APOSTILLAS DE MENÉNDEZ Y PELAYO

A LOS

# "ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

POR EL M. R. P. F. ZEFERINO GONZÁLEZ"

(CONTINUACIÓN)

## XXIV.—La doctrina de Suárez sobre el ente como participio y como nombre ¿es la misma que la de Santo Tomás?

En el párrafo siguiente al que últimamente hemos comentado dice Fr. Zeferino: «Toda vez que la existencia es como la forma, la causa y la raíz de la denominación del ente, es consiguiente que, cuando este concepto o término se enuncia absolutamente sin adición alguna, se refiere más bien al ente como participio que como nombre; por lo cual dice Santo Tomás que «el ente, tomado absolutamente, significa existir actualmente»: *Ens simpliciter dictum significat actu esse.* Mas no se crea por eso que desconoció la diferencia entre el ente en cuanto significa existencia actual y el mismo en cuanto significa directamente la esencia o sujeto que es denominado por esta existencia.»

Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 124 del tomo 1.º, llama la atención sobre el último punto que queda transcrito; y escribe: «*Paréceme que de aquí a la opinión de Suárez no hay mucha distancia. Y si la hay, mejor para Suárez.*»

Si en esta nota se refiere Menéndez a la doctrina del ente como participio y como nombre verbal, no hay diferencia, sino perfecta identidad, entre las enseñanzas de Santo Tomás y las de Suárez. El Doctor Angélico insinúa la distinción en-

tre el ente *nominaliter* y el ente *participialiter sumptum* en el quodlibeto segundo, artículo tercero, a que se refiere el Cardenal González; y Suárez expone y defiende con toda claridad esta misma doctrina en el número tercero de la sección cuarta de la disputa segunda de sus «Metaphisicae Disputationum.»

Si se refiere Menéndez a la controversia sobre la distinción real de la esencia y la existencia de las criaturas, paréceme que esta cuestión es del todo independiente de la doble significación del ente, como participio y como nombre; y que así se sostenga que entre la esencia y la existencia de las criaturas se da distinción real, como que no se da esta clase de distinción, cabe considerar al ente como participio y como nombre. De hecho admiten la doble consideración del ente, como participio y como nombre, lo mismo los escolásticos que defienden la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas que los que la impugnan y rechazan.

## XXV. — La existencia, ¿es predicado accidental de la criatura?

A continuación, y en los mismos libro y capítulo por lo tanto, traduce el Cardenal González los textos de Santo Tomás últimamente citados, escribiendo así: «Se debe notar que una oosa puede ser participada de dos modos: unas veces pertenece a la esencia de la naturaleza participante, como el género es participado por la especie; y en este sentido la existencia no es participada por la criatura, porque aquello pertenece a la esencia de una cosa que entra o se pone en su definición. Mas el ente no se pone en la definición de la criatura, porque ni es género ni diferencia, por cuya razón es participado como no perteneciente a la esencia de la cosa participante; y por lo mismo vemos que la cuestión relativa a la existencia de la cosa es diferente de la relativa a la esencia de la misma. Por esta razón, debiendo llamarse accidental todo lo que está fuera de la esencia de una cosa, el existir que pertenece o se refiere a la cuestión si la cosa existe, es un accidente; por lo cual dijo el comentador que esta proposi-

ción: Sortes existe es de predicación accidental, según que importa la entidad de la cosa o la verdad de la proposición. Verdad es que otras veces este nombre ente se toma en cuanto importa o significa la cosa a la cual compete o conviene esta existencia y en este caso significa la esencia de la cosa y se divide por los diez géneros.»

En la página 125 del tomo 1.º, y al margen de este párrafo, nota Menéndez y Pelayo lo siguiente: «*Y si el ente no se pone en la definición de la criatura, qué criatura será esta que no es ente? Se pondrá implícito, pero seguramente, se pondrá. Eso del accidente o predicación accidental del existir recuerda el episodio de no tener que comer de D. Hermógenes*».

La pregunta de Menéndez se basa en no distinguir entre la esencia ideal, o meramente posible, de la criatura y la existencia de la misma criatura, o su esencia actuada. En la esencia meramente ideal o posible de criatura, no entra como nota o constitutivo la existencia, que en realidad es predicado accidental de esta esencia; pero en la esencia real o actuada de la criatura, en el sér creado que existe de hecho, aunque no exista por razón de sí mismo, sino de Dios que le comunica y conserva el ser, la existencia es nota esencial, entra en la noción del sér creado existente en acto, porque si este careciera de existencia repugnaría que fuese sér creado existente. En otra forma: el sér, la existencia, *nominaliter*, esto es, como algo a quien no repugna sino que conviene el existir, es predicado esencial de todo ente, así del Sér Increado, de Dios, como del sér producido, de las criaturas; pero el ser, la existencia, *participialiter*, como algo que eixste de hecho y en acto, sólo es predicado esencial de Dios; de las criaturas es únicamente predicado accidental, es decir, está fuera de la esencia de ellas: porque sólo Dios existe en acto y de hecho por su propia esencia, las criaturas existen de hecho y acto por participación, porque mediante la creación reciben de Dios el ser.

A continuación explica el P. Zeferino por qué en este caso se dice que la existencia se atribuye a las criaturas como predicado accidental, tomando el accidente en sentido, no predicamental, sino lógico: «...como dice Santo Tomás, el

existir es un accidente en las criaturas, cuyas palabras deben entenderse, no en el sentido de que la existencia sea en sí misma un accidente predicamental o físico, o una mera modificación accidental de la sustancia, como la extensión, la acción, el movimiento, etc., supuesto que en sentir del santo Doctor, la existencia es un acto sustancial; sino un accidente lógico o metafísico, es decir, que su concepto no se halla incluído esencialmente en la idea del hombre o de otra naturaleza creada».

Parece que Menéndez y Pelayo encuentra dificultad en esto; y, por lo mismo, escribe al margen de la página 127 del tomo 1.º: «*Y ¿quién será el que llegue a formular el concepto de una naturaleza creada sin existencia*?

El concepto de una criatura sin existencia actual, sino meramente posible, no ofrece dificultad alguna. De hecho nos le formamos todos constantemente. A este concepto es al que se refiere Fr. Zeferino al hablar de naturalezas creadas sin existencia, esto es, siendo la existencia un predicado accidental en sentido lógico, no predicamental, de la esencia de las criaturas meramente posibles o en potencia.

La alusión al «episodio de no tener que comer de D. Hermógenes» se refiere a la conclusión del acto primero de «La Comedia Nueva» de D. Leandro Fernández de Moratín: «Mucho lo deseo(1), dice D. Hermógenes a D. Eleuterio, para que a este consorcio apetecido (2) acompañe el episodio de tener que comer» (3).

## XXVI.—Pequeñas aclaraciones.

Al comienzo del capítulo segundo del mismo libro segundo de los «Estudios» traduce Fr. Zeferino un pasaje del capítulo veinticinco del libro primero de la «Summa contra Gentiles» de Santo Tomás; y escribe: «que el ente no pueda ser género lo prueba el Filósofo de este modo:...» Menéndez

---

(1) Se refiere al destino que pretendía D. Hermógenes: «...una Intendencia, una Toga, una Embajada, que sé yo...»

(2) El de D. Hermógenes y Mariquita.

(3) Pág. 365 del tomo 2.º de la «Biblioteca de Autores Españoles». Obras de D. Nicolás y D. Leandro Fernández de Moratín. Madrid. Rivadeneyra. 1850.

y Pelayo subraya la palabra «Filósofo»; y, en el margen de la página 130 del tomo 1.º, escribió «*Aristóteles*».

En el capítulo quinto del libro segundo, y tratando de la distinción entre la naturaleza y el supuesto, dice el Cardenal González: «Que se debe reconocer alguna distinción real entre la naturaleza criada y su subsistencia, es un punto que parece debe estar fuera de controversia para todo católico y para todo filósofo que admita la verdad del misterio de la Encarnación».

En la página 155 acota Menéndez este párrafo con la siguiente reflexión: «*Philosophia ancilla Teologiae*».

Así es; y la aplicación de esta verdad general a la cuestión presente es clarísima: porque nadie ignora que, según la Fe Católica, en la Encarnación, el Verbo tomó la naturaleza humana, mas no la persona humana; de suerte que en el Verbo hecho hombre, encarnado, existen dos naturalezas: una divina y otra humana; y un solo supuesto, una sola persona: la Segunda de la Santísima Trinidad.

Al final del propio capítulo segundo escribe el P. González: «Considerando la personalidad como una actualidad terminativa de la sustancia, como complemento sustancial de la naturaleza, y como una realidad positiva, se abre camino al entendimiento para la inteligencia de las doctrinas de los Padres de la Iglesia sobre los principales misterios de la revelación; admitiendo entre ella y la naturaleza una distinción real, pero puramente modal, evita la confusión de ideas que resulta algunas veces de trasladar a la naturaleza real las concepciones abstractas de nuestra razón. Esta misma doctrina se halla constantemente consignada en otros lugares de sus obras (de Santo Tomás): El hombre, dice (1.ª p. q. 3.ª, a 3.º), tiene alguna cosa que no tiene la humanidad»; y en otra parte (1.ª p. q. 30, a 4.º), añade: «La persona no es nombre de negación ni de razón, sino de una realidad». «Nomem personae non est nomem negationis neque intentionis, sed est nomem rei».

A Menéndez y Pelayo le parece tan bien esta doctrina que escribe, en el margen de la pág. 163 del tomo 1.º: «*Admirablemente pensado y dicho*».

## XXVII.—La mayor parte de los escolásticos, ¿defienden que existe distinción real entre la esencia actuada de las criaturas y su existencia?

Al principio del capítulo sexto del libro segundo de los «Estudios» afirma el Cardenal Fr. Zeferino González que «la mayor parte de los escolásticos» establecen la distinción real entre la esencia actuada y la existencia de las criaturas.

Menéndez y Pelayo subraya esta frase; y dice en el margen de la página 164 del tomo 1.º: «*Algunos de los más ilustres* (se refiere a los escolásticos), *no Suárez entre ellos*».

De modo directo comenzó a discutirse esta famosa cuestión en el siglo catorce. Las principales soluciones que se hallan en la historia de esta controversia son cuatro. Primera: Entre la esencia real, o en acto, y la existencia de las criaturas media distinción real; de suerte que en todo sér creado hay composición real entre el acto de existir y la potencia que existe, como puede no existir, la esencia. Esta es la doctrina clásica de los filósofos dominicos. Segunda: Entre la esencia y la existencia de las criaturas, entendidas del modo indicado, media distinción de razón raciocinante, es decir, fundada tan sólo en el poder cognoscitivo del entendimiento humano. Sostienen esta doctrina los grandes escolásticos españoles y jesuítas Juan de Lugo, Cardenal de la S. I., y Rodrigo de Arriaga, seguidos de algunos otros autores, no muchos. Tercera: Entre la esencia real y la existencia de las criaturas media distinción de razón con fundamento en la realidad. Este es el parecer a que alude Menéndez y Pelayo, propio de Suárez, expuesto en la disputa treinta y una de su famosísima Metafísica, y el de la generalidad de los jesuítas y de algunos otros escolásticos. Cuarta: Entre la esencia real y la existencia de las criaturas media distinción modal o *ex natura rei,* intermedia entre la distinción de razón y la distinción real. Doctrina clásica de los escotistas. Acerca de cuál fué el parecer de Santo Tomás en este punto, se ha escrito y discutido muchísimo. Yo tengo como lo más probable que el Santo Doctor establece la distinción real; pero no creo que esto pueda afirmarse más

que como probable, nunca como algo enteramente cierto e indiscutible. Si alguien desea convencerse de que no es tan claro como suelen sostener los PP. Predicadores el parecer del Doctor Angélico vea, entre otras muchas obras que pudieran citarse a este propósito, la sección tercera de la «Disquisitio Metaphisica Theologica Critica de Distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eadem quaestionem» del P. José M. Piccirelli, S. I. (1). En consecuencia, que no creo se pueda decir con exactitud lo que afirma el Cardenal González y provocó la acotación de Menéndez y Pelayo: que la mayor parte de los escolásticos defiendan, con los tomistas, la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas.

## XXVIII.—Suárez y Balmes, ¿son filósofos muy tomistas?

Examinando ya si existe distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, escribe así el Cardenal González en el capítulo sexto del libro segundo: «Aunque no pretendo imponer a nadie el yugo de la autoridad, ni es mi ánimo ventilar la cuestión por este medio, me permitiré observar, sin embargo, para aquellos lectores que tengan formado de la doctrina filosófica de Santo Tomás un concepto digno de su profundidad y solidez, que este es uno de los puntos capitales de su elevada filosofía.»

Menéndez y Pelayo subraya esta última frase; y escribe en el margen de la página 171 del tomo 1.º: «*Luego Suárez y Balmes que le combaten no serán filósofos muy tomistas. Por mi parte no lo deploro.*»

El raciocinio de Menéndez es muy lógico. Si la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas es uno de los puntos capitales de la filosofía de Santo Tomás, no pueden ser tenidos como muy tomistas: ni Suárez, para quien «essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema

(1) Editada en Nápoles. Tipografía de Miguel d'Auria. 1906.

realia, sed distingui tantum ratione... Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsice ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa» (1); ni Balmes, según el cual: «Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distinción real» (2).

No lo deplora Menéndez y Pelayo, sino que más bien lo celebra; y la razón es porque cree mucho más glorioso para España que Suárez y Balmes puedan ser considerados con verdad como filósofos originales que como discípulos de nadie, aunque el maestro sea tan egregio como el Doctor Angélico.

En «La Ciencia Española» Menéndez y Pelayo colocó al suarismo como uno de los sistemas filosóficos creados por el pensamiento ibérico, a la vez que el senequismo, el averroísmo, el panteísmo judaico hispano de Avicebrón, el lulismo y el vivismo. Las principales razones por las cuales tiene Menéndez al suarismo como sistema diverso del tomismo las expuso en la sexta carta, «Mr. Masson redimuerto», de la primera parte de «La Ciencia Española», con estas palabras: «El segundo sistema peninsular influyente, conspicuo y famoso en el mundo es el suarismo, respecto al cual anda muy fuera de tino el señor de la Revilla, cuando dice que Suárez fué un aventajado discípulo del escolasticismo, como si dijéramos un buen chico, un joven aplicado y estudioso, dando a entender con este tono despreciativo en él familiar, que nada aportó a la ciencia; que no tuvo originalidad alguna, ni fundó escuela, ni ejerció influencia y que fué, en suma, un buen expositor de una filosofía extraña. ¡Parece mentira que estas cosas se digan en serio y por gentes que presumen de autoridad crítica! Suárez no es discípulo, sino maestro, y maestro que cuenta a centenares

---

(1) Disp. 31. Sec. 1.ª. Núms. 12 y 13. Pág. 228 del T.º 26 de la edición «Opera Omnia» de Suárez, de Vivés. París. 1861.

(2) «Filosofía Fundamental». Lib. 5.º. Cap. 12. Núm. 90. Pág. 145. T.º 3.º. Edición de Barcelona. 1898.

los secuaces. En sus múltiples obras desarrolla un sistema completo, que abraza la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea, la Etica y la Filosofía del Derecho; sistema que se aleja bastante del tomismo, y está con él en la misma relación que las escuelas alemanas modernas con el kantismo, padre de todas ellas. Hasta en Teodicea se aparta notablemente del tomismo rígido. Sus doctrinas de la ciencia media y el congruismo, en las que mitigó las atrevidas pero peligrosas opiniones de Molina y Lessio (1), son esfuerzos sublimes para conciliar en lo posible a los ojos de la razón humana la predestinación, la gracia y el libre albedrío. La misma originalidad de pensamiento muestra en el análisis de la idea de ente, en la no distinción entre la esencia y la existencia, en el conocimiento intelectual de los singulares, y en cuestiones de menor importancia; y bien puede afirmarse que Suárez cifra y compendia la filosofía jesuítica, viva y poderosa hoy todavía, y tan suarista como en el siglo XVI. Un mero expositor de filosofías extrañas no funda escuela, ni tiene discípulos, ni ejerce influencia más allá de su patria, como lo hizo Suárez, seguido de cerca por los Conimbricenses, Pereiro, Henao, Oviedo, Téllez, Bernaldo de Quirós, Rodrigo de Arriaga, Peinado, Lossada, Pons, y otros mil jesuítas españoles y extranjeros, hasta llegar a los contemporáneos Perrone, Cuevas, Tongiorgi, Curci, Taparelli, Kleutgen, Jungmann, Mendive, por no citar más, que mantienen hoy el suarismo no menos fuerte y lozano que en sus mejores días» (2).

(1) Con perdón de Menéndez y Pelayo, pero en obsequio a la verdad, he de advertir que no me parece adecuada esta frase. Las doctrinas de Molina no se pueden justamente calificar de atrevidas y peligrosas. En punto a ortodoxia, después de haber sido examinadas con prolijidad mayor tal vez que ningún otro autor escolástico, nada fué condenado en ellas por la Santa Sede, dejándose que las expusieran y defendieran los maestros escolásticos con toda libertad.

En cuanto a la diferencia doctrinal entre Molina y Suárez sobre la cuestión de la predestinación (pues en cuanto a las de la ciencia media, la conciliación entre la libertad y la presciencia y la indefectibilidad de las mociones divinas, y la gracia eficaz no hay discrepancia importante entre ambos escolásticos), sin tener yo la pretensión de juzgar en el asunto, que no he vestido la borla blanca en Universidad alguna, paréceme, no obstante, la opinión de Molina mucho más lógica y consecuente que la de Suárez con los principios fundamentales en que uno y otro se apoyan.

(2) «La Ciencia Española». T. I. Págs. 258 y 259. Edición citada.

Las relaciones de la filosofía de Balmes con el sistema escolástico, y singularmente con el de Santo Tomás, las concretó Menéndez y Pelayo en esta forma: «Balmes escribió antes de la restauración escolástica, y sólo en un sentido lato puede decirse que su libro (1) pertenece a ella, porque en realidad es una independiente manifestación del espiritualismo cristiano. Pero no cabe duda que conocía profundamente la doctrina de Santo Tomás y que la había tenido por primero y nunca olvidado texto. Exponiéndola y vivificándola no sólo en la esfera ideológica, sino en lo tocante a la filosofía de las leyes, hizo más por el tomismo que muchos tomistas de profesión, y mereció el nombre de discípulo del Doctor Angélico más que muchos serviles repetidores de los artículos de la «Summa»; aunque se apartase de ella en puntos importantes; aunque interpretase otros conforme a la mente de Suárez y otros grandes maestros de la escolástica española; aunque hiciese a la filosofía cartesiana concesiones que hoy nos parecen excesivas. Lo que había de perenne y fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas, tomó forma enteramente moderna en sus libros. Si hubiese alcanzado los progresos de las ciencias biológicas, ocuparía en el movimiento filosófico actual una posición análoga a la de la moderna escuela de Lovaina, de la cual es indudable precursor» (2).

## XXIX.—Procedimiento de Balmes para resolver la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia.

Prosiguiendo en el análisis de la distinción entre la esencia y la existencia de las criaturas, escribe el Cardenal González, en el mismo capítulo sexto del libro segundo de sus «Estudios»: «Conviene tener presente que, tratándose aquí de establecer distinción real entre dos cosas que todos admiten

(1) Alude a la «Filosofía Fundamental».

(2) «Ensayos de Crítica Filosófica». «Dos palabras sobre el centenario de Balmes». Pág. 367. Ed. Madrid. 1918. Lo mismo dice Menéndez en el párrafo III del cap. 3.° del Lib. 8.° de la «Historia de los Heterodoxos Españoles». (Pág. 749. T. 3.° Prim. edición y en el estudio «Cuadrado y sus obras», «Estudios de crítica literaria». Segunda serie. Madrid, 1895. Págs. 43 y 44).

y consideran como necesariamente inseparables, cualquiera que sea por otra parte la opinión que se siga en orden a la naturaleza de la indicada distinción, sería absurdo el exigir razones fundadas en la separación de los dos extremos. Será, por consiguiente, más lógico, así como también más conforme con la naturaleza de la cuestión que venimos ventilando, buscar en la naturaleza y en la exclusión recíproca y total de los conceptos relativos a la esencia y existencia en las criaturas los fundamentos y la razón *a priori* para llegar a la determinación de la distinción entre estos dos extremos. Este es un problema puramente ontológico: su solución no puede ser, por consiguiente, experimental ni psicológica, y sí puramente ontológica y *a priori,* como lo es el problema en sí mismo.»

En la página 174 del tomo 1.º, al margen del último punto de este párrafo, Menéndez y Pelayo escribe: «*Por eso Balmes, que pertenecía a la escuela del sentido común, resolvió la cuestión de un modo psicológico y experimental, negando la distinción entre la esencia y la existencia.*»

Para apreciar el valor de esta observación conviene recordar que el contenido del capítulo doce del libro cuarto de la «Filosofía Fundamental», que es el lugar en el que Balmes estudia el problema de que se trata, es el siguiente: Importancia de la cuestión: hay quienes asignan como nota esencial al ente creado la distinción real entre su esencia y su existencia. La idea de existencia nos representa la realidad pura; y la idea de esencia nos ofrece la determinación de esa realidad. La esencia de una cosa es lo que la constituye en tal, y le distingue de todo lo demás. La existenca es el acto que da el ser a la esencia; aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones resulta que no hay distinción real entre la esencia y la existencia: porque para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraída de la existencia no es nada, no puede decirse que medie entre ellas distinción real. En cuanto las esencias de las cosas existen en el entendimiento divino, puede decirse que se distinguen realmente de la existencia de las mismas cosas; mas no es esta la cuestión actual. Si, contra

la solución que acaba de proponer Balmes, se objeta que si la existencia de los seres finitos no se distingue realmente de su esencia, sino que es lo mismo que ésta, resultará que la existencia es algo esencial a dichos seres, porque nada es más esencial a un sér que su propia esencia, débese responder: que cuando nos ocupamos de la esencia sin la existencia entendemos por esencia el conjunto de notas que dan al sér su determinada naturaleza, prescindiendo de si existe o no en acto; y que cuando consideramos la esencia como realizada y la comparamos con la existencia, relacionamos una cosa consigo misma. Luego a la esencia posible de las criaturas no le es esencial el existir, la existencia; pero sí es esencial el existir, la existencia, a la esencia real o actuada de los seres creados. Si se arguye, asimismo, que el sér cuya esencia sea lo mismo que su existencia es infinito y absolutamente existente, porque siendo la existencia lo último en la línea del ente o del acto, dicho sér no podría recibir nada, débese contestar que de aquí no se sigue la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas. En éstas no se distinguen realmente la esencia y la existencia; pero aquélla es finita, y ésta es contingente. En Dios tampoco se distinguen realmente la esencia y la existencia: su esencia es infinita, y su no existencia implica contradicción.

La base de toda esta doctrina que expone Balmes es, sin duda alguna, el análisis de los conceptos de la esencia y de la existencia, de Dios y de la criatura, que, fundados en la realidad de las cosas, forma el entendimiento. Luego puede decirse, con Menéndez y Pelayo, que Balmes resolvió la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia con un método psicológico, es decir, fundado en el análisis de los conceptos intelectuales, y experimental, esto es, basado en los datos que suministra la conciencia psicológica.

Mas todo esto no supone originalidad alguna en Balmes, algo que en él sólamente se halla. Todos los escolásticos, así los que admiten como los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, tienen en cuenta y se apoyan en el análisis de los conceptos dichos. Más aún; no tienen otro medio de resolver el problema: porque para

esto no se pueden apoyar en realidades extramentales de la esencia y de la existencia, de Dios y de las criaturas: pues, como ideas trascendentales las dos primeras, y como concepto universal el último, no tienen existencia formal, sino sólo fundamental, en el orden real: formalmente sólo existen en el entendimiento.

De aquí resulta que es imposible resolver la cuestión de si media o no distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, sin considerar los conceptos de las mismas y atendiendo tan sólo a realidades extramentales: luego el procedimiento para resolver este problema ha de ser siempre psicológico, análisis de los conceptos, y experimental, observación y experimentación sobre los datos que suministra la conciencia. Luego no parece muy exacto y admisible lo que dice Fr. Zeferino González: que la solución de este problema no puede ser experimental ni psicológica, sino puramente ontológica, como lo es el problema mismo. Todos los escolásticos de todos los tiempos han empleado este procedimiento psicológico y experimental, en el sentido expuesto, para resolver la cuestión. Luego no parece muy acertado lo que afirma Menéndez y Pelayo: que Balmes resolvió esta cuestión colocándose en un punto de vista diverso del que siempre han empleado los escolásticos al analizar el problema.

## XXX.—La distinción real entre la esencia y la existencia ¿supone alguna necesidad de admitir que la esencia preexiste a la existencia?

Examinando, en el capítulo séptimo del libro segundo de los «Estudios», una objeción de los que no admiten la distinción real entre la esencia y la existencia, escribe así el P. Zeferino: «Siendo la existencia, se nos dice, aquello mediante lo cual la esencia es puesta fuera de sus causas y sale, por decirlo así, de la nada, la existencia se recibirá en la nada; porque la esencia, antes de que haya existencia, es la nada en sí misma, no pudiendo pasar a ser algo real sino después de recibir la existencia. Es fácil reconocer que la absurdidad de semejante consecuencia se funda en un supuesto falso.

Para inferir legítimamente que si la existencia es una actualidad que se recibe en la esencia como en sujeto se recibiría en la nada, sería necesario probar de antemano o que la distinción real entre la esencia y la existencia lleva consigo la necesidad de admitir la esencia como preexistente con respecto a la existencia, o que una perfección o entidad real cualquiera no puede existir al mismo tiempo que el sujeto recipiente. Mientras no se nos pruebe alguno de estos supuestos, el inconveniente aducido en el argumento no se hallará en harmonía con las reglas de la lógica y carecerá de fundamento.»

En el margen de la página 188 del tomo 1.º, y a propósito de esta respuesta del Cardenal González, observa lo siguiente Menéndez y Pelayo: «*¿Y si no lleva esta necesidad* (de admitir como preexistente la esencia con respecto a la existencia para que ésta pueda ser recibida en aquélla) *a qué se reduce tal distinción, que en el orden puramente lógico no niega nadie?*»

Como se trata de si se distingue realmente de la existencia, no la esencia lógica, ideal o metafísica, sino la esencia real, actuada y física, paréceme que tiene muchísima razón Menéndez y Pelayo. Si de algún modo no preexiste la esencia a la existencia, al menos con prioridad de naturaleza, ya que no de tiempo, es imposible que la esencia sea el sujeto que recibe la existencia: porque lo que, de algún modo, no existe antes de recibir algo, es imposible que reciba forma alguna. Luego para que la esencia pueda recibir la existencia y sean, por consiguiente, cosas realmente distintas la esencia y la existencia de las cosas creadas, es necesario que la esencia anteceda, con algún género de prioridad, a la existencia.

Si, por mera hipótesis, admitimos el supuesto de Fr. Zeferino: que sin preexistir la esencia a la existencia, ésta es recibida en aquélla, y ambas son entidades distintas, parece, como insinúa Menéndez y Pelayo, que más que una distinción real hay aquí una distinción de razón, a saber, un acto mental por el que nuestro entendimiento separa y distingue lo que en sí es uno e idéntico.

## XXXI.—¿Es posible concebir la esencia creada actual sin existencia?

Defendiendo, en el mismo capítulo séptimo, la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, escribe así el Cardenal González: «Lo que no es del concepto de la esencia o naturaleza, le viene de fuera y envuelve alguna composición de la esencia; porque ninguna esencia se puede concebir sin aquellas perfecciones o razones de ser que son como partes de la misma: toda esencia o naturaleza finita puede concebirse sin que se conciba al mismo tiempo cosa alguna de su existencia realizada, pues puedo concebir todo lo que encierra la esencia del hombre o del fénix, y, sin embargo, ignorar al propio tiempo si existen realmente en la naturaleza: luego el existir o la existencia actual se distingue realmente de la esencia o naturaleza.»

En el margen de la página 197 del tomo 1.º observa Menéndez y Pelayo a este propósito lo siguiente: «*Esto probará que la esencia o la existencia se distinguen de su concepto; pero no que la esencia y la existencia sean diversas entre sí.*»

Tiene razón Menéndez y Pelayo; y este viene a ser el argumento supremo que aducen contra la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, Suárez y otros muchos escolásticos: A toda esencia o naturaleza finita y creada le viene de fuera la existencia, es decir, ésta no pertenece a su esencia; y, por esta razón, hay distinción inequívoca entre los conceptos lógicos o metafísicos de esencia y existencia de las criaturas; pero a la esencia real o actuada del sér creado y finito no le es accidental la existencia, ésta pertenece a la naturaleza del sér finito en acto, o a la esencia actuada y real del sér finito en acto, aunque le haya sido comunicada por Dios, es decir, no hay distinción real entre la entidad de la esencia y la de la existencia en las criaturas. Por esto, el que podamos concebir la esencia del sér creado sin su existencia, prueba que son conceptos distintos los de la esencia y la existencia del sér finito; pero no prueba que sean entidades realmente distintas la esencia y la existencia del sér creado actual.

En síntesis: que en el raciocinio de Fr. Zeferino hay el sofisma de tránsito de lo ideal a lo real.

## XXXII.—Es cosa difícil señalar con exactitud en algunos de nuestros conocimientos lo que procede de las facultades sensibles y lo que proviene de la potencia intelectual.

En el capítulo octavo del libro segundo de los «Estudios», dice Fr. Zeferino, tratando del objeto de nuestro entendimiento, que «es preciso admitir ante todas cosas una distinción fundamental primitiva y absoluta entre las facultades sensitivas y las intelectuales. Este es un hecho psicológico de mayor importancia de lo que a primera vista pudiera parecer.»

Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 208 del tomo 1.º, dice a este propósito: «*No es tan fácil como parece marcar el punto en que empieza esa distinción fundamental, privativa y absoluta entre lo sensible y lo intelectual. «Et eris mihi magnus Apollo...*»

Es verdad; y aquí, como en todo lo que se refiere a nuestros conocimientos, se da un fenómeno digno de consideración: todos conocemos sensitiva e intelectualmente; y sobre la verdad de este hecho es imposible la duda; pero ninguno podemos explicar cómo se verifican en nosotros mismos los actos que constituyen el conocimiento sensible o el inmaterial, ni precisar respecto a algunos conocimientos susceptibles de provenir de las facultades sensitivas y del entendimiento, donde termina lo sensible y donde principia lo espiritual.

La frase: «*et eris mihi magnus Apollo*», es de Virgilio en la Egloga 3.ª, verso 104.

## XXXIII.— La ideología de Santo Tomás, ¿es tan sensualista como la de Locke?

Poco después del párrafo últimamente comentado, dice Fr. Zeferino, en el mismo capítulo: «Al presentar y desenvolver el magnífico sistema psicológico del Santo Doctor, tendremos ocasión más de una vez de observar las aplicaciones de

esta doctrina. Entonces se verá el verdadero sentido del axioma adoptado en las escuelas, *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu,* nada hay en el entendimiento que, antes no haya estado en los sentidos: entonces se reconocerá que, si bien es cierto que, como establece aquí el Santo Doctor, el conocimiento intelectual *toma su origen en algún modo de los sentidos,* de ningún modo adopta aquel axioma en el sentido materialista y sensualista de Locke y Condillac; y que sólo los hombres acostumbrados a juzgar de un sistema por apariencias exteriores y sin estudiarlo a fondo pueden atribuir a su magnífica y sublime ideología tendencias al sensualismo.»

Menéndez y Pelayo subraya en este párrafo las palabras «materialismo» y «sensualismo»; y escribe, en la página 208 del tomo 1.º: «*Materialista es una cosa y sensualista otra; y lo que es sensualista lo era Santo Tomás tanto como Locke.*»

Cierto es que materialista es una cosa y sensualista otra; pero no veo que Fr. Zeferino confunda ambos conceptos, antes bien los separa por la conjunción copulativa; y atribuye a la doctrina ideológica de Locke y Condillac las dos tendencias, distintas entre sí, materialista y sensualista.

Que, como aquí dice Menéndez y Pelayo, la ideología de Santo Tomás sea tan sensualista como la de Locke, me parece indefendible. Ambos convienen en que no existen en nosotros ideas innatas, y en que el origen de todos nuestros conocimientos, aun de los intelectuales, está en las sensaciones; pero nada más: en lo restante, la doctrina ideológica que expone el Filósofo inglés en su «Essay concerning human unđerotanding» es del todo desemejante a la que desarrolla el Doctor Angélico en sus magníficos tratados, según prueba el mismo Cardenal González en el capítulo catorce del libro quinto de estos mismos «Estudios».

## XXXIV.—El conocimiento de lo confuso actual ¿precede al conocimiento de lo confuso potencial?

A continuación expone el Cardenal González lo que son el conocimiento confuso y el conocimiento distinto: «Si el entendimiento percibe un objeto sin percibir distintamente cada

una de sus partes o sin analizarlo y descomponerlo en sus elementos o principios, esta percepción se llama confusa; así como podrá llamarse distinto, si, por el contrario, esta percepción intelectual se extiende al todo y a cada una de las partes, considerando los diferentes conceptos parciales en que puede descomponerse, y los predicados que envuelve.» Luego, considera el concepto universal como un todo potencial o como un todo actual, según que pueda compararse o de hecho se compare con las naturalezas inferiores que se contienen en el concepto universal; y concluye que «el conocimiento confuso de un todo universal, o se refiere al mismo como todo universal en orden a sus partes potenciales, y entonces se dirá conocimiento confuso potencial; o se refiere al mismo como todo actual en orden a sus partes actuales y conceptos parciales, en cuyo caso podrá llamarse conocimiento confuso actual.» «Infiérese de estas observaciones, dice el Cardenal González, que el conocimiento confuso actual precede naturalmente al conocimiento confuso potencial.»

Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 210 del tomo 1.º, escribe: «¿*Unde*? *Lo confuso actual puede preceder a lo confuso potencial o viceversa, porque la confusión no esta en las cosas sino en el entendimiento del sujeto. Y lo que hay que estudiar es el desarrollo de este entendimiento.*»

Me parece que tiene razón Menéndez y Pelayo; y aún creo que hay fundamento para afirmar que el conocimiento de lo confuso potencial, de suyo debe proceder al conocimiento de lo confuso actual. Razones. Primera: Según enseña Santo Tomás en el pasaje que traduce y transcribe Fr. Zeferino al comienzo de este capítulo octavo, el entendimiento procede siempre de la potencia al acto de entender: luego parece que este orden reclama que primero sea conocido lo confuso potencial que lo confuso actual. Segunda: Para que un concepto universal sea considerado como un todo actual, esto es, como razón que contiene en sí otras inferiores, antes debe ser un todo potencial, es decir, debe poder ser considerado como razón que encierra en sí a otras varias: luego el conocimiento de lo confuso actual parece que previamente requiere el conocimiento de lo confuso potencial.

## XXXV.—El ente, primer objeto de nuestro entendimiento.

Trata luego Fr. Zeferino, en el mismo capítulo octavo, de cómo es el ente el primer objeto conocido por nuestro entendimiento; y escribe: «Toda esta doctrina, tan en harmonía con la naturaleza de nuestra inteligencia, se halla por otra parte atestiguada por el sentido interno, que nos presenta siempre la idea del ser como compañera inseparable de nuestras manifestaciones intelectuales, como una forma primitiva y necesaria, como una condición objetiva *sine qua non* del desarrollo espontáneo y sucesivo de la actividad de nuestra inteligencia, a la cual sirve de faro luminoso en sus movimientos, tendencias y aspiraciones hacia la verdad.»

Menéndez y Pelayo asiente a todo esto, escribiendo al margen de la página 212 del tomo 1.º: *Muy bien dicho.*»

## XXXVI.—En nosotros no éxisten ideas innatas.

En el párrafo final del capítulo susodicho, escribe así Fray Zeferino: «Así es que en la doctrina de Santo Tomás, aunque la idea del ente no puede llamarse en rigor innata, puesto que, según veremos en su ideología, no admite idea alguna de este género, puede decirse *quasi innata* y connatural, en razón a que, acompañando su formación a todo desarrollo o ejercicio de la actividad intelectual, no es otra cosa que un modo de ser primitivo y como una manifestación también espontánea de esta fuerza.»

Menéndez y Pelayo, en el margen de la página 213 del tomo 1.º, pregunta: «*¿Y por qué no innata sin quasi?*

Pues por la razón que clarísimamente acaba de exponer Fr. Zeferino: porque Santo Tomás no admite en nuestro entendimiento ideas propiamente innatas, según puede verse en el capítulo décimo del libro quinto de estos «Estudios», si no se quieren repasar los pasajes de las obras en que el Santo Doctor trata de esta materia. No obstante, puede decirse que, según Santo Tomás, la idea del ente es cuasi innata en nuestro entendimiento en el sentido que explica el Cardenal Fray Zeferino en el capítulo y libro últimamente citados: «En

nuestra inteligencia existen, según Santo Tomás, algunos principios conocidos naturalmente, a los cuales apellida otras veces conceptiones animi communes, y también verdades innatas. Tales son aquellas proposiciones en que entran como elementos las ideas que hemos llamado antes universalísimas, y especialmente la de ser y no ser, con las que se refieren más inmediatamente a éstas; y por esto también las denomina Santo Tomás primeros principios del conocimiento intelectual y del orden científico. «Hominibus sunt innata prima principia». Las concepciones universales, cuyo conocimiento poseemos naturalmente, son como ciertas semillas de todos los demás conocimientos: «Universales conceptiones quorum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitiorum». Si se tiene presente ahora que es incontestable por otro lado que Santo Tomás rechaza positivamente, como ya hemos visto, la existencia de ideas innatas actuales determinadas y explícitas preexistentes en el alma, resulta con toda evidencia que, so pena de poner al Santo Doctor en abierta contradicción consigo mismo, y esto no una sino repetidas veces, es preciso decir que las ideas que entran como elementos en esas verdades innatas y *quasi naturales* y en esas concepciones comunes del alma, sin ser innatas en rigor, es decir, sin preexistir en el alma determinadas, explícitas y completamente formadas, tampoco son adquiridas propiamente, o sea de una manera total, ni abstraídas directa e inmediatamente de los sentidos o de las representaciones sensibles de los objetos materiales, sino que se hallan contenidas virtualmente y como *in fieri proximo et inmediato* en el entendimiento agente, en cuanto éste es una impresión de la primera verdad, una participación de la razón increada que contiene en sí las ideas eternas: *similitudo participata luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*. Estas ideas preexistentes virtualmente en el entendimiento agente, sólo necesitan que la fuerza *activa* de éste sea puesta en acción y en ejercicio actual, para pasar al estado de esas ideas explícitas y actuales; y si bien es cierto que dependen de las representaciones sensibles, esta dependencia es como indirecta y remota.»

## XXXVII.—La doctrina tomista sobre las ideas arquetipas, inmediatamente es de origen agustiniano, y mediatamente platónico.

En el capítulo catorce del libro segundo de los «Estudios», examinando la doctrina tomista sobre el fundamento de la posibilidad del ente, expone el Cardenal González cómo es necesario que haya algún sér anterior y superior a la razón humana en el cual existan de alguna manera las esencias a que se refieren las verdades necesarias, y que sea razón suficiente de la inmutabilidad y necesidad de las mismas verdades. Este sér es Dios. Luego la posibilidad de los seres depende de Dios y se refiere a su infinita esencia en cuanto que ésta contiene en sí las ideas ejemplares de todos los seres reales y posibles. Esta doctrina, según Fr. Zeferino, «no es otra cosa que el desarrollo y la aplicación de la doctrina de Santo Tomás sobre las ideas divinas.»

Menéndez y Pelayo, dice a este propósito (página 271 del tomo 1.º): «*Y esta doctrina, Santo Tomás la había aprendido en San Agustín, y San Agustín en los platónicos. Debe llamarse, pues, platónico agustiniana, y no tomista.*»

Así es: Santo Tomás tomó de San Agustín la doctrina sobre las ideas arquetipas. Lo reconoce el Doctor Angélico en los mismos textos que traduce Fr. Zeferino en el capítulo de que estamos tratando. Es cierto, asimismo, que la doctrina agustiniana del ejemplarismo tuvo como base la teoría platónica de las ideas, aunque el Doctor de Hipona la cristianizó e hizo mucho más razonable de lo que saliera de la pluma de Platón y los platónicos.

## XXXVIII.—La imitación accidental.

A continuación del párrafo comentado, y en el mismo capítulo, traduce Fr. Zeferino el artículo primero de la cuestión tercera del tratado «De Veritate», en el que Santo Tomás define lo que es la idea ejemplar. Al texto del Angélico Doctor diciendo que una cosa puede imitar a otra según la intención del agente o sin ella, esto es, accidentalmente y por

casualidad, añade Fr. Zeferino: «como sucede frecuentemente en los pintores que reproducen la figura de algún sujeto sin intención determinada, y como por casualidad.»

Menéndez y Pelayo subraya esta última frase; y, en el margen de la página 273, escribe: «*Mucha casualidad es esta.*»

## XXXIX.—La verdad lógica, «per posterius» reside en la simple aprensión.

Al tratar, en el capítulo diez y ocho del libro segundo de los «Estudios», de la verdad formal o del conocimiento, Fr. Zeferino expone la conocidísima doctrina de Santo Tomás: la verdad lógica o formal, perfecta y propiamente reside en el juicio; en la simple aprensión también hay alguna verdad lógica o formal, porque en ella puede estar representado el objeto conocido tal cual es en sí; pero es verdad imperfecta y como incoada. «Luego el entendimiento que piensa sobre un objeto sin afirmar o negar del mismo, puede denominarse verdadero con verdad formal imperfecta y como incoada.»

«*Esta concesión anula todo lo anterior*», dice Menéndez y Pelayo en la página 334 del tomo 1.º

Paréceme que Menéndez y Pelayo se equivoca en este punto. Por si no estuviera suficientemente claro cómo es cierto que aunque la verdad lógica o formal resida propiamente en el juicio, hay, no obstante, alguna verdad lógica en la simple aprensión, con lo que el Cardenal González llevaba dicho cuando Menéndez y Pelayo hizo la observación que queda copiada, más abajo transcribe Fr. Zeferino el artículo 3.º de la cuestión primera del tratado «De Veritate», en el cual Santo Tomás aclara y desvanece por completo la supuesta contradicción que ve Menéndez. *Per prius,* esto es, de modo propio y perfecto, la verdad lógica reside en el juicio, no en la simple aprensión. *Per posterius,* es decir, de modo impropio, secundario e imperfecto, la verdad lógica reside en la simple aprensión. La razón de todo es esta: En la simple aprensión y en el juicio puede existir conformidad entre éstos actos repre-

sentativos de las cosas y las mismas cosas según su ser real y objetivo, o extramental; y en este sentido, es decir, sujetivamente al acto intelectual de la simple aprensión y del juicio, en ambas operaciones mentales puede residir la verdad lógica. Objetivamente, esto es, como objeto conocido, la verdad lógica reside en el juicio, no en la simple aprensión: porque para conocer la verdad lógica es necesario darse cuenta de que el concepto mental es conforme a la realidad del objeto conocido, se adecua con él; y esto, necesariamente implica afirmación, luego requiere un juicio, luego es imposible en la simple aprensión.

En el capítulo veintitrés del propio libro segundo de los «Estudios», el Cardenal González, tratando de la eternidad de la verdad, dice así: «Luego es cierto que toda verdad depende de Dios y es una participación de la primera verdad, puesto que no solamente las verdades contingentes se reducen a la inteligencia divina por medio de la verdad transcendental del objeto, sino que las verdades esenciales y necesarias hasta participan de las ideas divinas su necesidad y su modo de ser con eternidad objetiva.»

Menéndez y Pelayo subraya este párrafo, escribiendo al margen del tomo 1.º (página 367): «*Admirable doctrina.*»

## XL.—El panteismo de Cousin.

Examinando en el capítulo veinticuatro del libro segundo de los «Estudios», las relaciones del ecleticismo moderno con el panteísmo, escribe así el P. Zeferino: «Por las palabras de Mr. Cousin, fundador, o al menos principal representante, del ecleticismo de nuestro siglo, lo mismo que por las de sus principales adeptos, vamos a ver que la filosofía eclética no es otra cosa que el panteísmo más o menos disfrazado, más o menos completo. Sus tendencias en esta parte en nada desdicen de su historia: el ecleticismo profesado en nuestros días por sus partidarios es la reproducción del ecleticismo panteísta de la antigua escuela alejandrina, que intentó en vano en los primeros siglos de la Iglesia oponerse por medio del sincretismo de los neoplatónicos a la marcha majestuosa del

cristianismo, pretendiendo falsear la dirección del movimiento cristiano.»

En el margen de la página 377 del tomo 1.º dice Menéndez y Pelayo a propósito de este párrafo: «*El autor considera aquí la doctrina de Cousin en solo un momento que fué muy transitorio, es decir, cuando influía en su pensamiento el trascendentalismo de Schelling. Pero en su última forma el ecleticismo de Cousin no es más que un espiritualismo bastante incoloro, cuyos elementos son platónicos y cartesianos.*»

En el pensamiento filosófico de Víctor Cousin distínguense claramente tres períodos: Primero, de 1810 a 1818, en el que, siguiendo a Royer-Collard y a Maine de Birán, se inclinó a la escuela escocesa. Segundo, de 1818 a 1832, en el que, por amistad con Schelling y Hegel, adoptó soluciones claramente panteístas. Tercero, de 1832 a 1867, la época de mayor brillo de Cousin, como filósofo, profesor y político, y la más característica de este escritor francés, se muestra como ecléctico racionalista, defendiendo lo que Menéndez llama «espiritualismo bastante incoloro, cuyos elementos son platónicos y cartesianos.» El propio Cardenal González reconoce estas tres diversas fases de la filosofía de Cousin al estudiarle en los párrafos 38 y 39 del Tomo 4.º de la «Historia de la Filosofía». Cuando en 1826, Cousin publicó los «Fragments Philosophiques», obra en que principalmente se basa Fr. Zeferino al estudiar aquí a Cousin, éste pensaba como verdadero panteísta.

Esto supuesto la observación de Menéndez y Pelayo parece muy atinada: porque resulta evidente que para juzgar a un autor cuyo pensamiento ha tenido tres fases diversas, no es muy adecuado el fijarse en una de ellas tan sólo, y prescindir de las demás; máxime cuando la fase que se considera no es la última ni la definitiva en las ideas del autor.

MARCIAL SOLANA.

*(Continuará).*