

NOTAS Y DISCUSIONES

LA INMATERIALIDAD, ¿ES RAÍZ DEL CONOCER?

EL P. Fray M. C. de Rivera, O. P. (*Ciencia Tomista*, t. 38, 1928, pp. 365-374), ha opuesto algunos reparos a nuestro estudio sobre el principio «La inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?» (ESTUDIOS ECLESIASTICOS, 7, 1928, pp. 161-179). Responderemos a esos reparos con tanto mayor gusto, cuanto que ellos aportan una espléndida confirmación de nuestras conclusiones. Ante todo, declara el término INMATERIALIDAD.

Se afana el P. Rivera en demostrar con muchos testimonios que inmaterialidad es lo mismo que «*quaedam elevatio supra materiam*» o «*excessus quidam supra conditiones materiae*», y nos asegura que expresa «el ser en absoluto, sin decir — directa ni inmediatamente — orden a la operación» (pp. 369-370). Mas si esto es verdad, las plantas conocerían, puesto que están dotadas de un principio formal elevado sobre la materia y sus fuerzas. El P. Rivera niega que las plantas tengan un principio elevado sobre la materia y sus fuerzas, porque «no tiene ninguna operación que no se realice según las condiciones de la materia» (p. 368). Mas querer explicar la vida de las plantas sin un principio formal superior a la materia y a todas las formas de donde se originan las fuerzas físicoquímicas del universo, sería inclinarse al cartesianismo y oponerse al testimonio explícito de nuestro común Doctor, que dice: «*Operatio autem animae nutritivae..... excedit virtutem qualitatum elementarium; ignis* (y las demás fuerzas físicoquímicas) *non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor* (y las demás fuerzas físicoquímicas) *sicut instrumentum ad artificem*» (Contra GG. L. 2, c. 62, n. 5). «*Operatio animae vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum*» (ib., c. 63, n. 1). Si, pues, las operaciones del alma vegetativa son superiores a las operaciones de todas las formas elementares del universo, síguese que su ser también está ele-

vado sobre la materia y sobre todas las formas elementares. Conviene, pues, al alma de las plantas la definición de inmaterialidad, y, por consiguiente, no se puede negar que sean inmateriales, como lo hace el P. Rivera.

No se le ocultó al docto dominico la fuerza de la dificultad, y por eso restringe más el significado en la p. 368; pues al decirnos que «propio es de la materia, y en general de la potencialidad, que al recibir una forma constituya con ella un tercer ser, pero nunca la materia es la forma», se desprende que la inmaterialidad o la elevación del ser sobre las condiciones de la materia es para él: la índole del ser que, al recibir una forma, no constituya con ella un tercer ser, sino que se hace la misma forma recibida. Esta es la manera de hablar de Averroes, de Cayetano y de otros muchos autores. Es, sin embargo, una locución metafórica que es necesario explicar. ¿Cómo el sujeto se hace lo mismo que la forma? ¿Por identidad real? No, responden todos: «*Intellectus secundum actum est omnino, i. e. perfecte res intellecta.... Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta vel species ejus, sed quia complete informatur per speciem rei intellectae dum eam cognoscit.*» (S. Thomas, Quodl. VII, a. 2, c.). «*Similitudo lapidis in ipso (intellectu) existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia.... Quae (forma) est aliud ab intellectu*» (De Ver., q. 2, a. 3 ad 1). Pues si lo inmaterial no se hace la forma recibida por identidad, ¿cómo se hace? Intencionalmente, responden todos a una voz. «*Applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cujusdam repraesentationis*» (De Ver., q. 2, a. 5 ad 7). Y J. de Santo Tomás, explicándonos esta misma locución, dice que recibir inmaterialmente la forma de otro, es recibir «*FORMAM ALTERIUS UT ALTERIUS, i. e. QUAE EXISTENDO ENTITATIVE IN ALTERO, COMMUNICETUR REPRAESENTATIVE INTENTIONALITER SIBI, ITA QUOD FIAT ALTERUM A SE REPRAESENTATIVE*» (*Cursus theol.*, t. 2, Vives, p. 427, n. XVIII). Así que cuando el P. Rivera nos dice que inmaterial es aquello que tiene la propiedad de recibir formas haciéndose una cosa con ellas, es lo mismo que si dijera: es aquello que *tiene la propiedad* de recibir especies impresas, intencionales, en orden a conocer: o lo que *tiene la propiedad* de poder conocer, o lo que *es raíz* del conocer; todas estas locuciones son formalmente idénticas.

Ahora, sustituyendo por el término «inmaterial» su significado, ob-

tendremos la fórmula: «Lo inmaterial, es decir, lo que es raíz del conocer, es raíz del conocer.» ¿No le parece perfectamente tautológica? Mas como quiera que lo que es raíz del conocer es cognoscitivo, obtendremos también esta segunda fórmula: «Lo cognoscitivo es cognoscitivo», la cual es tautológica como la primera.

Quiere el P. Rivera eludir la conclusión diciendo que el poder conocer se predica de lo inmaterial «*PER SE IN SECUNDO MODO DICENDI PER SE*» o como una propiedad; y de lo cognoscitivo se predica «*PER SE IN PRIMO MODO DICENDI PER SE*», es decir, como su esencia o parte de su esencia (p. 369); de donde concluye que no hay identidad formal entre lo inmaterial y lo cognoscitivo, ni, por consiguiente, tautología en la proposición «lo inmaterial es raíz del conocer», o «lo inmaterial es cognoscitivo».

Sospecho que la razón de no verse aquí la tautología, con ser tan evidente, es una doctrina que se halla en la p. 370. Dice que definir una cosa (por ejemplo, lo inmaterial) por su efecto o por su propiedad, no es tautología. No se trata de eso, y jamás hemos puesto en duda que una cosa se pueda definir legítimamente por sus efectos o propiedades. Mas con términos definidos de una manera irrepreensible se pueden formar proposiciones tautológicas. Será preciso repasar una lección, que hace siglos nos dió el Estagirita y con él nuestro Angélico Doctor (Post. Analyt. c. I.; S. Thom., ib. lect. 2, nn. 2-3).

Dos casos podemos distinguir ahora por lo que al uso de las definiciones se refiere. O bien se trata de demostrar la existencia del sujeto, o bien, probada ya o supuesta la realidad del sujeto, se quiere demostrar que le conviene una propiedad o atributo determinado. En el primer caso puedo definir la cosa por los efectos, propiedades o atributos, bajo cuya formalidad quiero concluir la existencia. Si quiero probar la existencia del hombre, no hay dificultad en definirlo por una de sus propiedades, diciendo, por ejemplo, que «es un animal admirativo». En este caso, la conclusión nunca será tautológica; en el ejemplo propuesto la conclusión sería: «El hombre, es decir, el animal admirativo, es una cosa real.» Hay, pues, manera de demostrarla sin petición de principio. En el segundo caso no se puede definir el sujeto por la propiedad o atributo, que quiero demostrar de aquél. Así, si quiero demostrar que el hombre es admirativo, no puedo definir al hombre diciendo que «es un ser admirativo», porque entonces la conclusión sería: «El hombre, es decir, el ser admirativo, es admirativo»,

proposición verdaderísima, pero tautológica y vana, y que no puede demostrarse si no es con manifiesta petición de principio.

Traslademos lo dicho a la materia presente. Si se quiere demostrar la existencia de lo *inmaterial*, no hay inconveniente en definirlo por el atributo del conocimiento. En ese caso la proposición no sería tautológica, pues equivaldría a ésta: «Lo inmaterial, es decir, lo cognoscitivo, es una cosa real.» Mas ahora no se trata de probar la existencia del sujeto; antes suponemos que hay seres elevados sobre la materia, o sea seres inmatrimales, y queremos saber si les conviene el atributo de ser cognoscitivos. ¿Podremos, en este caso, definir lo inmaterial por la propiedad de conocer? Claro está que no; pues entonces la proposición equivaldría a decir que «lo inmaterial, es decir, lo que es raíz del conocer, es raíz del conocer», o también «lo que es cognoscitivo es cognoscitivo», fórmulas ambas que son tautológicas y no se pueden demostrar sin petición de principio.

Tal vez quisiera alguno evitar la tautología dejando sin definir el sujeto, o sea la inmaterialidad. Mas este proceder sería absurdo, porque sería querer atribuir un predicado real a un sujeto que no se sabe cuál es. Tampoco se puede evitar la tautología definiendo de otra manera lo inmaterial, porque el mismo P. Rivera nos dice que nosotros no podemos saber lo que es inmaterial, si no es en orden a la operación del conocer, y nos asegura que las otras definiciones se reducen a ésta (p. 370). ¿Se podría remediar tal vez la tautología «por el primero y segundo modo *dicendi per se*?» De ninguna manera: el sujeto y el predicado son idénticos; por consiguiente, el poder conocer se predicará del mismo modo en el sujeto que en el predicado. Se ve, pues, que la tautología del principio es de tal índole que no se puede remediar de ninguna manera.

Pruebas. — Pero los argumentos aducidos en favor del principio, ¿lo libran de algunos de los defectos señalados? Claro es que de la tautología no lo libran, porque es radicalmente irremediable. Además, algunos de esos argumentos nos parecieron tan discutibles, que no podían servir de base para un axioma que pretende ser de tanta trascendencia; entre ellos enumerábamos el principio de individuación por la materia signada. El P. Rivera nos asegura ser «ciertamente falso que el raciocinio de Santo Tomás se funde en que el principio de individuación sea la materia *signata quantitate*» (p. 371).

Leamos el libro primero contra gentes, c. 44, n. 4. Quiere el San-

to Doctor probar el principio en su sentido restringido a la espiritualidad y a la intelectualidad, y ante todo propone la tesis: «*Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia.*» Después viene la prueba: «*Formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia; formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente; (ergo) si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia.*» La forma de argüir es impecable, y todo el raciocinio está suspendido de la mayor, que hay que demostrar, por no ser inmediatamente evidente. He aquí cómo indica la prueba, que nosotros completaremos añadiendo entre paréntesis lo que el Santo omite por suponerlo bastante claro: «*Intellectus est universalium et non singularium* (atqui hoc fieri non posset si formae non fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia), *QUIA MATERIA EST INDIVIDUATIONIS PRINCIPIUM* (ergo formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia)». Y esa mayor la prueba del mismo modo Santo Tomás infinidad de veces. Ahora ocurre preguntar: ¿Es ciertamente falso que Santo Tomás apoye el axioma en el principio de individuación por la materia signada?

Examinemos ahora la prueba que aduce del principio tomado en toda su universalidad. En la parte primera de la *Suma*, q. 14, a. 1, resume así la argumentación: «*Coarctatio autem formae (impediens cognitionem, añadimos nosotros) est per materiam; patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva.*» El raciocinio es terso como todos los del gran Maestro. Y ¿cómo prueba el antecedente? El Santo Doctor nos remite a una cuestión precedente, y Cayetano nos dice que el pasaje aludido es la cuestión 7.^a Si acudimos allí, leemos en el artículo 1.º: «*Forma..... finitur per materiam, in quantum forma in se considerata, COMMUNIS EST AD MULTA; sed per hoc quod recipitur in materia fit forma determinate hujus rei.*» La forma en sí considerada es universal, COMMUNIS AD MULTA; mas por la materia se hace lo opuesto de esa comunidad AD MULTA, o, lo que es lo mismo, se individualiza, *fit forma determinate hujus rei*; lo cual es decirnos que el principio de individuación es la materia signada, y que éste es el fundamento en que estriba el antecedente, o sea que «*Coarctatio formae (impediens cognitionem) est per materiam*». Esta es la interpretación exigida por el texto, y más todavía por el contexto, como fácilmente se puede ver. De donde se concluye que Santo Tomás apoya la tesis en el principio de individuación por la materia signada, sin

querer por esto decir que el Santo no usa *también* de otros principios.

Teniendo estos testimonios a la vista no comprendemos cómo el P. Rivera ha podido afirmar que atribuir esa demostración a Santo Tomás es tenerlo por tonto (son sus palabras, p. 371). Pueden hallarse en Aristóteles y en San Agustín algunas demostraciones menos sólidas, y aun del todo inadmisibles, sin que se juzgue por tontos a esos autores, y sin que se oscurezca en nada el brillo de su poderoso ingenio. Además, si algunos autores defienden el axioma, y no admiten, sin embargo, la teoría tomista de la individuación, esto no significa que Santo Tomás no apoye el axioma en esa teoría, como arguye el P. Rivera; significa únicamente que siguen a Santo Tomás en la conclusión, y no le siguen en las pruebas de ella.

Y si Juan de Santo Tomás dice que Santo Tomás no se funda en la mencionada teoría, quiere decir que algunos autores tomistas no reproducen por entero la doctrina de nuestro común Maestro. Y para resumirme en una palabra, digo, que, si se llega a demostrar que Santo Tomás nunca apoya la conclusión en su teoría de la individuación, nos alegraríamos extraordinariamente, porque, instintivamente, habríamos pensado como él, que esa vía no es apta para fundar el principio de que tratamos. Mas aun en este caso, seguiríamos exigiendo que se nos dijese cuál es la razón por qué la materialidad es raíz de la restricción anticognoscitiva. Y ante todo, preguntaríamos: ¿Qué es materialidad? ¿Es la propiedad que tiene la materia de individualizar las formas que recibe? No, se me responde, porque entonces ni los animales ni el hombre conocerían. ¿Es la dependencia que con respecto a la materia tiene el ser de la forma? Tampoco, se me contesta, porque entonces los animales no conocerían. Pues entonces, ¿qué es materialidad? Es, oigo que me dicen, la oposición a recibir formas intencionales en orden a conocer, o, lo que es lo mismo, es la oposición del ser a lo cognoscitivo. Mas, entonces, la proposición quedaría reducida a la siguiente fórmula: «Lo material, es decir, lo opuesto al conocer, es opuesto al conocer.» Y ¿cómo se seguiría arguyendo una vez establecido este antecedente? De la siguiente manera: «Luego lo inmaterial, es decir, lo que tiene la propiedad del conocer, o lo que es raíz del conocer, es raíz del conocer.» Y henos ahí caídos de nuevo, no en una, sino en dos tautologías, inútiles e infecundas, como largamente quedó demostrado en otro sitio.

Censura. — Al P. Rivera le parece un poco temerario defender una doctrina contra el parecer unánime de todos los Teólogos (p. 366), y sospechosa una tesis (p. 370), defendida en compañía de los nominalistas, y que es desobediencia a la Santa Sede poner en tela de juicio algunas de las 24 tesis (pp. 366 y 371).

Suponemos que el crítico no querrá llamar temeraria teológicamente nuestra doctrina, aunque apele a la autoridad de los teólogos. Una doctrina es temeraria teológicamente, cuando la opuesta es sostenida por todos los teólogos en cuanto teólogos, es decir, en cuanto que, invocando las fuentes del depósito revelado, afirman que al negarla se incurre en peligro de errar en la fe, de donde se sigue que es pecado de suyo grave oponerse a ella (Suárez, *De Fide*, d. 19, s. 2, n. 20, y s. 6, n. 1). Mas estas condiciones no se cumplen en la doctrina que afirma que el principio de que tratamos es o falso o tautológico. Los teólogos no proceden como teólogos al defender ese principio; proceden como filósofos, invocando cada cual los principios metafísicos, en que más confía, pero sin invocar jamás las fuentes del depósito revelado. Además, tampoco lo defienden todos los teólogos. Dimos una lista no exhaustiva de teólogos que lo niegan sin rodeos, sin que por ello hayan sido reprendidos ni censurados por la única autoridad competente. Es cierto que muchos de ellos son nominalistas; pero si bien los nominalistas son reprensibles en su principio nominalista y en las consecuencias que de él se deducen necesariamente, no lo son en otras cuestiones, que nada tienen que ver con el principio nominalista, a no ser que se pruebe eficazmente que han errado; si en la cuestión presente, que nada tiene que ver con el principio nominalista, y que es puramente filosófica, se tienen argumentos para probar que han errado, adúzcanse; si no, ni se les reprenda, ni se les censure.

Pero no son solamente los nominalistas: algunos escolásticos de renombre han negado implícitamente el principio. Nunca hemos dicho, como nos atribuye el P. Rivera (p. 372), que Báñez, Juan de Santo Tomás y Toledo, sostienen que Dios pueda crear una sustancia inmaterial no cognoscitiva; únicamente dijimos que, al responder a la dificultad, conceden el aserto, lo cual es muy distinto. Cuando se concede el aserto en esas circunstancias, puede hacerse por manera de permisión, provisionalmente y hablando de *potentia Dei absoluta*; de esta manera precisamente lo conceden los autores citados, como expresamente reconoce el P. Rivera al transcribir los textos a que aludimos. Mas con ese modo

mitigado de conceder la posibilidad de semejante sustancia, no dejan de negar implícitamente el principio de que tratamos. Si el principio fuera verdadero, sería contradictoria intrínsecamente una sustancia inmaterial no cognoscitiva; porque lo cognoscitivo no se compara a la sustancia inmaterial como un accidente común, ni siquiera como una propiedad física, sino como un atributo sustantivo, identificado realmente con la inmaterialidad, y que le conviene únicamente por ser inmaterial; y es evidentemente contradictorio que un ser esté sin aquello que se identifica realmente con él, y que le conviene únicamente por ser tal ente. Mas los teólogos citados conceden que esa sustancia no es contradictoria intrínsecamente; de lo contrario, no concederían que Dios la puede hacer *de potentia absoluta*, como no pueden conceder que Dios pueda hacer *de potentia absoluta* un hombre no admirativo o no risivo radicalmente. De donde se sigue que implícitamente están diciendo que no tienen el principio por verdadero.

Ni es menos significativa la manera como algunos otros responden a la dificultad. Niegan que Dios pueda crear una sustancia inmaterial no cognoscitiva; mas al fundamentar esta negación se ciñen a la sustancia espiritual y no se apoyan en la contradicción palmaria que encierra esa sustancia, dado que el principio fuese verdadero; antes, olvidados de la eficacia de ese principio, buscan otras razones, como si el principio no bastase. ¿Qué quiere decir esto? Que prácticamente no tienen mucha confianza en él. De esta manera proceden Fassolus, I, q. 14, a. 1, n. 22; Ruiz de Montoya, *De Scientia Dei*, D. I, s. 3, nn. 4-6; *Salmanticensis*, Parisiis, 1870, t. I, p. 327, n. 28 *ad ultimum*; Suárez, *Met.*, d. 35, s. 3, nn. 19-20. Si, pues, los teólogos no defienden el principio como teólogos, sino como metafísicos, y si el consentimiento está muy lejos de ser unánime, ya se ve que no será pecado de suyo grave, ni siquiera leve, el oponerse a esa doctrina, y, por consiguiente, no es temeraria teológicamente. Tal vez haya querido tachar mi tesis de temeraria filosóficamente, no teológicamente; mas para probar tal censura, no convenía haber invocado el sentir unánime de los teólogos, sino los argumentos que demostrasen el peligro de mi tesis, lo cual no se ha hecho ni creo que se hará jamás.

Dice, además, el P. Rivera que mi tesis es opuesta a una de las 24 propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios (p. 366), que es la 18. No hay tal oposición. La proposición aludida dice así: «*Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum*

gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis.» O sea: La inmaterialidad lleva consigo necesariamente la intelectualidad, de tal modo que a los grados de alejamiento de la materia correspondan otros tantos grados de intelectualidad. Aquí la Sagrada Congregación habla sólo de la raíz de la intelectualidad, no de la raíz del conocer en general, cual se halla en los sentidos del hombre o en los animales irracionales. Por consiguiente, el término «inmaterialidad» significa la *espiritualidad* y no ya aquella inmaterialidad que abraza también la de los animales; porque si hablara de esa inmaterialidad, haríamos decir a la Sagrada Congregación que los animales son necesariamente intelectivos. Por consiguiente, enuncia que la espiritualidad es raíz del entender, o sea el principio que yo llamé sustitutivo, sin hacer mención para nada del principio por mí rechazado. ¿Cómo, pues, se dice que me opongo a la Sagrada Congregación, y no se dice más bien que coincido con ella? Más aún: lo obvio hubiera sido que la Sagrada Congregación hubiera transcrito las palabras con que se expresa Santo Tomás en la p. I, q. 14, a. 1, que es el lugar clásico en que trata de esta materia; y no lo hace así, sino que acude a otros sitios donde Santo Tomás habla solamente de la raíz de la intelectualidad. ¿Ha sucedido esto acaso o intencionadamente? Lo primero no es verosímil; luego su elección ha sido guiada por motivos racionales. ¿Cuáles han sido estos motivos? ¿Vió, por ventura, las dificultades que lleva consigo el principio tomado en toda su universalidad? Si así fuera, habría que decir que coincidíamos con la Sagrada Congregación no solamente en lo que expresamente afirma, sino en lo que intencionadamente calla. ¿Cómo se dice que nuestra tesis es opuesta a la de la Sagrada Congregación?

Pero hemos puesto en tela de juicio otra de las tesis, que es ciertamente de la Sagrada Congregación, y que ella ha señalado como «uno de los principios y enunciados mayores, ad cujus rationem, doctrinam et principia» (can. 1366, 2), deben resolverse todas las cuestiones de filosofía y teología (p. 371).

No examinaremos ahora si la Sagrada Congregación de Seminarios sostiene en 1916 como principios y enunciados mayores las 24 tesis publicadas primero por la Sagrada Congregación de Estudios en 1914. Pero dado caso que se quieran todavía llamar principios y enunciados mayores, no son de aquellos que constituyen el fundamento de la filosofía perenne, de los cuales dice Pío X en el *motu proprio Doctoris An-*

gelici que, quitados ellos, no queda más filosofía que la panteísta, modernista, etc., y que sin ellos es imposible entender la exposición que la Iglesia hace de los dogmas revelados. Serán, tal vez, principios y enunciados mayores de un *sistema*, pero no de la filosofía perenne de Santo Tomás; y por esta causa declaran abiertamente los Pontífices que no hay obligación alguna de defender todas las 24 tesis.

Benedicto XV escribía así el año 1917 al P. General de la Compañía, en carta autógrafa: «*Recte nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, NULLA SCILICET OMNIUM AMPECTENDARUM THESIUM IMPOSITO OFFICIO.*» Hay, pues, obligación de tener esas tesis como normas seguras directivas, de manera que no peque contra la fe el que las abrazare, cosa que no hemos puesto en duda, pero no hay obligación de defenderlas todas como verdaderas. Y esto no es privilegio concedido a la Compañía, que sería, por cierto, triste privilegio, sino que es una declaración bien autorizada de la ley común, como lo expresa a continuación la misma carta: «*Ejusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne quo par est obsequio, iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, QUORUM EA CONSTANS SENTENTIA FUIT, Ducem ac Magistrum in theologiae ac philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, INTEGRO TAMEN CUIQUE de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari.*» Aquí se dice que los Romanos Pontífices nunca han pretendido abolir la libertad de opinar en materias discutibles, entre las cuales señala poco antes las 24 tesis. Si, pues, esta libertad nunca la restringieron los Romanos Pontífices, síguese que no nos concede ningún privilegio contra ley alguna restrictiva, que nunca hubo, sino que únicamente declara la ley común. Cier-to es que este documento no se ha publicado en el *AAS*; pero también es cierto que no puede impugnarlo nadie a cuya noticia viniere; y la noticia de él ya ha llegado a todos, pues largamente la han difundido muchas publicaciones católicas. Véanse, por ejemplo, *Vacant, Dictionn. de Theol.*, Jesuites, col. 1.042; *Razón y Fe*, 49 [1917, 3], p. 345; *Études*, 153 [1917, 4], p. 74; *Civiltà Cattolica*, 1917, t. 4, p. 66; *ZFKTH*, 1918, p. 206; *La Scuola Cattolica*, vol. 13, 1917, p. 276, etcétera.

Pío XI, en la encíclica *Studiorum Ducem*, nos declara también sin ambages el sentido de toda la legislación de la Iglesia (*AAS*, t. 29, 1923,

pp. 223-224). El Papa desea «*honestam illam..... justa in libertate aemulationem, unde studia progrediuntur*». Manda, además, que todos cumplan el canon 1366, 2, y se comporten de modo que puedan con verdad llamar a Santo Tomás su Maestro. Pero la obediencia exacta al canon 1366 y la manera de ser discípulo de Santo Tomás, no se ha de entender según la mente de ningún particular, sino según la mente de la Iglesia, como dice a continuación el Pontífice: «*At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium Magistra et Mater Ecclesia*.» Y ¿cuál es la mente de la Iglesia? ¿Qué es lo que ella no exige al hacer ley suya el canon 1366? Responde el Pontífice: «*Neque enim in iis rebus de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verosimilior videatur*.» En aquellas cosas, sobre las que discuten los autores católicos *melioris notae*, todos, maestros y discípulos, en privado y en público, pueden defender la sentencia que les pareciere más verosímil, *nemo prohibendus est*, y no se acomoda a la mente de la Iglesia el que quiera exigir más de lo que aquí se exige: *ne quid eo amplius alii ab aliis exigant*. Ahora bien, como gran parte de las veinticuatro tesis, y sobre todo la del principio de individuación, son discutidísimas entre los autores católicos *melioris notae*, la Iglesia declara libre el seguir una u otra opinión, y con su autoridad soberana protege esa libertad.

Y esta manera de entender los documentos pontificios no es privativa nuestra, sino que es obvia y aceptada por todos los escolásticos, como se patentizó en el Congreso internacional tomístico de Roma (1925). Uno de los congresistas propuso que se adoptase como base de todos los Congresos tomísticos futuros la conclusión siguiente: Que en tesis no sea permitido a ningún congresista apartarse de las 24 proposiciones de la Sagrada Congregación de Estudios en las sesiones públicas. Intervino entonces el Excmo. Sr. Janssens, presidente del Congreso y delegado del Sumo Pontífice, proponiendo un voto contrario, a saber: Que todos los congresistas aceptaban las prescripciones de la Santa Sede acerca de la doctrina de Santo Tomás; pero que con igual docilidad aceptaban también las instrucciones pontificias relativas a retener inviolablemente la justa libertad de opinar, de que siempre habían gozado los doctores católicos, *in iis de quibus disputari liceat*; rechazando así el voto primero, dijo con toda claridad que no había de imponerse a nadie la obligación de defender todas

las 24 tesis. Y ¿cuál fué la actitud del Congreso? «Haec duo, añaden las actas (p. 310), tanto plausu excipiuntur, ut mens communis congressus jure haberi possint.» No es, pues, subsistente la acusación que más o menos veladamente me hace, de no ser obediente a la Iglesia, al rechazar el principio de individuación por la materia signada.

Principio sustitutivo del anterior. — «La espiritualidad es raíz de la intelectualidad.» Objeta el P. Rivera que este principio no es sustitutivo del que antes hemos rechazado, porque es mucho más restringido (p. 373). Más bien que objetar podía haber dicho: sentimos lo mismo que el P. Hellín, cuando nos dice que el principio de la intelectualidad «es más restringido, porque no habla de todo lo inmaterial, sino sólo de lo espiritual» (E. E., p. 178). Podía, pues, haberse ahorrado el trabajo de refutar una cosa que también rechazábamos expresamente.

Pero omitiendo esto, al P. Rivera no le parece eficaz la demostración. Nuestra argumentación era la siguiente: «La espiritualidad será la razón de la intelectualidad, si el ser espiritual, *por ser tal* (1), 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.»

En primer lugar, dice que «de este argumento sólo se concluye que el ser espiritual (por ser tal) es intelectual; pero no que la espiritualidad sea la raíz de la intelectualidad» (p. 373). Mas ¿qué se quiere decir cuando se afirma que la espiritualidad es raíz de la intelectualidad, sino que ésta es un atributo que le conviene a lo espiritual por ser tal? Si esto se demuestra, se tiene un principio fecundo en aplicaciones, como ya indicamos en otra parte; no podrá haber sustancia espiritual que no sea intelectiva, ni sustancia intelectiva que no sea espiritual, y el grado de intelectualidad será el de la espiritualidad y viceversa. En este sentido propone también la Sagrada Congregación de Estudios nuestro principio, al decir: «Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas», siendo para ella lo mismo, «la espiritualidad lleva consigo la intelectualidad» y la espiritualidad es raíz de la intelectualidad. Además, en este sentido dijimos (E. E., p. 179) que que-

(1) Por error material, facilísimo de corregir al que lea la menor, se omitieron en el texto esos tres monosílabos.

ríamos demostrar la tesis y no en otro, fundándonos en la manera de hablar de autores sensatos, como son Suárez (*Met.*, d. 35, s. 3, n. 21) y J. de Santo Tomás (L. c., p. 429, n., XXIV). Y, en efecto, si el ser espiritual, *por ser tal*, es intelectual, al preguntarse *la razón ontológica por qué es intelectual*, habrá de responderse necesariamente que *la razón* es por ser tal, es decir, por ser espiritual. Ahora bien, como el P. Rivera concede que del argumento se sigue que lo espiritual, *por ser tal*, lleva consigo la intelectualidad, concede que la espiritualidad es razón del entender, y, por consiguiente, que el argumento concluye lo que se pretende; ¿cómo al mismo tiempo lo niega?

En segundo lugar, juzga que la mayor de nuestro argumento es «de todo punto inadmisibles» y «manifiestamente falsa». La primera razón que a ello le mueve es la misma por la que ha negado la consecuencia de todo el argumento, a la cual ya hemos satisfecho plenamente. La segunda es porque, si fuera verdadera, se podría todo el argumento aplicar para deducir una conclusión a todas luces absurda, de la manera siguiente: «La racionalidad será la raíz de la vida, si el ser racional (por ser tal) tiene todo lo necesario y suficiente para ejercer funciones vitales. Es así, que el ser racional, *por ser tal*, tiene todo lo necesario y suficiente para ejercer funciones vitales. Luego la racionalidad es la raíz de la vida. Si el silogismo concluyera, habría que decir que las plantas y los animales no gozaban de la vida, por no ser racionales: consecuencia completamente falsa. Igual defecto se encuentra en la argumentación del P. Hellín» (pp. 373-374). Este raciocinio, que concluye un absurdo, no lo reprendemos por falta de forma, ni por ser falsa la mayor, sino porque es falsa la primera parte de la menor, o sea que lo racional, por ser tal, tiene todo lo necesario para vivir. Si intenta probarla, tendrá que decir: la racionalidad es necesaria para vivir (o es tal, que sin ella es imposible la vida); luego lo racional, que por ser tal goza de la racionalidad, tiene, por ser tal, lo necesario para vivir: en el cual raciocinio es de nuevo falso el antecedente. Se confunde en él lo que es necesario para vivir *simpliciter* cualquier género de vida, con lo que es necesario para vivir *cum addito*, o sea un género especial de vida, cual es la racional. Descubierta así el equívoco, distinguiríamos la menor: lo racional, por ser tal, tiene aquello sin lo cual es imposible la vida racional, concedido; tiene aquello sin lo cual es imposible la vida *simpliciter* o en cualquier grado, se niega. Y de igual manera se distinguiría el consiguiente. El

raciocinio del P. Rivera peca, no por ser falsa la mayor, sino por ser equívoca y falsa la menor; mas en nuestro raciocinio es verdadera la mayor, como se ha demostrado; la menor ni es equívoca ni falsa, antes tan verdadera, que el P. Rivera la concede gustoso; luego no hay razón ninguna para rechazar nuestro argumento.

En tercer lugar, le parece que lo que se dice en la prueba de la mayor «es más tautológico que el axioma que se acaba de rechazar» (p. 373). La prueba de la mayor era: «Si la espiritualidad (por ser tal) es necesaria y suficiente para entender, es del todo evidente que el ser espiritual (por ser tal) entiende de hecho o puede entender, es decir, es intelectivo.» Esta es una oración gramaticalmente condicional, que consta de dos; y sin duda el P. Rivera no quiere decir que cada una de ellas considerada separadamente sea tautológica, porque el sujeto y el predicado, que son lo espiritual y lo intelectivo, son muy distintos. Querrá, pues, decir que son tautológicas comparadas entre sí, o, lo que es lo mismo, que una proposición no tautológica se ha repetido dos veces. Claro es; como que eso era lo que pretendíamos, a saber, obligar al lector a conceder que es lo mismo tener todo lo necesario y suficiente para entender, que ser necesariamente intelectivo. ¡Bien, pero esto no es lo que se quería demostrar!, se nos objeta. Mas ¿por qué no continúa el P. Rivera el raciocinio, que por ser tan evidente sólo se ha indicado, poniendo la mayor y dejando la menor para que el atento lector la supla según las nociones allí dadas? La menor que se ha de entender no es sino ésta: «Es así que eso es lo que hemos llamado con buen derecho ser raíz del entender, a saber, que la índole del ser, por ser tal, haya de llevar consigo el atributo de ser intelectivo.» El P. Rivera no ha podido añadir la menor, porque al término «raíz del entender» le da un sentido tal vez demasiado recóndito; pero esto no es culpa nuestra. También le ha impedido ver la menor que se sobrentiende, una preocupación que está muy lejos de lo que nuestro argumento pretende. Nuestra demostración es de las que se dicen *quia* y no *propter quid*; hemos demostrado que la espiritualidad es raíz del entender; pero no *por qué* o *cómo* lo espiritual es raíz del entender. Prescindimos ahora de si esa demostración es posible hacerla sin petición de principio y sin la tautología viciosa que tanto se ha de huir; pero sea de esto lo que quiera, es lo cierto que el que examine nuestro argumento y su aclaración no encontrará el menor conato para hacer una demostración *propter quid*. Mas el P. Rivera afirma que «es nece-

sario explicar *cómo* la espiritualidad es raíz del conocer» (1) (p. 374); y como esto no se hace, ni se pretende hacer, reprende el argumento por no concluir, lo que él quiere que concluya.

Resumen. — El R. P. Rivera ha querido defender el axioma «la inmaterialidad es raíz del conocer» de los defectos que nosotros en él encontramos. Con este fin ha querido determinar más el sentido del término *inmaterial*, pero este conato ha puesto más de manifiesto la tautología de que adolece; ha querido evitarla con el primero y segundo modo *dicendi per se*, pero hemos visto que ese conato ocultaba un uso ilegítimo de las definiciones, que ya reprendió Aristóteles y Santo Tomás. Tras esto censuró mi conclusión negativa como contraria a la Sagrada Congregación de Estudios, y hemos visto que esa conclusión en nada se oponía a la Sagrada Congregación, antes coincidía con ella; la censuró de temeraria, y ya vimos que ni sombra de fundamento hay para esa censura; tachó de desobediencia el rechazar el principio de individuación por la materia signada, y hemos visto que los Sumos Pontífices dicen de todas las maneras posibles que no hay obligación de defender todas las 24 tesis. Después de mi conclusión negativa, ataca también la positiva, diciendo que no se ha demostrado que la espiritualidad es raíz del entender; y también vimos que toda esta refutación descansaba en querer a todo trance que mi demostración fuese *propter quid* y no *quia*, y en haber interpretado los términos «raíz del entender» en un sentido tal vez demasiado recóndito, que no es el de los grandes autores ni el de la Sagrada Congregación de Estudios al enunciar que la espiritualidad lleva consigo el entender.

J. M. HELLÍN

(1) Por error material, facilísimo de corregir, el P. Rivera ha puesto *conocer* por *entender*.