

## CRITICA DE UN PRINCIPIO DE PSICOLOGIA

Después de exponer las sentencias, trataremos cuatro puntos: 1.º, la importancia que el principio tiene en la escolástica; 2.º, el sentido del principio; 3.º, discutiremos su valor; 4.º, investigaremos si hay algún otro principio que pueda sustituirlo con ventajas (1).

\* \* \*

1. SENTENCIAS.—El principio fué insinuado por Aristóteles, lo formuló más claramente Avicenna, y le dió la fórmula definitiva Santo Tomás, a quien siguen los escolásticos, exceptuados muy pocos. Rechazan el principio Ockam, Gabriel, Gregorio Ariminense, Bassoli, Arriaga, Puente Hurtado, S. I., y el P. Cristóbal Ortega, S. J. El P. Ortega, al hablar de la prueba que trae Santo Tomás, dice así: *Huic discursui ex tanti Doctoris auctoritate (consentimus) potius quam ex principiis, quae non satis nobis ejus veteres discipuli et interpretes, ut pleraque alia, explicuere, nosque, prae nostri ingenii imbecillitate, non assequimur.* Y más adelante añade: *Multa in D. Thomam reverentia et fide opus fuit subtilissimo nostro Molinae, ut satis probabilem discursum diceret, sicuti et Valentiae et Quirós.*

2. IMPORTANCIA DEL PRINCIPIO EN LA ESCOLÁSTICA.—La importancia que dieron los escolásticos a este principio, se demuestra claramente, viendo las aplicaciones que de él hicieron. *Usaron de él para probar que Dios tiene inteligencia en sumo grado.* Razón:

(1) BIBLIOGRAFIA: S. THOM, I, q. 14, a. 1; *Contr. gg.* I, l. c. 44, n. 4; *De Verit.* q. 2, a. 2, c.; *Summ.* I, q. 84, a. 2, c.—CAPREOLUS, I. d. 35. FERRARIENSIS, *Cont. gg.* L. I, c. 44, *Quarto...*—CAJET, I, q. 14, a. 1. BÁÑEZ, *ibid.*—JOANNES A S THOMA, *Cursus theol.*, t. 2, p. 422, nn. X, XIX, XXI ubi sunt notiones, et nn. XI, XII, XVII, ubi sunt probationes.—Salmanticenses, (VIVES), t. I, p. 331, nn. 35, 37 39.—GREDT, *De cognitione sensuum*<sup>2</sup> nn. 3-4.—BILLOT, *De Deo*<sup>4</sup> p. 178.—SUÁREZ, *Met.* d. 35, s. 3, n. 18.—VALENTIA, I, q. 14, a. 1.—TOLETUS, *ibid.*—FASSOLUS, *ibid.*—RUIZ DE MONTOYA, *De Scientia Dei*, d. I, ss. 3-5.—ARRIAGA, *Cursus theol.*, t. I, d. 15, n. 15.—CHRISTOPHORUS ORTEGA, *De Deo*, *Controv.* 2, d. I, q. 3, certamen I, n. 3, et certamen 2, n. 5.—URRÁBURU, *fus.* t. V, p. 317; et t. VIII, p. 12,

La inmaterialidad es la raíz del conocer; pero Dios es inmaterial en sumo grado, como es evidente; luego Dios tiene inteligencia, y ésta en sumo grado. *Usaron* también del principio, para probar que no puede haber ninguna substancia espiritual que no sea inteligente; tesis que en la Compañía no podemos impugnar. En tercer lugar, usaron del principio para probar la espiritualidad del alma, de la siguiente manera: La inmaterialidad es raíz del conocer, y, según el grado de inmaterialidad, será el grado del conocer; y convirtiendo la proposición se podrá con derecho decir que todo ser cognoscitivo es inmaterial; pues si conoce, tiene la raíz de donde procede el conocer, que es la inmaterialidad; por lo mismo se puede asegurar que, según el grado del conocer, será el grado de inmaterialidad. Es así que el alma posee la totalidad del grado cognoscitivo, porque se termina al ente en cuanto tal, y por lo tanto a todo lo cognoscible; luego es totalmente inmaterial, es decir, independiente en su ser de la materia. *Finalmente* usaron del principio, para establecer la serie ordenada de los seres, según el grado de la inmaterialidad y del conocer. Prueba. La inmaterialidad es raíz del conocer, y, según el grado de inmaterialidad, será el grado del conocer; luego, cuanto más inmaterial sea un ser, será más cognoscitivo; ahora bien, en el ínfimo grado de inmaterialidad está el ser sensitivo; más inmaterialidad tienen el alma humana, que, aunque depende extrínsecamente en el obrar de la materia, y es forma substancial del cuerpo humano, no depende, sin embargo, intrínsecamente de la materia en sus operaciones intelectivas; mayor inmaterialidad aún tienen los ángeles, que ni siquiera son formas de la materia, ni dependen extrínsecamente de ella en sus operaciones intelectivas; y entre los mismos ángeles, unos están más apartados que otros de las condiciones de la materia, como es la pasividad, y por eso con menos especies rebicidas, tienen mayor inteligencia; finalmente en la cumbre de la inmaterialidad está Dios, separado de toda materialidad y de toda pasividad, que con una sola especie, y ésta no recibida, se entiende a sí mismo y a todas las cosas. Si esta es la serie de los grados de inmaterialidad, en ese mismo orden ascendente habrá que colocar la perfección cognoscitiva de los seres. Y viceversa, sabiendo los grados del conocer, conoceremos los grados de inmaterialidad de los seres. Los seres menos cognoscitivos son los animales, que solamente sienten; más cognoscitivo es el entendimiento humano, cuyo objeto adecuado es el ser.

y cuyo objeto formal es lo sensible; más cognoscitivo es el entendimiento angélico, cuyo objeto adecuado es el ser, y el formal son las formas separadas; y en lo sumo de la escala cognoscitiva está Dios, cuyo objeto adecuado es el ser, y el quasi formal es su esencia infinita. Y siendo este el orden de los grados del conocer, en ese mismo orden ascendente habrá que colocar la perfección de la inmaterialidad de los seres.

Por aquí se ve la importancia que dan los escolásticos al principio, y al mismo tiempo podremos observar la facilidad que este principio reporta para clasificar los grados del ser y del conocer, y la elegancia que presta a una buena pluma que quiera relacionar lo sumo con lo ínfimo, y lo mediano con ambos extremos.

Pero el filósofo realista no admite un principio por la utilidad, facilidad y elegancia que reporta, sino por la verdad que contiene. Examina sus pruebas, y si las halla eficaces, lo admite; si no las halla eficaces, lo arrumba, para que los utilitaristas, estilistas y poetas se diviertan con él.

Empecemos ya a escudriñar su valor, para lo cual será ante todo necesario establecer el sentido del principio.

3. SENTIDO DEL AXIOMA.—El axioma suena así: La inmaterialidad es raíz del conocer. Primero daremos su significado de una manera general, y después aclararemos cada uno de sus términos. Así como la masa es raíz del peso, o mejor, de que un ser sea pesado, del mismo modo la inmaterialidad es raíz del conocer, o mejor, de que un ser sea cognoscitivo. Y así como a mayor masa corresponde mayor pesadez, porque aumentada la razón se aumenta lo razonado, así a mayor inmaterialidad corresponde mayor grado cognoscitivo. Y viceversa: así como podemos decir que a mayor pesadez corresponde mayor masa, ya que aumentado lo razonado, se ha de haber aumentado la razón, así podemos argüir que a mayor poder cognoscitivo, corresponde mayor inmaterialidad. Por consiguiente, de la proposición directa y de la convertida, podemos establecer estos axiomas: La inmaterialidad es raíz del conocer, y según el grado de inmaterialidad será también el grado del conocer. Y viceversa: el ser cognoscitivo es inmaterial, y a mayor grado de conocer corresponde mayor grado de inmaterialidad. Cualquiera de estas formas se suele tomar como principio para argüir, según lo exijan los problemas, a cuya solución se aplica.

Visto ya el significado del axioma de un modo global, vengamos a la explicación de los términos.

Y comenzando por el último, *conocer* se toma en el sentido amplísimo de aprehender conscientemente algún objeto, ya sea por la sensación, ya por simple intelección, o por juicios y raciocinios, ya sea por intelección creada o increada.

Mas el conocer podría tomarse por el acto 2.<sup>o</sup> de conocer, o por el acto 1.<sup>o</sup>, e. d. por la facultad próxima accidental cognoscitiva, o por la perfección substancial del ser cognoscitivo; ¿en qué significación tomamos aquí el término *conocer*? No lo entendemos en el sentido de acto de conocer, distinto de la substancia, ni como la potencia accidental cognoscitiva, sino como la perfección substancial del ser cognoscitivo. La razón es porque este principio habla de todo ser cognoscitivo, y por consiguiente del mismo Dios; y si el conocer se tomase por el acto accidental de conocer o por la potencia accidental cognoscitiva, atribuiríamós accidentes a Dios, lo cual es absurdo.

*El segundo término*, que se ha de aplicar, es raíz del conocer. Raíz puede significar causa estrictamente tal, o simplemente razón suficiente. Aquí no puede significar lo mismo que causa, ya que el principio habla también de Dios, y en Dios no se puede poner nada causado. Significa, pues, lo mismo que razón suficiente u ontológica. Si, pues, la inmaterialidad es razón de la perfección substancial cognoscitiva, será anterior al grado cognoscitivo, no con anterioridad de duración o de naturaleza, ni con anterioridad meramente lógica, sino con prioridad de razón. Aclaremos esto. La inmaterialidad ha de ser anterior al grado cognoscitivo, porque la razón es antes de lo razonado. No ha de ser anterior al grado cognoscitivo con anterioridad de duración o de naturaleza, porque la inmaterialidad ni es causa del grado cognoscitivo, ni distinta de él. Ni basta una prioridad meramente lógica, porque ésta se da aun en aquellos seres que son posteriores a su razón suficiente; y así en la prueba de la existencia de Dios, los seres contingentes son lógicamente anteriores al ser necesario, y sin embargo son efectos de éste. Síguese que solamente se puede admitir la prioridad de razón, que, como dice Lossada (t. 5, p. 258, n. 1), reperitur interdum inter praedicata sola ratione distincta, quando unum concipitur ut radix alterius: non enim rationale dicitur prius admirativo, et admirativum, risibili: non enim hic intrevenit realis causalitas (Cfr. Suárez, *Met.* d. I, s. I, n. 29; et

s. 5, n. 38...). Significamos, pues, que la inmaterialidad es tal condición o cualidad entitativa del ser, que lleva consigo el grado cognoscitivo.

Vengamos a explicar *el término primero*. Inmaterialidad es cierta elevación sobre la materia y sus fuerzas. Todos convienen en que la inmaterialidad, que es raíz del conocer, no es necesario que llegue a espiritualidad; pues si ésta fuese la raíz del conocer, las bestias no serían cognoscitivas, ya que no tienen ninguna forma espiritual.

Es, pues, necesario dar al término *inmaterial* un sentido más amplio. Ya se sabe, que siendo la inmaterialidad cierta elevación sobre la materia, le conviene a la forma de las plantas, de los animales y del hombre, a los ángeles y a Dios. ¿Habrá que dejar toda esta amplitud al término inmaterial en el principio de que tratamos? Claro está que no; pues de lo contrario, como las plantas tienen también un principio inmaterial, habría que decir que son seres cognoscitivos, lo cual es falso. Si, pues, la significación del término inmaterial no se puede restringir tanto, que equivalga al término espiritual, pues de lo contrario los animales no conocerían; si no ha de ser tan amplia, que convenga también a las plantas, pues de lo contrario éstas serían también seres cognoscitivos, ¿cómo la determinaremos de manera que convenga a los seres cognoscitivos y solamente a ellos? La respuesta a esta cuestión embarazosa la dejamos para el tercer punto, donde discutiremos el valor del principio. Por ahora quede asentado que la significación del axioma es la siguiente: La inmaterialidad es la raíz, es decir, la razón suficiente por qué un ser tiene el atributo substancial de ser cognoscitivo.

4. DISCUSIÓN DEL PRINCIPIO.—Para proceder con claridad, anticiparé las conclusiones, que pretendo demostrar. Afirmo en primer lugar que el principio es tautológico; en segundo lugar, que siendo tautológico, es completamente inútil; y finalmente que las pruebas que suelen aducirse en su favor, no lo libran de estos defectos.

A) El principio es tautológico. Ya hemos dicho que el término inmaterialidad no se puede restringir tanto, que signifique lo mismo que espiritualidad, pues de lo contrario las bestias no conocerían; y que tampoco se puede tomar en toda la amplitud de que es capaz, pues de lo contrario también conocerían las plantas, ya que gozan de un principio inmaterial. Hay, pues, que restringir la significación del término de una manera conveniente; mas esta limi-

tación no se puede hacer sin que inmaterial sea expresamente sinónimo de cognoscitivo; luego el principio se reduciría a esta forma: el ente cognoscitivo es cognoscitivo, lo cual es pura tautología. El discurso es claro, y sólo habrá que demostrar la menor, a saber que no se puede restringir debidamente el término inmaterial sin hacerlo expresamente sinónimo de cognoscitivo. La demostración la haremos recordando las explicaciones de inmaterialidad que dan los mantenedores del axioma.

Santo Tomás da a entender (I, q. 14, a. 1.) que lo inmaterial en el axioma es aquello que no tiene las restricciones que impone la materia, o sea aquello que tiene toda la amplitud de que es capaz la esencia o forma no coartada por la materia. Pero si rogamos a Santo Tomás y a sus comentadores que nos expliquen más esta irrestrictión o ilimitación propia de lo inmaterial, nos responderán que es aquella propiedad por la cual el ser es capaz de recibir o poseer las formas de los otros seres, no entitativamente y físicamente, como la materia recibe las formas, sino de una manera intencional, representativa, en orden al conocimiento; o de otra manera, inmaterialidad es la propiedad del ser por la que éste puede recibir o poseer especies impresas de los objetos. Y si lo inmaterial es lo mismo que lo irrestringido o lo amplio; y si irrestringido y amplio es lo mismo que receptivo de especies intencionales en orden al conocimiento, ya se ve que inmaterial es lo mismo que cognoscitivo, y entonces el principio se reduce a la tautología de que lo cognoscitivo es cognoscitivo.

De la misma manera se expresa Juan de Santo Tomás (I, q. 14 a. 1, *Cursus Theol.* 2, 422, X). *Immaterialitas hic intelligitur non solum purificatio a materia, prout praecise dicit negationem illius sed prout dicit elevationem supra modum materiae quantum ad hoc quod est recipere alia a se..., non in ipso esse entitativo et materiali, quo res sunt in seipsis, sed in quodam esse formali, i. e. intentionaliter seu repraesentativo, quod vocatur esse immateriale, ad distinctionem ipsius esse, quo res existit in se entitative.* Y, más adelante (n. XIX): *Immaterialitas sumitur pro eo quod potest recipere aliud, non solum ut propriam formam, sed secundum quod est forma alterius, ut explicatum est, a saber, intentionaliter et repraesentative.* No de otra suerte hablan los Salmantenses (t. I, p. 331, nn. 36, 37, 39), Báñez (I, p. 14, a 1), Fassolus, Ruiz de Montoya (l. cit.), etc.

Demasiado claro aparece que con estas explicaciones el principio se reduce a una pueril tautología, y por esto se han esforzado los autores en dar otra explicación además de la dicha. Y así dicen que inmaterial es aquella forma que hace sus operaciones sin el concurso eficiente de las cualidades materiales. Toledo en su clásica brevedad se expresa así (I, q. 14, a. 1): *Forma habens operationem, ad quam vel materia vel qualitas materialis non convenit ut principium, dicitur non habere totum esse comprehensum a materia, sicuti est forma sensitiva; dum enim sentit, non per ullam qualitatem materialem elicet operationem; ob id incomprehensa dicitur aliquo modo a materia.* La misma noción propone también Juan de Santo Tomás, inspirado en un pasaje de Santo Tomás, quien explicando la diferencia que hay entre las formas vegetativas de las plantas y las sensitivas dice así (*Contra Gentes*, L. 2, c. 68): *Formae vegetativae, licet eis deser- viant qualitates elementares, tamen ultra eas operantur motus vitae; super istas sunt formae sensitivae, quarum operationes, ut videre, au- dire & non exercentur caiefaciendo et infrigidando, sicut actiones vegetativae, licet organa sensuum, in quibus exercentur, disponantur debite per tales qualitates.* También adopta esta noción el P. Ruiz de Montoya. Si, pues, inmaterial no es lo mismo que cognoscitivo, sino lo mismo que ser que obra sin el concurso de la materia, o por lo menos sin el concurso de las fuerzas materiales, se habrá limitado suficientemente el término inmaterial, de manera que no comprenda a las plantas y sin que haya tampoco tautología.

Confieso que si la doctrina aquí enseñada es verdadera, ha desaparecido la tautología; el principio sonaría así: lo que obra sin el concurso de la materia es cognoscitivo; en la cual proposición el sujeto no es sinónimo con el predicado. Mas creemos que la doctrina enseñada es falsa, o que por lo menos no establece diferencia alguna entre las formas vegetativas y sensitivas, si no es a costa de volver otra vez a la tautología. Declaremos estos asertos.

¿Se quiere decir que la sensación se hace sin el concurso de la materia? Mas esto es completamente falso; si así fuera, los brutos tendrían alguna operación hecha solamente por el alma, de donde se seguiría que el alma de los brutos es subsistente y espiritual, lo cual es absurdo.

Pues ¿qué es lo que se quiere decir? Tal vez quieran enseñar los autores mencionados que la sensación se hace, no por facultades pu-

ramente materiales, como son la luz, el calor, la electricidad, etc. Mas en este caso no se establece ninguna diferencia entre las formas sensitivas y vegetativas. Las operaciones de las plantas tampoco se hacen con potencias puramente materiales, sino con potencias del mismo orden que la forma vegetativa, es decir, con potencias inmateriales. La nutrición consiste formalmente en que el alma del vegetal informe nueva parte de la materia, la cual de esta manera se incorpore al ser vegetal; y nadie dirá que esto es un efecto del enfriar o calentar. La generación consiste en producir una nueva forma substancial vegetativa unida a una partícula de materia; y nadie dirá tampoco que esto es efecto únicamente del calentar y del enfriar; así que el ser vegetativo hace también sus operaciones con facultades que no son puramente materiales, y con acciones que no son puramente calentar y enfriar; por consiguiente esta noción de inmaterialidad no diferencia bastantemente al ser vegetativo del sensitivo, de donde se seguirá o que ambos son cognoscivos, o que ambos son igualmente no cognoscitivos.

Se dirá que aunque la misma nutrición y generación no son efecto de una *calefactio* o *infrigidatio*, sin embargo, el calor ha de concurrir por lo menos como instrumento elevado por la facultad vital. Es cierto; mas una cosa parecida sucede en la sensación. La sensación se efectúa con el concurso inmediato del objeto o por una especie impresa producida por el objeto. Si se hace con el concurso inmediato del objeto, ya se ve que se hace con el concurso de una cualidad puramente material. Si se hace con el concurso de la especie, también ésta es puramente material. En efecto: no puede ser espiritual, como es patente; tampoco puede ser del orden inmaterial a que pertenece el alma o la potencia sensitiva o los actos sensitivos; pues tal especie ha sido producida por el objeto, que, siendo puramente material, no ha podido producir una especie inmaterial. Se dirá que es de orden intencional, o sea que no es ni puramente material, ni espiritual, ni inmaterial o de orden psíquico. Mas tal dificultad ya la pulverizó el P. Suárez; estos seres intencionales son algo físico y real; por consiguiente han de ser o materiales o inmateriales; no hay medio entre ambos; y como se dice que inmateriales no pueden ser las especies sensitivas, resta que sean materiales, y, por consiguiente hay que decir que la sensación se hace con el concurso de fuerzas puramente materiales, lo mismo que la nutrición y

la generación. Queda demostrado que la doctrina enseñada por los autores mencionados es falsa, o por lo menos no diferencia suficientemente a los vegetales de los animales, de donde se seguiría que ambos son igualmente cognoscitivos o igualmente no cognoscitivos.

Insistirá alguien diciendo que hay una disparidad entre la inmaterialidad de las formas vegetativas y sensitivas, y es que la cualidad material con cuya ayuda se hacen las operaciones vegetativas, no es forma intencional, y las cualidades materiales con cuya ayuda se hacen las sensaciones, son formas intencionales recibidas en el agente en orden a representar o a conocer. Precisamente esta instancia es la demostración de lo último que propusimos, a saber, que no se logra establecer una diferencia entre las formas vegetativas y sensitivas, sino a costa de volver a la tautología. Porque decir que las formas sensitivas son inmateriales, en cuanto que son capaces de recibir formas intencionales u ordenadas al conocimiento, es lo mismo que decir que las formas inmateriales son inmateriales, en cuanto que son cognoscitivas, y en este caso la tautología es evidente.

B) Vemos, pues, que toda tentativa de explicar el término inmaterial, acaba por hacerlo sinónimo de cognoscitivo, con lo cual el principio sonaría así: el ente cognoscitivo es cognoscitivo.

Demostrado que el principio es tautológico, pasemos a declarar cómo es completamente inútil e infundo.

La primera razón es porque al hacer la aplicación del principio a problemas particulares, se hace un raciocinio, en que no hay sino dos términos, y esto nunca conduce a venir en conocimiento de lo desconocido. Para probar que Dios es cognoscitivo, se diría: lo inmaterial es cognoscitivo; pero Dios es sumamente inmaterial, luego Dios es sumamente cognoscitivo. Substituyendo términos, el raciocinio sería éste: Lo cognoscitivo es cognoscitivo; pero Dios es cognoscitivo; luego Dios es cognoscitivo.

La segunda razón es porque el término inmaterial no se toma en toda la amplitud de que es capaz, sino solamente en el sentido de inmaterial cognoscitivo; con lo cual se está diciendo a voces que hay dos géneros de inmaterial; uno cognoscitivo y otro no cognoscitivo, y esto es dar ocasión al adversario para distinguir el argumento con una distinción irrefutable. En el ejemplo antes citado, la mayor, o sea, que lo inmaterial es cognoscitivo, la distinguirá así: todo lo inmaterial, niego; algún inmaterial, o sea el del género cognoscitivo, concedo; y

concediendo la menor, o sea que Dios es inmaterial, contradistinguirá el consiguiente así: si todo lo inmaterial es cognoscitivo, concedo; si hay dos géneros de inmaterial, uno cognoscitivo y otro no cognoscitivo, niego el consiguiente hasta nueva prueba. En resumen, el término sería equívoco, y por esto sería vana la prueba fundada en él.

Hemos demostrado que es imposible determinar la significación del término inmaterial, sin hacerlo sinónimo de cognoscitivo, con lo cual el principio resultaría tautológico, y por tanto inútil e infecundo; pero si las mismas nociones hacen imposible el conato de comenzar la prueba del principio, ¿hallaremos tal vez alguna luz en los argumentos que aducen sus defensores para probarlo? Veámoslo.

Y sea el primer argumento el que aduce Santo Tomás (I, q. 14, a. 1): La inmaterialidad de un ser es la razón de su amplitud e irrestricción: es así que la amplitud e irrestricción de un ser es la razón de conocer; luego la inmaterialidad es la razón del conocer. El argumento es claro; y la mayor, o sea, que la inmaterialidad es la razón de la amplitud e irrestricción, la puebla así:

La materia es la raíz de la individuación numérica, por la que el ser de tal manera se restringe a ser él, que no se extiende a ser todos los de su especie; luego quitada la materia, se quita también la restricción, con lo cual el ser queda irrestringido y amplio.

La menor, o sea, que la amplitud e irrestricción de un ser es la razón del conocer, la demuestra así: el ser amplio e irrestricto tiene todo lo necesario y suficiente para conocer; porque para conocer es necesario y suficiente que el ser, quedando el mismo, pueda ser otros, en cuanto que pueda recibir las especies intencionales o formas de otros seres, sin la materia de ellos; pero el ser amplio e irrestringido puede llegar a ser otros, quedando el mismo, pues de lo contrario estaría restringido a sí solo; luego el ser amplio e irrestringido tiene todo lo necesario y suficiente para conocer.

El argumento repetido brevemente es: la inmaterialidad es la raíz de la irrestricción y amplitud; pero la amplitud e irrestricción es la raíz del conocer; luego la inmaterialidad es la raíz del conocer.

Pero cuando en la mayor se dice que la inmaterialidad es la raíz de la irrestricción y amplitud, pregunto: ¿qué se entiende por inmaterialidad? ¿Todo lo que se eleva sobre la materialidad? Mas entonces las plantas conocerían. ¿Lo espiritual? Entonces los anima-

les no conocerían. ¿Lo cognoscitivo? Entonces el principio es tautológico y vano.

Además, la prueba de esta misma mayor se funda en que el principio de individuación es la materia signada, el cual es ciertamente falso. Y aunque lo admitiésemos como verdadero, sólo se seguiría que lo inmaterial tendría toda la amplitud entitativa, intensiva y extensiva de que es capaz la esencia específica del ser; es decir, que sería una especie subsistente y separada, en la cual no habría pluralidad de individuos, pero no se seguiría que tuviese la amplitud e irrestricción cognoscitiva. Y lo que es peor, se seguiría que el alma de los brutos y del hombre no conocen; porque individuándose por la materia, como cualquier otra forma material, tendría la misma coartación y restricción que todas las formas materiales.

De la menor, en la que se dice que la irrestricción es la raíz del conocer, no hay para qué hablar mucho. Pues pudiendo distinguirse dos irrestricciones: una entitativa, propia de las formas subsistentes puras, que se individúan por su diferencia específica, y no permiten muchos individuos bajo la misma especie; y otra cognoscitiva, preguntamos: ¿de qué irrestricción se habla? Si de la entitativa, ésta no conviene a las formas de los animales ni del hombre, que se individúan por la materia, según la doctrina tomística, y por tanto tendrían aquella restricción, que impide el conocer; además, aunque absurdamente concediésemos que tal irrestricción entitativa les conviene a las formas de los animales y del hombre, de manera que se individuasen por su diferencia específica, todavía no se ha dado ningún argumento para probar que tal modo de irrestricción lleva consigo el conocer. Mas si en la menor se habla de la irrestricción cognoscitiva, entonces el sentido de esa menor sería el siguiente: lo irrestricto, es decir, lo cognoscitivo, es razón de lo cognoscitivo, lo cual es tautológico y vano.

Así que este primer argumento no ha traído auxilio eficaz al axioma.

De una manera más recóndita arguye Santo Tomás (*Contra gg.*, L. I, c. 44) y con él el Ferrariense (*ibid.* IV...). Presupone el Ferrariense ante todo que lo cognoscible, para poderse conocer, se ha de elevar al orden del cognoscente, pues de lo contrario no podría recibirse en él, como es necesario para la cognición. Presupone, además, que se ha de elevar también a aquella categoría del ser, en

que está la raíz, por la que el cognoscente es cognoscente. Pues claro está que el ser cognoscitivo y la razón entológica por la cual es cognoscitivo, son una misma cosa; luego si es necesario que el cognoscible se eleve al grado del cognoscente, se habrá de elevar al orden de perfección, a que pertenece la raíz por la que el cognoscente es cognoscente. Lo aclara con un ejemplo. Si suponemos que una planta se eleva al ser del hombre, es necesario que también se eleve al orden de perfección a que pertenece la razón, por la cual el hombre es hombre; y como la razón, por la que el hombre es hombre, es porque es animal racional, será necesario que, si la planta se eleva al ser del hombre, se eleve también a la categoría de animal racional. De la misma manera, si el cognoscible se ha de elevar al orden del cognoscente, se habrá de elevar al orden en que está la razón, porque el cognoscente es cognoscente. Presupone, en tercer lugar, que esta elevación del cognoscible, es por necesidad elevación al orden inmaterial, o sea que se ha de recibir en el cognoscente una especie impresa del cognoscible, la cual es el mismo cognoscible sin la materia del cognoscible. (Y en la doctrina de la identidad entre el cognoscible y el cognoscente se detienen ampliamente todos los tomistas en este lugar de Santo Tomás y en el antes citado).

Echados estos fundamentos, construye sobre ellos el Ferrareñse su argumento. Para que lo cognoscible se pueda conocer, es necesario que se eleve al orden del cognoscente, a fin de que pueda recibirse en él intencionalmente; y por consiguiente se ha de elevar al orden en que está la raíz, por la que el cognoscente es cognoscente; luego si conocemos el orden a que se ha de elevar el cognoscible, conoceremos la razón por la que el cognoscente es cognoscente; es así que el cognoscible se ha de elevar al orden inmaterial, para que se pueda conocer, luego lo inmaterial es la raíz del conocer. El argumento es irreprochable en la forma. Examinemos las premisas.

*El antecedente*, que afirma la necesidad de que el cognoscible se eleve al orden del cognoscente, a fin de que pueda ser recibido en él por medio de la especie impresa, presupone toda la doctrina de la especie impresa, como lo confiesa ingenuamente Juan de Santo Tomás; pero esta doctrina es tan débil, que no puede servir de fundamento para establecer un principio de tanta trascendencia como el que nos ocupa. Mas podemos concederlo benévolamente por ahora. *El primer consiguiente* decía: Luego si conocemos el orden del ser,

a que se tiene que elevar el cognoscible, para ser conocido, conoce-remos la razón por la que el cognoscente es cognoscente. También lo podemos conceder con la explicación del Ferrariense. *La menor subsunta* era: Es así que, para que el cognoscible se pueda conocer, es necesario que se eleve al orden inmaterial. Mas ¿cómo la prueba? La primera prueba puede ser general para toda facultad cognoscitiva, y es porque el ser cognoscible ha de unirse al cognoscente sin la materia del cognoscible. Respondemos que aun concediendo que existan las especies, y que éstas no han de tener la materia del cognoscible, todavía podrían ser una cualidad material, por lo menos para los sentidos; y en este caso es falso que el cognoscible se eleve al orden inmaterial, y por consiguiente será falsa la menor. La segunda prueba que aduce expresamente el Ferrariense, y con él todos los tomistas, se refiere más particularmente al entendimiento, y es como sigue: las especies han de ser universales; luego están desprovistas de materia, porque de lo contrario serían singulares, ya que la materia es principio de individuación. Mas 1): Esta razón supone que lo primero que conoce el entendimiento es el universal, lo cual reputamos falso con Suárez y con otros muchos. 2) Supone, además, que el principio de individuación es la materia signada, lo cual reputamos asimismo falso con el mismo Suárez y con otros muchos. 3) Aunque admitiésemos este principio, se arguye mal. Si fuera verdad que el principio de individuación es la materia signada, todavía no sería posible deducir de aquí que la especie impresa fuese espiritual o destituida de materia; para esto sería preciso saber antes que la especie inteligible es entitativamente universal o forma pura o separada; porque si en su entidad no es forma universal o pura o separada, será entitativamente una forma individualizada; y entonces, según el principio de individuación, sería una forma material; mas ¿quién se atreverá a afirmar que la especie es universal en su entidad, o forma pura? o ¿qué razón se podrá aducir para demostrarlo? Ciertamente esta doctrina no la enseñarán los tomistas, porque entonces admitirían el entendimiento separado y único de Averroes. Admitimos gustosos que la especie inteligible ha de ser espiritual, pero no fundados en que ella es universal, o sea una esencia subsistente, ni en que la materia sea el principio de individuación, sino en otras razones, que no es del caso explanar ahora. 4) No dejaremos de advertir que la prueba fundada en la especie inteligible es demasiado

particular, para fundar el principio en toda su universalidad. Si lo inteligible, para ser entendido es necesario que se eleve al orden espiritual, sabremos que la razón por qué el inteligente es inteligente, es porque es espiritual; mas de aquí no se sigue que la razón porque todo cognoscente es cognoscente, es la inmaterialidad. 5) Finalmente, como no conviene usar de los términos sin saber su significación, preguntemos al Ferrariense en qué sentido toma él la palabra inmaterial, cuando afirma que el cognoscible se ha de elevar al orden inmaterial. ¿Es lo mismo que espiritual? Luego los animales no conocerían. ¿Es lo mismo que elevado sobre la materia? Luego las plantas serían capaces de recibir el cognoscible, como dotadas de un principio inmaterial. Nada de eso, responde: inmaterial es lo mismo que intencional o cognoscitivo u ordenado al conocimiento. Mas si lo inmaterial es lo mismo que intencional o cognoscitico, volvemos a la tautología vana e infecunda.

Otros muchos argumentos aducen Toledo, Ruiz de Montoya y Fassolus, como son ex inductione, ex elongatione a materia, &c. No podemos detenernos a examinarlos todos. Sólo advierto que todos ellos adolecen de los mismos defectos que hemos anotado en los ya examinados. Está visto que la barquilla de este axioma no adelanta sino a fuerza de remos quebrados y velas rasgadas, como son la necesidad de las especies, el primum cognitum, el principio de individuación por la materia signada, y, sobre todo, la misteriosa obscuridad, en que se envuelve la noción de lo inmaterial, cuya explicación o bien se omite, como si fuera superflua, o bien se reduce a hacer de lo inmaterial un sinónimo de lo cognoscitivo. ¿Quién, pues, se atreverá a surcar con ella la mar, para buscar el vellocino de la ciencia?

Hemos terminado la fatigosa tarea de escudriñar el valor del axioma. Antes de pasar a señalar otro principio que le sustituya con ventaja, conviene deshacer algunos reparos.

El primer reparo es que parece presuntuoso atreverse a negar el valor del principio en compañía de Ockam, Gabriel, Arriaga, Ortega y otros autores de la misma laya, desconociendo la autoridad de tantas lumbres de primera magnitud, que han defendido el principio. La objeción supone que todos los escolásticos sensatos admiten el principio, lo cual es falso; muchos de ellos, al llegar a discutir ciertas dificultades clásicas, lo niegan implícitamente. Todos los

autores se ponen la siguiente dificultad: no repugna metafísicamente que Dios cree una substancia espiritual, que no sea cognoscitiva; luego la inmaterialidad no es la raíz del conocer. Si se fiesen del principio, ¿qué debían hacer? Negar el antecedente, y esto en virtud del axioma. Mas no lo hacen así. Unos conceden el antecedente, como Toledo, Báñez y el mismo Juan de Santo Tomás; ahora bien, conceder que Dios pueda crear una substancia espiritual no cognoscitiva, es abandonar manifiestamente el principio; pues si lo único suficiente y necesario, para que un ser sea cognoscitivo, es que sea inmaterial, puesta una substancia espiritual, repugnaría metafísicamente que no fuese cognoscitiva. Otros niegan el antecedente, o sea la posibilidad absoluta de una substancia espiritual no cognoscitiva; pero no fundados en el axioma, sino en otros argumentos, que sólo valen para el ser espiritual, no para todo ser inmaterial: así lo hacen Suárez, Fassolus, Ruiz de Montoya; en lo cual manifiestan claramente que no quieren confiar la preciosa mercancía de lo espiritual a la averiada barquilla del axioma que habla de todo lo inmaterial.

El otro reparo es que, si negamos el principio, parece que nos desarmamos para la resolución de los gravísimos problemas a que lo aplican los escolásticos, como son la ciencia de Dios, la imposibilidad de una substancia espiritual que no sea cognoscitiva, la espiritualidad del alma, la clasificación de los seres, y el dar la razón por qué conocen las bestias y no las plantas. Respondemos que esos terrores son infundados. Las principales de esas cuestiones se resuelven por argumentos peculiares a cada una de ellas, y por el principio general de que la espiritualidad es la raíz de la intelectualidad. Será, pues, necesario demostrar ese principio, y manifestar cómo se aplica a la solución de los problemas mencionados.

5. PRINCIPIO SUSTITUTIVO DEL ANTERIOR.—Este principio es: la espiritualidad es raíz de la intelectualidad. Recordemos brevemente el significado de los términos, pues los supongo suficientemente conocidos. Entendemos por espiritualidad, aquella perfección del ser por la que no necesita de la materia para existir. Intelectualidad es aquella perfección del ser por la que puede entender, es decir, conocer objetos espirituales y aquellas razones que son comunes a seres espirituales y materiales, como las de substancia, accidente, etcétera. Y al hablar de intelectualidad, no hablamos precisamente de los actos accidentales de entender, ni de las potencias accidentales

ni telectivas, sino del grado substancial intelectivo. Y por aquí se entenderá también que la espiritualidad no será propiamente la causa de la intelectualidad, sino su raíz ontológica, o sea el título entitativo del ser, o la condición del ser, que lleva consigo la intelectualidad.

Hechas estas breves indicaciones, pruebo el principio, o, mejor dicho, insinuaré la prueba, ya que la prueba no será sino un sencillo corolario del argumento con que demostramos la espiritualidad del entendimiento (1).

La espiritualidad será la razón de la intelectualidad, si el ser espiritual tiene todo lo necesario y suficiente para entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, tiene todo lo necesario y suficiente para entender; luego la espiritualidad es la razón de la intelectualidad.

La mayor es clara; pues si la espiritualidad del ser es necesaria y suficiente para entender, es del todo evidente que el ser espiritual entiende de hecho o por lo menos puede entender, es decir, será intelectivo.

Probemos la menor. El ser espiritual tiene lo necesario para entender. Pues, como ya dejamos demostrado al tratar de la espiritualidad del entendimiento, el ser material, por ser material, no podía entender; luego para poder entender es absolutamente necesario estar libre de la materialidad, o sea de la dependencia de la materia; mas el ser espiritual, por ser tal, está libre de esa dependencia; luego el ser espiritual tiene lo necesario para entender. Tiene, también, lo que basta para entender; pues como ya dejamos demostrado en otra parte, lo único que impide a los seres infraintelectuales el entender, es la dependencia de la materia; luego si éste es el único impedimento, bastará que un ser esté libre de él, para que pueda entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, está libre de ese impedimento; luego el ser espiritual tiene todo lo suficiente para entender.

Tal vez objetará alguno que el principio no se ha demostrado. Se ha demostrado que todo lo espiritual es intelectivo, porque tiene todo lo necesario y suficiente para ello, y viceversa que todo lo intelectivo es espiritual; pero ¿cuál es la raíz de quién?, ¿lo espiritual de lo intelectivo, o lo intelectivo de lo espiritual? Parece que el raciocinio no da derecho para abrazar un partido más bien que el otro.

---

(1) En otra ocasión desarrollaremos de propósito este argumento.

Respondo que, si se considera el argumento, está probado el principio con todo rigor. Para que la espiritualidad sea la raíz del entender y no al revés, es necesario que el atributo de la espiritualidad sea anterior a la intelectualidad, y eso es precisamente lo que se ha demostrado; porque el atributo de la espiritualidad expresa el ser; es decir, tal condición del ser por la que existe por sí y no en la materia; el atributo de la intelectualidad expresa actividad, operación; y es claro que el ser es anterior al obrar, y no el obrar es anterior al ser; luego la espiritualidad es anterior a la intelectualidad. Si, pues, la espiritualidad es anterior a la intelectualidad y es inseparable de ella, la espiritualidad será razón del conocer, y no al revés.

Demostrada ya la verdad del principio, veamos cómo podremos usar de él para resolver los problemas, que resolvían los antiguos con el axioma rechazado.

Dios es inteligente: porque es espiritual, y la espiritualidad es la raíz del entender.

Es imposible que Dios cree una substancia espiritual que no sea inteligente: porque la espiritualidad es raíz del entender, y por consiguiente, sería contradictorio suponer que la substancia es espiritual y no intelectiva.

El alma humana es espiritual: porque la espiritualidad es la raíz de la intelectualidad; luego, como el alma humana es intelectual, ha de tener la razón suficiente de ello, que es la espiritualidad.

La espiritualidad nos sirve también para establecer el grado intelectivo de los seres. Porque si ella es la raíz de la intelectualidad, cuanto mayor sea el grado de espiritualidad, mayor será el grado de entender. El alma humana está en el ínfimo grado de espiritualidad; porque aunque no depende ínterinsecamente de la materia en el obrar, y por consiguiente tampoco en el ser, depende, sin embargo, de ella extrínsecamente en el obrar. Mayor espiritualidad tienen los ángeles, porque no dependen de la materia ni siquiera extrínsecamente en el obrar. Mayor espiritualidad todavía tiene Dios, porque su independencia de la materia es lo mismo que su aseidad, infinitud, eternidad. Por consiguiente, en ese mismo orden ascendente habrá que ordenar los grados de la intelectualidad. Y viceversa, si nos consta el grado de intelectualidad de los seres, podremos establecer el grado de espiritualidad de los mismos.

A la última cuestión, por qué conocen los animales y no las plantas, confesamos que no sabemos dar la razón última; no podemos dar como razón el que los animales tienen un principio inmaterial, puesto que las plantas tienen también un principio inmaterial, y, sin embargo, no conocen; ni tampoco podemos dar por razón el que tengan un principio más inmaterial que las plantas; pues si se nos pide en qué consiste esa mayor inmaterialidad, tendremos que decir, que esa mayor inmaterialidad consiste en la aptitud para conocer, con lo cual nuestra solución del problema equivaldría a decir que los animales son cognoscitivos porque son cognoscitivos. Nos tendremos que resignar a responder que su naturaleza es cognoscitiva, y la de las plantas no lo es, lo cual es confesar nuestra ignorancia.

Mas esta ignorancia la hemos de confesar también en otras mil ocasiones, sin que nadie se escandalice. Así, por ejemplo, si se nos pregunta por qué el alma gatuna es gatuna y no equina, nos contentamos con responder que esa es su naturaleza. De la misma manera cuando se nos pregunta por qué las formas de los animales son cognoscitivas y no lo son las formas de las plantas, será mejor responder que esa es su naturaleza, antes que dar una explicación fundada en un axioma tautológico o falso.

Vemos, pues, que para resolver los problemas principales antes mencionados, no estamos desarmados, sino que nos podemos apoyar en un principio general, que si es más restringido, porque no habla de todo lo inmaterial, sino sólo de lo espiritual, es, sin embargo, más sólido y claro. Pero no echemos en olvido que para solucionar algunos de esos problemas, hay además otros principios sólidos, que bastará aquí indicar... Así la ciencia de Dios se prueba por su omniperfección, por ser autor de entes inteligentes y del orden mundano &c. Para probar que repugna una substancia espiritual no intelectiva, se puede traer la consideración de que el ser espiritual es de mayor perfección que todos los seres materiales; mas como a muchos seres corporales les es propio vivir, con mucha más razón le convendrá la vida al ser espiritual; y como esa vida no puede ser vegetativa ni sensitiva, será por fuerza intelectiva.

**RESUMEN.** Después de enumeradas las sentencias, hicimos ver en el punto primero la importancia que daban los escolásticos al axioma, recorriendo las principales aplicaciones que de él hacían. En el punto 2 explicamos el sentido del axioma, primero de una manera

general, y después explanando cada uno de sus términos. En el punto 3 demostramos que el principio es falso, si el término inmaterial se restringe a significar lo mismo que espiritual, o si se deja toda la amplitud de que es capaz; y que es tautológico y vano si se trataba de restringir su sentido de manera que conviniese a todos y a solos los seres cognoscitivos; y por fin, que de estos defectos no lo libraban los argumentos que suelen aducirse para demostrarlo. En el punto 4 establecimos la verdad del principio de que la espiritualidad es raíz de la intelectualidad, y cómo puede sustituir con ventajas al principio rechazado.

JOSÉ M. HELLÍN