendo materialmente imposible (dadas las leyes de la transmisión y de la herencia, y salvando siempre los derechos del genio y muchísimo más los del libre albedrío) que pensadores de una misma sangre, nacidos en un mismo suelo, sujetos a las mismas influencias físicas y morales, y educados más o menos directamente los unos por los otros, dejen de parecerse en algo y en mucho, aunque hayan militado o militen en escuelas diversas y aun enemigas; se puede afirmar *a priori*, y sin recelo de equivocarse, que la historia de la filosofía española, considerada en su integridad, es algo que tiene existencia y vida propia peculiar, y que debe ser considerado y tratado aparte, por más que esa existencia y esa vida parezcan secundarias dentro del total desarrollo histórico de la ciencia. Y no pretendemos con esto aislamientos infecundos, ni menos levantar murallas contra la invasión de todo lo que no sea o parezca castizo, que, si ello merece vivir, ello vivirá a pesar de todos nuestros esfuerzos, entrando a formar parte esencialísima de nuestro caudal científico, como se han venido incorporando en él tantos y tantos otros elementos extraños: árabes y hebreos, italianos, franceses, escoceses y alemanes. Ni menos envuelve la idea de ciencia nacional la ridícula pretensión de creer que los españoles estemos conformados y dispuestos para la filosofía de un modo distinto que el de los demás mortales, de tal suerte que podamos plantear y resolver los grandes problemas ontológicos de una manera diversa de como los plantea y resuelve casi indefectiblemente la inteligencia humana; puesto que es sabido que, si la voluntad es libre, el entendimiento no lo es más que a medias, y que los problemas están contados y las soluciones también, repitiéndose eternamente los mismos círculos. Pero como el gran de interés y la grande excelencia de la filosofía no estriba tanto en la solución cuanto en el trabajo de buscarla y en el generoso ejercicio del entendimiento perseguidor de la verdad, os he de [p. 370] confesar que a espíritus críticos y curiosos, aunque no escépticos, como no lo es el mío, aun más que el punto de arranque y el punto de término, nos interesan los amenos vergeles o las hórridas fragosidades del camino. De aquí la importancia de la *forma* en filosofía. Y no entendemos por *forma* la mera exposición literaria, sino algo más íntimo y profundo, es a saber, la facultad, si no creadora, ordenadora, que encadena en una original disposición las ideas, y forma con ellas una Rama que llamamos *sistema*, es decir, un verdadero poema filosófico. Poco se adelanta con decir que tal o cual metafísico es panteísta o dualista, que es sensualista o que es escéptico; lo que nos importa es averiguar cómo y por qué lo es, cómo se eslabonan las ideas de su mente, cuál es el ritmo que las sometía y disciplinaba. Y en este ritmo, y en esta serie lógica y animada de estrofas ideales, está la mayor originalidad, casi la única que cabe en el pensamiento humano; y es burda y grosera crítica hablar de plagios en filosofía. Las ideas son de todo el mundo o más bien no son de nadie; son extrañas al filósofo, y moran en un mundo superior, desde donde, *puras*, *inmóviles*, *bienaventuradas*, como las vió o fantaseó Platón, mandan sosegadamente sus rayos sobre la frente del filósofo.

Si entre los sistemas, pues, nacidos en España, los hay que tengan verdadera originalidad y que hayan influído de una manera eficazísima en las posteriores evoluciones intelectuales, de tal manera que la historia de la ciencia resulte manca o incompleta sin ellos, podremos decir, no sólo que la filosofía ha

florecedo y tiene historia en España, sino que poseemos una verdadera ciencia nacional. Yo nada prejuzgo, señores; pero para mí la solución está clara. ¿Habría algún historiador de las ciencias especulativas que se atreva a borrar de su historia el imperativo categórico de Séneca; la ciencia enciclopédica de San Isidoro; el panteísmo intelectualista de Averroes; el panteísmo emanatista de Avicbrón; la conciliación mosaico-peripatética de Maimónides; el misticismo quietista de Tofail; el realismo, a un tiempo lógico y ontológico, de vuestro gran Lulio; la teodicea racional de su fiel discípulo Sabunde; las vigorosas concepciones armónicas de Fernando de Córdoba, de León Hebreo, de Fox Morcillo, en quien Platón y Aristóteles y la *idea* y la *forma* se compenentran; [p. 371] el espíritu crítico, a un tiempo demoledor y restaurador, de aquel prodigioso valenciano Luis Vives, personificación la más alta del Renacimiento; la psicología experimental, corona luminosísima de esa escuela en el mismo maestro, y en Gómez Pereira, Huarte y Doña Oliva; el radical escepticismo de Francisco Sánchez; la cristología panteísta de Miguel Servet; la *Metafísica* de Suárez; la *Concordia* excogitada por Molina entre la gracia y el libre arbitrio, y, sobre todo esto, y dominándolo, aquella sublime filosofía popular, la más española de todas, la que llamamos *escuela mística*, tesoro de intuiciones y centelleos de luz difusa y comunicativa, que desde el entendimiento enciende a la voluntad para la acción?

Por todo esto, señores, soy creyente en la filosofía española, y procuro comunicar este entusiasmo mío a cuantos son capaces de sentirle; y por eso, correspondiendo a vuestra cortés invitación, voy a recordaros brevemente, y en forma de exposición popular, lo que deben las ciencias del espíritu al varón más ilustre que ha nacido en vuestras islas, al gloriosísimo mártir de Cristo, iluminado Doctor y maestro universal de todas las artes y ciencias, al beato Ramón Lull, a quien piadosamente veneráis en los altares, y cuyo nombre corre en las escuelas con inmensa gloria, latinizado en el de Raimundo Lulio.

Sería impertinente y pueril, hablando en esta isla y ante un auditorio tan ilustrado y tan conocedor de las antigüedades de su tierra, detenerme en pormenores biográficos, que todos vosotros tenéis olvidados de puro sabidos. Si todavía quedan en esa vida tan gloriosa y tan llena puntos oscuros que no ha podido desentrañar toda la inteligencia de sus numerosos biógrafos, entre los cuales descuellan los Padres Custurer, Pascual y Solerio, y el diligentísimo Rosselló; si algunos pormenores muy interesantes y muy poéticos, no tienen más apoyo que la tradición, tradición, a la verdad, muy antigua, constante y autorizada; si el mismo culto inmemorial que en esta católica provincia se le tributa sufrió desde antiguo contradicción y objeciones, arrojándose algunos a negar hasta su martirio, que es de certidumbre histórica irrefragable...; todas estas y otras cuestiones semejantes sólo en un especial y muy detenido trabajo crítico pudieran dilucidarse, tomando por base y fundamento de todo, lo que el mismo [p. 372] mundo dejó escrito de su persona en sus infinitos libros, y la antiquísima biografía anónima que desenterró el Padre Custurer de entre los manuscritos del Colegio de la Sapiencia de esta ciudad de Palma. A la luz de estos datos, únicos primitivos e incontrovertibles, y teniendo muy en cuenta los procesos de beatificación, podrán acrisolarse y ponerse en su punto las noticias que acumularon los biógrafos de Raimundo en los siglos XVI y XVII, comenzando por Carlos Bovillo (*Bouvelles*) y el magnífico caballero Nicolao de Pax.

Sólo de esta manera, dando lo cierto por averiguado y lo dudoso por dudoso, y calificando las tradiciones según su mayor o menor antigüedad y verosimilitud, sin preocupación anterior, ni siquiera la del legítimo entusiasmo que la persona y los escritos de Lull infunden, podrán desatarse las contradicciones cronológicas hasta ahora insolubles, desecharse lo que es manifiestamente imposible

y ponerse en su verdadera luz aquella gigantesca figura, que no perderá ciertamente nada de su grandeza después de pasar por el crisol. Así y todo, la vida de Raimundo queda más poética que la de otro filósofo alguno, puesto que no se pasó en la lobreguez de las aulas, ni en el silencio del claustro o de apartada estancia, sino que se esparció y derramó por el campo de la acción, como verdadera vida, no de contemplador estéril, sino de misionero y propagandista cristiano, y (digámoslo así) de caballero andante del pensamiento. Y sean cuales fueren las maravillosas circunstancias que acompañaron a su conversión, y sea cualquiera el valor que se dé a las encantadoras historias del caballo y del pecho gangrenado, y aun a la de la aparición del crucifijo, la imaginación conservará siempre sus derechos respecto de un personaje tan extraño y fantástico, y que tanto sale de los vulgares límites de la condición humana, y nunca concebirá sin maravillas semejantes a las citadas, y sin una intervención directa, eficaz y visible de lo alto, el cambio súbito de aquella naturaleza impetuosa, trocándola de *lasciva* y *mundana* que fué en sus principios, como él reconoce y deplora en sus libros (verbi gracia, en el *Phantasticus* y en el *Desconort*), en naturaleza verdaderamente llena de Dios y ansiosa de abrasar a todo el género humano en las mismas llamas de caridad que a él le encendían. Y ¡qué campo ofrece a la fantasía del historiador, del poeta [p. 373] y del novelista, aquella vida de Raimundo en Miramar y en Randa, tal como él la describe en la *Blanquerna*, trayéndonos a la memoria las venerables imágenes de los antiguos padres del yermo! Y, después de este episodio de índole espiritual y contemplativa, aquella vida, toda de acción y de combate, de fatigas evangélicas, de peregrinaciones y martirios; aquellos viajes a través de Europa y a la costa de África; las continuas disputas con infieles, que muchas veces trocaban en piedras los argumentos; el peligro constante, la persecución inminente, el hambre, la sed y la desnudez; las peticiones siempre desoídas a los concilios y a los príncipes y poderosos de la tierra; el áspero aprendizaje de las lenguas orientales; los certámenes de las escuelas, adonde iba a sentarse como discípulo y de donde salía como maestro; la exaltación continua, los éxtasis y los raptos, las iluminaciones súbitas y los súbitos desfallecimientos, y aquella continua visión de la gloria, que venía a fortalecer las alas del espíritu abatido, y aquel amor sin límites ni medida, ardiente, devorador, insaciable, que le arrastraba tras de las huellas del *Amado*, con viveza mayor que la del relámpago y la del trueno, y mayor que la del viento que hunde las naos en la mar. Poned todo este conjunto de amor, de fe, de teosofía, de ciencia positiva y de ciencia especulativa, en un alma de fin del siglo XIII y principios del XIV, siglo epiléptico en que todas las pasiones, buenas y malas, llegaron a su mayor grado de furia y de extremosidad, hirviendo toda sangre y toda carne en sed de deleites o en sed de maceraciones infinitas; lanzad a este hombre en medio de aquel tumulto de encontradas religiones, de sectas heréticas y comunistas, de razas y clases frenéticamente encarnizadas, que, con su batallar continuo, de ciudad a ciudad, de pueblo a pueblo, de señor a señor, enrojecían todos los campos de Europa; iluminadlo todo con el sol de Mallorca o con el sol de África; dad por cátedra a Raimundo, no los bancos de la Sorbona, sino las plazas calcinadas de Túnez o de Bujía, henchidas de clamorosa multitud de judíos, árabes y renegadós, que responden a las exhortaciones del predicador arrastrándole, mesándole y repelándole las barbas, y sólo así podréis formaros idea clara de lo que fué ese varón extraordinario, henchido de Dios, ebrio de Dios, batallador formidable en el nombre de Cristo, predicador lego, enciclopedista santo, sabio sin doctrina [p. 374] de escuelas, soldado franco de la idea, verdadero almogávar del pensamiento, hermano gemelo de los que hicieron repetir a los ecos del monte Tauro el nombre de la vencedora casa de Aragón y estremecieron los escombros del Parthenón y del Erectheión con los acentos de aquella lengua que Muntaner llama *lo pus bell catalanesch del mon*.

Lengua ciertamente grandiosa y magnífica, puesto que no le bastó servir de instrumento a los más

ingenuos y pintorescos cronistas de la Edad Media, ni dar carne y vestidura al pensamiento espiritualista de aquel gran metafísico del amor que tanto escudriñó en las soledades del alma propia, ni le bastó siquiera dar leyes al mar y convertir a Barcelona en otro Rodas, sino que tuvo la gloria mayor aún y bien malamente olvidada por sus panegiristas, la de haber sido la primera entre todas las lenguas vulgares que sirvió para la especulación filosófica, heredando en esta parte al latín de las escuelas mucho antes que el castellano y muchísimo antes que el francés. Tenemos en España esta doble gloria, que ningún otro de los romances neolatinos puede disputarnos. En castellano hablaron, por primera vez, las matemáticas y la astronomía, por boca de Alfonso *el Sabio*. En catalán habló, por primera vez, la filosofía, por boca de Ramón Lull.

Y esta gloria es tanto más insigne, cuanto que la pasmosa actividad del bienaventurado mártir se extendió a todas las ramas del árbol filosófico, y aun a todos los sabores que tienen relaciones o adherencias cercanas con la filosofía; y como en sus escritos, innumerables al modo de las arenas de la mar, especuló cual otro Salomón, desde el cedro hasta el hisopo, recorriendo con vuelo de ángel el mundo sensible y el inteligible, por análisis y síntesis, por ascenso y descenso, directamente y en parábolas, con alegorías y sin ellas, en forma de arte y en forma de ciencia, con número y con letras, en prosa y en verso, en diálogos y en novelas..., todo este enorme caudal de intuiciones audaces y de pacientes deducciones, vino a crear un vocabulario inmenso henchido de neologismos bárbaros y de términos abstractos, a la vez que de concreciones palpables y visibles; una lengua luliana, entendida de tan pocos, y que exige tan laborioso aprendizaje como el tecnicismo de Hegel; lengua que unas veces materializa [p. 375] los conceptos más sutiles y los repliegues más tortuosos de la mente, y les hace tomar bulto y resalto como de cosa plástica, y otras veces evapora, disipa y *quintesencia* todo lo material, dejando sólo una especie de éter, que bautiza con un nombre de los que en su lógica expresan generalidad. Retraducido todo esto al latín escolástico, ya por el mismo autor, que le manejaba con torpeza y desmaño, ya por discípulos generalmente poco hábiles, ha valido al beato Ramón, de parte de críticos ligeros y que sólo conocían una mínima parte de sus obras, los calificativos de escritor bárbaro, incongruente y pesado, sin reparar que lo que ellos leían había sido pensado, y probablemente escrito, de primera intención, en catalán y no en latín. Por lo cual, para juzgar del talento de escritor de Ramón Lull, en cuya organización había tanto de artista como de pensador, no debe acudir al *Arte Magna* o al *Arte Demonstrativa*, sino a los tratados suyos que todavía poseemos en su forma original, entre los cuales descuellan sus tres novelas didácticas, el *Blanquerna*, el *Félix* y el *Libre de Cavallería*. Del segundo y del tercero debemos ya esmeradas ediciones a los insignes bibliófilos D. Mariano Aguiló y D. Jerónimo Rosselló, honor de estas islas. El *Blanquerna* no ha tenido igual fortuna, y sólo corre por el mundo, modernizado malamente por un editor valenciano de 1521, que lo llenó de modismos de su provincia.

Uno de los enigmas bibliográficos que más despiertan la curiosidad y el deseo de desembrollarlos en fuerza de su dificultad misma, es el de formar el verdadero catálogo de las obras de Raimundo, rechazando las apócrifas y los títulos dobles, y haciendo el inventario de lo que realmente existe y de lo que se ha perdido. En general, los bibliófilos han reproducido estos catálogos servilmente y sin discutirlos. Los más recientes suelen copiar a Nicolás Antonio, que, a su vez, copió al doctor Dimas y a Wadingo. Comparadas estas listas con lo que resulta de los libros de Custurer, del infatigable Padre Pascual y del editor maguntino Ibo Salzinger, tampoco coinciden. Sólo la publicación tan deseada de la *Biblioteca Luliana*, que por tantos años y con tanto celo viene preparando el Sr. Roselló, podrá darnos la última luz sobre las cuestiones que surgen casi en cada título de los catálogos conocidos. No han faltado discípulos entusiastas [p. 376] que hagan llegar a tres o cuatro mil el número de los

libros de su maestro. Por breves que los supongamos (y de hecho lo son algunos), tal muchedumbre debe graduarse de fantástica y mitológica. Los catálogos más extensos no dan más de cuatrocientos títulos, y aun de éstos hay que rechazar muchos por apócrifos (como lo son casi todos los de alquimia); o por obras de discípulos, que contienen la doctrina, pero no las palabras de Lulio; o por estar repetida una misma obra con dos y aun con tres o más títulos distintos. Y si atendemos a que muchos de los mismos tratados indubitables son meras repeticiones sin novedad alguna, la fecundidad de Lulio, aunque extraordinaria siempre, se reduce a términos menos legendarios y menos imposibles.

Esta multitud de libros no prueba por sí sola mérito ni demérito, pero es ya uno de los rasgos más característicos de la fisonomía de Lulio, tan española en todo, y tan semejante a la de otros hijos predilectos de la raza, v. gr.: el Tostado, Suárez, Lope de Vega. Aquí en España la fuerza se ha manifestado siempre por la abundancia, y en vez de concentrarse en una obra maestra, se ha desparramado en infinitas. Todo español, en la ciencia, en el arte y hasta en la vida política, es improvisador por naturaleza. Lulio improvisaba sistemas, como Lope improvisaba dramas. Y si no, ¿cómo se concibe tan portentosa fecundidad en vida tan extraordinariamente agitada, puesto que Lulio, como el Judío Errante de la leyenda, no dejó de caminar ni un solo momento?

Pesa sobre España la deuda y la responsabilidad de no haber hecho aún una colección de las obras de Raimundo. La única que tenemos, y casi inasequible, es la de Maguncia, del siglo pasado, tan rara ya, que de algunos de sus tomos ha llegado a dudarse, con fundamento, que fuesen impresos nunca. Con decir que en esta edición, que tampoco llegó a su término, faltan todos los libros catalanes y muchos de los latinos, se ve bien hasta qué punto es incompleta.

Sería cosa totalmente imposible en los reducidos límites de esta disertación, que no quiero que adquiriera un carácter bibliográfico, enredarnos en esta enmarañadísima selva de libros. Por otra parte, mi objeto no es juzgar al beato Ramón como poeta, ni como novelista, ni como gramático, ni como retórico, ni como [p. 377] jurista, ni como controversista católico, ni como físico, ni como matemático, ni como médico, ni como alquimista (si es que lo fué, que yo soy de los que no lo creen, acorde en esto con el parecer de mi amigo Luanco), ni como astrónomo, ni como propagador de las lenguas orientales, ni como escritor de arte militar y de náutica, ni bajo otros infinitos aspectos, puesto que realmente escribió *de omni re scibili*. Cada cosa de éstas daría materia para una disertación y aun para un libro cumplido. Hay aquí un campo inmenso y en gran parte inexplorado. Aun en la parte literaria, que es la mejor conocida por el libro alemán de Helfferich, y por la excelente publicación de Rosselló, se descubren cada día relaciones y aspectos nuevos. Hasta hace poco, apenas se había fijado la atención en el *Libre Félix de les Maravelles*, invención alegórico-didáctica entremezclada de apólogos, entre los cuales figura la única redacción española conocida de la inmensa epopeya satírica de los tiempos medios, el *Román de Renart*. Muy reciente aún es el descubrimiento (así podemos decirlo) del *Libre de Cavallería*, verdadero original del *Libro del caballero et del escudero*, que compuso el infante castellano don Juan Manuel, imitador también en su *Libro de los estados* de la extraña novela utópica intitulada *Blanquerna*, en que el iluminado doctor desarrolla su ideal de perfección cristiana en los estados de matrimonio, religión, prelación, pontificado y vida eremítica: obra de hechicera ingenuidad y espejo fiel de la sociedad catalana del tiempo.

Pero es preciso resistir al encanto de estos libros, tan primitivos, tan rústicos y candorosos, no menos

que a la fascinación y al vértigo que produce la persona misma del autor, tipo artístico de pies a cabeza, y tal como la más soñadora y novelesca fantasía a duras penas pudiera imaginársele. Es preciso, digo, si hemos de llegar, aunque tarde, a la médula de este discurso, prescindir de todos los accidentes pintorescos, y fijar derechamente nuestras miradas en la doctrina misma, en la filosofía primera, de la cual vienen a ser consecuencias o exposiciones populares esos mismos libros suyos de índole más literaria. Y sin perdernos en el laberinto de las combinaciones lógicas, ni en las casillas del *Arte*, donde tantos han tropezado, tomando lo externo por fundamental, los *schemas* por las ideas, en una palabra, [p. 378] el signo por la cosa significada, ver y determinar cuán alta y trascendental sabiduría es la que se esconde bajo el velo de esas combinaciones cabalísticas, de esos triángulos y cuadrángulos y de esos árboles y círculos concéntricos, representaciones gráficas, imaginadas, no por vano alarde de singularidad, sino para que penetrara la doctrina por los ojos de las muchedumbres más indoctas, al mismo tiempo que penetraba por sus oídos, en la monótona cantinela de la *Lógica* metrificada y de la *Aplició de l'art general*. No se olvide nunca que el primer carácter de la filosofía de Ramón Lull es el de ser una filosofía popular y en alto grado artística, en que todas las especulaciones y ensueños armónicos de la mente toman forma plástica y viva, y en que son elementos esenciales el símbolo y la alegoría, como lo son el mito y la ironía en la doctrina platónica. Y no es filosofía, tampoco, destinada a morir entre los ociosos gritos de la escuela, sino que aspira a confundir o a hermanar la contemplación ya la vida activa, para lo cual ciertamente no basta el razonamiento silogístico. Lo cual quiere decir que tampoco es una filosofía *desinteresada*, puesto que Lulio no filosofa por filosofar, sino que se propone conseguir por medio de la propaganda de su doctrina otros fines altísimos, pero extraños a la pura especulación. Cuando Lulio modifica la *Lógica*, no es por amor a la *Lógica* en sí, sino por proporcionarse nuevas armas contra los averroístas. Cuando intenta fundar una teodicea racional y demostrar por pruebas naturales los dogmas de la fe, lo que se propone es, no sólo destruir la antinomia de fe y razón, que empezaba a levantar cabeza en las escuelas de su tiempo, sino preparar numerosa cosecha de argumentos para los predicadores, que hablan de difundir la luz evangélica entre cristianos, moros y gentiles. Cuando expone sus teorías sobre la guerra, y la eleva a la categoría de ciencia moral y política, considerándola como realización armada de la justicia, es porque piensa en la Cruzada de Tierra Santa. Es decir, que en Lulio el metafísico está subordinado al utopista generoso y bueno, que no soñó Icarías ni Ciudades del Sol, pero que se empeñó en convertir el mundo en un paraíso cristiano. Si Lulio no fuera uno de los grandes filósofos que honran a la humanidad; siempre sería uno de los mayores bienhechores de ella y uno de los varones más justos y perfectos [p. 379] que han aparecido sobre la tierra, para honrar la carne que vestimos.

Pero Lulio era, además, un gran filósofo, aunque filosofase por ocasión y puesta la mira en algo extraño y superior a la ciencia. De ahí que si no pudo levantar Cruzadas para la liberación de Tierra Santa, ni convertir en masa a los judíos ni a los musulmanes, ni siquiera desterrar de las aulas de París el averroísmo, logró, en cambio, otra cosa que de fijo no se proponía, a lo menos como objeto primordial, es a saber, fundar una *Lógica* nueva, dar nombre a un sistema y bandera a una escuela, y escribir una fecha imperecedera en los anales del pensamiento.

Se dirá que esta *lógica* luliana no es tal *lógica*, sino metafísica. Sí, en verdad; y en esto consiste su mayor excelencia, en que trasciende del mundo ideal y pone las plantas en el real. Lo que la *lógica* luliana tiene de *lógica* es de Aristóteles, o, más bien, es de todo el género humano, porque no se han inventado todavía dos modos diversos de discurrir. En esta parte *formal*, en la exposición de las leyes del pensamiento, Lulio no trajo ni pudo traer más novedad sobre el *Organon* aristotélico o sobre el

compendio de Algazel que una novedad curiosísima, pero externa, el artificio combinatorio, y una especie de notación algébrica, destinada a simplificar los procedimientos, y no a enseñar a pensar de un modo mecánico, como rutinariamente se repite. Lo que creó Lulio fué una álgebra filosófica, una tentativa audaz para aplicar a la Metafísica la teoría del cálculo.

Pero la originalidad de Lulio y el verdadero alcance de su doctrina no consiste en las letras, ni en los schemas, ni en el juego de los predicados. Todo esto no es más que la corteza o el velamen de un principio tan recóndito y tan luminoso que él solo bastaría para inmortalizar a su autor, como ha inmortalizado a otros que antes y después de él le concibieron. Este pensamiento es sencillamente que lo real corresponde a lo ideal, y se fundamenta y explica por lo ideal; que las leyes del mundo objetivo son paralelas a las del mundo subjetivo; que de la idea se induce la realidad, o, más bien, que la idea es entidad realísima y fecunda; que los términos y las categorías lógicas no son abstracciones huecas, ni menos vana gimnasia o juego de palabras, sino que en ellas, como en espejo nitidísimo, se transparenta algo real, [p. 380] permanente y eterno, como que son los mismos atributos del Ser y las perfecciones divinas, reflejadas y traducidas en el entendimiento; que del conocer es lícito el tránsito al ser; que todo lo que *debe ser, es*, y, finalmente, que a la antigua lógica *formal* aristotélica, debe sustituir la Dialéctica platónica, la Lógica realísima, la Logica del Ser, una Lógica precursora de la de Hegel, aunque sin el sabor panteístico, o más bien nihilista, que ésta tiene. La *idea* en Lulio es llama de amor viva, que abraza amorosamente todas las criaturas y las reduce a la unidad. La *idea* de Hegel, solitaria y próxima a la nada, es un sol que desparrama y quiebra sus rayos sobre un mar de nieve.

Pero no cabe duda que, en la escala de los filósofos realistas, Lulio ocupa el peldaño intermedio entre Platón y Hegel. Nadie ha esforzado con más insistencia que él la virtud prolífica y *plasmante* de la idea, virtud que se comunica al signo mismo, y que da a los números y a las letras cierta especie de poder taumatúrgico y misterioso. La idea no crea el mundo, pero el mundo es manifestación de la eternas Ideas, puras, impasibles, incorruptibles, *beatas y divinas*, como las llamó Platón. Por eso la Lógica Luliana, o, llamémosla por su nombre, el *Arte Magna*, es un tejido de nociones, principios y máximas generales, por las cuales se explica lo particular y lo relativo. El que alcanza lo universal, alcanza la ciencia, y no hay ciencia que no sea de lo universal y de lo absoluto. De lo cual se deduce el segundo gran principio del Arte Luliano, es a saber, que las ciencias no son múltiples, sino que preexiste una ciencia universal, la cual contiene en sí los principios y las semillas de todas las que se llaman ciencias particulares, y una *Arte Magna* y general que da reglas aplicables a todas las artes.

Esta concepción grandiosa de la ciencia *una y trascendente* se impone como consecuencia forzosa de todo realismo armónico, muy especialmente del de Lulio. Fray Luis de León, en quien algunos han visto, no sin fundamento, marcadas aficiones lulianas y sintéticas, lo dice con frase elocuentísima en los *Nombres de Cristo*: «Las cosas, demás del ser real que tienen en sí, tienen otro aun más delicado, y que en cierta manera nace de él, consistiendo la perfección en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que de esta manera, estando todos en mí [p. 381] y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda aquesta máquina del universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias; y quedando no mezcladas se mezclen, y permaneciendo muchas, no lo sean, y extendiéndose y como desplegándose delante de los ojos la variedad y la diversidad, venza y reine y ponga su silla la Unidad sobre todo.»

La unidad sobre todo: unidad en el conocer, unidad en el ser, todos en mí y yo en todos los otros, y

debajo de esta unidad, variedad y diversidad riquísimas e inagotables. Porque la unidad en Lulio no es unidad panteística, tiránica y devoradora como la hidra de la fábula. En Lulio, las diferencias se reducen a unidad, pero no se destruyen, antes se razonan por medio de la Unidad, y en virtud de ella subsisten, y las cosas se mezclan sin confundirse, y la Unidad triunfa y pone su silla, pero no absorbe ni devora a lo vario y a lo múltiple, porque esa Unidad no es la identidad de los contrarios, ni es el cero, ni se traduce con la fórmula fichtiana $A = A$, ni con la fórmula schellingiana *todo es uno y lo mismo*, sino con esta otra fórmula, de sentido tan racional y tan comprensivo: **TODO ES UNO Y DIFERENTE**.

Porque *todo es uno*, es posible la constitución de la ciencia universal que llamamos Ontología o Metafísica. Porque *todo es diferente*, tienen su razón de ser, debajo de ella, todas las ciencias particulares. Las ramas del *Arbre de sciencia* son infinitas, pero su tronco es uno solo. Infinitos son los mecheros del candelabro, pero uno solo es el foco de su luz.

Cómo habían de comprender tales ideas, y cómo no habían de calificarlas de visiones y trampantojos, el empirismo baconiano, el sensualismo del siglo pasado y el positivismo del presente, que, apegados a la rudísima materia, no alcanzan a discernir ese ser que en todas las cosas existe, más *delicado que el ser real*; y eso que ese ser incógnito tiene un género de realidad tan vigorosa, que por un camino o por otro se impone a sus mismos negadores, los cuales, después de maldecir de la Metafísica, acaban por reconstituirla de nuevo, aunque de un modo burdo, con el nombre de *monismo* u otro análogo? Es evidente que todo hombre tiene la Metafísica en potencia, y que, dándose cuenta de ello, [p. 382] o sin dársela, nadie puede discurrir sino en una atmósfera metafísica, porque la razón humana es ávida de lo general, y en ello se complace, persiguiendo siempre la ley a través del fenómeno, el ser a través de las apariencias, lo permanente en el seno de lo transitorio.

Tal es, interpretado a la moderna, el *arte* de Lulio: principios universales y trascendentes, paralelismo entre las leyes del pensar y las del ser, unidad de la ciencia, identificación de la Lógica y de la Metafísica, realismo platónico, unidad ontológica y diversidad cosmológica, y la vida ideal latiendo apresurada debajo de la diáfana superficie de lo real, que sólo tiene valor por el mundo encantado, henchido de pompas y esplendores, que allá, en el fondo, se trasluce.

De tales ideas, aun profesadas por un filósofo gentil, por un Platón, o por un Plotino, es fácil el tránsito al misticismo. ¡Cómo no había de serlo en un alma tan escandecida de amor y de fe como la de Lulio! Lulio es místico con todas las potencias de su alma, místico a la manera de San Buenaventura y de los primeros discípulos de San Francisco, cuya poesía ardiente, candorosa y llena de sentimiento de la naturaleza, lleva impresa en su alma. Como poeta, Lulio pertenece a la escuela franciscana, es el *Jacopone de Todi español*, y lo es con el mismo desembarazo de dicción, con el mismo abandono popular, con la misma mezcla de trivialidad y de grandeza. Y es poeta, mucho más que en sus versos, en sus libros en prosa, en el *Blanquerna*, en el *Libre d'Amat e d'Amich*, en la enorme enciclopedia ascética *Libre de Contemplació*. Él abre la serie de nuestros grandes místicos, y sólo cede la palma a dos o tres de los mayores del siglo XVI, aventajándole los restantes en aquella cincelada forma artística, flor y fruto del Renacimiento; pero no en la originalidad, ni en el brío de las concepciones, ni siquiera en la encendida y arrebatadora tempestad de los afectos.

Pero este misticismo suyo, como da por base y supuesto una doctrina metafísica, no anula los

derechos del entendimiento, el cual llega antes que la voluntad a la presencia del Amado, aun que corran los dos como en certamen. La luz del Amor ilumina las sendas, largas y peligrosas, llenas de consideraciones, suspiros y llantos, por donde el Amigo busca a su amado; pero estas [p. 383] sendas el entendimiento es quien las recorre. La naturaleza del amor místico nadie la ha definido tan profundamente como Ramón Lull, cuando dice que es *medio entre creencia e inteligencia, entre fe y ciencia*. El solitario mallorquín declara que él es varón de amores, que en el amor nació, y que el amor le crió a sus pechos, y que el amor viene y en el amor habita. Su ciencia, como de la suya decía el Sócrates platónico, es sólo una *tenue sabiduría de amor*, pero *sabiduría* al cabo, adquisición y ejercicio de la mente, iluminada por la fe y encendida por la caridad. Ese amor, claro, limpio y sutil, sencillez y fuerte, hermoso y espléndido, rico en nuevos pensamientos y en antiguos recuerdos, conduce a la unión extática en que el Amigo y el Amado se hacen *una* actualidad en esencia, quedando a la vez *distintos y concordantes*, ¡Extraño y divino erotismo, mediante el cual las hermosuras y excelencias del Amado se congregan en el corazón del Amigo, sin que la personalidad de éste se aniquile ni se destruya en una especie de *nirwana* búdico o quietista, porque sólo los junta y traba en uno la voluntad vigorosa, infinita y eterna del Amado!

Toda esta concepción de unidad y de armonía va envuelta en el manto oriental de una poesía colorista y ardiente, hija legítima del Epitalamio de Salomón; pero no exenta tampoco de reminiscencias de los poetas profanos de la Edad Media, y especialmente, de los trovadores provenzales. Lulio congrega de todos lados los perfumes más penetrantes, infundidores de dulce languidez y suave deliquio, que hacen desfallecer de amores al Amigo; las flores del vergel, donde los pájaros, cantando al alba, dan al solitario entendimiento de amor, y, juntándolo todo, como en un haz de mirra, todo lo realiza y santifica con arrojarlo a las plantas del Amado, y de todo ello sólo queda una nube de incienso que, levantándose suavemente, cubre y defiende de las miradas profanas el ápice de la mente, el centro del alma, verdadero tálamo de amores, donde Dios y el alma se hacen una misma cosa por transformación participante.

Como camino para esta filosofía mística, funda Lulio una teodicea racional y propedéutica, que es una de las partes más originales, y también uno de los escollos del sistema. Quiere probar por razones naturales los dogmas de la fe; quiere [p. 384] convencer a los gentiles y a los judíos de la verdad de los milagros, y quiere convencerlos por principios universales, que ellos y todo hombre no pueden menos de admitir. Lulio deja intacto el misterio; no intenta penetrar en los arcanos y reatamientos de Dios con profanos ojos; no pone en tela de juicio lo que es de fe, acepta el dogma; pero quiere probarlo *a posteriori*, en cuanto las fuerzas naturales de la razón alcanzan. Su doctrina es el polo opuesto del tradicionalismo, sistema empírico y degradante, que niega en nosotros lo que Santo Tomás llamó *participación de la luz increada*. Si Lulio intentase construir la religión *a priori*, su empresa, además de insensata, sería herética. Pero Lulio y su discípulo Sabunde no hacen más que extremar el principio de San Anselmo « *fides quaerens intellectum* ». Van mucho más lejos, es cierto, que el autor del *Monologium* y del *Proslogium*; pero al imaginarse aquella escala de infinitos peldaños, donde sucesivamente se van estampando el pie de la fe y el del entendimiento, no llegan nunca a borrar los límites de fe y ciencia, puesto que la primera sigue sobrenadando como el aceite sobre el agua. Cuando se leen en Lulio, y especialmente en su tratado *libre dels Articles de la fe Cathólica*, esas pruebas tan ingeniosas como endebles de la Trinidad y de la Encarnación, basadas especialmente en la profunda teoría del amor y de su *espiración y difusión* infinitas, el entendimiento no se convence; pero toda alma creyente admira al filósofo y se enamora del hombre, exclamando con el poeta: «Yo amo a quien desea lo imposible.» La filosofía de Lulio es ciertamente menos

segura y metódica que la de Santo Tomás; pero, al cabo, es filosofía cristiana, es una de las puertas de diamante que guían a la Jerusalén celeste.

¿Por qué no conservarla y restaurarla, señores? Restaurarla digo, no en el sentido de sumisión servil, que no se debe a la palabra de ningún hombre, por santo y sabio que sea; no en el sentido, tampoco, de vana restauración arqueológica y erudita, porque al fin es una doctrina escolástica del siglo XIII, en la cual todo lo que es externo ha envejecido: el método, la lengua, el tecnicismo, las clasificaciones; y no hay fuerza humana bastante para levantar tales cosas del polvo de su sepulcro, ni pasan en balde los siglos, ni se limitan a transmitirse los unos a los otros la antorcha de la ciencia, como los antiguos corredores en el [p. 385] estadio se iban pasando las lámparas de mano en mano. Los cimientos del edificio de la ciencia permanecen incommovibles, aunque mucha gente quiere minarlos y niega realidad a la ciencia misma; pero ¡cuántos y cuántos cuerpos de edificio no se han añadido desde el siglo XVI acá! La ciencia es progresiva por su índole misma; ya lo presintió nuestro Séneca, el más antiguo de los filósofos ibéricos. « *Multum etiam posteris relictum est* » Aunque fuera cierto, como dicen los escépticos, que la verdad está en un pozo, nada habría más precioso que la verdad, porque el mismo trabajo de buscarla es ley de progreso y fuente de vida. Pero el progreso sólo es fecundo cuando se realiza por desarrollo interno y orgánico, no por superposición de elementos extraños. Y si hay una tradición filosófica en España, como a mi entender la hay, sólo será eficaz nuestra educación y el aprendizaje que hagamos de las doctrinas extrañas, cuando hayamos conocido e interpretado con amplio sentido las nuestras. No se trata de volver los ojos a una ciudad que queda a la espalda, con peligro de convertirnos en estatua de sal como la mujer de Lot; sino de conocer con amor de hijos la ciudad espiritual en que nacimos, y compararla con las otras ciudades cuyos muros se levantan enfrente.

Cuando, hace tiempo, intenté fijar las notas características de la filosofía española, advertí en ella dos corrientes casi en igual grado poderosas, pero que nunca han llegado a confundir sus aguas: el *espíritu crítico* y el *espíritu armónico*, el espíritu de Luis Vives y el espíritu de Raimundo Lulio, la tendencia psicológica y experimental y la tendencia ontológica y sintética. ¿En qué remanso llegarán a juntarse? ¿Quién será el gran filósofo de la raza que escribirá de nuevo *el ascenso y descenso del entendimiento*? ¿Quién sabe si derramando en el lulismo el río de la ciencia experimental, y sustituyendo su mala y atrasada física y su psicología deficiente por la física y la psicología de nuestros tiempos, e interpretando la parte metafísica como Lulio la interpretarla si hoy viviese, llegaríamos a la constitución de una especie de hegelianismo cristiano? ¿Quién sabe si la fórmula *ontopsicológica*, la bandera de paz entre Platón y Aristóteles, levantada en el siglo XVI por León Hebreo y Fox Morcillo, será la fórmula definitiva bajo la cual se desarrolle la ciencia española?

[p. 386] Entonces (y dejadme fantasear libremente lo que los venideros quizá verán cumplido), volverán a levantarse las cátedras de vuestra antigua y gloriosa Universidad Luliana, y volverán a resonar las voces de vuestros doctores en este jardín de las Hespérides, bajo este cielo transparente y luminoso como el de las islas griegas, y ante las clásicas y serenas ondas del Mediterráneo, que os traerán voces de enérgica simpatía desde Valencia, cuna de Vives, y desde Cataluña, cuna de Balmes. Entonces rebullirán con júbilo en su olvidada tumba los huesos de la noble dama mallorquina que por primera vez abrió y dotó cátedras para la enseñanza del lulismo. Y como entonces (podemos esperarlo con confianza) ya habrá dicho Roma su última y definitiva palabra, poniendo a Ramón Lull en el mismo catálogo en que están San Agustín y Santo Tomás, vendrán los futuros pensadores españoles en peregrinación, a un tiempo devota y científica, a San Francisco, y a Miramar, y a Randa,

buscando ansiosos las huellas del maestro en los hórridos peñascos y en las arenas de la costa, interrogando a su venerable estatua yacente y recogiendo hasta el ultimo borrón de sus dispersos escritos.

He dicho.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

APÉNDICES

[p. 387] IV.—GUMERSINDO LAVERDE. EL TRADICIONALISMO EN ESPAÑA EN EL SIGLO XVIII
[1]

Cuando a principios del siglo actual, calmado el vértigo de la Revolución francesa, empezaron a reaparecer, entre los escombros que ésta hacinara, las ideas católicas y conservadoras, fortalecidas por la misma persecución sangrienta que acababan de padecer, presentase en la nación vecina un escritor insigne, fervoroso cristiano y profundo filósofo, que, poniéndose a la cabeza del movimiento restaurador que entonces se operaba en el seno de aquella sociedad por tan violentas convulsiones agitada, propúsose afinar y reconstruir en el terreno de las ciencias morales, [p. 388] como Chateaubriand en el de las Bellas Artes, cuanto la audaz filosofía del siglo anterior había negado y destruído. Tal fué el vizconde de Bonald, antítesis de Juan Jacobo Rousseau. Comprendiendo que del problema sobre el *Origen de las ideas* penden todos los demás problemas filosóficos, y que éstos, a su vez, según que se resuelvan acertada o desacertadamente, encierran la vida o la muerte moral de los individuos y de los pueblos, sentó Bonald, por base del edificio a cuya edificación aspiraba, una *hasta cierto punto* nueva y peregrina teoría acerca de los objetos y medios primarios del humano conocer. Mas, por aquello de *in vitium ducit culpae fuga si caret arte*, queriendo arrancar de cuajo la cepa de la incredulidad, cayó en el exceso contrario al en que los enciclopedistas incurrieran. Sí éstos anulaban el *orden sobrenatural*, él vino a hacer otro tanto con el *orden natural*; si exaltaban más de lo justo el valor de la *razón*, él le desconoció por completo, estimándola potencia esencialmente desorganizadora; si de todo excluían la *revelación*, él la extendió a todo, la constituyó en fundamento de todo saber, proclamando la necesidad absoluta de la palabra para la existencia del pensamiento y la absoluta necesidad de la enseñanza divina para la existencia del lenguaje. A sus ojos, la educación social, la *tradición*, era el conducto único por donde recibimos, envuelta en la palabra, no sólo las ideas suprasensibles, pero aun las nociones generales y abstractas; «porque el entendimiento—decía—mientras no oye la palabra, permanece vacío, desnudo; de suerte que no existe para sí mismo ni para los demás».

De estos principios, desenvueltos por Bonald con aparato grande de erudición y lógica, proviene esa famosa secta filosófica de nuestros días, llamada *tradicionalismo*, que tanto ha influído, de medio siglo acá, sobre el espíritu de los pensadores católicos, particularmente en Francia y Bélgica, hasta el punto de ser, durante algún tiempo, considerada como la *Escuela católica* por antonomasia; escuela fecunda en escritores distinguidos, y que, no obstante sus peligrosas exageraciones, más de una vez censuradas por la Iglesia, ha prestado indudables servicios a la Religión y a la Ciencia, contrabalanceando el peso de exageraciones en sentido opuesto, abriendo nuevos senderos a la erudición, a la crítica y a la apologética cristiana, y dilucidando puntos graves [p. 389] y trascendentales de que antes de ella no se cuidaban, o se cuidaban poco, los filósofos.

Como de ordinario acontece en tales casos, esta escuela, de que fueron o son todavía glorioso ornamento Lamennais, Riambourg, Bautain, Augusto Nicolás, Bonetty, Luis Veuillot, Gaume, el Padre Ventura de Ráulica y otros muchos, con el transcurso de los años ha ido experimentando bastantes modificaciones, sugeridas a sus defensores, ya por la propia meditación, ya por el estudio de doctrinas distintas, ya, en fin, por sus polémicas con racionalistas y semirracionalistas, en que se pusieron de manifiesto los no leves inconvenientes que las teorías de Bonald encerraban. De aquí el que los *tradicionalistas* se hayan subdividido en varias ramas, según el mayor o menor alcance dado a su dogma común, la *necesidad de la palabra para pensar*, siendo ya muy contados los que acatan en un todo los dictámenes del ilustre filósofo de la Restauración. Unos refieren aquella necesidad al *pensamiento directo* únicamente; otros la hacen extensiva también al *reflejo*, y no faltan quienes sólo en orden a éste la defiendan, opinando que el hombre, privado de la palabra, no sería incapaz de *ideas*, pero sí inhábil para ejercer su reflexión y reiterar su juicio sobre las que anteriormente poseyese. Hay asimismo

algunos tradicionalistas que, como Bonald, negando a la mente del hombre todo poder de formar conceptos generales e inteligibles, y concediéndole una mera capacidad para recibirlos del exterior, de donde el *exteriorismo*, reputan imposible la adquisición de cualquier género de ideas sin el intermedio de la palabra, o dígase del magisterio social, prolongación del magisterio divino; en tanto que otros, y hay son los más, combinando el *tradicionalismo* con el *escolasticismo*, lejos de mirar al alma como pasiva, le atribuyen la facultad innata de abstraer el *universal* del *particular sensible*, y sostienen, con el Padre Ventura, que la *tradicción* sólo es indispensable para obtener las *ideas* de los objetos de quienes los sentidos no pueden transmitir *fantasma* alguno al espíritu.

Sucesivamente conocidas en España, a poco de publicarse, las obras de los más renombrados *tradicionalistas*, empezando por las de Bonald y Lamennais y acabando por las de Augusto Nicolás, Gaume y el Padre Ventura, y extraordinariamente propagadas las traducciones, casi todas malas, cuando no detestables, que [p. 390] de ellas se han hecho, natural era que influyesen un tanto en el carácter y dirección de nuestros modernos estudios filosóficos y teológicos, a pesar de la pobreza de éstos y del prestigio que Balmes, renovando, aunque no sistemáticamente, las doctrinas escolásticas, alcanzó entre el clero y demás personas que con cristiano intento los cultivan. Condensación magnífica de todas las fuerzas que el tradicionalismo había ido allegando en nuestro suelo, desde su introducción hasta los sacudimientos revolucionarios de 1848, fueron los últimos escritos del Marqués de Valdegamas, y especialmente el *Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo*; libro donde las máximas de aquella escuela aparecen extremadas en el fondo y en la forma, y del cual bien puede asegurarse que no ha dejado huella, o la ha dejado muy somera, en el campo de la filosofía española, pasando a guisa de meteoro, más espléndido que fecundo, como si con él se hubiesen agotado la virtud y eficacia de la *idea tradicionalista* entre nosotros. Tan cierto es esto, que los mismos que un tiempo le ponían sobre su cabeza, los mismos que aun hoy encarecen su mérito con mayor entusiasmo, son los primeros a tratar con desvío y tener por vitandas las opiniones *ideológicas* que Donoso profesaba. Si hubo momentos en que pareció que éstas se habían apoderado por completo del ánimo de nuestros escritores religiosos, pronto las hemos visto retroceder ante el *escolasticismo*, que, nunca extirpado de los Seminarios españoles, ahora retoña con bríos, merced a las doctas producciones del jesuíta asturiano Cuevas, *suarista*; del Padre Zeferino González, *tomista*, y de Ortí y Lara, discípulo fiel de los sabios italianos Liberatore, Sanseverino y Prisco No se infiera de aquí que el *tradicionalismo* haya acabado ya en España; partidarios tiene, aunque escasos en número, valientes, que todavía, si no nos engañamos, han de trabar más de una batalla con los que en opuestos campos, dentro o fuera del Catolicismo, militan. Actualmente dan pocas señales de vida; apenas se mueven; el ímpetu de las corrientes *escolásticas* los detiene; pero la influencia francesa, el ensanche de los estudios, la propagación del racionalismo, el movimiento y choque de las ideas, el concurso de los sucesos, la transformación moral, en suma, que España va recibiendo, más tarde o más temprano les harán salir a la palestra filosófica y desplegar francamente su bandera, que simboliza, sin [p. 391] duda, uno de los elementos integrantes de la vida psicológica de la humanidad, hoy con frecuencia negado o desconocido.

Justamente, uno de los móviles que a escribir este artículo nos impulsan, es la firme seguridad en que estamos de que el *tradicionalismo* aún ha de tornar a adquirir importancia en nuestra patria, siendo su presente silencio y retraimiento como el reflujó de las aguas, un estado variable y transitorio. Profundamente convencidos de que una buena parte de la grandeza de las naciones en la línea científica depende de que su saber sea, en cuanto quepa, indígena y castizo, quisiéramos que todos los sistemas probables que se hiciesen lugar en la Península encontraran en nuestro pasado algo que, consonando con ellos, les prestase fisonomía española, sin perjuicio de la universalidad propia del pensamiento filosófico. Con esta mira patriótica, superior a todo interés de escuela, examinando el *tradicionalismo*, hemos tratado de inquirir si podríamos enlazarle a *precedentes* nacionales que en algún modo le relevasen del pecado de importación extranjera reciente, que a menudo suele echársele en cara.

Mas, ¿cómo acariciar semejante propósito, cuando el *tradicionalismo* es de ayer, cuando todavía no ha cumplido un siglo de existencia? ¿Qué pudieron escribir nuestros mayores correspondiente a un sistema cuya

aparición ha sido posterior a ellos? Ciertamente, si de él se habla como escuela categóricamente definida su origen no se remonta muy allá, y es fácil fijar la fecha de su nacimiento. Pero ningún sistema filosófico se ha elaborado de una vez; ninguno ha sido creación exclusiva de un solo hombre, aun del más original, solitario e inerudito; todos, antes de llegar a formularse de un modo explícito, existían ya, confusa, embrionariamente si se quiere, en la atmósfera del mundo científico, en las obras de los sabios anteriores a aquellos que lograron la fortuna de ponerles el sello de su genio, dándoles vida propia y distinta. De esta ley no se eximió el mismo Descartes, con todas sus pretensiones de rehacer la filosofía sobre el *cogito, ergo sum*, abstrayéndose enteramente de la sociedad y de la historia. Y, ¿cabe en lo razonable pensar que a ella se sustrajese Bonald; que Bonald sacase el *tradicionalismo* de su cabeza únicamente, cuando la tendencia que a esto responde es tan antigua como el mundo?

No era, pues, empeño absurdo el que acometíamos al ir en [p. 392] busca de gérmenes de *tradicionalismo* por la filosofía española de los siglos precedentes. El resultado de nuestras investigaciones prueba que tampoco era vano, a pesar de los estrechos límites a que el aislamiento en que vivimos nos ha hecho circunscribirlas. En cinco escritores peninsulares del siglo XVIII, por diversos títulos notables, hallamos conceptos y proposiciones evidentemente *tradicionalistas*, que, aunque sólo de atisbos e indicaciones sueltas los calificuemos, no por eso dejan de significar bastante en el desenvolvimiento histórico de la ciencia patria, como señales del sesgo que entonces tomaban los estudios metafísicos, ya que no como preludios o elementos generadores de una de las más trascendentales evoluciones de la moderna filosofía cristiana.

Con una elegante prefación del docto filósofo e historiador don Juan Bautista Muñoz, reimprimióse en Valencia, año de 1769, el tratado *De re lógica*, que para uso de la juventud lusitana com pusiera LUIS ANTONIO VERNEI, arcediano de Évora, o sea el *Barbadiño*, que tanto ruido hizo con su *Verdadeiro método de estudar para ser util à Republica e à Igreja*. Dos capítulos de dicho libro consagra VERNEI a propugnar la opinión de que «à sensibus primaevae ideas ducere originem», y a combatir las doctrinas opuestas, particularmente las de las *ideas innatas*. He aquí libre, pero fielmente traducido, uno de los principales argumentos que contra éstas alega, el cual, como se ve, incluye las dos más fuertes pruebas de hecho en que los *tradicionalistas* se fundan: «Los defensores de las *ideas innatas*, dice, si quieren atraernos a su partido, necesitan demostrar con razones incontestables que los hombres no han recibido de sus mayores noticia alguna de tales ideas, y que tampoco han podido formarlas reflexionando sobre aquellas que, mediante los sentidos, adquirieron. Pero esto se halla en abierta contradicción con la común experiencia; pues siendo cierto que los niños, desde los albores de la infancia, oyen continuamente a las personas de su familia, de quienes reciben las ideas abstractas, y que más tarde ilustran su entendimiento los libros y los preceptores, imponiéndoles infinidad de ideas, no cabe poner en duda que de esas fuentes se deriva cuanto con el tiempo llegan a saber. Un ejemplo lo evidenciará. Figúrenos un hombre que, habiendo vivido siempre entre músicos, cante sabiamente, acompañado de la lira, o toque con destreza la zampoña, la flauta, [p. 393] la cítara u otro instrumento cualquiera. Si le preguntásemos quién le ha enseñado semejante habilidad y nos respondiese que nadie, sino que es músico por naturaleza, ¿quién le creería? ¿Quién no le calificaría de demente?.....

Pues lo mismo decimos del niño. No cesando éste, desde que nace, de oír a otros que le inculcan las ideas de las cosas, ¿procederíamos racionalmente si juzgásemos que las tiene de su propio fondo, no en virtud de la enseñanza ajena? La experiencia viene en apoyo de esta observación; pues se ha visto que algunos hombres, criados entre las fieras o sordomudos de nacimiento, si por casualidad aprendieron a hablar con los demás, no sólo no daban la menor señal de poseer aquellas ideas, sino que, en su modo de entenderlas, parecían Infantes recién nacidos. » [1]

Hacia el año 1771, fecha que no consta en la portada, pero que hallamos manuscrita en el ejemplar que poseemos, salió a luz, con dedicatoria al Conde de Aranda y un extenso prólogo, en que se refieren y

desvanecen las objeciones que le opuso el *escolasticismo*, aun antes de que fuera impresa, *La Theodicea o la religión natural, defendida contra sus enemigos los antiguos y nuevos Philosophos, con demostraciones Metaphysicas que ofrece el Systema Mechánico, dispuestas con método geométrico*. Su autor, DON LUIS JOSEPH PEREYRA, doctor en *Philosophia* y *Medicina*, Académico con ejercicio de la Real Academia Médica Matritense, y de número de la Portopolitana. La estructura literaria del libro se asemeja bastante a la de los de Spinoza y Wolfio. Por medio de una serie de *proposiciones, demostraciones y corolarios*, perfectamente encadenados unos con otros, partiendo de la verdad de que *el cuerpo humano no es obra del acaso*, nos lleva progresivamente a reconocer la existencia de Dios y sus atributos, la limitación de [p. 394] los seres, la naturaleza efectiva del hombre, y, por último, los principios fundamentales del derecho y de la sociedad, refutando de paso los errores del Panteísmo y del Materialismo. Visto este propósito, fácilmente se comprende que no podía menos de propender al *tradicionalismo* quien, como PEREYRA, afirma rotundamente que «nuestras primeras ideas traen su origen de los sentidos», que «todas las ideas que adquirimos las recibimos por la vía de las sensaciones» Y, en efecto, tendencias marcadamente *tradicionalistas* revela en el fragmento que a continuación transcribimos:

«La necesidad de la Sociedad está tan fundada y radicada en el mecanismo del Hombre, que los Materialistas únicamente pueden fingir que lo ignoran, pues están clamando a su favor la misma composición del Hombre, la abundancia y situación de los músculos, de la larynge, pharynge, labios y lengua del Hombre, capaz de resolverse y modificarse con diferentes acentos, no sólo expresivos de los afectos, sino también de las ideas, que no se hallan en los Brutos; y aunque algunos Brutos tengan órganos casi semejantes, con la flexibilidad propia para los gestos, como no tienen señales de convención o intuición, porque carecen de ideas que puedan combinar, por eso no pueden formar un idioma, según se ve en los niños, y en aquellos pueblos que no conocen los caracteres de la Arithmética, que hacen cortísimas suputaciones porque los caracteres, aunque de pura institución, sirven para fijar y ligar las ideas; y *sin ellos el Alma sólo tiene una fuerza pasiva*; estas señales de institución sólo pueden venir de la Sociedad; el temor mismo de la muerte en una tempestad, en un precipicio, a la presencia de una víbora o de una bala, *es una idea debida a la Sociedad, y que no tiene un niño hasta que se la inspiran*. La lengua primera de los niños es la de la acción, o de los gestos, que es común a los brutos; *esta es la única que viene de la naturaleza, no de la Sociedad*;

..... Una lengua viva y perfecta, y todas las lenguas originales, sólo pueden saberse perfectamente y hablarse mediante la Sociedad, o por inspiración. Todas estas ideas vienen... de la Sociedad. »

Catorce años después que la de PEREYRA, fué dada a la [p. 395] estampa, en Madrid también, otra obra igualmente dispuesta por método geométrico, aunque menos descarnado, bajo el título de *Principios del Orden esencial de la naturaleza; establecidos por fundamento de la Moral y Política, y por prueba de la Religión. Nuevo sistema filosófico* Su autor DON ANTONIO XAVIER PÉREZ Y LÓPEZ, del Claustro y Gremio de la Universidad de Sevilla en el de Sagrados Cánones, su Diputado en la Corte, Abogado del Colegio de ella, e individuo de la Real Academia de Buenas Letras de dicha Ciudad. Trata del orden en general, del Sumo Ordenador, del orden esencial del universo, del orden metafísico del hombre, del orden físico del cuerpo humano, de los principios y reglas de orden moral, de las leyes naturales, de los fines y felicidad humana, de la naturaleza íntegra y de la corrompida, conducentes a manifestar el orden moral del universo, de la Religión revelada como medio de restablecer el orden y mantenerle, y, finalmente, de las bases, medios y condiciones del orden social, coincidiendo con PEREYRA cuanto a la substancia de sus conclusiones religiosas y políticas; pero discrepando en las doctrinas metafísicas, puesto que, entre otros puntos, asienta que «hay en nuestro interior una facultad de *formar ideas* de las cosas posibles, a la que llamamos entendimiento». Si de esta declaración prescindiésemos, los siguientes párrafos, por su sabor *tradicionalista*, le pondrían, a nuestros ojos, muy cerca de Bonald; teniéndola en cuenta, lícito nos será colocarlo un poco más acá, entre aquél y el Padre Ventura de Ráulica.

«El hombre...—leemos en el capítulo dedicado a probar la *necesidad de las Sociedades civiles para mantener el*

orden— debe ser racional, piadoso, justo, amante de lo bueno y virtuoso; debe también conservar su vida, salud y honor; y para ello proporcionarse bienes, habitación y vestido; defenderse a sí mismo, y a su mujer, hijos y familia. A nadie ha de injuriar, antes por el contrario, ayudar a los obreros en sus necesidades y guardar inviolablemente la fe de los pactos.

«Pero cada persona de por sí, o algunas pocas unidas, ¿son capaces de cumplir estas y otras obligaciones naturales, o de conseguir la felicidad posible en el estado presente? De ningún modo; consideremos a muchos hombres dispersos desde su infancia, y que desde entonces ninguno haya enseñado o dado el menor [p. 396] auxilio a otro, y los veremos casi tan estúpidos como los brutos, y mucho más infelices que éstos. Tengan enhorabuena las ideas innatas, como quieren algunos filósofos; pero ellas estarán al modo de unas pequeñas centellas enterradas en un montón de cenizas, o de una luz encerrada en un grueso y tosco vaso.

En efecto, apenas darán indicios de ser racionales. Esto se ha verificado en varios hombres criados entre los osos, y, a la verdad, no han sido ni son muy diferentes innumerables indios. Faltando a los primeros el uso e inteligencia de los idiomas, *no pueden adquirir las ideas abstractas y universales, que se alcanzan por medio del lenguaje y del oído*. Por necesidad, en tal estado han de carecer del uso de la razón, que, consistiendo en el conocimiento de las verdades universales, y en inferir unas de otras, no pueden tenerlo *por falta de ideas: por lo mismo se hallan privados también de todas las ciencias, cuyos principios y reglas son estas propias ideas universales, y el ejercicio de sus ilaciones*.

Igualmente se conoce que *estos infelices no pueden tener verdaderas ideas de religión ni de otra virtud*. No hablo de la revelada, pues adquiriéndose la fe sólo por el oído, según enseña San Pablo, no pueden estar instruídos en ella aquellos que ningún idioma entienden. Hablo, sí, de la natural, cuya inteligencia pende de muchos y sublimes raciocinios, y, por tanto, *son incapaces de su conocimiento los que no han podido adquirirlo, primero POR LA INSTRUCCIÓN y después por la reflexión propia, que es el único manantial de tales adquisiciones*.

No menores indicios de *tradicionalismo* nos ofrece el incomparable JOVELLANOS. En la *Oración inaugural del Instituto Asturiano* se expresa en términos que cualquiera diría sacados de una *conferencia* del autor de *La Razón católica y la Razón filosófica*:

«Desde Zenón a Espinosa y desde Thales a Malebranche, ¿qué pudo descubrir la Ontología, sino monstruos o quimeras, o dudas o ilusiones? ¡Ah! *Sin la revelación*, sin esa luz divina que descendió del cielo para alumbrar y fortalecer *nuestra oscura, nuestra flaca razón*, ¿qué hubiera alcanzado el hombre de *lo que existe fuera de la naturaleza*? ¿Qué hubiera alcanzado AUN *de aquellas santas verdades que tanto ennoblecen su ser y hacen su más dulce consolación...?*»

Con estas nada ambiguas reflexiones se dan la mano, haciendo [p. 397] resaltar más y más su sentido *tradicionalista*, aquellas otras de la propia *Oración*, del *Tratado teórico-práctico de enseñanza*, y de la *Instrucción a un joven teólogo sobre el modo de perfeccionarse en el estadio de esta ciencia*.

«Su espíritu (el del hombre) fué atado a la materia y como aherrojado en medio de ella para que recibiese las ideas por medio de las sensaciones, y para que no pudiese percibir sin sentir, ni pensar sin haber sentido.»

«¿No es la instrucción la que desenvuelve las facultades intelectuales, y la que aumenta las fuerzas físicas del hombre? Su *razón, sin ella, es una antorcha apagada*. »

«Las palabras son *signos necesarios de nuestras ideas*, y esto, no sólo para hablar, sino también *para pensar*. »

«La mejor de las lógicas es el arte de hablar, sin el cual no se adquiere el de discurrir. Porque el hombre no

habla sólo cuando habla exteriormente, sino que habla también cuando interiormente discurre. Nosotros *adquirimos nuestras ideas por sus signos*; cada idea necesita uno; para adquirirlas es preciso conocer los signos que la representan.» [\[1\]](#)

Con JOVELLANOS concuerda en el fondo el esclarecido jesuíta DON LORENZO HERVÁS Y PANDURO, padre de la *Lingüística* y de la *Etnografía*, metafísico, fisiólogo, astrónomo e historiador doctísimo, uno de los hombres más sabios que ha producido Europa, según acreditan su *Análisis filosófica-teológica della natura della carità, su Idea dell' Universo* y otras muchas obras, casi todas compuestas primeramente en italiano. Desmembrado de la segunda, publicóse en castellano *El Hombre físico* (Madrid, 1800), que es un profundo tratado de fisiología y psicología lleno de pensamientos, harto notables cada uno de por sí, mucho más considerándolos reunidos y eslabonados Véanlo nuestros lectores:

«Los sordos por nacimiento son mudos... Viven entre los hombres casi como bestias, que solamente entienden y atienden a lo visible. Prueba de esto es el caso raro que Filibien hizo saber a la Academia Real de las Ciencias, de un joven de Chartres que, habiendo nacido sordo, y siendo consiguientemente mudo, en la [p. 398] edad de entre veinticuatro y veinticinco años empezó repentinamente a hablar, con admiración de toda la ciudad... Preguntándole la idea que había formado de Dios, del espíritu humano y de la bondad y malicia moral de las acciones..., se halló que su *conocimiento no había pasado de la superficial apariencia con que los objetos se presentan a nuestros sentidos*, y principalmente al de la vista... Las ideas y el modo de pensar de este joven los he hallado yo en algunos sordomudos, que he examinado atentamente después que habían aprendido a leer y escribir, como largamente refiero en mi obra intitulada *Arte de enseñar a los sordomudos*. Ellos, SI NO SE INSTRUYEN, viven entre nosotros *sin participar más que las bestias* de las ventajas espirituales que se logran con la Religión, y de *las relaciones que se adquieren con la sociedad*. »

«El hombre es *incapaz de inventar aún el idioma más bárbaro*, como demuestro en mis obras intituladas *Origen y mecanismo de los idiomas*, y *Ensayo práctico de las lenguas*... El aprender un idioma es aprender inmensidad de ideas. Los hombres, queriendo dar perfección a los respectivos idiomas que por herencia hablan, *han inventado palabras que NO EXPRESAN IDEAS, sino solamente pueden servir para ILUSTRAR LAS IDEAS DE OTRAS PALABRAS*.»

« *Nuestro pensar es pedísecuo del hablar*, no solemos tener ideas sino de las palabras que sabemos.»

Registrando despacio las bibliotecas, acaso daríamos con otros autores de la misma época y nación igualmente influídos por el espíritu *tradicionalista* que en VERNEI, PEREYRA, PÉREZ Y LÓPEZ, JOVELLANOS Y HERVÁS se manifiesta de un modo inequívoco. Tal vez, empero, ninguno de esos filósofos conociese, ni aun sospechase, la trascendencia de sus afirmaciones; tal vez al pronunciarlas estuviesen muy ajenos de imaginarse que con ellas abrían camino a una nueva *escuela*, preparándole anticipadamente datos, materiales y argumentos. El hecho es que, consciente o inconscientemente, se lo abrieron. ¿Qué han dicho los modernos preconizadores de la *tradicción* que no se halle, explícito o implícito, en los preinsertos pasajes? De éstos al *tradicionalismo* no había más que un paso; el que da la naturaleza cuando a un árbol antiguo le sustituye el renuevo que ha brotado de sus raíces; el que dió Bonald en la *Legislación primitiva* y en las *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*.

[p. 399] ¿Tuvo presentes el célebre Vizconde a nuestros citados escritores? HERVÁS Y PANDURO, por lo menos, dada la universal circulación de sus obras, no podía serle desconocido. Juzgamos, con todo, más verosímil atribuir a una causa general las relaciones de analogía que entre ellos y Bonald advertimos en lo tocante al capital problema ideológico. Que los primeros obedecían, más bien que a inspiraciones individuales, a un impulso común, de su mismo número y coexistencia se colige. ¿De dónde procedía semejante impulso? En nuestro sentir, del empeño visible en alguno de aquellos filósofos de permanecer fieles católicos, a la vez que seguían las huellas de Locke y Condillac; empeño que por fuerza había de ponerlos a dos dedos del

tradicionalismo, cuando no de lleno en él, a poco que se dejasen arrastrar de las exigencias de la lógica. Porque, ¿cómo conciliar el *empirismo*, que excluye lógicamente toda especie de conceptos absolutos y universales, puesto que los sentidos sólo nos presentan objetos contingentes y singulares? ¿Cómo conciliarle, decimos, con la fe cristiana que necesariamente implica y supone aquellos conceptos, sino estableciendo que nos vienen de la revelación, de la sociedad, de la enseñanza? ¿Ni qué otro motivo condujo a VERNEI, por ejemplo, hasta donde lo hemos encontrado, más que su catolicismo, junto con la aversión que le inspiraban las doctrinas escolásticas, cartesianas, malebranchianas, etc., acerca del *origen de las ideas*? ¿Ni en qué habían de parar sino en el *tradicionalismo* unos hombres que, enseñando con el abate Condillac que «las ideas abstractas y generales son meras denominaciones», y que, por consiguiente, «todo el arte de raciocinar se reduce al arte de hablar bien», admitían al propio tiempo que el lenguaje no es invención humana, y sí una dádiva que hizo Dios a nuestros primeros padres?

Ahora bien: en toda Europa existían filósofos del mismo jaez; en toda Europa contaba prosélitos católicos el sensualismo; a toda Europa, pues, era trascendental el impulso común de que queda hecho mérito; a toda Europa, por tanto, debían de extenderse sus naturales efectos, bien que, a causa de nuestro especial estado religioso, quizá obrase con mayor eficacia y rapidez en el ánimo de los pensadores españoles. Según esto, bien pudo Bonald, sin necesidad de leer nuestros libros, y con sólo deducir las [p. 400] precisas consecuencias que entrañaba la pretendida unión del Evangelio y de Locke, llegar vía recta a su absoluto e inflexible *tradicionalismo*; sistema que, en resumidas cuentas, no viene a ser más que una fase nueva o un particular desarrollo y aplicación del dogma sensualista, en orden a la generación del conocimiento humano.

Pero haya sido mucha o poca la influencia ejercida por VERNEI, PEREYRA, PÉREZ Y LÓPEZ, JOVELLANOS, HERVÁS, etc., en el poderoso vuelo que la susodicha escuela tomó en el centro de Europa después de la revolución, nunca podrá negarse que el aspecto bajo el cual los hemos considerado tiene no escasa importancia en la historia de la filosofía española del siglo XVIII, pues representa una de las más características direcciones de la especulación racional en aquella época. Deben, por consiguiente, fijarse en él cuantos deseen conocer a fondo ese no estéril período de la ciencia ibérica; deber que alcanza muy particularmente a nuestros actuales *tradicionalistas*, pues sólo cumpliéndole conseguirán dar a su doctrina el tono y colorido nacional que necesita para circular entre nosotros sin la tacha de novedad forastera. Tomen ejemplo de los franceses afectos al psicologismo escocés, que, llevados de laudable celo patriótico, han ido a buscar su filiación histórica en el Padre Buffier, aclamándole precursor de Reid y de Dugald Stewart. Por demás extraño sería que precisamente el *tradicionalismo* fuese una de las cosas desprovistas de base *tradicional* en España.

Bien se ve que, al procurar la desaparición de semejante anomalía, procedemos guiados de un sentimiento de nacionalidad, no del espíritu de sistema. Ya hemos insinuado que no somos *tradicionalistas*, por más que, en cuanto católicos, reconozcamos al *tradicionalismo*, como a las demás escuelas que la Iglesia consiente, el derecho de vivir, crecer y multiplicarse, puesto que carecemos de autoridad para imponer nuestra razón a la razón de los demás hombres. No somos *tradicionalistas* Creemos que los que de serlo blasonan, y en general todos los sensualistas, incurren en el paralojismo *post hoc, ergo propter hoc*. Los hechos a que apelan, aun suponiéndolos ciertos, sólo probarían que el hombre no tiene *plena conciencia de sus ideas*, hasta que los signos exteriores—palabras u objetos—vienen a hacerle entrar en sí y a [p. 401] convertirle hacia ellas, bien como tampoco tendría *plena confianza de su libre albedrío*, si ninguna ocasión de ejercitarle se le presentara; mas no pueden invocarse en pro de la opinión que concede a dichos signos la virtud de engendrar las *ideas* en la inteligencia, o lo que es igual, la inteligencia misma. Antes bien, ésta, como impresión de la verdad increada y de las razones eternas, contiene entre sí, desde su creación, las que Santo Tomás llama *conceptiones animi communes* y *prima intelligibilia*, o séase las *ideas*, en las cuales y por las cuales juzga de las demás cosas, viendo las verdades particulares en esas verdades inconmutables, participación inmediata, por decirlo así, de las ideas divinas y de la verdad primera. [1] Las ideas son al entendimiento lo que los cuerpos al espacio: suprimid los cuerpos, y el espacio se desvanece suprimid las ideas, y el entendimiento se aniquila. Si no poseyésemos de antemano esas ideas generales, ¿qué valor tendrían para nosotros los signos, ya de los idiomas, ya de los tres

reinos de la naturaleza, que las representan? ¿Cómo los traduciríamos? ¡Imposible! El universo y el lenguaje, en tal caso, nada dirían a nuestro entendimiento, nada más que lo que una serie de figuras geométricas o de signos algebraicos dice a la mente de quien carece de las ideas por ellos simbolizadas. Las ideas son necesarias para adquirir las ideas.

GUMERSINDO LAVERDE RUIZ.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 387]. [1] . Para muestra del interés y novedad que puede ofrecer el estudio aun en aquellos períodos más desdeñados de nuestra ciencia, reproducimos este erudito y poco conocido opúsculo del Sr. Laverde Ruiz, concerniente a una de las manifestaciones más originales y curiosas de nuestra filosofía del siglo XVIII. Adviértase que el Sr. Laverde escribía en 1868, cuando el *tradicionalismo* conservaba aún restos de su vitalidad en Francia, y contaba entre nosotros un representante tan ilustre como el malogrado Caminero. Hoy, después de las solemnes declaraciones del Concilio Vaticano y de la Encíclica de León XIII sobre los estudios filosóficos, el *tradicionalismo* parece haber sucumbido del todo ante la restauración escolástica, renovándose la antigua concordia entre la razón y la fe. No sería extraño, sin embargo, antes muy posible, que la planta *tradicionalista* retoñase el día menos pensado en el campo de la apologética cristiana, y para entonces no serán inútiles los datos y cuerdas advertencias del presente artículo.

(M. M. y P.)

[p. 393]. [1] . *Liber secundus*, cap. IV, páginas 51, 52 y 53.—En confirmación de lo último, trae VERNEI en una nota, juntamente con otro caso, idéntico al que veremos en HERVÁS Y PANDURO, el de un mozo de la Lituania, hallado entre los osos, falto de la palabra, el cual, «transcurrido mucho tiempo, empezó a pronunciar algunas y a entender lo que se le decía. Interrogado acerca de la vida silvestre, no supo dar razón de ella más que nosotros de las cosas que hemos pensado cuando niños».

[p. 397]. [1] . *Obras de Jovellanos*, tomo I, páginas 231, 246, 278, 320 y 322; edición de la *Biblioteca de Autores Españoles*.

[p. 401]. [1] . V. los *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, del Padre González; *El Espiritualismo*, de Martín Mateos, y los *Elementos de Filosofía especulativa*, de Beato.

APÉNDICES

[p. 403] V.—M. MENÉNDEZ PELAYO ESPLENDOR Y DECADENCIA DE LA CULTURA CIENTÍFICA ESPAÑOLA [(*)]

Por error tipográfico, debido a mi ausencia, se anunció en el número anterior de esta Revista que yo me proponía hacer en sus columnas la crítica de todas las publicaciones que fueran apareciendo. Nunca ha sido mi intención otra que la de hablar meramente de los trabajos de erudición española, y de los que sobre asuntos de literatura o historia de España salgan a luz en el extranjero. Este campo es más vasto de lo que parece, y puede agotar por sí solo las fuerzas de cualquier trabajador, sin necesidad de hacer híbrida mezcolanza de lo antiguo y lo moderno. Cada cual debe seguir su propia vocación, si quiere hacer algo de provecho; y a mí todas mis aficiones y estudios y hasta el oficio que desempeño me alejan de la literatura militante, no porque caiga yo en la ridícula pedantería de desdeñarla, ni porque como lector deje de interesarme en ella, ni menos por recelo de suscitar enemistades o malquerencias, pues soy de los que opinan que todo puede decirse culta y cortésmente y sin ofender a nadie; sino por que, conociendo, amando y sintiendo yo (aun dentro de mi pequeñez) mucho mejor la historia que la vida actual, paréceme que [p. 404] debo seguir esta natural tendencia de mi espíritu y perseverar en la dirección que desde el principio tomé, abandonando esas otras vías más amenas y floridas a los críticos, no muchos, pero sí brillantes e ingeniosos algunos, que España posee actualmente. Así resultará mejor dividido el trabajo y podrá ser más útil. Así lo practican y han practicado siempre críticos ilustres de todos tiempos y naciones, sin excluir a los mismos franceses, contemporáneos nuestros, a quienes tan ciegamente se sigue y adora en España. ¿Quién vió nunca estudio de Taine o de Renán sobre la última novela de M. Daudet o la última comedia de M. Sardou? Hablar hoy de un sermón, y mañana de una zarzuela, y al otro día de un libro de filología oriental, no puede ser a la postre más que una disipación de espíritu a la cual no hay temperamento bastante robusto que resista. De la realidad actual debe el erudito tomar aquella parte necesaria para vivir en ella y no resultar quimérico o trasnochado; pero si se deja envolver por el torbellino de tanta pasión efímera que hoy alza ídolos y mañana los abate, perderá todas las ventajas que le daba el sereno estudio de lo pasado, sin adelantar por eso mucho en la inteligencia de lo presente. La vida humana es demasiado corta para abarcar ni aun una pequeñísima porción de ciencia, y harto hace el que trabaja sin descanso en aquello para que se considera menos inepto.

Por otro lado, la literatura amena, poesía lírica, y, sobre todo, novela y teatro, tiene hoy en España, como en todas partes público más o menos numeroso, más o menos educado, que la lea, la estime y hasta la compre; y tiene inteligentes juzgadores que, al día siguiente de la aparición del libro o del estreno de la obra dramática, aquilatan en papeles periódicos de mucha circulación sus peculiares bellezas o defectos, pongan de manifiesto las cualidades buenas o malas de su autor e informen al público de los resortes de su mecanismo y de su técnica. No diré que sea oro todo lo que reluce ni que la pícara propensión humana de zaherir y denigrar al prójimo no sea muchas veces la salsa de tales críticas para la mayor parte de los lectores vulgares y poco cuidadosos de los altos fines del arte; pero ni todos los críticos son así, ni otros que alguna vez resbalan en esto, dejan de repararlo con prendas y condiciones muy estimables que impiden [p. 405] confundirlos con la clase, harto extendida, de

barateros de la república de las letras. Hoy en España la crítica de las obras contemporáneas se ejercita, si no con entera imparcialidad y mesura (muy difíciles de conseguir en tal crítica por la índole misma de su asunto), a lo menos con elevación de pensamiento estético, con mucho caudal de erudición extranjera, y, sobre todo, con ingenio, brillantez y novedad. Para probar que está en buenas manos, y que en ellas debe quedar, sin que nadie, y menos yo, intente la competencia, baste traer a la memoria los nombres de L. Alas, tan rico de felices intuiciones, tan original y agudo en su pensar, tan varia y profundamente versado en la cultura de nuestros tiempos; de Federico Balart, cuyas decisiones, fortalecidas por sólida educación clásica, son la fórmula más alta del sentido común, expresada del modo más pulcro y diáfano; de la señora Pardo Bazán, cuyo vivo y gracioso *dilettantismo* e ingeniosa curiosidad siempre despierta son capaces de amenizar el asunto más árido e interesar al espíritu menos literario; de Ixart, en fin, que es, en cierto sentido, el más *modernista* de todos, espíritu sutil y refinadísimo. Y adviértase que menciono tan sólo estos cuatro nombres, no porque deje de haber en España y en América otros varios críticos dignos de todo aplauso y estimación, sino por ser los más conocidos del público, y los que de un modo menos intermitente, y aun podríamos decir «a diario», llevan el alta y baja de nuestra producción contemporánea. Y he de añadir que omito con todo designio a los que en el momento actual no ejercen este género de crítica, entre los cuales hay uno que es para mí y para muchos el primer nombre de la literatura española moderna, y el que todos debemos, en primer término, reconocer y acatar como maestro.

Con él pensé yo en tiempos publicar una *Revista Crítica* que fuese como fiel espejo de nuestro movimiento literario así en lo ameno como en lo erudito. Deslucidos hubieran quedado los rasgos de mi pluma al lado de los de la suya incomparable; pero, en cambio, el pabellón de su nombre glorioso hubiera protegido esta pesada mercancía de erudición, única parte que yo podía aportar al flete de nuestra nave. Aquella *Revista* no llegó a nacer por dificultades editoriales y sobra de ocupaciones del uno y del otro; hoy me presento solo, con todas las desventajas de tal, y [p. 406] obligado a circunscribir mi labor a aquello en que me reconozco menos incompetente.

Pero, con todo eso, creo prestar algún servicio a los estudiosos, dando somera cuenta, ya de lo mucho que fuera de España se publica sobre nuestras antiguas cosas, y que siempre conviene tener a la vista, ora para agradecerlo, ora para aprovecharlo, ora para rectificarlo; ya de los trabajos, más numerosos de lo que el vulgo sospecha, con que la erudición española, deficiente sin duda en los métodos, contrariada por mil circunstancias adversas, descaminada a veces por el aislamiento y la soledad en que trabaja, procura, y no sin fruto, dar nueva luz al estudio de nuestro pasado. Los que tal hacen, sea cualquiera su mérito, apenas suelen encontrar otra recompensa de sus afanes y dispendios (pues sabido es que estos libros no se venden, y lo que es todavía más doloroso, ni aun regalados se leen) que alguna insulsa gacetilla que dé cuenta del hecho de su publicación, o alguna nota brutalmente desdeñosa en las columnas de tal o cual revista extranjera. ¿Qué maravilla que muchos no perseveren, que se rindan al desaliento y la fatiga, o que en vez de adelantar y enmendarse se endurezcan en sus vicios de pensamiento, exacerbados por virtud de una crítica agria y pedantesca que sustituye la advertencia fecunda con la detracción malévolamente apasionada?

Yo de mí sé decir que, siguiendo el consejo y el ejemplo del gran Leibnitz, en todo libro que cae en mis manos busco primeramente lo que puede serme útil y no lo que puedo reprender. Pero el fin de la común enseñanza que hoy me obliga a tomar la pluma de crítico, al ver que otros más hábiles y doctos no lo hacen, también me obligará a reprobar, aunque con toda la caridad y modestia que yo pueda y sepa, lo que encuentre malo o dañoso, sobre todo cuando venga escudado por el prestigio de

un nombre ilustre que pueda acrecentar el daño. Pero nunca recaerá mi censura sino en lo meramente científico, dejando a salvo todo género de intenciones, y sin traspasar para nada, ni siquiera con alusión indiscreta que muchos creen lícita o indiferente, el campo inviolable de la personalidad ajena. Yo quisiera hablar de los libros sin conocer a sus autores, sin saber nada de su género de vida, sin importarme un ardite de sus ocupaciones extrañas a la [p. 407] pura ciencia. Por amor a lo brillante, anecdótico y pintoresco, se ha ido introduciendo en nuestra crítica una familiaridad de mal gusto que importa ir corrigiendo en beneficio del decoro literario y aun social.

Resuelto a escribir de esta manera, es claro que no he de provocar ni aceptar polémica alguna. Por lo mismo que disto tanto de tenerme por infalible en nada, no doy tal importancia a mis opiniones que me crea obligado a sostenerlas contra todo el mundo, ni haga el menor esfuerzo para imponérselas a nadie. Mis razones responderán por mí, y si no responden, tanto peor para mí que las escribo. Doy a luz mis pensamientos, no los ajenos; si entre los míos hay algo útil, tome cada cual lo que le aproveche, y rechace lo demás. Estoy dispuesto a rectificar errores materiales, errores de hecho, pero si cada libro de los que voy a analizar me costase, además de un artículo de exposición, dos o tres de polémica con su autor o con otro cualquiera que quisiese tomar cartas en el asunto, sería cuento de nunca acabar: con un solo libro habría para un año, y perderían estas crónicas el único interés y la única utilidad que pueden tener, es decir, la de ser un inventario de los trabajos de erudición que vayan saliendo.

Nadie imagine, por eso, que me comprometo a hablar de todos, porque esto raya en lo imposible. Muchos se ocultarán de fijo a mi diligencia, a pesar del auxilio de buenos amigos con que en varias partes de Eurpa cuento. Pero ¿quién puede conocer ni la existencia siquiera de todos los artículos de revista, tesis doctorales, monografías y programas universitarios que sobre temas más o menos enlazados con nuestra historia, literatura y filosofía se publican al cabo del año, en Alemania solamente? Aun de lo publicado en España sabe todo aficionado la dificultad con que se lucha para haberlo a las manos. Sólo una mitad escasa de nuestros trabajos de erudición se imprime en Madrid; los restantes salen a luz en los puntos más diversos de la Península, y muchas veces ni siquiera se ponen a la venta, ni es posible obtenerlos más que por inmediato envío de sus autores. Respecto de Portugal y la América Española (que también pienso incluir en estas reseñas), suben de punto las dificultades.

No quiere esto decir, sin embargo, que la omisión de un libro [p. 408] en esta Revista sea prueba infalible de que no le conozco. Habrá omisiones intencionadas: desde ahora lo anuncio. Lo que es rematadamente malo e inútil no debe ocupar tiempo y papel, cuando por la oscuridad en que ha nacido tampoco puede extraviar el juicio de nadie ni ejercer ningún género de mala influencia. Criticar tales libros es dar a sus autores notoriedad inmerecida, y defraudar a los buenos escritores del espacio que se debe conceder al examen de sus lucubraciones. Todavía la crítica de un poetastro desatinado o de un mal novelista, puede resultar amena y chistosa, si tiene gracia y entendimiento el que la hace; pero ¿qué género de deleite ni de enseñanza puede tener para nadie, ni qué otro efecto puede producir que el de intolerable hastío, la prolija censura de un libro de ciencia o de erudición necio y disparatado, en que el autor empieza por ignorar la materia sobre la cual temerariamente discurre? Y no sólo los libros absurdos, sino los que nada nuevo enseñan, los que no argüyen en su autor ningún género de investigación propia ni el conocimiento siquiera de los métodos críticos, los libros que en gran número (y no en España solamente) se compaginan a costa de otros libros, repitiendo en mejor o peor estilo vulgaridades olvidadas de puro sabidas o errores mil veces

refutados, deben ser excluidos a carga cerrada, fuera de algún rarísimo caso en que, por razones especiales de pública utilidad, sea forzoso sacarlos a la vergüenza. Los que han de leer estas crónicas saben bien a qué atenerse, y no han de extrañar, por ejemplo, que un modesto folleto en que se consigne cualquier dato nuevo e importante sobre nuestra historia civil, religiosa, artística o literaria, ocupe más nuestra atención que la mayor parte de las indigestas compilaciones que con honda tristeza vemos salir anualmente de nuestros centros de enseñanza con título y pretensiones de historias generales de España, o de nuestro derecho o de nuestra literatura: libros que, a pesar de su bulto, son como si no existiesen, y, por decirlo así, mera apariencia y simulacro de libros. Fuera de casos muy excepcionales, nuestra crítica, respecto de tales engendros, será negativa, pero silenciosa, porque a nada conduce dar malas noticias a quien no se halla en estado de aprovecharlas, y por otra parte hay males cuyo remedio no pende de la voluntad de ningún crítico, porque tienen raíces más hondas que la ignorancia y el mal gusto.

[p. 409] Tampoco me propongo empuñar la palmeta de dómine, ni usurpar sus funciones a la benemérita y mal pagada clase de maestros de escuela, dando a nadie lecciones de gramática y otras materias de instrucción primaria. Este género de crítica no me entretiene, y por otro lado florece en España con tal abundancia, que no vale la pena de multiplicar la semilla. Lo que principalmente llamará mi atención será la materia misma de que los libros traten, y sólo en muy secundario término su estilo y lenguaje. De desear sería que todos los eruditos y hombres de ciencia escribiesen bien y reuniesen todas las perfecciones literarias, como sería muy de desear para cualquiera persona reunir todas aquellas habilidades de que se preciaba uno de los sofistas griegos (creo que era Hipías de Elea), el cual, no solamente sabía todas las artes y ciencias y tocaba todos los instrumentos músicos, sino que además poseía a fondo todos los oficios e industrias liberales y mecánicas necesarias para la vida humana, de suerte que él mismo se calzaba, vestía y preparaba su comida con toda pulcri ud y aliño. Pero no todos podemos ser como Hipías, y lo cierto es que hay y ha habido siempre grandes hombres de ciencia y grandes eruditos que han escrito pésimamente, y que no pueden ser presentados como modelos de sintaxis a la tierna juventud que dirige sus pasos al templo de Minerva. Pero ¿no sería necedad insigne juzgar y condenar con este criterio ramplón un libro que puede estar lleno de investigaciones y descubrimientos, los cuales su autor, preocupado de las cosas y no de las palabras, ha expuesto lisa y llanamente en los términos en que ha podido? ¿Deja el P. Flórez de ser el príncipe de la crítica histórica en España por haber escrito con tanta pesadez y desaliño como escribió? ¿Pierden mucho las *Disertaciones* de Muratori por no estar escritas en lengua digna de Maquiavelo, ni la *Historia literaria* de los benedictinos franceses porque su estilo no sea comparable con el de Voltaire? Tratemos con formalidad las cosas graves, y quédense en su propia y natural esfera la gramática y la retórica, cosas excelentes en sí y muy respetables, pero que distan mucho de ser ni las únicas ni las principales en el mundo.

Y ahora, sin más preámbulos, entremos en materia.

[p. 410] La Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, institución poco conocida de la mayor parte de los españoles, a pesar de los muy positivos servicios que ha prestado a la cultura nacional, ya en las Memorias que ha dado a luz, ya en la *Revista* que con alguna intermitencia publica, celebró sesión en los pregoneros días del presente año para dar posesión de su plaza de número al antiguo y benemérito catedrático de Matemáticas en uno de los Institutos de esta corte, D. Acisclo Fernández Vallín y Bustillo, muy conocido por obras elementales de su asignatura, que han sido de las más divulgadas en nuestras aulas, y por ser vicios científicos de más importancia,

especialmente por la parte activa que tomó en el arreglo y publicación de la *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, obra póstuma del malogrado pensador D. José María Rey y Heredia, y uno de los rarísimos ensayos de filosofía matemática que entre nosotros han aparecido.

El Sr. Vallín, en vez de ceñirse a los habituales límites de un discurso académico, ha preferido, con gran ventaja de sus lectores y de la común enseñanza, componer un extenso libro, no menos que de 311 páginas en 4.º grande, cuajado de apéndices y notas en letra menudísima, y consagrado a dilucidar tema tan importante como el de *La Cultura científica española en el siglo XVI*.

Aunque nuestra Academia, como todas sus similares en Europa, dedica principalmente sus tareas al cultivo de la ciencia pura, no por eso ha descuidado la parte histórica, y a su iniciativa se debe, por ejemplo, la monumental publicación de los *Libros del Saber de Astronomía* del Rey D. Alfonso el Sabio. En las recepciones y juntas públicas, para las cuales los temas históricos parecen más adecuados por su índole popular y amena que los puramente técnicos e inaccesibles al profano, no son pocos los Académicos que han procurado ilustrar los fastos de tal o cual rama de la ciencia nacional. Entre otros recuerdo el discurso del señor Márquez sobre los progresos de la astronomía náutica y de la cosmografía en España, el del Sr. Pérez Arcas sobre los zoólogos españoles anteriores a nuestro siglo, y el que con espíritu harto pesimista, pero con su habitual y enérgica elocuencia, pronunció el Sr. Echegaray sobre las vicisitudes de la ciencia Matemática [p. 411] en nuestra Patria, mitigando en alguna parte el rigor de sus conclusiones el famoso ingeniero D. Lucio del Valle, encargado de contestarle.

El Sr. Vallín no se ha limitado a hacer la historia de una rama particular de aquellas ciencias que pertenecen al instituto de la Academia, sino que en conjunto las abarca todas; y aun por incidencia, especialmente en los copiosos apéndices, reúne noticias sobre otras ramas del saber y aun sobre la amena literatura, aspirando con todo ello a formar un cuadro general del gran siglo en que el espíritu español demostró mayor brío y pujanza.

Por nuestra parte hubiéramos preferido que el trabajo del nuevo Académico abarcase menor número de cosas y las tratase con mayor detenimiento. Una monografía, por ejemplo, sobre el estudio de las Matemáticas puras, o de sus aplicaciones, o de las ciencias físicas en el siglo XVI, nos hubiera enseñado más que un discurso tan vasto, que forzosamente tiene que ser en gran parte compilación y resumen de trabajos antecedentes. De ese modo hubiera logrado el Sr. Vallín mayor unidad y armonía en su obra, y muchos datos preciosos que hoy aparecen en los apéndices hubieran encontrado más natural y oportuna cabida en el cuerpo del discurso, al cual en rigor pertenecen. De aquí que siendo tan extenso el importante estudio del Sr. Vallín, resulte demasiado rápido y compendioso en muchos puntos. Si sólo para la enumeración y juicio de nuestros autores de Botánica necesitó un volumen el Sr. Colmeiro, y dos los Sres. Maffei, y Rua Figueroa para dar cuenta de los metalurgistas y mineralogistas, ¿cómo han de caber holgadamente en 300 páginas, no solamente éstos, sino por añadidura los matemáticos, los astrónomos, cosmógrafos y cartógrafos, los geógrafos y viajeros, los físicos y químicos, y los cultivadores de todas las diversas ramas de la Historia Natural, con más la enumeración de todas las escuelas, academias y otras instituciones de carácter científico que en el siglo XV existieron? Por grande que sea, y lo es sin duda, la habilidad y el juicio del autor, su trabajo no puede menos de degenerar muchas veces en inventario o catálogo de autores y de libros, utilísimo sin duda, pero que no nos hace penetrar bastante en la intimidad de nuestros antiguos hombres de ciencia, ni nos familiariza con sus métodos de investigación y enseñanza, tan lejanos de los [p. 412]

presentes y a veces tan difíciles de comprender sin largas explicaciones.

Pero es claro que aquí no se trata de lo que el Sr. Vallín hubiera podido hacer circunscribiéndose a términos menos amplios, sino de lo que realmente ha hecho, con no poca honra propia y utilidad de todos, reuniendo en un solo libro de fácil consulta y manejo el cúmulo de noticias sobre nuestro pasado científico dispersas en mil publicaciones heterogéneas de nacionales y extranjeros, sin omitir (a lo que creemos) ninguna de verdadera importancia, adicionándolas con mucho nuevo y no menos curioso que lo conocido, y demostrando, en todo el curso de su obra, pasmosa diligencia en allegar los materiales, recto juicio para aquilatarlos y clasificarlos, ardiente amor patrio y nobilísimo entusiasmo por los progresos del espíritu humano. Todas estas alabanzas, y otras aún más encarecidas, merece el trabajo del Sr. Vallín, y si aquí no me dilato más en ellas es, ya por la sobriedad de estilo que me propongo guardar en estas crónicas, así para el elogio como para la censura; ya por haberme precedido en juzgar el trabajo del Sr. Vallín persona tan docta y elocuente como el señor D. Miguel Merino, que en su magnífico discurso de contestación ha hablado de su nuevo compañero en términos que honran y enaltecen por igual al uno y al otro. Añádase a esto que siendo la tesis del discurso del Sr. Vallín la misma que yo en insignificantes publicaciones vengo sosteniendo hace bastantes años, y habiéndose dignado el nuevo y valiente adalid de la ciencia española citar y aprovechar con más encomio del que merecen estos ensayos míos, podría parecer interesada la alabanza que yo le tributase, como nacida de espíritu de secta o de identidad de opiniones. Por otra parte, el mayor elogio que se puede hacer de este libro es exponer brevemente su plan y contenido, como voy a hacerlo, apuntando de paso algunas observaciones que el texto de sus diversos capítulos me sugiere.

Después del elogio del Académico difunto, [1] entra en materia el Sr. Vallín con una especie de panegírico general de la cultura [p. 413] española del siglo XVI y aun de los anteriores y posteriores, enumerando los principales sabios y los principales descubrimientos. Si hemos de ser francos, este exordio (que en último caso más bien debiera ser epílogo) es lo que menos me agrada del discurso no sólo por el tono exageradamente ditirámbico, que puede en ánimos mal prevenidos contra nuestra antigua ciencia (como por desgracia lo están la mayor parte de nuestros *científicos* modernos) producir efecto contrario al que el autor se propuso, sino porque tiene el inconveniente de adelantar gran parte de las noticias que luego reaparecen en el fondo de la disertación, quitándoles el atractivo de la novedad, y forzando al autor a muchas repeticiones. La verdadera introducción del discurso hubiera debido ser una breve exposición del desarrollo de la cultura española antes del Renacimiento; materia que el Sr. Vallín, con no buen acuerdo a mi juicio, ha relegado a una larga nota final.

El primer capítulo versa sobre las Ciencias exactas. España no posee todavía una historia de las Matemáticas, como la tiene (aunque no terminada) Italia, por la curiosa y profunda diligencia de aquel inmoral cuanto eruditísimo bibliófilo y biblio-pirata Guillermo Libri. [1] Las historias generales de la ciencia, cuyos autores atienden en primer término a los grandes resultados y a los grandes descubrimientos, y forzosamente prescinden de toda la labor secundaria, son en este punto de una pobreza aterradora. Montucla, cuya obra ha sido clásica por tanto tiempo, escasamente cita en los cuatro volúmenes de la 2.^a edición de 1802, adicionada por Lalande, más nombre de matemáticos españoles que los de Juan de Rojas, Alonso de Córdoba, Gaspar Lax (a quien, por cierto, convierte nada menos que en *Papa*), Silíceo, Pedro Juan Núñez y D. Antonio Hugo de Omerique. Russut, en el elegante y rápido discurso preliminar de la parte consagrada a las Matemáticas en la *Enciclopedia*

Metódica, habla vagamente de los árabes, y hace un notable elogio de Núñez. El compendio de Fernando Hoefler, que anda en manos de todos, cita sólo a San Isidoro, a algunos árabes, a Juan Hispalense y a Núñez. Y, finalmente, en los doce tomos de la *Historia de las ciencias matemáticas [p. 414] y físicas* de Maire, sólo ocho españoles logran cabida: Abén Ezra, Alfonso el Sabio, Arnaldo de Vilanova, Geber, Juan de Sevilla, Núñez, Raimundo Lulio y Miguel Servet. ¿Por qué maravillarnos de que los que sólo estudian la historia de la ciencia en estos libros generalísimos tengan tan pobre idea del desarrollo de las disciplinas matemáticas en España? Si nosotros no nos apresuramos a llenar esa laguna, ¿cómo hemos de esperar que lo intenten aquellos a quienes nada importa? Y todavía hemos de agradecer a los extraños lo poco que han querido decirnos. Los nombres de los matemáticos españoles que han sobrenadado, y vienen rodando por los libros, lo deben casi siempre a circunstancias fortuitas, porque en general los historiadores no leen las obras de los científicos de segundo orden, y encuentran más cómodo copiarse unos a otros. Nadie sabría de Omerique sin los elogios de Newton; nadie de Jerónimo Muñoz sin los de Tico-Brahe, y el nombre de Núñez vive principalmente por ir unido a un instrumento de precisión que, más o menos modificado, está en uso todavía. ¿Qué más? Hasta libro tan importante como el del *Algorismo* de Juan de Sevilla, que marca en rigor el principio de una nueva era científica en las escuelas cristianas, estaría de todo punto olvidado si no hubiese fijado en él su atención el eminente geómetra Chasles, demostrando contra Libri que el primer libro europeo de Álgebra no es el de Leonardo de Pisa, sino el de nuestro converso hispalense, anterior a él en medio siglo.

Quiere todo esto decir que, aun reconocida, como lo está por todo el mundo, la relativa inferioridad de esta rama de la ciencia española respecto de otras, todavía es temerario y prematuro llegar a consecuencias decisivas, puesto que apenas está iniciado formalmente su estudio. Los libros ahí están, y, como luego veremos, han sido catalogados, a lo menos en parte; falta un trabajo pesado, pero necesario: irlos leyendo uno a uno y cotejándolos con sus similares del extranjero en el mismo tiempo; y es claro que esta tarea no la puede emprender un erudito que sea extraño a las Matemáticas, ni un matemático que sea ajeno a la arqueología científica y que puede muy bien no comprender ni el tecnicismo ni el método de los libros viejos, sino un matemático que al mismo tiempo sea erudito, como Chasles y como Libri. Hoy, lo que sucede es que los matemáticos desdeñan tales libros [p. 415] (que ciertamente para nada sirven, desde el punto de vista positivo) y los únicos que nos cuidamos de ellos y los recogemos a título de raros y los guardamos como curiosas reliquias de la vida intelectual de nuestros antepasados, somos bibliófilos no iniciados en los misterios de Urania, y que, por consiguiente, no podemos formar juicio sobre el mérito o demérito de esas vetustas lucubraciones.

Si los matemáticos, por consiguiente, no vienen en nuestra ayuda y se dignan iluminarnos con algo más que panegíricos generales o anatemas en globo que por su misma generalidad y violencia nada prueban, seguiremos en la misma ignorancia, aunque a la verdad algo más se sabe que hace veinte años, y hasta parece que ha disminuído algo la crudeza de los ataques. Pero todavía es poco lo que sabemos, porque apenas se ha pasado del conocimiento exterior y de la enumeración compendiosa. ¿Qué sabemos, por ejemplo del hispano-lusitano Pedro Juan Núñez, sino casi lo mismo que supieron Montucla y Bossut, es a saber, que estudió el primero la curva loxodrómica; que resolvió un siglo antes que Bernouilli el problema de la menor duración del crepúsculo; que dió carácter científico al arte de la navegación que dedujo una fórmula para calcular la latitud por medio de las alturas del sol y del azimut; que inventó cien años antes de Vernier el famoso aparato para medir fracciones que de su nombre se llama *nonius*; y, finalmente, que compuso en lengua castellana una Álgebra, con aplicaciones a la Aritmética y a la Geometría libro que, impreso en 1567, debe ser de los primeros en

su género? Con esto basta para su gloria, pero convendría especificarlo y detallarlo más, indicar y aun transcribir a la letra los lugares clásicos de sus escritos donde consigna sus descubrimientos; penetrar en el sistema y trabazón de sus obras; estudiar en detalle sus procedimientos como geómetra, analista y astrónomo; y esto todavía no se ha hecho. Su único biógrafo, Ribeiro dos Sanctos, bastante hizo con atender a la parte personal y literaria del asunto, puesto que no era matemático, sino elegante poeta, buen humanista y jurisconsulto de profesión.

Pero aunque la historia de las Matemáticas en España esté por escribir, no puede negarse que existen ya para ella preciosos materiales, aunque muy dispersos. Abundan especialmente para la **[p. 416]** Edad Media, ya árabe, ya cristiana. Y si bien algunos extranjeros y muchos españoles que les hacen coro en cuanto se trata de deprimir las glorias de nuestra Patria, quieren excluir y borrar de la historia de la cultura española todo lo que se refiere a árabes y judíos, so pretexto de que siendo gentes de diversa raza y religión nada tienen que ver con nosotros a pesar de la larga estancia que hicieron en nuestro suelo, ni podemos envanecernos con sus glorias, tal razón nos parece de las más frívolas, puesto que lo que con el nombre de civilización árabe se designa, lejos de ser emanación espontánea ni labor propia del genio semítico, le es de todo punto extraña y aun contradictoria con él; como lo prueba el hecho de no haber florecido jamás ningún género de filosofía ni de ciencia entre los árabes ni entre los africanos, y sí sólo en pueblos islamizados, pero en los cuales predominaba el elemento indo-europeo y persistían restos de una cultura anterior de origen clásico, como en Persia y en España, donde la gran masa de renegados superaba en mucho al elemento árabe puro, al sirio y al bereber. Y todavía pudiera excluirse de nuestra historia científica este capítulo de los árabes, si nuestros padres en la Edad Media, por fanatismo o mal entendido celo, hubiesen evitado toda comunicación de ideas con ellos, rechazando y anatematizando su ciencia; pero vemos que precisamente sucedió todo lo contrario, y que inmediatamente después de la conquista de Toledo, la cultura científica de los árabes conquistó por completo a los vencedores, se prolongó en sus escuelas gracias al Emperador Alfonso VII, al Arzobispo don Raimundo y al Rey Sabio, y por nosotros fué transmitida y comunicada al resto de Europa, y sin nuestra ilustrada tolerancia hubiera sido perdida para el mundo occidental, puesto que en el oriental había sonado ya la hora de su decadencia, de la cual nunca el espíritu de los pueblos musulmanes ha vuelto a levantarse. La historia del primer renacimiento científico de los tiempos medios sería inexplicable sin la acción de la España cristiana, y especialmente del glorioso colegio de Toledo, y esta ciencia hispano-cristiana es inexplicable a su vez sin el previo conocimiento de la ciencia arábigo-hispana, de la cual fueron intérpretes los mozárabes, los mudéjares y los judíos. Es imposible mutilar parte alguna de este conjunto sin que se venga abajo el edificio de la historia científica de la Edad Media en España y fuera de España.

[p. 417] Hay que desechar, pues, los vanos escrúpulos en que suelen caer algunos por temor a que los franceses los tachen de *chauvinisme*, y buscar los orígenes de nuestras cosas donde realmente se encuentran, es decir, en las ideas e instituciones de todos los pueblos que han pasado por nuestro suelo, y de los cuales no podemos menos de reconocernos solidarios. Si se fijan límites arbitrarios; si se toma aisladamente una época; si cada cual se cree dueño, para las necesidades de su tesis, de hacer empezar la historia en el punto y hora en que a él se le antoja, no tendremos nunca verdadera historia de España. Por otra parte, los mismos extranjeros que suelen motejarnos, practican en esta parte la ley del embudo, y así vemos que Libri, por ejemplo, en la historia de las Matemáticas italianas, se remonta a Arquímedes y a Pitágoras, y hasta a los etruscos.

Siendo, como realmente lo fué, toda la ciencia matemática anterior al siglo XVI mera derivación de

la pobre tradición latina de Boecio y sus compendiadores, o derivación de la cultura, incomparablemente más rica, que recogieron los árabes en las decadentes escuelas griegas o recibieron de la India, es claro que la parte de España, no sólo resulta muy gloriosa, sino en cierto modo la primera, por más que Italia pueda reclamar considerable porción de ella con Platón de Tívoli, Gerardo de Cremona y Leonardo de Pisa. Pero habiendo visitado la mayoría de ellos nuestras escuelas, y siendo de inmediato origen arábigo-hispano la ciencia que profesaban, aun esto refluye en honra nuestra, y sus viajes y sus tareas, fechadas muchas veces en España, nunca para el historiador español pueden ser indiferentes.

Cuanto sabemos de este período nos lo han dicho y enseñado los extranjeros. Quien se dedique a ilustrar especialmente esta materia encontrará buenos datos en Sédillot (*Memoires pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les grecs e les orientaux*), en la *Historia de las matemáticas entre los árabes* de Hanckel, y en toda la riquísima colección del *Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche*, de Buoncompagni, donde se han publicado, traducidos, muchos textos, principalmente por diligencia de Woepke, prematuramente arrebatado a la erudición arábica y a las ciencias matemáticas, cuya historia enriqueció con preciosos documentos, que están desparramados, no [p. 418] sólo en el *Bulletino*, sino en las actas de la Academia Pontificia de los Nuovi *Lincei*, y en otras revistas y colecciones. A él se debe la traducción del tratado de Aritmética del español Alkalsadi, que es de los más importantes, así como a Buoncompagni hay que agradecer la publicación del *Liber Algorismi* de Juan de Sevilla, [1] y a Libri la del *Liber augmenti et diminutionis* del barcelonés Savasorda, y la del famoso calendario mozárabe del obispo Haribben-Zeid, identificado hoy con Recemundo de Ilíberis; si bien ni en uno ni en otro caso se diese cuenta bastante clara el erudito italiano del origen de lo que publicaba.

Los trabajos de la erudición española han recaído hasta ahora casi exclusivamente sobre el siglo XVI, y en esta parte poseemos una obra muy estimable, los *Apuntes para una biblioteca científica española* de D Felipe Picatoste. Como esta obra, aunque premiada por la Biblioteca Nacional en 1869, no ha sido del dominio público hasta hace dos años, no podemos decidir con seguridad si el Sr. Vallín, que venía preparando su discurso de años atrás, ha podido consultarla antes de redactar la suya. Las coincidencias que hay pueden explicarse por el recurso a unas mismas fuentes y nos inclinamos a creer que el Sr. Vallín sólo ha visto el trabajo del Sr. Picatoste al dar definitiva forma al suyo.

Sea como fuere, este punto de las matemáticas puras y sus aplicaciones le trata el Sr. Vallín con todo el pulso y detenimiento que podía esperarse de su largo magisterio en estas ciencias; presentando largo catálogo de autores, no menos que 72, con indicación rápida, pero bastante precisa, de sus méritos. Entre todos descuellan Pedro Ciruelo, como ordenador de una especie de Enciclopedia matemática; Silíceo, Gaspar Lax y Álvaro Tomás, como representantes de nuestra cultura en las aulas de París; Ortega, como tratadista de Aritmética, conmemorado por Libri; Núñez, como algebrista; Jerónimo Muñoz, notable sobre todo por las curiosas aplicaciones que hizo del cálculo trigonométrico; los valencianos Monzó y Monllor y el complutense Segura, como restauradores de la antigua y clásica alianza entre las Matemáticas y la Filosofía, considerando las primeras como una especie de propedéutica para la segunda; alianza que luego tan [p. 419] gloriosamente renovaron en el siglo XVII Descartes y Leibnitz. Si a estos nombres se agrega el del geodesta Esquivel, el del ingenioso aventurero científico Molina Cano, cuyos *descubrimientos geométricos o reperta mathematica* no fueron siempre infelices, y el de Juan de Herrera, no sólo insigne constructor cuyas

obras revelan profunda ciencia, sino incansable propagador de los estudios matemáticos y fundador de una academia de ellos, y, finalmente, el del elegante vulgarizador Juan Pérez de Moya, que puede todavía pasar como texto de lengua, y dar a nuestros tratadistas más de una lección de aquella lúcida amenidad que hasta en las Matemáticas cabe; resulta un conjunto ciertamente modesto, pero que no es para ruborizarnos, ni mucho menos.

Fácil es desdeñar a estos humildes matemáticos, oprimiéndolos bajo el peso de todos los grandes nombres de la ciencia desde Euclides y Diofanto hasta nuestros días. Pero tal paralogismo fácilmente se desvanece si reparamos en lo que eran las Matemáticas puras en el siglo XVI; las Matemáticas antes de Galileo, Cavalieri, Descartes, Pascal, Fermat, Newton y Leibnitz; las Matemáticas antes de la invención de los logaritmos y antes del descubrimiento de los nuevos métodos geométricos. Si nuestros matemáticos de Alcalá, de Valencia o de Coimbra, no inventaron nada que haya dejado muy profunda huella en la historia científica, a lo menos hicieron obra útil con extender y propagar la ciencia entonces conocida y exponerla clara y decorosamente, tan bien como se exponía entonces en cualquier parte, exceptuando Italia, que era maestra universal en este orden de estudios. Y si es cierto que Núñez y Muñoz no llegaron a la invención del moderno análisis, ni del cálculo infinitesimal, ni del cálculo de las fluxiones, no es menos cierto que tampoco dieron con él Tartaglia, ni Cardano (aunque resolvieron ecuaciones de tercer grado), ni Maurolyco, ni Commandino, ni Benedetti, ni siquiera Viète, a quien se debe positivamente el álgebra moderna, y en cuyos escritos se disciernen los primeros gérmenes de la geometría analítica. Los descubrimientos, aun contando con el misterioso factor del genio que acorta y aun borra las distancias, no llegan sino en aquel punto y hora de la historia científica en que por un proceso lógico y una concatenación de causas y efectos deben llegar, y los españoles tuvimos la desgracia de que la edad heroica del genio [p. 420] matemático no coincidiese con nuestro siglo de oro, el XVI, sino con nuestro período de postración y decadencia, el XVII; y aun en honor de la verdad ha de añadirse, y el noble ejemplo de Omerique bastaría para atestiguarlo, que ya a fines del mismo siglo se hacían, especialmente en Cádiz y en Valencia, loables esfuerzos para salir de tal penuria y entrar en posesión de los nuevos métodos analíticos.

La comparación, pues, si ha de ser justa, no debe recaer aisladamente sobre los libros españoles puestos en cotejo con la historia general de la ciencia, porque esta comparación abrumadora nada de provecho puede enseñarnos, sino que ha de establecerse entre los matemáticos españoles del siglo XVI y los que simultáneamente florecieron en otras partes, imponiéndose para esto el trabajo, ciertamente no leve, pero de seguro fecundo, de leerlos uno a uno, y sincrónicamente. Creo que de este modo, sin necesidad de recurrir al procedimiento de Libri, que encontró medio de hablar en su *Historia de las Matemáticas en Italia* de todo lo humano y lo divino, podremos llegar a un resultado que siempre será útil y provechoso, por muy modesto que sea. Y por lo que sabemos hasta ahora, es posible que el balance no nos resulte tan desfavorable como a primera vista pudiera creerse, aun en cotejo con los matemáticos de Italia, puesto que en los extraños escritos de Cardano son tantas las alucinaciones como las verdades; de Clavio sabemos que no salió bien parado de la crítica de Francisco Sánchez; y el mismo Tartaglia, creador de la nueva ciencia de artillería, sufrió no leves rectificaciones de matemáticos e ingenieros españoles como Núñez, Collado y Álava, que de un modo especial se habían dedicado al estudio del movimiento de proyección.

Aparte de esto, si de las Matemáticas puras (que en el estado muy elemental en que todavía las conoció el siglo XVI no era posible que tuvieran muchos aficionados platónicos y meramente especulativos) pasamos a las aplicaciones, cuya necesidad inmediata se imponía, las cosas cambian

mucho de aspecto, y sin nota de vanagloria podemos reivindicar para Esquivel el mérito insigne de fundador de la geodesia del territorio peninsular, y para Pedro Juan Escrivá el de precursor de Tartaglia, en la que éste llamó nueva ciencia de fortificación y ataque de las plazas, [p. 421] enaltecida luego por los trabajos y descubrimientos de los ya citados Collado y Álava, de Ufano, Lechuga, Cristóbal de Rojas y Firrufino. Esta parte de nuestra literatura militar está, afortunadamente, muy estudiada, ya en el elegante *Discurso* de D. Vicente de los Ríos *sobre los autores e inventores del arte de la Artillería*, ya en numerosas publicaciones modernas, entre las cuales, si no por el bulto, a lo menos por la substancia, quizá merezcan la Palma las del malogrado Coronel Mariátegui.

Y es cierto que sin el jugo de una cultura matemática bastante difundida tampoco hubieran podido existir aquellas curiosas aplicaciones mecánicas que el Sr. Vallín con tanta diligencia cataloga: ni los grandes trabajos de hidráulica del ingeniero Antonelli; ni el proyecto de navegación del Guadalquivir desde Córdoba, que en períodos dignos de Marco Tulio defendió ante el cabildo de su ciudad natal Fernán Pérez de Oliva; ni las máquinas e ingenios de Juanelo Turriano, que si no fue español de nacimiento, en lengua castellana escribió su libro, y en España y para España hizo sus trazas y diseños; ni el grandioso pensamiento de la perforación del istmo de Darién; ni tantas otras imaginaciones y arbitrios que, coronados o no por el éxito, no dejan de manifestar en el pueblo español de aquellos días una grandeza de aspiraciones, un genio práctico e inventivo que parece haber desamparado del todo a nuestros posteriores mecánicos y proyectistas.

Sobre la Astronomía versa el capítulo segundo del libro, no discurso ni Memoria, del Sr. Vallín. También aquí, como en las Matemáticas, padecemos de la desgracia de no tener historiador nacional, ni siquiera de aquel período en que, por confesión unánime de los sabios, fuimos en esta ciencia maestros de Europa. Es cierto que el primer historiador de la Astronomía, Bailly, distraído con sus novelescas lucubraciones sobre la sabiduría de aquel pueblo primitivo que él soñaba en el Asia Central, prescindió desdeñosamente de nosotros, sin duda porque no éramos pueblo fabuloso; pero también es cierto que Delambre, en su *Historia de la Astronomía de la Edad Media*, y después de Delambre otros muchos, han desagraviado plenamente de estos desdenes a la patria de Azarquiel y de Alfonso *el Sabio*. Toda la Astronomía que se supo en Europa desde el siglo XI hasta el XVI, desde Juan de Sevilla hasta el Regiomontano, o más bien hasta Copérnico, es [p. 422] ciencia de origen español; no hubo observatorios más antiguos que nuestros observatorios, ni tablas astronómicas que antecudiesen a las nuestras, ni que las desterrasen del uso científico, hasta que se abrió con el nuevo sistema del mundo el período novísimo de la ciencia. Todo esto, duro es decirlo, lo sabemos casi únicamente por libros extranjeros, y a veces hay que rastrearlo en algunos que por el título no parecen enlazados con tal materia; por ejemplo, en la excelente *Historia de la Medicina árabe*, del doctor Leclerc, que más propiamente debiera intitularse *Historia de la transmisión de las Ciencias orientales al Occidente*. En España apenas tenemos otra cosa que las eruditas ilustraciones del señor Rico y Sinobas a la edición, no terminada aún, de las obras astronómicas del Rey Sabio.

¿Qué hemos de pensar del estado de la Astronomía en el siglo XVI, juzgando por los datos que el Sr. Vallín y el Sr. Picatoste, y por incidencia el Sr. Rico en algunos trabajos suyos, nos proporcionan? Ante todo, hay que hacer aquí una distinción análoga a la que en las Matemáticas hicimos, entre la Astronomía teórica y sus aplicaciones a diversos fines, tales como la navegación o la reforma del Calendario. Por lo que toca a la ciencia pura, Dios no concedió a España la gloria de un Copérnico ni de un Képler. Les hizo nacer en otras partes donde seguramente no había una tradición de ciencia astronómica igual a la nuestra. Pero de esto a la completa esterilidad hay larga distancia. Los 118

nombres citados por el Sr. Vallín, que de ningún modo ha pretendido agotar la materia, dan testimonio de que no se acabó en un día nuestro prestigio en esta rama de la ciencia, sino que se mantuvo honrosamente durante una centuria, inaugurada con los nombres relativamente ilustres y famosos de Abraham Zacuto y Alonso de Córdoba, y cerrada con el de Manuel Bocarro, de cuyos libros sobre el sistema del mundo no se desdeñó de ser editor el mismo Galileo, con todo y no estar conforme con su doctrina. Aun en las historias más generales de la ciencia, rara vez deja de hacerse mención de Rojas y del astrolabio o planisferio que él inventó; de los trabajos de Jerónimo Muñoz sobre los cometas; de las *Teóricas del Sol y de la Luna*, de Núñez; de las tablas de Francisco Sarzosa, que Tico-Brahe tuvo en mucho aprecio, y de algunos otros libros que por excepción feliz llegaron a ser [p. 423] conocidos fuera de España. Pero hay hechos todavía más significativos para evidenciar el relativo desarrollo de esta rama de nuestra cultura. Estos estudios tan arduos y elevados, que ahora apenas interesan a otros españoles que a los sabios encargados de los observatorios de Madrid y de San Fernando, eran entonces cultivados con provecho por muchos que no eran astrónomos de profesión, sino meros aficionados; por hombres cuya educación había sido clásica y literaria; por humanistas y gramáticos como Antonio de Nebrija, a quien se ha atribuído la gloria de haber medido por primera vez en España un grado del meridiano terrestre. Ni es tampoco leve indicio de general cultura, en esta parte, la fácil adopción del nuevo sistema del mundo, la ninguna oposición que encontró la doctrina de Copérnico, tan combatida en Italia y mirada con desdén en otras partes, y aquí, por el contrario, públicamente profesada y defendida, sin escándalo ni reparo de nadie, por Céspedes, Suárez Argüello, Vasco de Piña, y hasta por teólogos como Fr. Diego de Zúñiga. Ni puede decirse que faltara protección oficial a la Astronomía, considerada sobre todo en sus aplicaciones útiles. Es cierto que no llegó a realizarse el gran proyecto de observatorio en El Escorial, que Andrés García de Céspedes presentó a Felipe II, ni llegaron a formarse las nuevas tablas que aquel copernicano ilustre con tanto ahinco solicitaba; pero el certamen siempre abierto sobre el problema de las longitudes, al cual concurrió el mismo Galileo; el cuantioso premio, no menos que de 6.000 ducados de renta perpetua, que se ofrecía a quien le resolviese; la previsorá solicitud con que el cosmógrafo real Juan López de Velasco hacía circular hasta por ínfimas aldeas instrucciones fáciles y populares para la observación de los eclipses, prueban un generoso y simpático anhelo de contribuir a los progresos de la ciencia, al cual nada o casi nada hallamos comparable, salvo en el pasajero renacimiento científico de la segunda mitad del siglo XVIII.

Si la Astronomía teórica no hizo más progresos, si España perdió definitivamente el cetro de ella, la causa principal ha de buscarse, no en el soñado influjo de la Inquisición, que no le tuvo ni bueno ni malo en estas cosas, sino en el ardor con que aun los hombres dotados de más condiciones para la ciencia especulativa, como Núñez, Alonso de Santa Cruz y García de Céspedes se [p. 424] dedicaron al cultivo de la astronomía práctica, que por imperiosas necesidades históricas tenía que prevalecer en la España de aquellos días sobre el puro saber científico. Aun sin hablar de la parte memorable que cupo a Pedro Chacón y al Claustro de la Universidad de Salamanca en la corrección gregoriana del calendario, materia que dilucida muy curiosamente el Sr. Vallín con copia de nuevos documentos, basta considerar los progresos de la astronomía náutica, la creación, digámoslo así, de la nueva ciencia del pilotaje astronómico por obra de Falero, de Pedro de Medina, de Núñez, de Santa Cruz, de Cortés, para comprender cuál tenía que ser el carácter predominante de nuestra ciencia astronómica después del descubrimiento del Nuevo Mundo. Lo primero era dar libros prácticos, *regimientos de navegación* y manuales de cosmografía a nuestros admirables navegantes. La especulación astronómica no podía tener ya, en un pueblo empeñado en tan magna obra como la de ensanchar y completar el mundo, el carácter desinteresado y meramente especulativo que había tenido en tiempo

de Alfonso *el Sabio*. Lo más triste es que luego nos hemos quedado sin la práctica y sin la especulación también. Pero no hay duda que es página gloriosa y brillante de nuestra historia científica esta de la astronomía náutica, ya en el siglo XVI, ya en el XVIII, conocida afortunadamente en sus principales detalles por las varias publicaciones de D. Martín Fernández de Navarrete, y por el discurso del Sr. Márquez, más seguro y exacto que Navarrete en algunas cosas. Es también de las partes mejor tratadas en el discurso del Sr. Vallín, no menos que lo relativo a los geógrafos y cartógrafos (capítulos III y IV), materia de especial novedad, porque, salvo los datos esparcidos en la *Biblioteca Náutica* de Navarrete y en las *Disquisiciones* de Fernández Duro, apenas teníamos más punto de partida que las admirables y geniales intuiciones de Humboldt en su *Examen crítico de la historia de la geografía del Nuevo Continente*, libro que nunca agradeceremos bastante, porque en él puede decirse que comienza la rehabilitación seria y formal de nuestro pasado científico.

Es muy loable la diligencia con que el Sr Vallín ilustra materia tan intrincada como esta de las cartas geográficas y de los progresos de la navegación, y el número enorme de datos que en breve espacio, pero sin confusión, acumula. Las listas de [p. 425] derroteros, libros de viajes, cartas hidrográficas, tratados de construcción naval, que en los apéndices trae, son de la mayor curiosidad, y pueden prestar grandes servicios. Pero en nada de esto insistimos porque este glorioso aspecto de nuestra civilización no ha sido negado ni puesto en duda por nadie.

No acontece otro tanto con los méritos de nuestros antepasados en Física y Química, tema del capítulo V de la obra del señor Vallín, y uno de los más ingeniosos y de más hábil desempeño. ¿Existían tales ciencias en el siglo XVI, ni en España, ni fuera de ella? Evidentemente que no, y por tanto es ridículo cuanto en esto se dice contra nuestros mayores, pidiéndoles un Volta o un Lavoisier doscientos años antes de que su aparición fuera posible. No en vano se ha dicho, aunque muchos lo olviden en la práctica, que la cronología es uno de los dos ojos de la historia. Nadie, sino el genio sublime de Leonardo de Vinci, superior en esto, como en otras cosas, a los demás grandes hombres del Renacimiento, tuvo en el siglo XVI la adivinación, por vaga e imperfecta que fuese, de las grandes leyes del mundo físico. Sus descubrimientos en óptica y en mecánica suspenden y maravillan, pero para sus contemporáneos fueron letra muerta, sepultados como estaban en manuscritos arrinconados y de difícil lectura. Sólo la erudición de nuestros días ha venido a reconocer que en el divino autor de la *Cena* el genio de la invención científica igualaba o superaba al de la invención artística. Pero esfuerzos individuales y por el momento infecundos nada prueban, como no sea para la gloria de su autor, y es cierto que la verdadera Física no podía existir cuando se ignoraban las teorías de la luz, del calor, de la electricidad y del magnetismo, y hasta las leyes del equilibrio y de la caída de los graves, y, sobre todo, cuando el método experimental, o se aplicaba a tientas, o no había salido aún de los cánones teóricos. Lo que con el nombre de *Física* se enseñaba en las escuelas, y sobre lo cual se publicaban innumerables comentarios (más y mejores en España que en ninguna otra parte), no era sino la *Física* de Aristóteles, es decir, una Cosmología o Metafísica de la Naturaleza, una concepción *apriorística* y especulativa, en que el Estagirita parece otro hombre del que se muestra en sus admirables libros de Zoología. Es verdad que en todo el cuerpo de sus obras dejó esparcidas Aristóteles semillas de ciencia experimental y aun [p. 426] noticia e indicación de experiencias personales suyas; pero generalmente sus comentaristas escolásticos las desdeñaron, sin más excepción importante que la de Alberto el Magno, puesto que a Rogerio Bacon, espíritu enteramente moderno y uno de los precursores del método experimental, no se le puede considerar como escolástico, ni aun como aristotélico siquiera.

Y fuera del recinto de las escuelas, ¿qué manifestaciones podía tener la verdadera ciencia física, positiva y experimental, en el siglo XVI? Dos únicamente, y el Sr. Vallín las discierne con rara sagacidad. Una en la *philosophia libera*, en los filósofos insurrectos contra Aristóteles y la Escolástica, los cuales, preconizando el método de observación y de experiencia, aunque no todos le practicasen, iban abriendo el campo a la ciencia positiva: así, Vives, Gómez Pereira, Huarte, Francisco Sánchez, Miguel Servet, Alonso de Fuentes... Otra en las tentativas que sin rumbo fijo y con miras de aplicación inmediata o de mera curiosidad y recreación científica comenzaban a hacer algunos espíritus arrojados e inquietos, aspirando a sacar partido de fuerzas o agentes mal conocidos aún. De este género de invenciones a medias (ni consentía otra cosa el estado de la ciencia) las hubo curiosísimas en España: la de Fernán Pérez de Oliva, para que por la piedra imán se comunicaran dos personas ausentes; y las que con especial diligencia estudia el Sr. Vallín, es a saber, la máquina de vapor ideada por Juan Escribano o Escrivá, discípulo y adicionador de las obras de Juan Bautista Porta; y la invención, o a lo menos fabricación de los telescopios en fecha muy anterior a ninguna de las conocidas, practicadas en Cataluña por la familia de un cierto Rogete o Roget de Gerona, aunque al parecer sin ninguna aplicación a la Astronomía, que es en lo que consistió el triunfo de Galileo. Sí a esto se añade la constitución de la Física del Globo, que Humboldt atribuye al P. José de Acosta; la teoría de Martín Cortés sobre el magnetismo terrestre, y la de Urdaneta sobre los ciclones, no parece que del todo quedamos malparados en período tan embrionario de la Física y de la Meteorología, las cuales apenas podrían ser otra cosa que un conjunto de observaciones imperfectas.

Más distante todavía se hallaba la Química de merecer nombre de ciencia, ni en rigor lo fué hasta muy entrado el siglo XVIII. [p. 427] Por las singulares condiciones de su experimentación, tenía que ser la última de todas las ciencias en constituirse Existía, sí, la falsa ciencia llamada Alquimia, y no la faltaban adeptos españoles cuyos escritos va desenterrando la mucha erudición de nuestro amigo Luanco, pero en honra del buen sentido de nuestra raza ha de decirse que fueron siempre menos numerosos que en ningún otro país, incluso Italia. De Metalurgia general se escribió algo, siendo lo más conocido y celebrado, a pesar de su poca originalidad, el libro *De Re Metallica* de Bernal Pérez de Vargas, que ha tenido la fortuna de ser citado en casi todas las historias de la Química. Pero nuestro grande, nuestro indisputable mérito estuvo en la parte esencialmente práctica, en la industria metalúrgica, principalmente en la de la plata, en los progresos incesantes del laboreo de las minas americanas, en la memorable invención, sobre todo, del procedimiento de amalgamación por medio del azogue. Si en otras partes se corría tras de la quimera de la transmutación, aquí, con exceso quizá, tras de riqueza positiva y tangible, aunque por la cuantía pareciese fabulosa. Nuestros autores más célebres en este orden no son alquimistas ni teósofos, sino ensayadores y joyeros, maestros en aleaciones como Juan de Arfe, o beneficiadores e inventores mineros como Álvaro Alonso Barba, a cuyo extraordinario libro no puede negarse, sin embargo, cierto espíritu científico general que enlaza y da valor a las múltiples experiencias y procedimientos nuevos que el autor describe, mostrándose guiado más bien por ardiente curiosidad que por el sórdido aliciente de la codicia. Esta bella página de nuestra cultura ha sido ya completamente expuesta en la *Bibliografía Minera* de los señores Maffei y Rua Figueroa, a quienes sigue y extracta en lo esencial el Sr. Vallín, como no podía menos de hacerlo.

La Botánica da materia al capítulo VI. Tampoco aquí nos detendremos mucho, porque esta rama de las ciencias naturales ha tenido historiador excelente en D. Miguel Colmeiro, ya en su monografía *La Botánica y los Botánicos*, ya en los prolegómenos de su magna obra *Enumeración y revisión de las plantas de la Península*. Aun los que más duramente juzgan de nuestra antigua cultura suelen hacer

una excepción en esta parte, y reconocen el relativo y aun absoluto florecimiento de la Botánica y la [p. 428] predilección que en todos tiempos parecen haberla consagrado los naturalistas españoles, desde el malagueño Aben-Beithar hasta Lagasca y Rojas Clemente. Si no se nos debe el sistema de la Botánica ni la fisiología vegetal, se nos debe la revelación y descripción de la flora americana por Oviedo, por Acosta, por Monardes, por Hernández, por Cobo; y nadie dirá que tal contribución sea pequeña. Ni tampoco que fuese la única, puesto que, aparte de la fundación de los primeros jardines, y aun no tenidas en cuenta los trabajos bastante numerosos sobre la flora peninsular, ahí está el grande espíritu de Andrés Laguna para sorprendernos, no sólo con el ingente caudal de su doctrina clásica y con el fruto de sus viajes y larguísima experiencia, sino con geniales y poderosas intuiciones sobre el sexo y modo de fecundación de ciertas plantas.

La Zoología siguió, aunque con muy desigual y más lento paso, los progresos de la Botánica, y en ella también fué nuestro principal mérito la primitiva exploración de la fauna americana, descrita casi siempre por los mismos que dieron a conocer la flora. Los libros generales de Historia Natural tienen poca importancia, exceptuando el *Plinio* de Huerta, y algún otro.

Aquí termina, en rigor, el compendio histórico de nuestra ciencia del siglo XVI, trazado con hábil mano por el Sr. Vallín, el cual, naturalmente, se concreta a aquellos estudios que pertenecen al instituto de su Academia. Por tanto, la Medicina no aparece en el cuerpo del discurso; pero en uno de los apéndices se da un catálogo de los principales autores, extractado de la obra de Morejón. Quizá hubiera convenido, no obstante, incluir entre las ramas de la ciencia pura la Anatomía y la Fisiología, que no son propiamente Medicina ni deben ser patrimonio exclusivo de los médicos, sino partes capitalísimas de la ciencia antropológica, que sirve de tránsito entre el mundo de las ciencias físicas y el de las morales. De algunos descubrimientos fisiológicos, sin embargo como el de Servet sobre la circulación de la sangre, y el de doña Oliva sobre el *seco nérveo*, ya da razón el Sr. Vallín en diversas partes de su trabajo, en el cual puede haber algo que sobre, pero no muchas cosas que falten.

El séptimo y último capítulo es un interesante estudio sobre las principales instituciones o establecimientos que en el siglo XVI [p. 429] contribuyeron a los progresos de la ciencia, fijándose especialmente en la Casa de Contratación de Sevilla y en la Academia de Matemáticas de Madrid, establecida en tiempo de Felipe II.

El apéndice, todavía más extenso y erudito que el discurso, consta nada menos que de 120 páginas de impresión compacta y menudísima, y viene a constituir un nuevo libro, en que, además de copiosos inventarios bibliográficos de cada ciencia, y disertaciones sobre algunos puntos particulares, se insertan documentos inéditos o poco conocidos, tales como las Instituciones dictadas oficialmente por Juan López de Velasco para las observaciones de los eclipses de 1577 y 1578; el informe de la Universidad de Salamanca sobre la reforma del Calendario, y la pragmática de Felipe II mandando observar la corrección gregoriana; el célebre capítulo en que Juan Escribano describe y dibuja su máquina de vapor, tantas veces citada desde la polémica entre Arago y Libri. Por último, y sin pretender agotar todo lo curioso y raro que hay en estos apéndices, mencionaré con el debido elogio un catálogo, el más completo que hasta ahora he visto, de los españoles que enseñaron en Universidades y otras escuelas extranjeras.

Tal es el meritísimo trabajo del Sr Vallín, que, salvo descuidos incidentales, de que ninguna obra de

tal magnitud puede salir exenta, y salvando asimismo el tono excesiva y constantemente apologético, que tiene disculpa, sin embargo, como naturalísima reacción del sentimiento patrio contra la exageración opuesta, ha de estimarse como un arsenal de bien templadas armas para esta campaña de todos los días que la tradición científica española tiene que sostener más bien contra los desdenes de los propios que contra las injurias de los extraños. El Sr Vallín, que tanto ha hecho ya, aún puede coronar su obra cumpliendo el noble propósito que en una nota indica, de sacar de la oscuridad y reimprimir algunos libros de matemáticos españoles, tales como el *Algorismo* de Juan de Sevilla, la *Analysis Geometrica* de Omerique y las *Instituciones Matemáticas* de Rosell.

Para la mayor difusión de este discurso, cuyo contenido a todo español interesa, convendría también hacer de él una edición más popular y en tamaño más cómodo que el de discurso, y entonces sería ocasión de corregir algunas erratas que, a pesar de lo [p. 430] gente de la tipografía, se han deslizado, especialmente en los textos latinos, sin duda por la premura con que suelen imprimirse este género de disertaciones. El curiosísimo texto de Sirturo sobre los telescopios de Roget, está casi ilegible, y como se trata de un libro muy raro, no está a la mano de cualquier lector el compulsarle y restituir la verdadera lección.

Y ahora voy a añadir dos palabras no más sobre el breve, pero muy bello y muy jugoso, discurso de contestación del señor Merino. Carezco de toda competencia para apreciar los méritos científicos del Director de nuestro Observatorio Astronómico, pero siempre le he tenido por uno de los buenos prosistas que hoy honran la lengua castellana. Sus noticias anuales de las tareas de la Academia, sus elogios de los Académicos difuntos, serán un día coleccionados y leídos con el mismo agrado con que leemos hoy los de aquellos antiguos secretarios de la Academia francesa de Ciencias, Fontenelle y D'Alembert, o los del moderno Bertrand. Pero en este discurso, como en todo lo que escribe el señor Merino, hay algo más que primores de estilo, hay huellas de un vigoroso espíritu crítico. El autor acepta y confirma, a lo menos en parte, la reivindicación patriótica hecha por el Sr. Vallín; presenta en apretado haz sus argumentos, dándoles nuevo realce con la viveza de su estilo, y se entrega luego a amargas y profundas consideraciones sobre nuestra penuria científica actual, puesta en cotejo con la actividad gloriosa de otros pueblos, y con la que nosotros mismos alcanzamos en otras edades. El Sr. Merino tiene razón, por doloroso que sea confesarlo; hoy, a pesar de grandes excepciones, estamos menos dentro de Europa que a fines del siglo XVIII, época que nadie tendrá ciertamente por muy envidiable y venturosa. Lo que entonces se hizo por el progreso de las ciencias nos abruma y nos humilla con la comparación. Ya no enviamos a ninguna parte, con lujo y pompa regia, expediciones de astrónomos, de geodestas y de naturalistas para determinar la figura de la tierra, para levantar en las regiones ecuatoriales los primeros observatorios, para revelar a Europa la flora de Méjico, la del Perú y la de Nueva Granada. Ya no se crean parques de aclimatación zoológica como los de Orotava y Sanlúcar de Barrameda. Ya no salen de entre nosotros químicos que descubran el platino, el tungsteno y el vanadio, ni matemáticos [p. 431] que creen nueva ciencia, como Lanz y Betancourt crearon la Cinemática. Ya no es estudio de moda el de la Botánica, como en tiempo de Carlos IV, cuando hasta la turba cortesana acudía a oír de los elocuentes labios de Rojas Clemente la exposición de sus arcanos. Todo esto pasó: ¡quiera Dios que vuelva, y sírvanos el conocimiento cada día más profundo de nuestro pasado, no de vanidad estéril, sino de saludable y eficaz estímulo! Nadie pretende que la actividad de nuestros hombres de ciencia se emplee meramente en un trabajo de reconstrucción histórica; queremos la renovación de la ciencia española, no su testamento. Pero para llegar a esa renovación, necesitamos conocer a punto fijo nuestros aciertos y nuestros errores antiguos; pues aunque la ciencia no tenga patria, la tienen los hombres que

la cultivan, y nunca medra mucho un pueblo que tiene que vivir de ciencia importada, a cuya elaboración él no contribuye porque la conciencia de su propio atraso se lo veda. Pueblo de repetidores será el tal, no de analistas ni de indagadores experimentales. La historia de la ciencia es instructiva siempre, no sólo porque presenta en acción el método científico, sino porque de ella se desprende la consoladora enseñanza de que la ciencia es obra humana y colectiva, en que colaboran, no solamente los genios, sino los trabajadores humildes; no sólo las naciones opulentas, sino las modestas, oscuras y abatidas. ¡Para cuántos no está Suecia en el mapa más que por ser patria de Linneo; Polonia, no más que por ser patria de Copérnico! Levantémonos, pues, sin que nuestra pobreza y decadencia nos apoquen y envilezcan el espíritu, y para ello comencemos por indagar las verdaderas causas de nuestro atraso, y estudiando todo el curso de nuestra civilización, apresurémonos a plantear virilmente, pero con entero desasimiento de toda consideración que no pertenezca a la pura ciencia, el formidable y tenebroso problema de las condiciones del genio español para la investigación científica y de las causas que retardan y paralizan su desarrollo. De este modo la tesis histórica toma mucho más alcance y puede ser fecunda en enseñanzas para lo presente.

Nuestra historia científica dista mucho de ser un páramo estéril e inclemente; en la Edad Media y en el siglo XVI es hasta gloriosa; tuvo también días de gloria en la restauración científica del siglo pasado, puede volver a tenerlos; aun en los tiempos más [p. 432] calamitosos nunca dejó de existir, aunque fuese a título de excepción, un Omerique en matemáticas, un Salvador en botánica. Pero es cierto que esa historia, tomada en conjunto, sobre todo después de la Edad Media y de los grandes días del siglo XVI, está muy lejos de lograr la importancia ni el carácter de unidad y grandeza que tiene la historia de nuestro arte, de nuestra literatura, de nuestra teología y filosofía, no meramente de las ciencias políticas y morales, como algunos dicen, sino de la filosofía pura, de la Metafísica pura y neta, que en la patria de Vives, de Fox Morcillo y de Suárez, bien puede llamarse por su nombre sin reticencias ni subterfugios. Por el contrario, la historia de nuestras ciencias exactas y experimentales, tal como la conocemos hasta ahora, tiene mucho de dislocada y fragmentaria; los puntos brillantes de que está sembrada aparecen separados por largos intervalos de oscuridad; lo que principalmente se nota es falta de continuidad en los esfuerzos; hay mucho trabajo perdido, mucha invención a medias, mucho conato que resulta estéril, porque nadie se cuida de continuarle, y una especie de falta de memoria nacional que hunde en la oscuridad inmediatamente al científico y a su obra.

Basta, sin embargo, lo que sabemos hoy por hoy para negar, *a posteriori*, la incapacidad del genio español para las ciencias de observación y de cálculo. Lo que se hizo sería poco o mucho, y sobre el valor relativo de cada autor y de cada invención puede disputarse sin término; pero, en suma, se hizo algo, y en algunas materias bastante más que algo. Puede no ser lo suficiente para consolar nuestro orgullo nacional, pero basta y sobra para la demostración de la tesis.

Y discurriendo *a priori*, ¿de dónde nos podía venir tal incapacidad, puesto que antropológicamente no parece que nos distinguimos en cosa notable de los demás pueblos del Mediodía y Centro de Europa? ¿Vendría, por ventura, de la bien notoria falta de aptitud de nuestros padres los romanos; que reducían la Geometría a la Agrimensura, que ni traducida siquiera tuvieron Aritmética anterior a la de Boecio, y que como naturalistas no han dejado más que compilaciones? Pero aun admitido el hecho en toda su plenitud, nada explica; porque ahí están nuestros hermanos mayores los italianos, mucho más latinos que [p. 433] nosotros, a quienes en todo el curso de la historia moderna fué concedido el don de la invención matemática y física en grado igual o superior al de cualquier otro pueblo de Europa, como lo testifican los gloriosos nombres de Leonardo de Vinci, de Tartaglia, de Galileo, de

Torricelli, de Redi, de Volta, de Mascheroni, de Lagrange...

¿Procederá, por ventura, ese mal sino nuestro de las gotas de sangre semítica que corren mezcladas con la ibérica? La penuria científica de los semitas propiamente dichos (exceptuando, por supuesto, los proto-semitas, que son materia de indagación más oscura) resulta casi tan probada como la de los romanos; pero para el caso presente tampoco importa nada, no sólo por que los musulmanes de España distaban mucho del puro semitismo, sino porque todo el mundo concede que entre ellos se desarrolló un grandísimo movimiento científico, que es antecedente necesario de la cultura moderna en Matemáticas y Astronomía, en Botánica y Medicina. Por consiguiente, la influencia que en nuestra ciencia ejercieron fué beneficiosa y de ningún modo adversa.

¿Sería la causa la intolerancia religiosa? ¿Habremos de acudir al desesperado recurso de echar el muerto a la Inquisición, cómodo aunque gastado tópico con que los españoles solemos explicar todos aquellos fenómenos de nuestra historia que no entendemos ni queremos estudiar a fondo? La Inquisición española, en todo el largo curso de su historia, ni una sola vez se encontró en conflicto con la ciencia experimental, ni siquiera en la temerosa cuestión del sistema del mundo. En cambio, en Italia se quemó a Cecco d'Ascoli y a Giordano Bruno, y se obligó a una retractación a Galileo. Y, sin embargo, Qué historia más bella la de las ciencias matemáticas y físicas en Italia! Las hogueras y las prisiones pueden menos de lo que muchos se figuran, así como no basta la tolerancia del liberalismo vulgar para producir ciencia cuando faltan otras condiciones más hondas y de orden puramente intelectual!

Y como tampoco es cosa de seguir las huellas de aquel famoso positivista inglés que explicaba todos los males de España por lo poco que llueve, por la afición de los españoles a la vida nómada y *pastoril*, y, sobre todo, por la frecuencia de los [p. 434] terremotos, de los cuales se han aprovechado los curas y otros murciélagos alevosos para fanatizarnos y meternos en un puño, habrá que confesar que el problema hasta ahora no ha sido ni medio resuelto.

Y, sin embargo, urge resolverlo. Pero por más soluciones que discurro no encuentro ninguna que totalmente me satisfaga. Indicaré, sin embargo, algo que quizá no ha sido dicho, y que puede servir, a lo menos, como uno de tantos puntos de vista; que nunca serán demasiados los que se tomen en tal materia.

De la historia de la ciencia española, aun conocida de la manera incompleta que hoy la conocemos, se deduce una consecuencia de las más extrañas e inesperadas para los que persisten en el falso y romántico concepto que tradicionalmente se tiene de nuestro pueblo. En este país de idealistas, de místicos, de caballeros andantes, lo que ha florecido siempre con más pujanza no es la ciencia pura (de las exactas y naturales hablo), sino sus aplicaciones prácticas, y en cierto modo utilitarias. Lo que más ha faltado a nuestra ciencia en los tiempos modernos es desinterés científico. Libri tiene razón en decir que la única gloria que Dios ha negado a España hasta la hora presente es la de producir un gran geómetra, y tiene razón si por gran geómetra se entiende, como debe entenderse, un émulo de Euclides, de Leibnitz o de Newton. Pero, en cambio, abundan, y son de mérito indisputable, los científicos que pudiéramos llamar *útiles*, en el sentido en que lo útil se contrapone, no sólo a lo bello, sino a la pura ciencia. Nuestros más eminentes astrónomos, aun en los tiempos modernos, son astrónomos náuticos: Ulloa, Jorge Juan, Galiano, Mendoza Ríos, Ferrer, Ciscar, Sánchez Cerquero.

Los más positivos servicios de nuestros matemáticos del siglo pasado son el *Examen marítimo*, es decir, una aplicación de la Mecánica Racional a los progresos del arte de la construcción naval; y la Cinemática industrial, es decir, otra ciencia aplicada a la composición de las máquinas. Nuestros grandes botánicos, sin exceptuar al mismo Rojas Clemente, que tuvo tan altas ideas de la filosofía natural, prefieren el estudio de la Ceres al de la Flora, las plantas útiles a las plantas bellas, y tanto o más que la botánica pura cultivan la geopónica. Hemos tenido metalurgistas más bien que químicos [p. 435] propiamente dichos: si D. Fausto Elhúyar descubrió el tungsteno y D. Andrés del Río el vanadio, fué en los laboratorios de una escuela de Minería.

El nombre más celebrado entre nuestros físicos, el de Salvá, es el nombre de un electricista. Y así en todo, para no hacer interminable esta enumeración.

Y todo esto algo quiere decir, algo que indica, no una limitación del genio nacional, sino una propensión excesiva y absorbente, que importa rectificar, no sólo en beneficio del noble y desinteresado cultivo de la ciencia, sino en pro de las aplicaciones mismas, las cuales sin el jugo de la ciencia pura bien pronto se convierten en rudo empirismo. No el idealismo, sino el *utilitarismo* (¿quién lo diría?), eso que hoy, con alusión a los *yankees*, se llama *americanismo*, es, a mis ojos, una de las principales causas de nuestra decadencia científica, después del brillantísimo momento del siglo XVI. Mientras las aplicaciones vivieron de la tradición científica recibida de la Edad Media, todo marchó prósperamente; pero cuando otros pueblos avanzaron en el camino de la investigación desinteresada, y nosotros nos destinamos en reducir la Astronomía a la náutica, y las Matemáticas a la artillería y a la fortificación, y dejamos de seguir la cadena de los descubrimientos teóricos, sin los cuales la práctica tiene que permanecer estacionaria, la decadencia vino rápida e irremisible, matando de un golpe la teoría y la práctica. Una grande institución de ciencia pura, como la *Royal Society*, de Londres, hubiera podido salvarnos y conservar vivo el fuego sacro; pero ni aun esto tuvimos, por desgracia. La Casa de Contratación de Sevilla bastante hacía con sostener una escuela de pilotos; de la Academia de Juan de Herrera apenas tenemos más noticias que las que se deducen de los excelentes libros que de ella salieron, pero entre ellos apenas hay dos de Matemáticas puras.

Porque atribuir, como insinuó Navarrete y han repetido otros, la ruina de estos estudios al predominio que lograron en la enseñanza los jesuítas, sobreponiéndose al influjo de las Universidades y anulando esa misma Academia y otras instituciones análogas, para sustituirlas con su *Colegio Imperial*, que quisieron convertir en Universidad, es irse por las ramas y no explicar nada. Aunque yo admire mucho a la Compañía de Jesús en su [p. 436] gloriosa historia, no soy ciertamente partidario fanático de sus métodos de enseñanza, ni veo, como otros, en la *Ratio Studiorum* el ideal de la sabiduría pedagógica. Fué, a mi juicio, gran lástima que el Renacimiento cayese en manos de los jesuítas para degenerar en retórica de colegio. Pero ante todo está la verdad, y sin entrar en los pormenores de la larga lucha que sostuvieron los jesuítas contra las Universidades, y en la cual, como suele suceder en contiendas análogas, nadie tenía toda la razón de su parte, es cierto que los jesuítas no fueron autores ni fautores de nuestra decadencia científica, aunque participasen de ella como todo el mundo. Si ellos no enseñaban bien las Matemáticas y la Historia Natural, en las Universidades del siglo XVII ya no se enseñaban ni bien ni mal, salvo en la de Valencia, que en esto, como en otras cosas, fué siempre excepción honrosísima. Al contrario, en honor de los jesuítas debe decirse que hicieron laudables esfuerzos para difundir el gusto por estas enseñanzas, las cuales no faltaron nunca en el Colegio Imperial; cuando no tenían profesores indígenas, los traían alemanes o flamencos, como los PP. Kresa y Tacquet; llegóse hasta el extremo de tener que valerse de jesuítas para ingenieros de nuestro

ejército en Flandes, estado que continuó hasta que D. Sebastián Fernández de Medrano fundó en Bruselas su Academia matemática. Es más, hasta aquel tenue, pero muy simpático renacimiento que comienzan a tener estos estudios en tiempo de Carlos II con Omerique y sus amigos, se debió principalmente a los jesuítas del colegio de Cádiz y a la Universidad de Valencia.

El carácter *utilitario* de nuestra restauración científica en el siglo XVIII tampoco puede ocultarse a nadie. No la iniciaron hombres de ciencia pura, sino oficiales de Artillería y de Marina, médicos y farmacéuticos. Cuando comenzaba a formarse una generación más propiamente científica, vino la nefanda invasión francesa a ahogarlo todo en germen y a hacernos perder casi todo el terreno que trabajosamente habíamos ido ganando en medio siglo. Cuando en 1845 se inició la restauración de la enseñanza, creándose las facultades de Ciencias y la Academia, hubo que echar mano de los únicos elementos que existían, valiosísimos algunos, pero casi todos de ciencia aplicada. No había más químicos que los de la facultad de Farmacia, ni otros [p. 437] matemáticos que los ingenieros, ni otros astrónomos que los oficiales de la Armada.

Hoy el personal ha cambiado, y en medio del desamparo y abandono en que yace la facultad de Ciencias, que ha sido siempre *la Cenicienta* entre nuestras facultades universitarias, hay ya en ellas puros científicos, algunos de extraordinario mérito; pero ¿qué hacen nuestros Gobiernos para alentarlos y darles medios de trabajo? Fuera de la Geodesia, que en cierto tiempo ha sido protegida con lujo y hasta con despilfarro (según dicen), nada, absolutamente nada. ¿Cómo estarán las cosas cuando nos vemos reducidos a envidiar los días de la privanza del Príncipe de la Paz! Aun lo poco que la enseñanza científica ha logrado en estos últimos años es precario y está al arbitrio de cualquier remendador de presupuestos que, so pretexto de economías, nos deje a buenas noches, barriendo estas superfluidades, que son caras, muy caras, si se han de enseñar como Dios manda. Para esto no faltaría un grande argumento, que nunca deja de encontrar eco entre los que deciden de los destinos de esta Nación desventurada: «La Facultad de Ciencias está desierta.»

Y yo digo: ¡ojalá tuviese menos alumnos todavía y fuese lo que debía ser, es decir, una escuela cerrada de purísima investigación, cuyos umbrales no traspasase nadie cuya vocación científica no hubiera sido aquilatada con rigurosísimas pruebas, y que entrase allí, no como huésped de un día, sin afición ni cariño sino como ciudadano de una república intelectual, a la cual ha de pertenecer de por vida, ganando sus honores en ella, no con risibles exámenes de prueba de curso, que en la enseñanza superior son un absurdo atentado a la dignidad del magisterio, sino con la colaboración asidua y directa en los trabajos del laboratorio y de la cátedra, como se practica en todas partes del mundo, sin plazo fijo para ninguna enseñanza, sin imposición de programas, con amplios medios de investigación y con la seguridad de encontrar al fin de la jornada la recompensa de tantos afanes, sin necesidad de escalar una cátedra por el sistema tantas veces aleatorio de la oposición, que desaparecerá por sí mismo cuando el discípulo, día por día, se vaya transformando en maestro, pero que ahora conviene que subsista, porque todavía es el único dique contra la arbitrariedad burocrática!

[p. 438] Cuando tengamos una Facultad de Ciencias (basta con una) [1] constituida de esta suerte, y cuando en el ánimo de grandes y pequeños penetra la noción del respeto con que estas cosas deben ser tratadas, podremos decir que ha sonado la hora de la regeneración científica de España. Y para ello hay que empezar por convencer a los españoles de la sublime *utilidad* de la ciencia *inútil*.

NOTAS A PIE DE PÁGINA:

[p. 403]. [*] . Ha parecido conveniente reproducir como Apéndice este artículo de D. Marcelino publicado por vez primera en *La España Moderna* (1894), porque en realidad es un capítulo de LA CIENCIA ESPAÑOLA no tan conocido como merece. Se ha venido reproduciendo en la *Cuarta serie* de Estudios de *Crítica Literaria*. (Nota de la Ed. Suárez.)

[p. 412]. [1] . El General de Ingenieros D. Celestino del Piélago, autor de la *Teoría mecánica de las construcciones*, de la *Introducción al estudio de la arquitectura hidráulica* y de otras obras muy estimadas. Nació en Comillas (provincia de Santander) en 1792.

[p. 413]. [1] . *Histoire des sciences mathématiques en Italie depuis la Renaissance des Lettres jusqu'à la fin du dix-septième siècle*. Halle, 1865, 4 vols. Escrita originalmente en francés por su autor.

[p. 418]. [1] . En los *Trattati d'aritmética*. (Roma, 1857, tomo II.)

[p. 438]. [1] . No quiere esto decir, ni mucho menos, que convenga centralizar todas las enseñanzas en un mismo punto. Al contrario, la Facultad de Ciencias, tal como yo la concibo, debe tener carácter *esporádico*, fundándose particulares centros de enseñanza en los puntos que ofrezcan condiciones más ventajosas para cada uno de los órdenes de la investigación científica. Ya en el *Laboratorio de Biología Marítima* de Santander tenemos un notable ensayo de esto.