

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, ó una representación ideal semejante al objeto, como parece que sostienen los escolásticos, ó una representación ideal sin semejanza, como defienden otras escuelas, aunque, á la verdad, no alcanzo á 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, porque 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 á dar soluciones á todo, y á 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 á esa. No traemos ninguna, y en eso precisamente consiste la fuerza de una escuela que comienza por proclamar la *docta ignorantia* y el *ars nesciendi* como uno de los principios fundamentales de la ciencia. No tratamos de enseñar á nadie cómo se

verifica el acto del conocimiento, sino que declaramos inasequible la pretensión de explicarlo, y, contentos con la realidad viva, dejamos á los escolásticos, y á los kantianos, y á los idealistas de toda especie, el mundo de las sombras. *Re-rumque ignarus, imagine gaudet.*

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

Para que el P. Fonseca comprenda todo lo que vale el testimonio de *conciencia* tan menospreciado por él y por los filósofos de su escuela, ó 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 á tres leyes, que se llaman la de *parsimonia*, la de *integridad* y la de *armonía*. Conforme á la ley de *parsimonia*, quedan excluidas todas las creencias que están en el espíritu no más que por la fuerza del hábito. Conforme á la ley de *integridad*, hay que admitir totalmente y sin reservas todo hecho de que la conciencia testifica. Conforme á la ley de *armonía*, sólo tienen valor los hechos de conciencia ó las consecuencias legítimas de estos hechos, y 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 mu-



chas escuelas; pero queda en salvo siempre que se le interprete con arreglo á estas tres leyes.

Apliquemos estas leyes al acto de la percepción, siguiendo las huellas del mismo William Hamilton en el primer tomo de sus *Lecturas*, publicadas, no ha muchos años, por su discípulo Mánsel. 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 á 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 aún nos dice más la conciencia, y es que entrambos términos se presentan en una co-igualdad absoluta, siendo cada cual de ellos dependiente bajo un aspecto, é 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 discurrendo varias ingeniosidades, que más ó menos violan alguna de las tres leyes antedichas. El P. Fonseca y toda su escuela parecen pertenecer á los que Hamilton llama *idealistas cosmotéticos*, ó *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 á distinguirse los escolásticos de los kantianos, á cuyos reales debieran irse, si fueran lógicos en esta cuestión.

No voy á reproducir aquí la polémica de William Hamilton con el Dr. Brown; lo uno porque tales escuelas son desconocidas en España, lo otro porque el P. Fonseca muy difícilmente se pondría en el lugar de uno ni de otro de los contendientes. Pero sí debo reproducir, á mi modo, los argumentos hamiltonianos que no van sólo contra el Dr. 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.<sup>a</sup> Creo que existe un mundo exterior á mí.
- 2.<sup>a</sup> Creo que conozco inmediatamente este mundo, ó, 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 ó 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: ó el espíritu conoce directamente la realidad de lo representado, ó no la conoce. En el primer caso, las *especies* son inútiles, ó, más bien, contradictorias. En el segundo, si el espíritu no conoce la realidad del mundo exterior que representa, es forzoso admitir una ley ciega y fatal, que le obliga á repre-

sentar fielmente la realidad que no conoce.

¿Y qué opone el P. Fonseca á esto, que no es teoría, sino reconocimiento de un hecho que, con sólo admitirse tal cual es, deja reducidos á 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 paralojismo 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*. Á 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 é irreductible de que conocemos el mundo exterior, y de que este mundo existe realmente, sin meterse á 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 P. 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 P. Fonseca indispensables en todo acto intelectual) un objeto que no ha sido conocido, y que, por lo tanto, no ha podido entrar en la esfera de esas facultades? ¿Ó es que el P. Fonseca es platónico y admite la teoría de la reminiscencia?

El otro argumento que el P. 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 P. 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 P. 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 é indiscutible, no hay ciencia ni certidumbre, y si yo pensara lo que piensa el P. 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 á ninguna de las realidades espirituales ó 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 P. Fonseca dentro de su misma Orden á Durando, que creía lo mismo, sin que á 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 P. Fonseca?

Contra lo que pudiera esperarse, no ha concentrado todas sus faerzas en este punto, y viendo, ¡qué dolor!, que su refutación no pasaba de cuatro ó cinco artículos, ha discurrido alargarla con una disertación sobre el misticismo español, que así viene á cuento, tratándose de la escuela experimental y de la teoría del conocimiento,



como la batalla campal de los Horacios y Curia-  
cios, ó el terremoto de la Martinica.

Y así como, para discutir mis opiniones psi-  
cológicas, se ha ido á buscar un discurso mío  
sobre los poetas místicos, así, para discutir mis  
ideas sobre el misticismo, deja mi discurso, don-  
de están bastante claras, y se va á buscar un pe-  
dazo de LA CIENCIA ESPAÑOLA, donde están indica-  
dos de paso una porción de conceptos que, sin su  
conveniente desarrollo, quizá puedan parecer te-  
merarios y aventurados.

Pero no me importa: acepto la cuestión en el  
campo en que la pone el P. Fonseca, y voy á exa-  
minar lo que dice, aunque, á la verdad, ignoro  
cómo he de discutir con quien cita repetidas ve-  
ces 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 va-  
lenciano llamado Ausias March, á los cuales y  
á sus discípulos yo clarísimamente me refería.

Hechas estas leves rectificaciones, veamos  
cómo se las compone el P. Fonseca para rom-  
per lo que llama, con el aticismo y cultura que  
le son habituales, *cadena de dislates* míos, los  
cuales dislates se reducen á afirmar hechos tan  
incontrovertibles como la influencia del plato-  
nismo en los místicos del siglo xvi, visible para

cualquiera que los haya abierto. Es de advertir  
que el párrafo mío copiado por el P. Fonseca,  
no se reduce á afirmaciones vagas, sino que  
encierra hechos que sólo pueden destruirse ana-  
lizándolo uno por uno los libros que yo cito.

Pero el P. Fonseca lo ha tomado por otro  
camino, y, para probarme que la mística espa-  
ñola 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 imme-  
diate solus Deus in hominum spiritu edocet*. Ahora  
le falta probar al P. Fonseca que, para los neo-  
platónicos alejandrinos, de quienes es un eco el  
llamado Areopagita, no era también la mística  
una sabiduría ocultísima que Dios comunicaba  
inmediatamente al espíritu humano. Ni Platón,  
ni Jámblico, ni Porfirio sostenían otra cosa.

Como, gracias á Dios, soy cristiano viejo, no  
tiene que molestarse el P. Fonseca en probarme  
la diferencia que va del Dios de Plotino al de  
Santa Teresa, y de comunicación interior á co-  
municación 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 dia-  
léctico, la forma y el método, la expresión y el  
estilo, etc., etc.; en todo lo cual son eviden-



tes 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 á que se dude de la pureza de mi fe, la caridad exigía que el P. 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 á 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 á manera de andamios, pero que todo el que no sea tradicionalista (y el P. 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 á 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 á los gentiles, resulta clarísimamente que lo que éstos llegaron á 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, á lo menos en su punto inicial y de arranque, puedan proscribirse las facultades intelectuales. Á 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 P. 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 á 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 á la traducción de Escoto Erigena, 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 á 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 ó de Plotino. Y si no, á 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, et plus quam pulchrum, sitque pulchrum, quod eodem modo semper se habet, ita ut nec oriatur, nec intereat, nec augeatur, neque minuat, 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, non nullis autem non pulchrum; sed quod ipsum per se, secum unius modi pulchrum sit semper, quod que omnium quae pulchra sunt, primam pulchritudinem eximie in se prae omnibus contineat.* » (De divinis nominibus.)

Hasta aquí el texto del Areopagita. Ahora vamos á ver lo que la forastera de Mantinea enseñó á Sócrates sobre la misma materia, según él lo explica en aquel famoso *Simposio*, que dió á sus amigos Agaton, poeta trágico. Traduciré literalmente, aunque no inserto el texto griego, para evitar dificultades de imprenta, y no dar un carácter pedantesco á 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 á unos hermosa y á otros fea. Ni puede imaginarse esta belleza como un rostro hermoso ó unas hermosas manos, ó 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, ó en la tierra, ó en el cielo, ó 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 ó perezcan, á ella nada se le añade, ni nada se le quita, ni se le inmuta en nada. »

Ya ve el P. Fonseca que, á pesar de ser Platón tan diabólico, antiguamente los escritores cristianos le explotaban mucho, aunque ahora el P. Fonseca y otros, por el bien parecer, quieren negarlo.

En seguida, el susodicho Padre, para convenirme 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 á 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 raptó 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*.

¿Pero no conoce el P. 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 Dr. Extático, ó tan preponderadamente místico como el Dr. 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 ó 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* ó *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 á 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 á la letra Fr. Luis de Granada), Fr. Juan de los Ángeles, Fr. Diego de Estella y otros tan estudiados 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 é histórico. Al negar allí que «el tomismo diese luz y guía á 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 á cada paso sus mismos doctores. 2.º Porque (y esta es confesión del P. Fonseca) «la mística experimental, considerada por parte de su origen y principio, que es sobrenatural é infuso, no se aprende en la *Summa Teologica* ni en ningún otro libro conocido. 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 Gerson. 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 P. Fonseca añade sobre este asunto, apenas merece refutación formal. Baste decir que, á trueque de engrosar su lista de místicos tomistas, pone en ella á 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 P. 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 Climaco*, exornándola con algunos comentarios que, con ser de quien son, están todavía á mucha distancia de las *Moradas* ó de *Llama de amor viva*, ó de la *Subida al Carmelo*, y tampoco son, ni con mucho, la más excelente entre las obras maravillosas de su autor. Lo que el P. Fonseca añade acerca de Santa Teresa es un puro afán de gracejar (desdichadísimo 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 evidente, el P. Fonseca acude á 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 P. Fonseca que lo que yo decía del platonismo místico, refiriéndome exclusivamente á hombres tan doctos y de tanta cultura clásica como los tres luminaires mayores de la Orden de San Agustín en nuestro siglo xvi, ó 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 P. Fonseca copia, no hay acerca de Santa Teresa más palabras que las citadas. No es, pues, de buena fe el escandalizarse y tocar á rebato, y decir á 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 P. Fonseca ni las mías. Los libros que leyó Santa Teresa, fácil es decirselos al P. Fonseca. Eran los libros de devoción que de mucho atrás corrían en castellano: el *Contemptus mendi*, los *Opúsculos de San Buenaventura*, las *Epístolas de Santa Catalina de Sena*, el *Arte de amar á 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 P. Fonseca quiere enseñarme de Estética arguye tal confusión de conceptos y tal alejamiento de las fuentes de esta ciencia, que parecería 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 P. Fonseca vive allá en las soledades de Corias, no ha llegado á 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* ó con el *pastiche* de *Los Mártires*.

Pero, dejando en paz á 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 á 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 encerrarles 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 largó, 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 á oír esa acusación sandia, que se ha convertido ya en un lugar común, y se repite á propósito de cualquier cosa, aunque no hubieran soñado



en ella los antiguos. ¡Baste decir que el P. Fonseca repite noventa veces que yo combato las *especies inteligibles por preocupaciones de humanista!* Ni á 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 P. 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 P. Fonseca que el silencio que guardé en la primera carta, en cuanto á algunas proposiciones suyas 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 á Aristóteles y Platón *polos eternos del pensamiento humano*, frase que tanto ha escandalizado al P. Fonseca, es una

afirmación tan trivial de crítica filosófica, que yo ignoraba que la negase nadie, y muchísimo menos un peripatético. Cuando el P. Fonseca me muestre algún sistema que no se resuelva lógicamente en Platón, en Aristóteles, ó en la concordia de ambos, ó que, no siendo ninguna de estas cosas, deje de ser una tendencia crítica ó 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 P. 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 eflujos 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), tenía obligación de entenderse á 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 *potencia en cierto modo infinita para todo lo inteligible*, una *participación de la lumbré 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 P. 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 á 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 á 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 Rdos. Padres Dominicos, con *especies inteligibles* y

todo. Copiar tales cosas, equivale á juzgarlas. 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 á 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 esta una virtud *pagana*, tan fácilmente se juzguen dispensados de sus leyes los que á sí mismos se llaman católicos *íntegros* y *puros*.

