

RABENECK (Johannes, S. J.): *Das Axiom: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas*, en «Scholastik», XXXII Jahrgang, Heft I, 1957, págs. 27-40.

Diversamente interpretado, y aun frecuentemente negada la legitimidad del axioma que recuerda el título, se nos expone en este estudio el modo de entenderlo Molina. Hay que acudir, además de al tratado *De concordia*, a la *Responsio* con que contesta a Francisco Zumel y a dos cartas de Molina a Antonio de Padilla. Estos últimos lugares sirven para esclarecer a la luz de la ortodoxia el pasaje discutido *De concordia* (disp. 10), que constituye el punto de partida.

El axioma ha de tomarse debidamente circunscrito. Se entiende referido a los adultos, que no creen aún y no han recibido la gracia santificante. Lo que está de su parte en éstos concierne a sus capacidades naturales, en el orden de la inteligencia como en el de la voluntad, en vistas a la fe que se ha de reconocer o a la vida que se ha de llevar. El axioma supone un *facere, totum y quod in se est*; por supuesto, en el plano natural. Pero esto no implica que el don de Dios proceda *ex viribus naturalibus*. Ningún *facere* humano puede hacer digno al sujeto del mismo de la gracia. La gracia no puede ser merecida por la naturaleza.

El axioma, sin embargo, pone una cierta relación entre el hacer humano y la dignación de Dios. Molina estudia el carácter de la misma. Su opinión resulta clara si, además de la disp. 10 en *De concordia*, se tienen en cuenta los otros lugares aludidos. Esa relación se aclara comparándola con el concurso de Dios a la acción natural del hombre. Ni aun en el orden natural concluye nada el hombre con sus solas fuerzas. Un acto sobrenatural se produce a base de estas dos o bien tres causas: el hombre, que pone a contribución su actividad, y Dios; pero aquí en doble plano: en el del concurso general, sin el que acción ninguna de la criatura sería posible, y en el del influjo sobrenatural, por el que el acto se transforma en salutífero. Es sobrenatural un acto por obra de Dios; pero lo es el acto del hombre. El mismo acto es el que realiza el hombre y Dios. No es que al hombre, que

primero hace lo que esté de su parte, Dios luego, en pago, le dé la gracia; sino, a la par que obra, Dios le previene y le infunde la misma. Por eso, más que de un *facere*, se trata de un *presto esse* de la prontitud y deseo de hacer lo que se pueda.

En la disputa con Zumel se pone de relieve cómo Molina no considera en ningún sentido lo natural como disposición a la primera gracia o como inicio de la conversión, lo que sería semipelagianismo. Toda la primacía en el plano de la justificación está por la gracia. La intervención divina no viene condicionada, y menos causada, por acción alguna del hombre. Aunque esto no impide que Dios dé la gracia «siempre» a quien pone cuanto de su parte puede, no porque entonces atienda al hacer de la criatura, sino porque así atiende a mantener la economía providencial que, como ley, y sin que ello limite su libertad Dios, se ha impuesto a sí mismo. Según ese compromiso consigo mismo, da la gracia a todo el que hace de su parte cuanto está de sí para estar presto a recibirla. Y entonces la da siempre; lo que no excluye que, a veces, y sin limitación de ningún género, dé también sus auxilios a los remisos. Así respondió Molina a quienes le oponían dificultades durante su vida. Su respuesta, entonces suficiente, sigue siéndolo en orden a quienes continúan objetándole motivos parecidos hasta hoy. Su pensamiento, pues, puede mantenerse en este punto sin rozar con la ortodoxia tridentina.—S. A. T.

BERGMAN (Gustav): *Some Remarks on the Philosophy of Malebranche*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 207-226).

La filosofía de Malebranche es un sistema especulativo de gran interés intelectual. (Para el articulista, *especulación* es el intento de comprender toda la experiencia en una circundivisión.)

Es examinada en tres puntos: aspectos de presencia y ausencia de su valoración de la percepción, concretamente en su estudio del problema realismo-nominalismo; su opinión sobre el problema de la individuación, y su teoría intuicionista de la Divinidad.

Al mirar un cubo verde suceden dos cosas. Mi mente adquiere un atributo de

lo en algún modo llamado «ser verde», y mi mente concibe el arquetipo, del que dicha percepción no es sino una ocasión. Esta percepción, sensible e imaginativa, es la que el articulista quiere destacar. Concebir una idea es verla «en» la Divinidad. Mi mente también está metafóricamente «en» Dios, y mi percepción es la unidad de ambos términos. El mejor conocimiento para una mente es el de las cosas que «toca» de ese modo.

Para analizar el alcance de la palabra «en» dentro de la expresión «ser en Dios», hay que tener en cuenta que para Malebranche las cosas no tienen otras cualidades que las que Locke llamaba primarias, respecto a las cuales la teoría de Malebranche es realista. Por el contrario, según el autor del artículo resumido, niega a las cosas las cualidades secundarias.

En la razón divina estaría el pensamiento inteligente, como arquetipo de las mentes, como contrapartida de la extensión inteligible, contenida también en la razón divina como arquetipo de todas las cosas posibles de pensar por mentes humanas. La mente humana no puede concebir tales ideas, pero sí algún atributo en que se manifiestan, dando lugar a una clase de conocimiento llamado *sentimiento interior* o *conciencia interior*. En el ejemplo puesto, la opinión de Malebranche sobre la existencia del cubo sería realista, pero no así la de ser verde.

Explicando la individuación, Malebranche no habla de cosas individuales. Solamente hay una diferencia entre la sustancia y sus atributos: puede haber idea de la primera sin la de los segundos, pero no al revés.

La individualidad es sencilla: no tiene partes. Únicamente existen individualidades. Las individualidades son sustancias. Lo que convierte en individuo una sustancia es una forma (Aristóteles) o una naturaleza (Santo Tomás). Pero tanto forma como naturaleza son genéricas, y tanto una como otra «informan» cada individualidad. De aquí el problema de la individuación.

La individualidad es *sin partes* para Malebranche.

La extensión creada tiene, empero, partes reducibles a puntos. La *sustancia* es esencialmente divisible. La opinión de Malebranche acerca de la individuación es similar a la cartesiana.

Los espíritus están, por otra parte, en la razón divina, y los cuerpos en la inmensidad divina. Los atributos están en las sustancias y los cuerpos en el espacio. Las mentes (y los principios inteligibles) están en la razón divina, del mismo modo que los cuerpos (y la extensión inteligible) están en el espacio. Dicho modo existencial corresponde a la *participación platónica*.—A. S.

SEMERARI (Giuseppe): *L'etica di Schelling sino al «Sistema dell'idealismo trascendentale»*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 4, 1956 (páginas 490-531).

Schelling se entusiasmaba, al comienzo de su vida científica, por el sistema spinoziano, que reconcilia la razón teórica con la razón práctica. También le seducía el sistema de Fichte, cuya llamada de libertad le atrajo hacia el idealismo. Era amigo también de Hölderlin, el poeta de la libertad estética, y de Hegel, en cuyo incondicionado absoluto cree hallar la pureza del Yo y la esencia de la filosofía: la libertad.

Su influencia de Spinoza le hacía negar la existencia de ningún Dios personal. Su construcción del Yo es un paralelo de la *Substantia* de aquél. La ley moral del ser finito es correlativa a la naturaleza del ser infinito: sé tú absoluto e idéntico contigo mismo.

Fichte supera la ruptura kantiana entre fenómeno y noumeno. La existencia y la naturaleza son el objeto de la actividad del ser, del Yo. La trascendencia del Yo resuelve los datos objetivos de la experiencia fenoménica, y su función ética consiste en la incesante superación de la naturaleza, de las inclinaciones y de las tendencias naturales. La tarea de toda filosofía es, precisamente, presuponer la libertad a la conducta del Yo.

La libertad ha de realizarse en el mundo de los objetos naturales. El universo entero es propiedad moral del hombre. Pero la causalidad de la libertad ha de manifestarse a través de la causalidad física.

La naturaleza en cuanto tal no es enemiga moral del hombre. La resistencia contra mí procede más bien de los otros hombres. Así, pues, la libertad moral tiene una doble dirección: hacia la naturaleza y hacia los demás.