APOSTILLAS DE MENÉNDEZ Y PELAYO

A LOS

"ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS

POR EL M. R. P. F. ZEFERINO GONZÁLEZ"

(CONTINUACIÓN)

XLI.—Sinceridad de Cousin.

Menéndez y Pelayo cree que Fr. Zeferino pecó de candidez al entender las palabras de Cousin en su significado propio: «*El autor,* dice Menéndez en el margen de la página 379 del tomo primero, *toma la metafísica de Víctor Cousin más por lo serio que seguramente la tomaba aquel retórico brillantísimo y erudito historiador de la Filosofía. Este capítulo y el siguiente* (1) *resultan algo trasnochados.*»

Es difícil poder decir con verdad si cuando Cousin escribió las frases, evidentemente panteístas, que copia Fr. Zeferino fué un autor sincero, que expresa lo que juzga acertado, o si fue un retórico, que da a la imprenta aquello que ha de producir mayor efecto e impresión. No parece inverosímil esto último en un hombre como Cousin, que, después de reducir toda la historia de la filosofía a cuatro sistemas: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo, establece como principios capitales de su crítica: que la utilidad de cada uno de estos cuatro sistemas es inmensa, porque si uno de ellos desapareciese, toda la filosofía estaría en peligro; y cree, por esto, que no se debe destruir ninguno de tales sistemas, sino que se ha de procurar reducirlos todos a concordia y armonía, porque si todos han existido en la his-

(1) Alude a los capítulos 24 y 25 del libro segundo de los «Estudios».

toria, todos han tenido razón de ser, luego todos son verdaderos, al menos en parte, aunque en parte sean también falsos, ya que este es un defecto inevitable, pues el error es ley de nuestra naturaleza; y sienta como conclusión básica de su sistema que la verdad filosófica está en el conjunto armónico de estos cuatro sistemas al parecer contradictorios (1). El hombre que tiene este criterio filosófico; y, a la vez, posee elocuencia y dotes de expositor tan brillantes que diariamente veía congregados en torno a su cátedra miles de oyentes; que llegó a ser maestro de casi todos los profesores que en aquella época enseñaron la filosofía en Francia, no me parece difícil que degenere en un sofista, y escriba y enseñe, no tanto lo que juzga verdadero, cuanto aquello que puede darle popularidad, aplausos y renombre (2).

Los motivos que tuvo Menéndez y Pelayo para calificar de trasnochados los capítulos veinticuatro y veinticinco del libro segundo de los «Estudios» de Fr. Zeferino, consagrados al ecleticismo de Cousin, paréceme que son dos: el no haber tenido en cuenta más que la fase panteísta, y no las demás que experimentó Cousin; y el no haber dudado de la sinceridad de las doctrinas del profesor sorbónico, tomando demasiado en serio sus palabras.

XLII.—¿Confunde Santo Tomás la bondad moral con la belleza espiritual?

En el capítulo veintiocho del libro segundo, traduce Fray Zeferino el artículo segundo de la cuestión ciento cuarenta y cinco de la «secunda secundae» de la «Summa», para ex-

(1) Al sintetizar así el ecleticismo de Cousín me fundo principalmente en sus palabras en la «Quatrième Leçon» del «Cours de l'Histoire de la Philosophie». Páginas 143 a 152 del tomo I de las «Oeuvres de Victor Cousín». Bruxelles, 1840.

(2) De Víctor Cousín hizo Menéndez y Pelayo, no ya un juicio crítico atinadísimo, sino un verdadero retrato velazqueño, lleno de color y de vida. En las páginas 148 a 151 del T.° 8.° de la «Historia de las Ideas Estéticas en España» (Edición de Madrid, 1908) dice así: «Víctor Cousín fué un gran historiador de la filosofía, un propagandista admirable de los lugares comunes del espiritualismo, un agitador poderoso de la conciencia filosófica de su tiempo, un retórico deslumbrador y de inagotables recursos, un investigador dotado de todas las cualidades de invención y de exposición necesarias para hacer valer sus descubrimientos, un moralista ameno, un expositor cla-

poner la doctrina de Santo Tomás sobre la esencia de la belleza. Menéndez y Pelayo acota las palabras del Santo Doctor: «...la belleza espiritual del hombre consiste en que sus acciones tengan la proporción debida que les corresponde según la luz y dirección de la razón. Esto pertenece a la naturaleza de la honestidad o bondad moral, que se identifica con la virtud, la cual gobierna todas las cosas humanas según la dirección de la razón; y, por lo mismo, lo honesto o bueno del orden moral coincide con la belleza espiritual», escribiendo así en el margen de la página 432 del tomo 1.º: «*Hay aquí una confusión evidente derivada del olvido del elemento formal, sin el cual es imposible la intuición estética.*»

No parece que Santo Tomás se propusiera en este pasaje distinguir con toda precisión los conceptos de honestidad o bondad moral y de belleza espiritual, sino, más bien, hacer notar su mutua coincidencia. Por esta razón, se fija el

---

rísimo y un escritor tan verdaderamente clásico, que, habiendo muerto ayer, parece de otro siglo, y no le niegan, ni aún sus mayores adversarios, puesto eminente entre los modelos de su lengua. Todo el mundo reconoce que no sólo con sus propios trabajos sobre Platón, Xenófanes y Próculo, sobre Abelardo y Descartes, sobre Locke, la escuela escocesa y Kant, y sobre otros innumerables asuntos, sino con el método que practicó el primero, con el impulso que dió a los trabajos de sus discípulos, con los certámenes que promovió, y hasta con la influencia de su posición oficial, prestó a la erudición filosófica servicios más eminentes que ningún otro hombre de nuestro siglo, exponiendo leal y honradamente las doctrinas más opuestas, y poniendo en circulación un número enorme de materiales científicos, en forma de traducciones, memorias, comentarios, lecciones de clase y ediciones de textos inéditos. De donde procedió el despertarse en Francia, tan rezagada a principios de nuestro siglo en tales estudios, como lo muestra el pobre compendio de De Gérando, un entusiasmo de investigación tan feliz y bien encaminado, que en pocos años apenas ha quedado región de la filosofía antigua o moderna que no haya sido explorada con celo y perseverancia, apenas hay escuela, sistema o dirección del pensamiento que no haya alcanzado uno o varios historiadores, siendo algunas de estas monografías verdaderos modelos en su género, y dignas de ponerse al lado de las más excelentes que ha produdido la crítica alemana. Con esto ha venido una más recta estimación del valor propio de cada cosa, difundiéndose aquella tolerancia científica, aquel espíritu crítico y aquella inteligencia de las ideas más opuestas, que forzosamente trae consigo el estudio de la historia y que es su más positiva ventaja. Al lado de este servicio, que es el principal pero no el único que Víctor Cousín hizo a la cultura filosófica de su país, hay que poner, con el aplauso que merece, su campaña juvenil contra el sensualismo y el utilitarismo, la parte crítica de su sistema, que es muy superior a la parte positiva; y no olvidar tam-

Santo en el elemento material, a saber, en que las acciones humanas tengan la debida proporción según la dirección racional, en la cual nota coinciden el bien honesto y la hermosura espiritual. Que, no obstante, ambos conceptos sean diversos, no sólo no lo niega Santo Tomás, sino que expresamente lo enseña. En este mismo artículo segundo de la cuestión ciento cuarenta y cinco de la «secunda secundae», dice: que la razón o esencia de la hermosura la integran la claridad y el esplendor, como elemento formal y manifestativo, y la proporción y armonía, como elemento material y manifestado; y que esta proporción y armonía es nota que existe en lo bello

---

poco el brillante renacimiento espiritualista que promovió y el haber vuelto a levantar en su país los altares de la Metafísica, y haber apasionado por ella el interés de dos generaciones, a fuerza de elevación de estilo, correspondiente a las grandezas del mundo ideal que iba exponiendo y desarrollando en una lengua de oro ante su auditorio extasiado. Quien tales efectos logra, y funda en su país una escuela que todavía conserva cierta vitalidad, y que ha tenido brillantes manifestaciones, escuela que con todos sus defectos tiene la gran cualidad de ser extraordinariamente acomodada a las condiciones del pueblo en que nació, de tal suerte que hasta las direcciones más opuestas a ella han recibido su influencia y conservan rasgos profundos de su disciplina, no puede menos de ser un personaje importante en la historia de la filosofía, aunque diste mucho de ser un gran filósofo. Y parece demasiada impertinencia el tono de superioridad con que hasta ahora juzgan algunos (discípulos suyos renegados la mayor parte) a un pensador de quien con tanto respeto hablaron Schelling, Hegel y William Hamilton».

«Pero hechas estas declaraciones, hay que convenir en que el filósofo, como tal filósofo, es mediano. No es de los que piensan para el tiempo y para la eternidad, sino de los que piensan para el día presente y para una fracción limitada del género humano. Es un filósofo *de ocasión,* que va haciendo su sistema a pedazos, según lo exigen las necesidades del momento obedeciendo hoy a su curiosidad erudita, mañana a un interés social, casi siempre a su genialidad oratoria, pocas veces o ninguna a los dictámenes de la pura razón. No es de los que piensan solitariamente, sino de los que necesitan auditorio para pensar. Es el organizador de una filosofía oficial, el gran *administrador* y centralizador de la ciencia, conforme al gusto de los franceses, que hasta en materia de ciencia quieren recibirlo todo organizado y centralizado por una administración perfecta. Pero ¿quién ha de tomar muy por lo serio una filosofía de improvisación, corregida y retocada cincuenta veces, hoy escocesa, mañana schellingiana, otro día platónica y, finalmente, cartesiana? Para dar nombre a esta singular doctrina, inventó V. Cousín primero el de *eclectismo* o *eclecticismo,* y más adelante el de espiritualismo. Este último es tan vago, que cuadra lo mismo a la filosofía de V. Cousín que a cualquiera otra de las que afirman la realidad del espíritu y combaten el materialismo».

espiritual y en el bien honesto. No confunde, pues, el Santo Maestro ambos conceptos, aunque haga resaltar sus coincidencias y omita sus discrepancias; porque fija clarísimamente el motivo principal de la diversidad de las dos ideas: el esplendor y claridad, elemento formal de la belleza y sin el cual es imposible la intuición estética, como muy bien dice Menéndez, que existe siempre en la hermosura y no se requiere en la bondad.

En otros pasajes, que recoge por cierto Menéndez y Pelayo al estudiar la doctrina estética de Santo Tomás (1), enseña éste de modo clarísimo cómo se diferencian la hermosura moral y el bien honesto por razón del elemento formal de la belleza. En la respuesta a la objeción primera del artículo cuarto de la cuestión quinta de la primera parte de la «Summa», dice el Santo que lo bueno y lo honesto son una misma cosa en el sujeto en quien residen, pues uno y otro se fundan sobre la forma; pero se diferencian por razón del término al que dicen relación: el bien a la facultad apetitiva, y lo bello a la cognoscitiva; y que, por esto, se llaman hermosas las cosas que vistas agradan, y consiste la belleza en la debida proporción. En el artículo primero de la cuestión veintisiete de la «secunda secundae» torna a distinguir lo bueno de lo hermoso; porque aquello, para aquietar y satisfacer el apetito, debe ser poseído por éste, mientras que lo hermoso basta con que sea visto y conocido por las facultades cognoscitivas para que el apetito quede satisfecho: luego la belleza supone sobre la bondad algo relacionado con las facultades cognoscitivas. En el comentario al tratado «De diviniis nominibus», Santo Tomás analiza el concepto de la hermosura, y le distingue del de la honestidad, estableciendo: que la diferencia específica de la hermosura consiste en el esplendor de la forma sustancial o actual sobre las partes de la materia proporcionadas y determinadas; que es efecto propio de la belleza el arrastrar hacia sí el deseo del apetito, y congregarlo todo, y hacerlo hermoso por el resplandor de la forma. Por razón de la primera

(1) «Historia de las Ideas Estéticas en España». Introducción, T.° I. Págs. 243 a 286. Edición de Madrid. 1909.

nota se distinguen lo hermoso y lo honesto; mas no por razón de las otras dos. Lo bello y lo honesto son la misma cosa por razón del sujeto en el que residen; pero no por razón de su naturaleza específica, ya que la belleza consiste en el esplendor de la forma sobre las partes de la materia proporcionadas ,o sobre las diversas facultades y acciones; y lo honesto en atraer hacia sí el apetito y el deseo. Lo hermoso se dice según la proporción de la potencia al acto. De aquí se sigue que lo hermoso añade a lo honesto cierta diferencia, que no está precisamente en los elementos componentes, como sucede en las cosas materiales, sino en el resplandor de la forma. Lo honesto añade a lo bueno en general el llevar tras sí el apetito por razón de la dignidad y excelencia del objeto; y lo hermoso añade a lo bueno y a lo honesto cierto resplandor y claridad sobre la proporción y el orden. Lo bueno tiene razón de causa final; y lo bello, razón de causa formal: porque sólo indica esplendor de la hermosura sobre las partes. Es, pues, indudable que Santro Tomás, según la misma exposición que de su doctrna estética hace Menéndez y Pelayo, distingue clara y perfectamente lo honesto ó bueno moral, de la belleza, fundándose especialísimamente en el elemento formal de la hermosura.

XLIII. — ¿Puede haber orden en un objeto y no existir en él hermosura?

Al final del mismo capítulo veintiocho del libro segundo de los «Estudios», Fr. Zeferino reduce a cinco puntos capitales la teoría de Santo Tomás sobre la belleza; y la compara con la de Víctor Cousin, para hacer notar cómo éste coincide con aquél. Al llegar al punto tercero, el Cardenal González escribe así: «Para Santo Tomás la pluralidad o variedad de partes, propia o impropiamente dichas, con subordinación a la unidad, es el atributo más fundamental de la belleza, y constituye como una ley general del objeto en cuanto bello. Recórrase la escala de los objetos denominados bellos, y se hallará en todos cierta relación o proporción entre las partes o cosas que entran en su completo, juntamente con la subordinación de las mismas a alguna unidad.»

En la página 437 del tomo 1.º, Menéndez y Pelayo arguye así contra esta doctrina: «¡*Ya lo creo, y también en los objetos feos*! *Puede existir esta relación entre la pluralidad y la unidad en objetos que nada tengan de bellos. Esta doctrina deja intacta la verdadera razón del juicio estético.*»

Paréceme que Menéndez y Pelayo está en lo cierto; y que, aun dentro de la teoría tomista de la belleza, es posible se dé la relación o proporción de partes, esto es, orden, y, sin embargo, no haya belleza: porque, según el mismo Santo Tomás, las notas constitutivas de la hermosura son dos: el orden, la proporción; y la claridad o resplandor de este mismo orden. Luego aunque en un objeto exista orden, proporción, si el orden no es esplendoroso, no habrá hermosura. Luego, según la doctrina del Santo Doctor, puede muy bien haber orden en los objetos y no existir en ellos hermosura.

XLIV.—La doctrina de Balmes sobre la analogía de las perfeccionés simpliciter respecto a Dios y a las criaturas, ¿es la misma de Santo Tomás?

Tratando de la causalidad eficiente, en el capítulo treinta y dos del libro segundo de los «Estudios», copia Fr. Zeferino estas palabras escritas por Balmes en el capítulo décimo del libro décimo (números 110 y 111) de la «Filosofía Fundamental»: «Así, pues, la idea de causalidad aplicada a Dios significa una cosa muy diferente de cuando se aplica a las causas segundas: lo cual debiera haberse tenido presente para no suscitar cuestiones sobre las causas segundas antes de fijar exactamente la significación de la palabra causa.» A continuación de este párrafo, y hablando por cuenta propia, Fray Zeferino dice así: «Este desenvolvimiento de la idea de causalidad en sus relaciones con la causa primera y con las secundarias, que con tanta exactitud y verdad nos presenta aquí el sabio filósofo español, puede considerarse como una aplicación y como la expresión de la doctrina altamente filosófica de Santo Tomás sobre la analogía de la significación que envuelven los nombres que expresan perfecciones absolutas, cuando se atribuyen a Dios y a las criaturas.»

No admite Menéndez y Pelayo que Balmes exprese en este pasaje la doctrina de Santo Tomás sobre la analogía de las perfecciones «simpliciter» entre Dios y las criaturas. De aquí que, en la página 484 del tomo 1.º, escriba así: «*Tiene* (1) *alguna relación en efecto, pero es una teoría muy diversa. La de Balmes es original, y prueba su elevado talento filosófico. Santo Tomás no habla en estos pasajes de causalidad, sino de los nombres y perfecciones divinas.*»

Ni Fr. Zeferino ni Menéndez citan los pasajes de Santo Tomás a que uno y otro se refieren al afirmar el primero y negar el segundo la procedencia de la doctrina de Balmes respecto a la de Santo Tomás. Yo he repasado los principales pasajes en los que el Doctor Angélico sostiene que las perfecciones que se predican de Dios y de las criaturas no son conceptos unívocos (parecer de Escoto), ni equívocos (opinión de Maimónides), sino análogos (2), y sinceramente creo que ambos, el P. González y Menéndez y Pelayo, tienen razón. En ninguno de estos lugares habla Santo Tomás de la causalidad, sino de la sabiduría, la bondad y demás perfecciones divinas. En esto me parece que lleva razón el polígrafo montañés. Pero como el ser causa eficiente es, sin duda, una perefección absoluta, «simpliciter simplex», que se dice en la Escuela, es indudable que toda la doctrina que Santo Tomás desenvuelve sobre la analogía de los conceptos propios de las perfecciones absolutas de Dios y de las criaturas es aplicable a la causalidad eficiente del Sér «a se» y de los seres «ab alio». En esto tiene razón el escolástico asturiano.

XLV.—Maimónides convierte en negativos todos los atributos divinos.

Copia a continuación el P. Zeferino el artículo segundo de la cuestión trece de la primera parte de la «Summa Theolo-

(1) Se refiere a la doctrina de Balmes sobre la consabida cuestión.

(2) «Summa Theologica» 1.ª p, q. 4, a. 3; q. 13, toda ella, pero singularmente los artículos 2, 5 y 6. «Summa contra Gentiles», Lib. 1, caps. 32, 33 y 34. «Quaestiones Disputatae: De Potentia Dei», q. 7 a. 7; y «De Veritate», q. 2, a. 11. «Compendium Theologiae». Cap. 27. «In Primum Librum Sententiarum» Dist. XXII, q. 1, a. 2. Etcétera, etcétera.

gica», en el que prueba Santo Tomás que los conceptos y nombres que corresponden a las perfecciones absolutas no son equívocos ni unívocos, sino análogos, respecto a Dios y a las criaturas. «En orden a los nombres que se dicen de Dios absolutamente y por modo de afirmación, como los nombres de bueno, sabio, y otros semejantes, ha habido diferentes opiniones. Algunos dijeron que aunque todos estos nombres se dicen positivamente de Dios, fueron, sin embargo, inventados más bien para remover o negar, que para afirmar algo de Dios. Consiguientemente establecen que cuando decimos que Dios es viviente, significamos sólamente que Dios no existe de un modo semejante al de las cosas inanimadas, aplicándose esto mismo a los demás nombres.»

Al margen de este párrafo escribe Menéndez y Pelayo en la página 485 del tomo 1.º: «*Es la opinión de Maimónides, que convierte en negativos todos los atributos.*»

Santo Tomás, en el mismo pasaje que copia y traduce Fr. Zeferino, cita a Maimónides, aunque no sé por qué el Padre González suprimió en su versión esta cita. Dice Santo Tomás: «... et hoc posuit Rabbi Moyses (in Lib. qui dicitur, (1) id est, doctorum dubiorum)» (2).

Especialmente en los capítulos cincuenta y uno al setenta de la primera parte de la obra que Maimónides escribió en árabe, a fines del siglo XII, intitulada «Dalāhat al-Hāyirīn», que suele llamarse «Moré Neboukhim» o «Guía de los descarriados», el famoso judío cordobés defiende su teoría sobre los atributos divinos (3). En el párrafo primero del capítulo primero del libro segundo de la «Historia de los Heterodoxos Españoles», Menéndez y Pelayo resume así esta teoría de Maimónides: «En Teodicea rechaza Maimónides los

---

(1) No transcribo el título en hebreo, como le escribe la «Summa», por falta de caracteres de imprenta.

(2) 1. p. q. 13, a. 2. Tomo XX. «Divi Thomae... Opera... Venettis. MDCCLV». Página 71, columna A.

(3) Páginas 179 a 332 del tomo I de «Le Guide des Égarés. Traité de Théologie et Philosophie par Moïse ben Maimoum, dit Maïmonide, publié par la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques littéraires et explicatives par S. Munk». París. 1856.

atributos positivos, abriendo así la puerta al panteísmo y aún al ateísmo, y dándose la mano con Avicebrón y Plotino; pero los restablece luego, por una feliz inconsecuencia, con el nombre de atributos de acción, y los mismos atributos negativos, tomados a la inversa, se convierten en positivos en sus manos; v .gr.: Dios no es ignorante, luego es sabio; no es injusto, luego es justo, etc., Lo que Maimónides quiere dar a entender es que no hay paralelo ni semejanza posible entre la naturaleza divina y la humana, y que la justicia, la sabiduría, el poder, la bondad, etc., son de una manera muy distinta de las que vemos en los hombres» (1).

Para rechazar de Dios los atributos positivos fundábase principalmente Maimónides en considerarlos incompatibles con la absoluta unidad y simplicidad del Sér divino (2).

XLVI.—Diferencias entre Descartes y la filosofía escolástica.

Al comienzo del capítulo treinta y tres del libro segundo de sus «Estudios», y tratando del ocasionalismo, advierte el Cardenal González las desdichadas consecuencias que trajo a la verdadera filosofía la doctrina cartesiana: «que quiso reconstruir de nuevo todo el edificio científico desde su base hasta la cima, y que, para llevar a cabo esta obra, tomó por punto de partida un método esencialmente escéptico y racionalista y un principio estrecho, exclusivo, puramente psicológico, e insuficiente por lo mismo para soportar el edificio todo de la ciencia.»

Menéndez y Pelayo cree ver aquí algo de monomanía anticartesiana, pues al margen de la página 489 del tomo 1.º escribe: «*Hay en todo este libro (y en otros de neo-escolásticos modernos) gran pasión y excesiva saña contra Descartes, que, después de todo, difiere de la Escuela más bien en el método que en las conclusiones, puesto que defiende la mayor parte de las tesis del espiritualismo cristiano.*»

---

(1) Pág. 391 del T.º 1.º de la Primera Edición.

(2) Los motivos por los cuales Maimónides rechaza los atributos divinos positivos son varios, y pueden verse en los lugares ya citados de la «Guía»; pero el más fundamental y sintético es el que aquí indico.

Un breve parangón entre las doctrinas capitales de Descartes y las de la Escuela sobre los mismos problemas, nos dirá claramente si el Maestro santanderino estuvo acertado al escribir la anterior apostilla.

Para Descartes: la existencia de Dios es demostrable *a priori,* porque percibo clara y distintamente que en la esencia o idea del Ente necesario se incluye la existencia, debo afirmar que El existe; la voluntad libre de Dios es el fundamento y la razón de ser de la posibilidad y de las esencias de las cosas creadas; sólo Dios es propiamente sustancia, pues sólo El no necesita de otro sér para existir; etc. Para los escolásticos: la existencia de Dios es demostrable únicamente *a posteriori,* por los efectos de Sér supremo; el fundamento último de la posibilidad y de las esencias de las criaturas es la Esencia divina, no su voluntad; son propiamente sustancias, así Dios como muchas de las cosas creadas, pues sustancia es el sér que existe en sí, no en otro, esto es, que no tiene sujeto de inhesión, aunque exista por otro, de quien ha recibido la existencia; etc.

La Física de Descartes tiene como base la noción que forma del cuerpo: la esencia de éste para el Filósofo de la Turena, está en la extensión. Para la Escuela, la esencia de los cuerpos consiste en la composición natural del sér, en que éste conste de materia prima y forma sustancial; y la extensión se distingue realmente de la sustancia corporea, es una propiedad connatural al mismo cuerpo.

Para Descartes: la esencia del alma es el pensamiento; existen ideas innatas; no percibimos directa e inmediatamente la realidad extramental, sino nuestros propios actos; el cuerpo y el alma están unidos de modo violento... Para los escolásticos: la esencia del alma está en ser sustancia incompleta, simple, espiritual e inmortal, forma sustancial del cuerpo organizado; no hay en nosotros ideas innatas, sino que todos nuestros conocimientos principian por las sensaciones; podemos conocer, y conocemos de hecho, la realidad extramental; el cuerpo y el alma están mutuamente unidos de modo tan natural que ambos forman un compuesto sustancial, una sustancia completa...

¿Puede decirse, por consiguiente, que la discrepancia entre los escolásticos y Descartes se refiere más bien al método que a las conclusiones capitales de la filosofía de aquellos y de éste?

Si Descartes defiende o no la tesis del espiritualismo cristiano, ¡qué lo diga la Congregación del Santo Oficio que, como antes indicamos, puso en el «Index librorum prohibitorum», y «donec corrigatur» ,las obras filosóficas en general de Descartes, y sin salvedad alguna las «Meditationes de prima philosophiae»!

XLVII.—Descartes causa de varios errores propios de la filosofía moderna.

En el párrafo segundo del mismo capítulo treinta y tres escribe Fr. Zeferino: «¿Cuál es la causa si no de ese cúmulo de errores groseros y de peligrosas opiniones que cancera la ciencia filosófica de algunos siglos a esta parte, haciéndola retroceder a las vacías doctrinas de la India y a las especulaciones racionalistas de la filosofía griega? La exagerada y peligrosa libertad de pensamiento preconizada por Descartes y sus discípulos racionalistas, libertad acompañada en Descartes del olvido más o menos completo de la tradición científica y religiosa, base indispensable de la filosofía católica, he aquí una de las causas principales de la existencia de ese fenómeno.»

Menéndez y Pelayo escribe en el margen de la página 490 del tomo 1.º: «*Aquí se hace responsable a Descartes de un movimiento anterior a él, y se le atribuye más originalidad de la que realmente tiene.*»

No puede ser la intención del Cardenal González atribuir culpa alguna a Descartes por los errores anteriores a él. El pensamiento de Fr. Zeferino, muy claramente expuesto, a mi juicio, es éste: el escepticismo y el criterio subjetivista que predominan en el cartesianismo han contribuído poderosamente a que se den en la filosofía moderna errores que tuvieron innegables precedentes en los filósofos indios y griegos.

XLVIII.—El ocasionalismo de los «Motecallemin» según Maimónides.

En el mismo capítulo treinta y tres del libro segundo de los «Estudios» expone Fr. Zeferino cómo el ocasionalismo tiende al escepticismo, y cómo ya vió este peligro Santo Tomás de Aquino. A este fin, el Cardenal González traduce un párrafo del capítulo sesenta y nueve del libro tercero de la «Summa contra Gentiles», en el que el Angélico Doctor dice así: «Quitar el orden a las cosas equivale a negarles su mayor perfección; porque cada cosa de por sí es buena, mas tomadas en relación unas con otras, son mejores por el orden del universo; el todo siempre es mejor que las partes, y es como el fin de las mismas. Si se quitan a las cosas naturales sus acciones, se quita también la relación de unas con otras; pues que las cosas, que son diversas según sus naturalezas, en tanto concurren a constituir unidad de orden con respecto al universo en cuanto unas obran y otras padecen o reciben la acción; luego es irracional el decir que las cosas naturales no tienen acciones propias.»

Menéndez y Pelayo ve evidentes analogías entre esta doctrina y la que ya había sostenido el judío andaluz Moisés ben Maimón; y escribe al margen de la página 495 del tomo 1.º: «*Estos argumentos son trasunto en parte de los que usa Maimónides contra los motecallemín.*»

En el párrafo primero del capítulo primero del libro tercero de la «Historia de los Heterodoxos Españoles» da idea Menéndez y Pelayo de lo que eran los filósofos musulmanes denominados Motecallemín: «A defender la creación, la Providencia y las penas y castigos de la otra vida se levantaron con más éxito los Motecallemín, tomando de la filosofía sus propias armas para combatirla. Pero, ¡cosa rara!, no se apoyaron en Aristóteles, sino en Demócrito, y resucitaron su sistema atomístico. Dios creó los átomos, que por el movimiento se unieron en el vacío. El tiempo es para los Motecallemín una serie de instantes separados por intervalos de quietud. Ningún accidente dura dos instantes, y Dios crea sin cesar accidentes nuevos por su libre y espontánea voluntad. Todos los

accidentes son positivos, hasta la muerte, la privación, y la ignorancia. A la causalidad sustituye, como en Al-Gazél el hábito. En suma, la ciencia de los Motecallemín es ciencia *fluxorum,* de fenómenos y apariencias, y parece increíble que un sistema teológico la haya tomado por base» (1).

Advierte Menéndez que: «Las mejores, casi las únicas noticias que tenemos de los Motecallemín, están en la *Guía de los que dudan*» (2). Por esto acudió el sabio montañés a la síntesis que de la doctrina de estos filósofos musulmanes hace Maimónides en el capítulo 73 de la primera parte de la «Guía» para escribir la anterior noticia sobre los Motecallemín: Según Maimónides las proposiciones fundamentales de éstos son doce; y respectivamente afirman la existencia de los átomos y del vacío; la composición del tiempo por los instantes; la inseparabilidad de muchos accidentes respecto a la sustancia, quien forzosamente ha de tener uno de los dos accidentes opuestos; la existencia de numerosos accidentes en el átomo, del cual son inseparables; la duración de los accidentes tan sólo un instante; la identidad de la razón de ser de las privaciones de capacidades y de los verdaderos accidentes reales, ambos necesitan un eficiente que continuamente les cree, pues su duración es sólo de un instante; la existencia en todas las cosas creadas de sustancia y accidente tan sólo, siendo la forma física un accidente; que los accidentes no son los unos sujetos de inhesión respecto a los otros, sino que todos radican inmediatamente en la sustancia; que lo posible no debe considerarse como la conformidad del sér con la idea, la admisibilidad de todo lo imaginable; que importa poco para que sea inadmisible lo infinito el que lo sea en acto o en potencia, esto es, que la existencia del infinito en el universo es inadmisible sea cual fuere el infinito; y que los sentidos inducen a veces a error, porque muchas cosas se escapan a sus percepciones, siendo imposible, por consiguiente, admitir sus conocimientos como base y principio de la demostración (3).

(1) «Historia de los Heterodoxos Españoles». T.° I. Pág. 380. 1.ª edición.

(2) Loc. cit. Nota 3.ª

(3) Véase el Cap. citado en el T.° I. Págs. 375-419 de la Edic. de S. Munck. En él, Maimónides explica estas proposiciones. También son interesantes las costas de Munk.

En los Motecallemín hay errores ocasionalistas. Según ellos no se puede sostener que las cosas creadas sean en realidad causas unas de otras, no hay criatura alguna que propiamente ejerza una acción, el verdadero eficiente sólo es Dios. Y así, por ejemplo, si yo meto una tela blanca en una tintura roja, y aquella toma este color; si mi mano mueve la pluma y trazo estas líneas sobre el papel; si hoy tengo ideas y conocimientos que a mi parecer son los mismas que poseía ayer, etc., etc., no es que en realidad yo haya dado a la tela blanca el color rojo por medio de la tintura; ni que sea en verdad mi mano la que, guiada por la mente, mueve la pluma y traslada a las cuartillas mis pensamientos; ni que mis juicios y conocimientos de hoy sean los mismos de ayer, es que donde yo creo ver una manifestación de mi actividad como causa, ha intervenido la acción de Dios, que en el instante en que mis manos ponían en contacto la tela blanca con el tinte rojo creó en aquella un nuevo accidente, el color rojo; es Dios que establece y hace que el movimiento de la pluma corresponda al de mi mano; es el poder del primer eficiente que, en sustitución de mis ideas de ayer, que se desvanecieron al instante, ha creado en mí las ideas que hoy poseo y que equivocadamente tomo por las mismas de ayer; etc., etc.,

Los fundamentos de los Motecallemín al establecer esta doctrina, evidentemente ocasionalista, pueden reducirse a dos órdenes: cosmológico el uno, y teológico el otro.

Como tesis fundamental de su sistema defienden los Motecallemín que los accidentes no duran más que un instante, que en el mismo momento en que comienzan a ser desaparecen; y que si nosotros vemos accidentes que parecen durar más de un instante, no es porque en realidad sea así, es porque al primer accidente ha sucedido un segundo, y a éste un tercero, y así sucesivamente, creados todos por Dios a medida que fueron desapareciendo los accidentes que mutuamente se precedieron en la misma sustancia. Las acciones de las criaturas son accidentes. Luego las acciones de las criaturas no pueden durar más que un instante; y cuando nosotros creemos equivocadamente que unos seres influyen en otros por sus acciones, ocurre en realidad lo que en todos los

accidentes, que Dios ha ido creando sucesivamente nuevos accidentes, en este caso acciones distintas unas de otras, pero que a nosotros se nos figuran la misma acción, y nos la imaginamos producida por las causas segundas y no por su verdadero autor, la Causa primera.

Según los Motecallemín quien admite esta doctrina ocasionalista cree en verdad que Dios es eficiente, y quien la rechaza niega aquella verdad capitalísima (1).

Contra este error de los Motecallemín establece Maimónides la verdad de la actividad de las criaturas, la realidad de las causas segundas unas sobre otras. Así, en el capítulo setenta y dos de la primera parte de la «Guía», al dar una ojeada de conjunto al universo, escribe, según la versión de Munk: «Dans tout cela, les éléments agissent les uns sur les autres, et reçoivent les impressions les uns des autres, et le mélange subit une transformation, de sorte qu'il en naî d'abord les differents espéces des vapeurs, ensuite les differents espéces des plantes et des nombreuses espéces d'animaux, selon ce qu'exige la complexion du melange» (2).

Pero en toda la exposición y crítica que hace Maimónides de la doctrina de los Motecallemín (3) no hallo texto alguno en que el israelita cordobés exprese las ideas que Santo Tomás expone en el capítulo 69 del libro 3.º de la «Summa contra Gentiles», como antecedentes de las cuales parece presentarlas la apostilla de Menéndez y Pelayo que comento.

---

(1) Al exponer el ocasionalismo de los Montecallemín tengo por fuente el párrafo VI del capítulo 73 de la 1.ª parte de la «Guía» de Maimónides. T.º I. Págs. 388-395 de la edición de S. Munk. París. 1856.

(2) T.º 1.º Pág. 360. Edición citada de la «Guía».

(3) Caps. 71 al 76 de la 1.ª parte de la «Guía» de Maimónides. Págs. 332-459 del tomo I de la edición de Munk.

MARCIAL SOLANA.

(Continuará).