

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 12 — N.º 45

ENERO 1933

T. 12 — FASC. I

¿AFIRMA ALGUNA VEZ EL P. SUÁREZ QUE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS SON INDUCTIVOS?

I. Errores que se le atribuyen en esta materia.

En el campo de la moderna literatura filosófico-teológica es frecuente la afirmación de que Suárez negó al principio de identidad comparada la universalidad y necesidad metafísica que la Filosofía perenne siempre le había reconocido; porque no sólo restringió su aplicación al mundo de los seres finitos, sino que, aun dentro de tales límites, lo tuvo por una proposición inductiva, experimental. Y así, el Cardenal Billot escribe con su acostumbrado estilo: "Ex modo... quo concipitur relatio, pendet omnis modus concipiendi hoc mysterium, et solvendi argumenta in contrarium. Quod si phantasia illusus oblivisceris supremas categorias quibus in creatis ens dividitur, minime esse univocas, sed relationes concipiendas per modum cuiusdam absoluti, perinde ac si nihil esset in re praeter ipsum fundamentum, et hunc conceptum proportionaliter applies materiae de Trinitate, iam nihil ex natura relationis poteris eruere quo vel probabiliter sat facias argumentis. Sed et necessitate quadam hoc tandem tibi deveniendum erit, ut dicas principium identitatis comparatae (quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se) esse principium merae inductionis, quod, quum per solam experientiam comparetur, non est necessario universaliter verum, imo simpliciter fallit in divinis. (Suárez, *de Trinitate*, l. 4. c. 3.) Si autem bene penetres principia quae de relatione tradit Angelicus..., praesto tibi erit unde vere refellas rationes oppositas, quantum sc. necesse est, ut ab evidenti contradicione dogma catholicum vindicetur" (1). De semejante manera se expresa Mattiussi (2). Dom Janssens añade en juguetón concepeo: "Ad vim hujus axiomatis vitandam de ipsa veritate eiusdem dubitare non

(1) *De Deo Uno et Trino*, pp. 379 y 380, ed. 6.^a.

(2) *De Deo Uno et Trino*, pp. 88 y 89.

dubitavit” (1); y Penido, filosofando sobre la razón de un tal traspie del Dr. Eximio, nota que “il ne suffit aucunement d’appliquer mécaniquement les règles des “noms divins”, mais il les faut interpréter proportionnellement a chaque cas. Pour n’y avoir peut-être point songé, Suárez, après avoir mis son esprit à la torture, a dû, pour se tirer d’un mauvais pas, faire quelques concessions aux symbolistes et nier le caractère absolu et universel du principe d’identité comparée” (2).

Por su parte M. Mahieu repite la misma inculpación, y señala además sus terroríficas consecuencias. “Suárez, dice, déclare... que le principe de non-contradiction (sic) ne peut-être applicable en Dieu, exagérant tout d’un coup la transcendence divine qu’il atténuaît en niant l’analogie de proportionalité, et compromettant irrémédiablement tout son édifice théologique, par le doute jeté sur les fondements mêmes de la raison” (3). “Sa conception du principe d’identité aboutit à mettre le mystère de la Ste. Trinité non seulement au-dessus de la raison, mais en dehors d’elle et en opposition formelle avec elle” (4).

El mismo P. Descoqs, aun teniendo por excesivamente pesimistas y falsas las conclusiones de Mahieu sobre los peligros y transcendencia de esa doctrina suareziana, la reconoce no obstante como auténtica, y, desde luego, la califica de errónea (5). Pero Rougier escandalizado como científico, jubiloso como católico, por poder cons-

(1) *De Deo Trino*, p. 239.

(2) *Le Rôle de l’analogie en théologie dogmatique*, p. 319. Generalmente hablando, los autores tomistas modernos, en el tratado de Trinitate, hacen a Suárez la misma inculpación.

(3) *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu’elle a avec sa theologie*, p. 506.

(4) *Ibid.*, p. XIV. Cf., p. 357.

(5) “Il faut reconnaître cependant qu’en un point tout particulier, celui de la défense du dogme du point de vue de la raison, dans un numéro d’une dizaine de lignes de son traité de la Trinité (l. I, c. II, n. 20), Suárez donne en passant cette solution: qu’on ne peut prouver par la raison l’extension d’un principe premier, celui de l’identité de l’être à l’être infini. Cest là certainement une grave erreur, rendue plus manifeste par le progrès moderne de l’epistémologie; mais cette application fausse du principe à un point tout spécial n’a aucune répercussion sur l’ensemble de la doctrine et, de vrai, l’on ne peut nullement dire qu’elle ait compromis son édifice théologique.

tatar un nuevo y ruidoso fracaso del Escolasticismo, pone de relieve aun más vigorosamente que Mahieu la destructora eficacia de *tan desesperada opinion*. "Le principe d'identité devient ainsi, au gré de Suárez, une loi à posteriori, comme celles de la Mécanique et de la Physique, valable seulement pour les créatures. Mais alors, les Mathématiques perdent leur caractère de vérités nécessaires qu'on leur accordait universellement à cette époque, et rien ne garantit plus la validité de leurs déductions en dehors de vérifications pratiques qu'on en peut tenter.

Quant à la Divinité, elle devient tout à fait inintelligible pour un esprit humain, puisque le principe d'identité (comparée) reste la norme de notre compréhension. Suárez se flatte d'une opinion qui lui semblait témoigner la transcendance du mystère de la Trinité: il ne voit pas que jamais plus désespéré aveu d'impuissance ne fut pro-féré par un théologien; aveu, qui ne se contente pas d'être une profession d'agnosticisme enrégistrant que nous ne pouvons rien co-naître de la nature divine, mais qui met en opposition violente, en conflit radical, la raison et la foi, la philosophie et la théologie, que toute la Scolastique, le Thomisme en particulier, s'était efforcé d'accorder" (1).

Mas si hemos de creer a Mahieu, en el sistema doctrinal de Suárez, son además proposiciones inductivas, experimentales, no sólo la llamada por él y algunos escolásticos evidente ex solis terminis, "quidquid movetur ab alio movetur" sino también en general, los realmente primeros principios (2).

Es manifiesto que toda Filosofía empirista, que convierta los primeros principios de la razón en meras leyes físicas, proposiciones de orden experimental destruye la verdadera ciencia: universal, inmutable, eterna. Si, pues, Suárez profesó tales opiniones, merece en un sentido diverso, sí, pero no menos real que Kant, el título de des-

(1) *Scolastique et Thomisme*, pp. 687, 688.

(2) O. c. pp. 190-506. En la p. 524 escribe: "Or il se trouve que son système conduit justement à la négation des principes fondamentaux de la raison, et à la déclaration qu'il n'y a dans ces vérités essentielles que des constatations expérimentales, vérifiables seulement dans le monde des créatures".

En *Nouvelle Revue Théologique*, v. 49, p. 94, también se afirma en general que para Suárez los primeros principios son inductivos y se alegan los mismos pasajes que aduce Mahieu.

tructor de la Metafísica, y aun de toda Filosofía en general, de las Matemáticas y de toda estricta ciencia. Y a la verdad, el singular prestigio del Dr. Eximio debió ser razón suficiente para que nadie, y menos un católico o un escolástico, le hiciera tan grave e infamante cargo sin haber ponderado y cuidadosamente justipreciado sus palabras y adquirido el, por así decirlo, doloroso convencimiento de que no admitían interpretación más razonable ni más benigna; pero realmente no lo ha sido. Una que otra frase algo ocasionada a primera vista, en realidad, como después veremos, bien oportuna, pletórica de fecundo pensamiento y referente sólo al principio de identidad comparada, bastó para que se le imputase la opinión de que no sólo éste sino todos los demás primeros principios eran inductivos, leyes experimentales, haciendo caso omiso de otros pasajes en los cuales tratando de propósito la materia afirma y demuestra todo lo contrario con palabras terminantes.

Ya el P. José M. Dalmau, en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (vol. V, pp. 91-98) expuso de un modo sumario, sí, pero sagaz y objetivo, el pensamiento de Suárez; sin embargo, escritores posteriores, como Penido, no dan la menor muestra de haberse desengañado, y repiten la consabida acusación, con aire de verdad inconcusa y ya por todos recibida. Justo, pues, será que insistamos en la defensa del gran teólogo, exponiendo con alguna mayor extensión las ideas del Padre Dalmau, y completándolas con algunas nuevas consideraciones. Vamos, pues, brevemente a investigar si para Suárez los primeros principios en general se adquieren por inducción, de suerte que carezcan de absoluta necesidad y universalidad; y si en particular el principio de identidad comparada es una ley física aplicable solamente al ser finito.

II. ¿Cuál es la intervención de la experiencia en la percepción de los primeros principios?

Había asentado Aristóteles en el l. I, c. 1. de su Metafísica que el arte proviene de la experiencia (1); y es claro para penetrar el sentido de semejante aseveración era menester primeramente in-

(1) «'Αποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. οὐ μεν γάρ ἐμπειρία τέχνην εποίησεν».

quirir el significado de sus términos en la mente del mismo Aristóteles, y después determinar el influjo de esa experiencia en el proceso cognoscitivo cuyo fin es el arte. Esto es cabalmente lo que hace Suárez. Para nuestro propósito poco importa la exactitud o inexactitud con que interprete el pensamiento del Estagirita, aunque él fundado en buenas razones entiende que lo interpreta y explica fielmente, y nosotros no vemos indicio de lo contrario; lo que nos interesa es el pensamiento del mismo Suárez.

Opina, pues, que en el texto comentado arte es lo mismo que ciencia, pero estricta ciencia, o sea la que obtiene sus conclusiones mediante la demostración arquitectónica o *propter quid* (*D. M.*, I, s. VI, n. 24). Pero ¿qué entiende por experiencia? La atenta consideración de tres pasajes: *D. M.*, s. VI, n. 23-30; *De Anima*, L. III, c. VI, n. 7-10; ib. c. 30, n. 7; inspira la certeza de que para Suárez puede tener esta palabra varios sentidos, y no igualmente según todos ellos ha de decirse que la experiencia contribuye a la producción de la ciencia.

A) “Potest... experientia late sumpta dici de quacumque perceptione unius singularis, quomodo dici potest quis esse expertus vim ineibriare etiam si semel tantum id passus sit, vel in alio vividerit” (1).

“Quia vero ut Hypocrates dixit, experimentum fallax est, proprie non accipitur pro unius tantum cognitione, sed plurium singularium” (2).

Pero la percepción de uno o varios singulares, en cuanto acto de los sentidos, tiene también lugar en los seres cognoscitivos irracionales; por tanto una experiencia peculiar del hombre no puede consistir sólo en tal conocimiento sensible. ¿En qué, pues, consistirá? “Ulterius requiritur collatio quaedam eorumdem singularium inter se (3).

Precisando ulteriormente la naturaleza de esta colación de varios singulares, observa que no se trata de conferir diversas percepciones de un solo objeto individual, singular; sino de varios semejantes; y en este sentido se podría decir “eiusdem secundum similitudinem circumstantiarum”, aunque no numéricamente; vgr. “quod tale medi-

(1) *D. M.*, I, s. VI, n. 23.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.* Cf. n. 28.

camentum profuit Petro laboranti hoc morbo, et Paulo similiter; nam si non sit similitudo sufficiens, saepe videbitur esse experientia et re vera non erit. Unde provenit ut saepe sit experimentum fallax” (1).

Cabe ahora preguntar de qué facultad es acto semejante colación o aprehensión comparativa. En los brutos, los repetidos actos cognoscitivos que versan sobre objetos ya convenientes ya nocivos, y la facilidad que adquieren de conocerlos en lo futuro (2), no salvan los límites del sentido, pues en tal actividad nada existe que implique juicio formal (3) u otro cualquier acto de inteligencia (4). Pero esa colación, elemento específico de la experiencia humana, ¿es de tal modo propia del hombre, que no obstante pueda atribuirse a una facultad sensible, o es, por el contrario, obra de otra más noble potencia? “Hoc igitud modo propria est hominis experientia, quae licet sensu inchoetur (secundum elementa illa communia brutis) mente tamen et ratione perficitur... unde non consistit in notitia aprehensiva, sed in iudicativa ex qua generatur habilitas quaedam qua homo promptus redditur ad iudicandum hunc effectum solere a tali causa prodire...” (5). Y más expresivamente aún, si cabe, “Respondeatur experimentum, proprie loquendo, immediate fieri in sensibus exterioribus, quum ipsis a rebus obiectis immutantur, et intuitive eas cognoscunt, quod est experiri, sicut tactus experitur ignem calefacere, non aliter quam impressionem ab igne factam praesimaliter percipiendo; at vero cognoscere huiusmodi experimentalem effectum componendo ac dividendo proprium est intellectivae potentiae, talisque cognitio dicitur proprie experimentalis, hoc est, alicuius effectus exterius sensibilis saepius repetita cognitio, unde Aristóteles dixit ex multis memoris causari experimentum; et experimentis, artem atque inductionem universalem.

(1) *Ibid.*, n. 23.

(2) Lo que en los brutos suele llamarse experiencia, es algo muy diferente de los actos propios de la estimativa. Por esta facultad anteriormente a toda experiencia, huye la oveja del lobo; pero, en cambio, la primera vez que ve al pastor no percibe en él la razón de conveniente para ella; esta percepción será efecto de cierta experiencia; tendrá lugar, vgr., cuando algunas veces le haya alargado el pan o la haya guiado al pasto. V. Sto. Tom. I. P. q. 78, a. 4.

(3) La doctrina escolástica sobre este punto se halla bien resumida en LOSSADA, *de Anima*, d. 5, c. 5, n. 146. Cf. d. 1, c. 4. n. 69. URRABURU, *Psych.*, P. I, pp 843-918 y 795-806; FROEBES, *Psych. Speculativa*, I, p. 26-54; 174-177.

(4) SUÁREZ, *De anima*, l. 3, c. 6, n. 7; c. 30, n. 7.

(5) SUÁREZ, *D. M.*, I, s. VI, n. 23. Cf. n. 27.

Tale igitur experimentum actus est intellectus, ut ex multis patet” (1).

Y porque en la opinión de muchos es acto de la virtud cogitativa, Suárez insiste en que no puede serlo; pues consiste formalmente en un juicio, y la cogitativa no puede juzgar (2). En resumen, la experiencia, adecuadamente considerada, comprende, según Suárez, I. La primera percepción sensible de un singular, la de otros que le sean semejantes, el recuerdo sensitivo y, especialmente, simultáneo de todos ellos. Todos estos actos, sin excepción, se dan también en los brutos.

2. Pero en cuanto es propia del hombre, incluye, además, cierta comparación de los diversos particulares semejantes percibidos, ya entre sí, ya con la razón común o de semejanza; en cuanto que no sólo es percibida directamente como realidad existente en ellos, sino que en un juicio verdadero y formal es, como tal, afirmada. El ejemplo traído por Aristóteles (3), y considerado por Suárez, ilustrará lo dicho hasta el presente sobre los elementos integrales de la experiencia humana. Supongamos que cierto individuo enfermo toma determinada medicina y recobra la salud, y que después otros varios, víctimas de la misma enfermedad, usan del mismo remedio y quedan, asimismo, curados. Recordando en seguida mi memoria cada uno de estos casos en particular y todos juntos, fácilmente advertiré en ellos mi inteligencia lo que encierran de común o semejante así en la enfermedad como en el tratamiento; y en un verdadero y formal juicio pronunciará que aquellos sujetos, con el uso de tal medicina, se curaron. La percepción de cada uno de los elementos enumerados pertenece, sin duda, a la experiencia humana, adecuadamente considerada; pero el juicio formal: tales hombres, afectados de la misma enfermedad, sanaron con la misma medicina, es su elemento especificante; y del conocimiento en él incluído “generatur... habilitas quaedam qua homo promptus redditur ad iudicandum hunc effectum (sanitatem in casu), solere a tali causa prodire”.

Sin embargo, mientras me contengo en los límites de la experiencia, no formulo la proposición universal: Todo hombre atacado de tal enfermedad, sana si usa tal medicina; me limito a afirmar el hecho

(1) SUÁREZ, *De anima*, l. 3, c. 6, n. 10.

(2) *De anima*, l. 3, c. 30, n. 7.

(3) Met., l. I, c. I.

de la curación en los sujetos por mí observados. Toda, pues, se refiere a lo pasado; aunque da habilidad, predisposición para juzgar en una proposición universal, del porvenir; y no sólo del porvenir, sino de los casos pasados no observados, y de todos los posibles semejantes. “Non ergo pertinet ad experimentum collectio universalis ex singularibus, multoque minus assensus universalis, sed solum firmum promptumque iudicium circa singularia” (1). Esa proposición universal ulterior a la experiencia es, dice Aristóteles, la misma ciencia. “Compertum haberi Calliae hoc morbo laboranti hoc profuisse, itemque Socrati, atque eodem modo pluribus singulatim, experientiae esse; profuisse autem iis omnibus qui certo modo laborent, id iam artis esse” (2).

B) De la experiencia humana así definida y descrita es de la que Suárez trata cuando, con Aristóteles, investiga su influjo en la generación de la estricta ciencia, y, en especial, de los primeros principios, en que se funda. Así aparece con evidencia en los nn. 23-30 del lugar ya citado, y sobre todo, en el 27, donde, rechazando la opinión de los que propugnaban la necesidad de la experiencia para la formulación de todos y cada uno de los primeros principios, escribe: “Nihilominus, si de experientia proprie dicta sit sermo, mihi videtur distinctione utendum tam in principiis ipsis quam in modo adquirendi scientiam. Dixi si de experientia propria sit sermo, quia si generatim agatur de quacumque sensibili cognitione necessaria ad apprehensionem terminorum et intelligentiam, clarum est hanc esse necessariam ad cognitionem terminorum, quia omnis nostra cognitio a sensu incipit; haec autem non est propria experientia, quae, ut ex dictis constat, in iudicio seu habitu iudicativo consistit; et de hac, sine dubio, locutus est Aristoteles. De hac ergo loquendo distinctione utendum est; principia enim non omnia aequalia sunt”.

Antes de pasar adelante, bueno, ya que no necesario, será advertir:

1). Que cuando se juzga necesaria la experiencia humana, según su elemento específico, a saber, el juicio formal antes descrito, para la adquisición de un principio, por el mismo caso se afirma la necesidad de los actos, ya sensitivos, ya intelectivos, que a tal juicio han de preceder, aunque concurran menos próximamente que él mis-

(1) *D. M. I, s. VI, n. 23.*

(2) *L. c.*

mo a la producción de la proposición universal, en que consiste la ciencia.

2). Que aun estableciendo la necesidad de una más o menos estricta experiencia para llegar a concebir con claridad los términos de una proposición cualquiera, puede sostenerse que ésta no es inductiva, si el motivo de atribuir tal predicado a tal sujeto no es la experiencia misma, ya pura, ya fecundada por el principio de razón suficiente, sino la intrínseca naturaleza de uno y otro, evidentemente manifestada, de suerte que aparezcan conexos con necesidad ineludible. Es claro que para formarme idea de todo y de parte, de mayor y menor, he menester cierta experiencia o conocimiento sensible; sin embargo, el motivo por que afirmo: El todo es mayor que su parte, no es la sensación misma, ni tampoco la observación de varios todos, mayores, naturalmente, que sus partes; sino el mismo ser de todo y de parte, en cuanto aparecen evidentemente a mi inteligencia en esa relación indefectible de mayor a menor. Pueril y ocioso sería insistir en que tal es la doctrina común entre los escolásticos (1). Y esto supuesto, ¿cuándo y cómo la experiencia es determinante de la ciencia?

C) Al filosofar Suárez sobre la sentencia aristotélica: *scientiam per experientiam generari*, suscita una interesante dificultad y propone una cuestión. La dificultad es la siguiente: ¿Cómo la experiencia, que jamás trasciende los límites de lo individual y empírico, puede ser causa de la ciencia, cuyo objeto es universal y abstracto? ¿Cómo el conocimiento de un fenómeno singular y aun de varios, me puede facultar para extender su esquema a la serie infinita de pasados, futuros y posibles?

La cuestión no es menos importante. Dado, pregunta, que la experiencia contribuya a la adquisición de la ciencia, ¿siempre será para ello necesaria, de suerte que nunca pueda haber ciencia sin experiencia? (2).

Tan franca y vívida proposición de la dificultad muestra la conciencia que el Escolasticismo tenía del arduo problema incluído en el tránsito de la percepción empírica a la abstracción y generalización universal, y sugiere al lector cierta esperanza de que la solución no

(1) URRABURU, *Logica Major*, l. 2, d. 2, sobre todo en el c. 3 expone con copiosa documentación la doctrina tradicional de los escolásticos.

(2) *D. M.*, I, s. VI, nn. 24 y 25.

va a ser empirista y anticientífica, como si las conclusiones y los principios de la ciencia no hubieran de tener otro motivo que el conocimiento de los singulares. Pero las palabras de Suárez, de una comprensión y, a la vez, de un detallismo en tal asunto nunca, que se pamos, superados en la Escuela, satisfacen nuestra expectación, expresando de modo categórico que la experiencia arriba descrita jamás es motivo del asentimiento científico, ni a las conclusiones, ni a los principios; sino solamente ocasión o condición, más o menos indispensable, para percibir con claridad los términos de la proposición; de suerte que si ésta es un primer principio, el motivo que determine la atribución consciente y cierta del predicado al sujeto, consiste tan sólo en la misma conexión objetiva de entrumbos a la mente, con evidencia, representada, una vez que ellos fueron con claridad aprehendidos y comparados. "Respondeatur, dice, argumentum (la dificultad arriba propuesta) concludere experientiam esse non posse propriam et per se causam artis seu scientiam a priori, sed esse occasionem vel conditionem quamdam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam. Quod intelligitur facile advertendo in scientia duo per se requiri, sc. veritatem quae scitur ac demonstratur, quae conclusio dicitur; et principia per quae scitur ac demonstratur. Scientia ergo conclusionis per se tantum pendet ex principiis; nam quum sit scientia a priori, ut diximus, medium ex quo per se deducitur non est experientia, sed causa ipsius effectus quem experimur; unde si principia, quae causam conclusionis continent, sciri possent vel intelligi clare sine experientia, nullo modo scientia conclusionis ab experientia penderet. Principiorum autem cognitio evidens, quae propria illorum est, non ex aliquo medio sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremonrum significatione seu ratione. Agimus autem de principiis primis et immediatis, nam si sint mediata, erunt conclusiones demonstratae de quibus eadem erit ratio quae de omnibus aliis veritatibus, quae a priori sciuntur. Igitur nec immediata principia per se cognoscuntur per experientiam tamquam per medium proprium; hoc enim modo non cognoscerentur ut principia, sed ut conclusiones a posteriori demonstratae, et scitae per scientiam *quia*; ut sic autem non possent esse sufficientia ad generandam scientiam *propter quid* conclusionis, quia non potest causa producere nobiliorem effectum quam ipsa sit. Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam ut intellectus noster manuducatur per eam

ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali suo lumine videt clare immediatam conexionem corum inter se, quae est prima et unica ratio assentendi” (1).

La respuesta a la cuestión de si siempre la ciencia ha de ser fruto de la experiencia, completa la doctrina de Suárez; y por ser tan clara que no ha menester comentarios, nos limitaremos casi a transcribirla.

Supuesto que la experiencia, como antes dijo, no puede ser requerida en calidad de motivo del asentimiento, sino únicamente como condición u ocasión para adquirir noticia de los términos, hace notar a) que para aprehender los de aquellos principios sin disputa primeros entre todos, como son el de contradicción, el de excluso medio, no se requiere experiencia propia, integral, humana, en cuanto tal, sino únicamente conocimiento del singular. “Si generatim agatur de quacumque cognitione sensibili necessaria ad terminorum apprehensionem et intelligentiam, clarum est hanc esse necessariam ad cognitionem principiorum, quia omnis nostra cognitio a sensu incipit...” (2). Por lo que atañe a la experiencia estricta “distinctione utendum est; principia enim non omnia aequalia sunt. Est namque imprimis unum vel alterum generalissimum et notissimum, sc. quodlibet est vel non est; impossible est idem simul esse et non esse; et ad haec cognoscenda nulla requiritur experientia” (3). Es más, según Suárez, tal experiencia no es posible “nam licet de quocumque singulari possumus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existentia non illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis” (4).

b) Pero si se tratase de los demás principios en que intervienen nociones menos universales, como: Dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí; el todo es mayor que la parte, etc., podría lle-

(1) L. c., n. 26. Cf. S. Tom. *De Veritate*, q. 16, a. 1; *Ethic.*, l. VI, lect. 5.
CAJET, *In 2 Post.*, c. 13.

SCOT. *In 1 Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2.

CONIMB. *In 1 post.*, c. 1, q. 2, a. 3.

SYLVESTER MAURUS, *Quaestiones Philosoph.*, vol. 1, l. 1. quaest. q. 16.
COSM. ALAMM. *Summ. Phil.*, 1. p. q. 21, a. 2.

(2) L. c., n. 27.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

garse a una clara noticia de sus elementos sin experiencia estricta, cuando se les alcanza por vía de disciplina; aunque no, a lo menos generalmente hablando, si por propia iniciativa o invención. La razón de lo primero es que la experiencia estricta, en tanto sería necesaria a un discípulo, en cuanto la doctrina o enseñanza de su maestro no le bastara para venir en conocimiento del sujeto y del predicado de los principios en cuestión, ni para intentar la atribución del segundo al primero. Ahora bien, nadie osaría afirmar tal insuficiencia. Todo lo cual, bellamente, desarrolla Suárez: "Et de his distingue oportet, quando talium principiorum notitia inventione adquiritur vel disciplina. Nam in hoc posteriori modo existimo no esse necessariam experientiam proprie sumptam; sed supposita illa quae ad distinctam terminorum notitiam satis est, et explicatis sufficienter per doctrinam rationibus terminorum, absque alia experientia posse intellectum assentiri suo lumine cum sufficienti evidentia et certitudine. Et ratio est quia haec quae requiruntur ad huiusmodi assensum evidentem, sive sit experientia sirve quaecumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se efficiens seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio obiecti, ut in priori parte difficultatis declaratum est. Sed nulla est sufficiens ratio quae suadeat experientiam rigorose sumptam... esse necessariam ad sufficientem applicationem horum principiorum per sufficientem apprehensionem terminorum, eorumque rationum intelligentiam aptamque compositionem. Cur enim non potest hoc per doctrinam suppleri, adhibito ad summum uno vel altero exemplo sensibili, quo satis penetrato per intellectum, statim appareat per se evidens veritas principii? Atque hoc ipsum confirmat experientia; ad admittenda enim haec principia in doctrinis, nullus exspectat plurium singularium inductionem vel experimentalem cognitionem, sed facilissimo negotio rationem terminorum quisque intelligit, et statim illorum veritatem mente intuetur, praceptoris mediocri diligentia adhibita" (1).

No sucede lo propio cuando uno mismo por su cuenta ha de descubrir el principio, pues entonces nada puede reemplazar a la estricta experiencia. En efecto, ¿cómo se mostrarán al entendimiento tales o cuales términos y su intrínseca conexión, si no se le ponen delante,

(1) *Ibid.*, n. 28.

por así decirlo, algunos fenómenos particulares, concreta verificación de tales principios, los cuales soliciten su atención y como lo despierten de su sueño y lo exciten a concebirlos y formularlos en las proposiciones así inventadas, descubiertas? He aquí las palabras de Suárez: "Qui sola inventione, dice, scientias acquirunt, indigent experientia ad horum principiorum cognitionem, quia sine illa et sine exteriori adiutorio praeceptoris et doctrinae non possunt haec principia satis proponi, aut rationes terminorum satis cognosci, ut illis evidens praebeatur assensus... Ratio autem est quia nostra intellectiva cognitione valde limitata est et imperfecta nimiumque a sensu pendet; et ideo sine sufficienti adminiculo eius non potest cum sufficienti certitudine ac firmitate procedere... Oportet autem hic limitationem adhibere, nimirum hoc regulariter intelligendum esse; nam adeo posset aliquis pollere ingenio, ac tam attente ac considerate rationem totius et partis vgr. in uno tantum singulari perpendere, ut veritatem totius principii inde statim elicaret" (1).

c) Finalmente, para obtener una clara idea de los términos en aquellos principios que lo son únicamente en el dominio de alguna ciencia, y carecen, por lo tanto, de la transcendencia y universalidad de los precedentes, parece requerirse siempre la experiencia, ya se llegue a ellos por vía de magisterio, ya por vía de invención "quia rationes terminorum in his principiis non sunt ita notae ac faciles ut sufficiat quaelibet propositio eorum, nisi is qui addiscit eas conferat cum singularibus quae novit, et videat cum illis et cum omnibus, quae in talibus rebus expertus est, recte consentire; numquam item talia principia instantiam, ut dicunt, passa esse" (2).

Más aún; podría ser tanta la dificultad de penetrar los términos en tales proposiciones, que, según Suárez, aun siendo *per se notae quoad se*, por carecer de medio demostrativo a priori, permanecieran, en muchos casos, aun después de proljas experiencias, *ignotae quoad nos*, de manera que sólo podrían ser afirmadas en virtud de la misma experiencia, o sea a posteriori, y por tanto, no constituirían la verdadera ciencia a priori. Ni, hablando con propiedad, deberían denominarse principios, máxime primeros, pues aunque en cierto modo lo sean, por cuanto se emplean como punto de partida y fundamento del ratiocinio en el campo de tal determinada disciplina, no lo son en rea-

(1) *Ibid.*, n. 29.

(2) *Ibid.*, n. 30.

lidad, por no afirmarse en fuerza de una conexión intrínseca, necesaria y evidente, entre sujeto y predicado. No sobrepasan la dignidad de leyes físicas hasta el presente siempre comprobadas (1).

Si fuera menester insistir más en causa tan manifiesta, añadiríamos que en la sección IV de la misma disputa primera, discurriendo sobre la manera como la Metafísica trata de los primeros principios y explicando en qué sentido aumenta su evidencia, afirma repetidas veces que son *inmediatos* y en tal grado que no sólo no sea necesaria la inducción como motivo del asentimiento a los mismos, mas ni otro cualquier género de raciocinio. Sola la naturaleza del entendimiento, una vez percibidas las nociones, se basta para advertir y pronunciar su intrínseca conexión, con tal certeza y evidencia, que en sí misma no puede intensificarse, y será el obligado fundamento de todo discurso, de toda demostración. Los nn. 19, 20 y 21 son expresivos a este propósito, y lo son especialmente estas palabras del 16: "Concedimus... munus huius scientiae (a saber, de la Metafísica), circa prima principia non esse elicere illum assensum evidentem et certum quem intellectus lumine naturali ductus, sine ullo discursu, praebet primis principiis sufficienter propositis"; y estas otras del 25: "Sic... recte colligimus prima principia vera esse quia ipso naturali lumine immediate et per se vera ostenduntur, quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi aut ad falsum inclinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta". Palabras en que, como advierte el lector, no sólo se proclama la inmediación de la cognoscibilidad de los primeros principios, más aún se añade la infalibilidad de ese conocimiento y su razón ontológica, que es la naturaleza misma de la luz intelectual: cierta participación e imitación de la divina inteligencia.

De la *D. M.*, III, s. 3, podríamos sacar abundantes testimonios. En gracia de la brevedad, nos contentaremos con este pasaje del n. 6: "Secundum demonstrandi genus (a saber, deducens ad impossibile) per se necessarium non est, sed interdum adjungitur propter hominis defectum, ignorantiam vel proterviam; et utile est non solum ad conclusiones, sed etiam ad prima principia persuadenda et probanda; quod in priori modo fieri non potest, *quia cum sint immediata*, non habent medium a priori per quod probentur... Imo in omni genere demonstrationis, quamvis principia demonstrent a priori conclusio-

(1) *Ibid.*

nem, et per se nota sint, vis illationis virtute fundatur in deductione ad impossibile, sc., quia fieri non potest quod idem simul sit et non sit... Propter quod dixit Averroes... sine illo principio ab Aristotele posito neminem posse philosophari, disputare aut ratiocinari".

No nos atrevemos a seguir fatigando al lector con la demostración de lo evidente. Omitiendo, pues, los demás textos, por innecesarios, podríamos resumir así lo que antecede:

Según Suárez, nunca se requiere la *estricta experiencia* como motivo de asentimiento a los principios realmente primeros, sino, a lo sumo, como ocasión o condición para aprehender con claridad los términos. Mas *ni en este sentido* siquiera es necesaria para venir en conocimiento cierto del principio de contradicción, del de excluso medio, del de identidad y algún otro de sujeto y predicado universalísimos, trascendentales. Tales podrán hallarse que, aun siendo verdaderos principios primeros, no puedan ser inventados, descubiertos, sin intervención de una rigurosa experiencia; pero sí entendidos al ser explicados por un maestro. Una vez bien conocidos los términos, se impone con evidencia la conexión intrínseca de entrumbos, y es en virtud de esa misma evidencia afirmada como cierta metafísicamente. Y como las proposiciones inductivas, experimentales, son afirmadas en toda su universalidad en virtud de la inducción, experiencia, ya sola, y entonces serían, además, proposiciones temerarias, ya acompañada del principio de razón suficiente, y entonces serían conclusiones de inducción en sentido clásico; síguese que *para Suárez los primeros principios no son inductivos, no leyes experimentales*. A lo menos no lo son según la doctrina que sobre ellos aquí ex professo enseña.

III. Doctrina de Suárez sobre el principio de identidad comparada.

Acerca del principio: *Dos cosas que se identifican con una tercera, se identifican entre sí*; dos errores se atribuyen al Dr. Eximio, como puede advertirse en los pasajes antes citados. *Primero*: Niega su verificación en el ser infinito, Dios. *Segundo*: Afirma que es inductivo, ley experimental, o, en otras palabras, que no es primer principio en el sentido clásico de la Escuela; pues el carácter de tal consiste en la conexión intrínseca, metafísicamente necesaria de sus términos, y en la inmediación de su cognoscibilidad. Como justificantes suelen exhibirse algunas líneas, que nosotros vamos en seguida a con-

siderar. Pero antes de entrar en materia, permítasenos advertir que en la *D. M. I.*, s. VI, n. 27, expresa e indubitablemente colocó el Padre Suárez al principio en cuestión entre los realmente primeros, y, por lo tanto, afirmable *ex ipsis terminis*, no en virtud de la experiencia; metafísicamente cierto, no probable; intrínsecamente necesario, no válido solamente entre algunos particulares comprendidos en su universalidad. Si, pues, en otro lugar sostuviera que es incierto, inductivo, experimental, incurriría en flagrante contradicción. ¿Puede ésta admitirse, sin pruebas contundentes, en un autor tan docto, tan comprensivo, de tan maravillosa memoria? ¿No sería más juicioso ver de hallar, en cuanto fuere posible, una interpretación razonable de los pasajes menos precisos, al parecer opuestos al citado, que los harmonizara con él y los mostrara no menos dignos de tan preclaro ingenio? Este proceder, aconsejado no ya por el respeto debido a los grandes escritores y por cierto criterio de justicia, sino por el sentido común y la propia dignidad del crítico, desgraciadamente muy olvidado entre tantos prevenidos contra el gran metafísico español, puede prometerse en el presente caso resultados halagüeños; porque como intentaremos demostrar, los lugares reprendidos, si bien en la forma algo ocasionados, no merecen otra reprensión; no encierran absolutamente nada de cuanto se les atribuye. Vamos por unos instantes a examinarlos.

i) De Trinitate, l. IV, c. 3. Es, sin duda, el lugar donde más amplia y precisamente expone Suárez su pensamiento, pues lo dedica íntegro a la solución de la dificultad que contra el misterio surge al aplicarle el principio de identidad comparada: Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se identifican realmente con la divina esencia, ¿cómo, también realmente, se distinguirán entre sí?

A) Es, por lo demás, sabido, aunque no sea ocioso recordarlo aquí, que la fórmula del principio de identidad comparada es accesible a muchos sentidos *materialmente* diversos, puesto que la identidad o igualdad de que en ella se habla, puede entenderse ya real, numérica, ya menor, como sería cualquier otra conveniencia de los extremos con el término de referencia y entre sí. Cierto apóstol y Judas son el mismo traidor, numéricamente considerado; pero Pedro y Pablo no tienen la misma individual naturaleza que Antonio, sino la misma específica. Sin embargo, estos dos casos y otros semejantes se

comprenden en la expresión: Dos cosas idénticas a una tercera, son idénticas entre sí.

Ahora bien, la objeción que contra el dogma de Dios Trino y Uno se propone al teólogo, es que de una parte, los extremos: Padre, Hijo (y dígase lo propio del Espíritu Santo), se identifican real, adecuada, numéricamente con la divina esencia, y, sin embargo, son real, numéricamente distintos entre sí. La coexistencia de una identidad real, adecuada, de dos extremos con un tercero, y de una distinción asimismo real, adecuada, de esos dos extremos entre sí, es, en efecto, un inescrutable misterio, insospechable, sin duda, para la sola razón humana.

Pero el atento lector del pasaje que nos ocupa advertirá en seguida que el principio de identidad comparada, aun en el caso de enunciar la identidad numérica de dos realidades con otra tercera y concluir la de las dos primeras entre sí, puede tener, según Suárez, dos sentidos, de los cuales el primero se expresaría así: "*Quae ita sunt eadem uni tertio ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, ut inter se realiter non distinguantur*" (1). De este sentido, que se verifica siempre en los seres creados, y según indicaremos más adelante, es en ellos metafísicamente necesario, fundado en la limitación de su naturaleza, surge una gravísima dificultad contra el misterio de la Trinidad augusta; porque a él aplicado no sólo induce la real identidad de los extremos entre sí, esto es, de las divinas personas, sino que excluye positivamente toda real distinción entre las mismas. Ahora bien, semejante total exclusión, negación, de distinción real, sería una terminante negación del dogma, que a nuestra fe propone la Trinidad *real* de personas en la no menos *real* unidad de esencia.

Y, sin embargo, cuando se trata de la clásica objeción, el principio de identidad debe entenderse en este sentido, como en seguida demostraré, y en el mismo lo entiende Suárez, como en el decurso del capítulo se manifiesta, especialmente en el número 2: "Ut melius percipiatur difficultas, escribe, sumatur illud principium non ut pure affirmativum, sed adjuncta negatione hoc modo: *Quae ita sunt ea-*

(1) *De Trinitate*, l. IV, c. 3, n. 2. Cf. n. 4. Lo designaremos en adelante con el calificativo de *predicamental*, a fin de abbreviar la locución. La razón de designarlo así es que se verifica en las criaturas, las cuales solas se contienen en los predicamentos de la clasificación aristotélica.

dem uni tertio ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, ut inter se realiter non distinguantur" (Cf. ib., n. 4).

Otro sentido puede tener la misma fórmula; sentido que Suárez, ciertamente, no expresó en una determinada frase; pero abiertamente supuso y dió a entender en el contexto. Podría proponerse de este modo: "*Quaecumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*"; *pero únicamente en aquello en que convienen o son iguales con el término de comparación*. Si, por ventura, *además y simultáneamente y bajo otro aspecto*, se distinguen, punto es que, en virtud de tal significado del principio no puede en manera alguna decidirse (1).

Que Suárez advirtió este segundo sentido del principio y que lo juzgó verdadero y transcendente, esto es, aplicable a todo ser, creado e increado, no puede ponerse en tela de juicio. En efecto, en los números 8 y 9 propugna el valor universal de la forma silogística, fundada precisamente en tal sentido del principio de identidad comparada, y su aplicación legítima aun al ser infinito. ¿Y cómo podría utilizarse el silogismo al discurrir sobre la Divinidad, si el principio que le sirve de fundamento no es una ley válida en la misma Divinidad? Y si bien pone reparos en el n. 4 a aquella solución de Santo Tomás: *Quae sunt eadem uni tertio esse idem inter se, non simpliciter, sed in illo tertio; et ita Patrem et Filium esse idem in essentia, non vero simpliciter et omni modo*, no la rechaza por falsa, sino por ineficaz. La objeción, nota sagazmente, "semper urget, si addatur illa negatio, videlicet, haec duo sunt idem uni tertio, et ab illo non distinguuntur realiter, nam debet concludi etiam ipsa extrema ita esse idem uni tertio, ut inter se non distinguantur realiter; quia in hoc sensu inventitur verum illud principium in omnibus rebus creatis" (2). Es más, el hecho de no poner nota de falsedad en las palabras del Dr. Angélico, siendo así que no expresan sino el sentido transcendental del principio, prueba con evidencia que lo admite como verdadero. Por lo demás, injurioso y aun ridículo sería recelar siquiera que un sentido tan evidente del principio de identidad comparada, y tan inofensivo para el misterio, pues no le crea dificultad alguna, iba a ser negado por Suárez, ni puesto en duda o limitado a los seres contingentes.

(1) A este segundo sentido lo llamaremos en adelante transcendente o formal.

(2) SUÁREZ, l. c., n. 4.

tes. No le crea dificultad, repetimos, porque obliga a concluir la identidad de dos extremos entre sí, supuesta la de los mismos con un tercer término, y en el exclusivo sentido en que con éste se identifiquen aquéllos; pero no a deducir la imposibilidad de una real distinción entre los dichos extremos bajo otro aspecto diferente. De que A y B se identifiquen realmente con C, háse de concluir que también se identifican entre sí de algún modo real; pero en fuerza del sentido formal o transcendente del principio, no es lógico inferir que no puedan al mismo tiempo, y realmente, distinguirse. Por virtud, decimos, del sentido transcendente o formal; porque acaso en los seres finitos, de la adecuada identidad real de dos extremos con un tercero, es posible, deductiva y analíticamente, concluir a la imposibilidad de la distinción real entre los mismos, en fuerza de su limitación; ya que por ventura todo ser creado, en el punto en que con otro realmente se identifica, de tal modo con él se confunde, a él se commensura, que no le resta asomo de aptitud, entidad, realidad, título, para distinguirse, también realmente, del mismo (1); pero en el ser infinito, aun afirmada cierta identidad real entre dos extremos, por ser en algún modo idénticos a un tercero, podría haber capacidad para fundentar al mismo tiempo una real distinción entre ellos. Es cabalmente lo que en su grave, sustancioso y señororial estilo, enseña Franzelin: "In rebus finitis nunquam sunt duo sub aliqua ratione realiter inter se distincti, et sub alia ratione realiter ac numero unum, sed solummodo sunt unum specie. At veritas est revelata, essentiam infinitam ita identificari cum uno relativo, ut ex sua infinita eminentia et communicabilitate simul identificetur cum relativo altero, atque ideo sint duo realiter distincti sub ratione relativorum, et iidem sint unum sub ratione absolutae essentiae... In tali vero communicabilitate infinitae essentiae, cuius intimam rationem, ut in se est, non intelligimus, evidentem repugnantiam asserere est evidenter absurdum" (2). Desde luego, Suárez tiene por cierto que la dificultad contra el misterio sólo puede provenir del sentido predicamental, esto es, en cuanto implica imposibilidad de distinción real entre dos cosas que, por otra parte, son una misma, como lo patentiza la crítica antes citada de una solución de Santo Tomás y las observaciones que hace a otras cu-

(1) "In creaturis potest illud oriri ex limitatione earum". SUÁREZ, I. c., n. 7.

(2) FRANZELIN. *De Deo Trino.*, Thes. 20, p. 325. Cf. pp. 329 y 331.

tro diferentes. En gracia a la brevedad, transcribiremos únicamente la primera y el juicio que le merece: "Durandus et, uti videtur, etiam Scotus, respondent, quae ita sunt uni tertio eadem, ut ab illo nec realiter nec formaliter distinguantur, etiam ita esse inter se; quae vero ita identificantur uni tertio, ut ab eo ex natura rei modaliter vel formaliter distinguantur, posse distingui realiter inter se: personas autem divinas comparari ad essentiam posteriori modo, non priori" (1). Pero tal explicación, nota Suárez, "non expedit difficultatem, quia principium illud, si ex creaturis sumendum est, etiam in his quae sunt idem realiter cum tertio, et solum distinguuntur formaliter vel modaliter, concludit inter se esse idem realiter, et ad summum formaliter vel modaliter distingui; unde ut melius percipiatur difficultas, sumatur illud principium non ut pure affirmativum, sed adjuncta negatione hoc modo: Quae ita sunt eadem uni tertio, ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, ut inter se realiter non distinguantur. Quod inductione constabit in omnibus creaturis; ergo distinctio illa qua utuntur dicti auctores, non habet ullum fundamentum in ratione naturali, nec in creaturis; ergo nec convenienter declarat illud principium, quatenus ratione naturali notum est, nec satisfacit fundamento quod illo principio nititur, ut naturale est" (2).

Resumiendo lo dicho hasta aquí, según Suárez, el principio de identidad comparada puede tener dos sentidos:

1.^º Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, en aquella razón, propiedad o circunstancia en que se identifican con la tercera; aunque por ventura bajo otro aspecto puedan ser distintas, diferentes, diversas. De este sentido no surge ninguna dificultad contra el misterio de la Santísima Trinidad.

2.^º Dos cosas realmente idénticas con una tercera, y en ningún modo real de ella distintas, se identifican entre sí, de suerte que no pueda haber entre ellas distinción real. Este sentido se verifica siempre en las criaturas, y de él surge la dificultad contra el misterio.

Si, pues, A es igual a C; y B, asimismo, igual a C, A, sin duda, será igual a B. Si A es, además, o no diferente de B, no puede resolverse en virtud del primer sentido; y eso aun en el caso de que A y B sean idénticos realmente, numéricamente con C; pero si A, B y C fue-

(1) L. c., n. 1.

(2) *Ibid.*, n. 2.

ran seres finitos, y A y B real, numéricamente idénticos con C, habríamos de concluir, fundados en la limitación del ser creado, o lo que es lo mismo, en el segundo sentido del principio de identidad comparada, que A y B no pueden, en modo alguno, distinguirse ya realmente.

B) En la hipótesis de que sea verdad cuanto antecede, acertadamente se concluiría que el principio, tomado en sentido predicamental, aunque se verifique necesariamente en las criaturas, no siempre se verifica en Dios; y, desde luego, no en las divinas personas comparadas con la divina naturaleza. ¡Si su aplicación, en este caso, sería la negación directa del misterio!

2. “Si in tota abstractione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse” (1). La razón es que si en el ser en cuanto tal, esto es, en cuanto común a Dios y a la criatura debiera aplicarse, también a las divinas personas, en las cuales indudablemente y de un modo perfectísimo se realiza la razón común de ser; y entonces entre ellas quedaría excluída toda distinción real. Esto, supuesto el dogma de la Trinidad, nos parece evidente. Sólo faltaría averiguar si la razón halla algún argumento intrínseco para justificar o explicar tal inaplicabilidad del principio. Y a la verdad, ninguno plenamente satisfactorio ha de esperarse; de lo contrario, el misterio sería por la humana mente comprendido y dejaría de ser misterio (2). Pero uno muy prudente nos suministra Suárez en las líneas ya antes citadas: “In creatis potest illud oriri ex limitatione earum”. En efecto, ¿cómo demostrar que dos seres, dos realidades, dos personas infinitas, no pueden realmente distinguirse, ser verdaderamente dos, aunque en algún modo se identifiquen con un tercero y entre sí, también realmente? Que tal suposición en los seres finitos aparezca absurda, y lo sea por causa de su limitación, no es motivo para que tal se juzgue en el ser ilimitado, de nosotros tan imperfectamente conocido. Concedamos, eso sí, que por las solas fuerzas de la razón natural jamás hubiéramos venido ni a sospechar tal diferencia; pero supuesta la revelación del misterio, y por tanto, la inaplicabilidad del principio, predicamentalmente enten-

(1) L. c., n. 7.

(2) FRANZELIN. *De Deo Trino.*, Thes. 20 y 17.

dido, al ser increado, fácilmente se estimula el entendimiento a indagar con mayor intimidad y sutileza y halla en el argumento indicando la posible justificación de la creencia. De suerte que el primer escalón en esta subida teológico-filosófica sea la revelación del misterio, y por ende, de la falsedad del principio en su sentido predicamental, respecto de las divinas personas; el segundo, la conclusión, ya naturalmente deducida: luego al ser en cuanto tal, común al Creador y a la criatura, no es necesariamente aplicable este principio; el tercero, la consideración de la infinitud misma de las divinas personas como razón de tal inaplicabilidad. Razón, sin duda, muy general, remota, no plenamente satisfactoria de la curiosidad científica; pero por ventura la única posible, la única razonable. Así lo juzga Suárez al rechazar una por una, no precisamente por falsas, sino como ineficaces, las cinco soluciones que en este lugar discute, y ofrecer la suya, consistente en negar que la infinitud divina esté sometida al principio, según la significación predicamental, como única que afronta el problema y ha de ser presupuesta a toda otra que no se haya de resolver en meras palabras (1).

Ahora puede apreciarse la agudeza y profundidad con que Suárez escribió que el principio de identidad comparada tomado en sentido predicamental y, referido, según nosotros opinamos, a toda clase de seres, "*inductione posse a nobis ostendi in creaturis*". "*Inductio-*
ne constabit omnibus creaturis". En efecto, esta proposición: "Dos o más seres *cualesquiera*, idénticos realmente a un tercero, y en ningún modo realmente distintos de él, son entre sí a su vez realmente uno, y no existe entre ellos ninguna distinción real", es absolutamente falsa, pues en las divinas personas no se cumple, como es manifiesto. Si, pues, es falsa así en su universalidad, es claro que ni por vía de inducción ni por análisis de sus términos se puede demostrar verdadera. Y si en ciertos particulares, en *certos seres incluidos en la razón transcendente de ser* se verifica, como realmente acontece en todos los seres creados, es claro que no se verificará en virtud de una

(1) "Supposita autem hac veritate et fundamento accommodari possunt aliquae responsiones ex dictis, et praesertim illa ultima est consentanea Patribus et conciliis". SUÁREZ, l. c., n. 7. La última respuesta a que alude se halla en el n. 6 en estas palabras: "Quae sunt eadem uni tertio; esse idem inter se, nisi obstet oppositio, id est, nisi illa duo extrema majorem oppositionem habent inter se quam cum tertio".

conexión necesaria de sus términos, ya que entonces se verificaría siempre. Ahora bien, cuando una proposición universal se halla ser verdadera en algunos casos, aunque sean innumerables, y no lo es en virtud de la conexión necesaria, intrínseca de sus términos, puede decirse propiamente que se comprueba por la experiencia, observación, inducción de los particulares en que se realiza. En este sentido la proposición que nos ocupa, aunque en general es falsa, se comprueba, no obstante, realizada siempre en las criaturas.

Otra cosa muy diversa sería la proposición: "Dos o más *seres creados* cualesquiera, idénticos realmente a un tercero, son entre sí realmente uno solo; y, por consiguiente, ni existe ni puede existir entre ellos distinción real". Opinamos que esta proposición, cuyo sujeto incluye solamente al ser creado, es analítica; verdadera en su universalidad *ex metaphysica terminorum conexione*, y cognoscible no precisamente en virtud de la inducción como medio demostrativo, sino a la sola clara percepción del sujeto y del predicado. Aunque este punto no fué expresamente declarado por Suárez, sí suficientemente insinuado en aquellas palabras: "In hoc sensu invenitur verum illud principium in omnibus rebus creatis" (1). "Increaturis potest illud oriri ex limitatione earum" (2). "licet in rebus finitis sit universaliter verum" (3). Porque tal universalidad ha de tener razón suficiente; y siendo ella la naturaleza misma del ser creado, su limitación, su contingencia, es claro que con ella se hallará intrínseca y necesariamente relacionada la imposibilidad de distinción real entre dos seres ya por algún concepto realmente idénticos, uno. Con todo, a esta misma proposición se podrían aplicar las frases susodichas, significando sencillamente que *se constata, se observa cumplida* en losdiversos casos particulares que se ofrecen, pero sin negar que sea inmediata, necesaria.

En este punto resulta ya evidente aquel otro pensamiento: Extender el principio *tomado en sentido predicamental*, que sólo se verifica en las criaturas, al ser transcendental, es una generalización temeraria. "Negamus inde, dice Suárez, recte concludi in tota illa universalitate. Quia in rigore sit argumentum ex puris particulari-

(1) *De Trinit.*, I. IV, c. 3, n. 4.

(2) *Ibid.*, n. 7.

(3) *Ib.*, I. I, c. XI, n. 20.

bus” (1). Con tan atrevido salto no sólo menospreciaríamos la lógica, sino que nos precipitaríamos en una conclusión errónea.

3. Creemos haber demostrado que en el c. 3 del l. IV de *Trinitate* no enseña Suárez que el principio de identidad comparada sea *señillamente inaplicable al Ser Infinito*, y por consiguiente, falso; una ley física colegida por la observación y la experiencia. No resta sino hacer algunas breves reflexiones sobre los demás textos que a este propósito suelen alegarse. Ni parece que puedan ser objeto de discusión más que los siguientes: *De Trinitate*, l. I, c. II, n. 20; *D. M.*, VII, s. II, n. 27; *ib.* s. III, n. 8. Mas antes de examinarlos, hemos de adelantar que los pasajes en que un autor enseña expresa, detenida y claramente una doctrina, deben servir de norma para la interpretación de otros, en que sólo de pasada y, por ventura, con palabras menos precisas, la menciona; sobre todo si en los segundos remite a los lectores al primero. En el capítulo que acabamos de estudiar es en donde Suárez de propósito, copiosamente y en términos nada oscuros para el lector atento y libre de prejuicios, discutió esta materia y emitió su parecer; en los demás lugares de sus obras no hizo sino rozarlo levemente y prometer completa exposición en el lugar propio del tratado de *Trinitate*. A la luz, pues, que éste irradia, deben disiparse las apariencias de contradicción que en los demás pasajes topar pudiéramos, mientras el texto y contexto no nos persuadan que en verdad nos las habemos no con apariencias, sino con realidades. Tanto más cuanto que esas leves ocasiones de tropiezo nacen, sin duda, de la dificultad de expresar adecuada y precisamente en pocas palabras pensamientos tan abstrusos y sutiles y, al mismo tiempo, tan pleóticos de contenido, que siempre rebasarán los bordes de las más rebuscadas fórmulas. Por lo demás, no nos será difícil mostrar positivamente que nada opuesto a lo dicho encierran.

De Trinitate, l. I, c. II. Como hubiesese investigado en los capítulos precedentes, si hay o no en la naturaleza divina pluralidad de personas, y concluído con el testimonio de la revelación, que son en número de tres, pasa a inquirir cómo podría la razón humana justificar, o a lo menos, explicarse tan arcano misterio. Al proponer entonces una opinión se expresa en estos términos: “*Una (sentencia) est mysterium hoc esse non solum supra, sed etiam contra rationem natura-*

(1) *Ibid.*, l. IV, c. 3, n. 7.

lem... Potest autem ita suaderi. Quia vel plures personae ita ponuntur in Deo, ut unaquaeque sit Deus, vel ita ut sola una sit verus Deus. Si hoc tantum posteriori modo agnoscantur, non est illud mysterium Trinitatis de quo tractamus, et immerito dicuntur omnes illae personae esse in Deo, sed sola illa quae verus Deus est. Si autem ponantur priori modo, necessario involvendum est aliquid contra rationem naturalem; ergo. Probatur minor, quia vel illae tres personae habent tres divinitates, et sic erunt tres dii contra naturalem rationem, vel habent unam tantum deitatem, et sic necesse est ut habeant tres personalitates in una natura, quod non parum adversatur naturali rationi. Et praeterea inquiero ulterius an illae personalitates sint res distinctae a deitate, et sic quaelibet persona Dei erit realiter composita ex personalitate et deitate, quod est contra rationem naturalem, vel personalitas et deitas sunt indistinctae in re, et sic personae non erunt distinctae, et ita non erit vera Trinitas, vel personalitates ac personae erunt idem uni tertio, sc. deitati, et non inter se, quod est contra principium evidens lumine naturae: Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, *ita ut non possint plus distingui quam ab illo tertio distinguantur*. Quod adeo appareat naturali lumine per se notum, ut humana ratio aliud non posse capere videatur” (1).

En las últimas palabras aparece claro que se trata del principio predicamentaliter sumpto. La respuesta de Suárez es la siguiente: “Ad fundamentum ergo primae sententiae, respondetur, tres personalitates esse unam naturam et connaturales illi, esse valde alienum a ratione naturali, non tamen esse contra, sed supra illam. Illud autem principium: Quae sunt eadem... licet in rebus finitis sit universaliter verum, in re autem infinita demonstrari non potest per rationem naturalem, et ideo eo modo quo est evidens, non est contrarium huic mysterio. De quo latius infra occurret sermo tractando de relationibus divinis” (2). En los varones prudentes la respuesta concierta con la pregunta; si, pues, en la dificultad habla Suárez del sentido predicamental del principio, de ese mismo tratará en la solución. Luego el principio que “licet in rebus finitis sit universaliter verum”, en Dios se dice falso e indemostrable, no puede ser otro que el predicamental; y de éste, uno y otro se afirman con verdad, como

(1) *Ibid.*, l. I, c. XI, n. 2.

(2) *Ibid.*, n. 20.

está probado; de donde “eo modo quo est evidens”, a saber, sólo en las criaturas, no puede oponerse al misterio como evidentemente contrario. El sentido transcendental es, sin duda, manifiesto y universalísimo; pero por no crear dificultad ninguna al misterio, no hay aquí por qué conmemorarlo.

D. M. VII, s. 2, n. 27. Trata en esta sección de la separabilidad entre elementos realmente distintos, y de ella considera dos clases. La primera se da cuando cada una de las partes ya separadas persevera, no obstante, en la existencia; la segunda, cuando una perece y la otra u otras se conservan. (nn. 22-27). Opina Suárez que tal especie de separación siempre es posible entre entidades realmente distintas, con excepción de tres casos, de los cuales el tercero se refiere a las divinas personas, “quae licet distinguantur realiter, non possunt inter se separari in esse, propter intrínsecam et necessariam connexionem quam inter se habent”. Al presentar varias razones de tal hecho escribe: “Denique formaliter ac sufficienter id provenit ex unione cum essentia per identitatem; nam quum quaelibet relatio et essentia sint inter se omnino idem in re, neque essentia potest esse a parte rei sine qualibet relatione, neque relatio quaelibet sine essentia. Unde fit, ut neque una relatio possit sine aliis existere”. Finge entonces que el adversario surge y objeta: “Hoc argumentum fundari in illo principio Aristotelis... Quae sunt eadem uni tertio... *quod in Trinitate locum non habet*; alioquin non solum inferretur unam relationem non posse esse sine alia, sed etiam esse aliam”. Pero de este lugar no puede sacarse objeción alguna contra Suárez; porque aquellas palabras: “*quod in Trinitate locum non habet*” primeiramente pueden entenderse sin sutileza alguna del sentido predicamental. Además, porque pertenecen al arguyente, no al defendiente. Suárez, al responder, no concede lo en ellas afirmado, no lo suscribe como suyo. No debe, pues, salir responsable del error que pudieran incluir. He aquí su respuesta: “Respondeatur, formaliter non fundari in illo principio, sed vel in hoc quod ea quae sunt omnino idem in re non possunt ita in re separari, ut unum sine alio existat, vel certe in hoc quod essentia et relatio divina non utcumque sunt idem; sed ita ut essentia sit de essentia relationis, et relatio sit intrinsecus terminus essentiae; et ideo nec relatio potest esse sine essentia sibi essentiali, nec essentia sine suo termino intrinseco et simpliciter necessario”.

D. M. VII, s. 3, n. 8. En esta sección va Suárez precisando los conceptos de identidad, distinción, diversidad y la oposición o correspondencia entre lo idéntico y lo diverso; de suerte que no haya más clases de distinción que de identidad. De toda esta doctrina, dice, más fácilmente puede colegirse “quomodo sit intelligendum illud axioma quod Aristoteles posuit IV. Metaf.: Quaecumque sunt eadem...; intelligendum est enim cum proportione; nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa; si autem re et ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute loquendo; quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis, quae, propter oppositionem inter se idem esse non possunt nisi tantum in essentia”.

A la verdad, en tan cortas líneas no aparecen distintamente todos los pormenores que en la doctrina suareziana completa se contienen; pero ante la luz de los demás textos ya discutidos, y, sobre todo, del c. 3, l. IV de Trinitate, deben huir las nebulosidades. Así que se trata del principio también en su significación predicamental, o sea como en las criaturas se verifica. “Intelligendum est enim, dice, cum proportione; nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se; poterunt autem esse ratione diversa”, como si sobrentendiese “et tantum ratione diversa, non vero realiter diversa”. De manera que aquel “cum proportione” indicaría la necesidad de que la distinción entre los extremos no sea mayor que la existente entre ellos mismos y el término tercero, como sucede en las criaturas. Pero el sentido predicamental asertivamente propuesto, no excluye el transcendental o formal; que, como repetidas veces hemos indicado, se verifica en todos los seres; y juzgamos que en las cláusulas siguientes habla Suárez del principio en cuanto encierra los dos sentidos. De él así considerado afirma que en las criaturas se cumple *simpliciter*, porque en ellas se verifican los dos sentidos; “in re autem infinita, qualis est divina essentia”, *absolute loquendo non verificari*, o sea, *simpliciter non tenere*, porque si bien en Dios se aplica el sentido formal, no siempre el predicamental.

Y con esto ponemos fin a tan modestas reflexiones, ordenadas exclusivamente a mostrar que el Dr. Eximio no niega al principio de

identidad comparada la universalidad, verdad y necesidad intrínseca que le corresponden. Si su doctrina es o no en todo admisible; si su respuesta a la dificultad contra el misterio, proveniente del mismo principio, es o no preferible a las cinco por él consideradas y como ineficaces, verbales, descartadas, son cuestiones independientes que nosotros, desde luego, resolveríamos con honda persuasión en favor de Suárez, pero al presente no discutimos, por no ser menester para nuestro intento. En el peor caso podría decirse que la solución suarista no es la única posible, ni aun la mejor, ni siquiera aceptable; pero nunca será lícito aseverar como conclusión averiguada, definitiva, que encierra los crasos errores por Billot, Mattiussi, Mahieu... Rougier, con tanto celo notados y amplificados, sin hacerle primero el obsequio de inquirir si por ventura las frases *escandalosas* podrían significar algo menos indigno de la ciencia y prudencia del gran teólogo (1).

E. GUERRERO.

(1) Dejamos para otra oportunidad el comentario de la mente de Suárez sobre la proposición "quidquid movetur, ab alio movetur". Ahora nos limitaremos a notar que nunca, ni en el pasaje citado por M. MAHIEU (*D. M.*, 29, s. 1, n. 7), enseñó: a) que esa proposición en ninguno de los sentidos que puede tener, y de hecho tiene, en la Filosofía Escolástica, sea evidente, vgr., en cuanto signifique lo mismo que "quidquid fit, ab alio fit"; b) que sea inductiva o experimental.

Lo único que afirmó es, que en *cierto sentido* no es evidente, "adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis"; (*D. M.*, 29, s. 1, n. 7), lo cual es muy verdadero, como lo prueban las eternas disensiones sobre este punto existentes. De donde se sigue que en la escuela aristotélica, a que pertenecen los que entre sí disputan, no se puede decir, como Mahieu, que tal efato *in omni sensu*, aun en el discutido, es evidente, primer principio. (Véanse las gratuitas afirmaciones y acusaciones de M. Mahieu en la obra citada, páginas 190, 506).