

Tomás Romero de Castilla
*Nuestro concepto de la Razón y
la doctrina de Santo Tomás de
Aquino*



Biblioteca Saavedra Fajardo 2019



Transcripción y revisión a partir de: Romero de Castilla, T. *Nuestro concepto de la Razón y la doctrina de Santo Tomás de Aquino*. Badajoz: Impr. de Orduña, 1881.



NUESTRO CONCEPTO DE LA RAZÓN Y LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Al opúsculo publicado por nosotros en fin del año último, intitulado «La doctrina que establece el valor objetivo de las ideas y la infalibilidad de la razón no es contraria a los principios del Catolicismo», ha contestado el Sr. Ortí y Lara en un artículo que inserta «La Ciencia Cristiana», números 76 y 77 correspondientes al 29 de Febrero y 15 de Marzo del corriente año, y que lleva este epígrafe: «El racionalismo panteístico en el concepto de la razón del Catedrático de Psicología de Badajoz.»

Con toda atención hemos leído el mencionado artículo y hemos meditado detenidamente sobre los conceptos que en él desenvuelve su autor, y fundamentos en que apoya las teorías que sustenta acerca, del origen y del valor de nuestros conocimientos.

Y porque juzgamos que, sobre ser de todo punto infundadas las apreciaciones del Sr. Ortí y Lara acerca de nuestro concepto de la razón, son erróneos muchos de los principios que establece, opuestos además a la recta interpretación de la mente del Doctor Angélico, autoridad por ambos reconocida y aceptada, nos preponemos replicar al citado escrito de dicho señor. Bien entendido que no vinimos a esta polémica y persistimos en ella movidos por espíritu de disputa o instigados por el amor propio u otro sentimiento nacido de algún interés personal en el éxito que alcance; sino porque nos creemos, supuesto nuestro público cargo profesional, en el deber de dar razón de nuestra doctrina a todo el que de un modo conveniente nos la pida.

En la introducción del referido escrito se propone el Sr. Ortí y Lara rectificar las equivocaciones y aun la contradicción patente en que, dice, hemos incurrido en la primera parte de nuestro opúsculo donde exponemos las razones que nos movieron a publicarlo.

Deseosos nosotros de que esta polémica no salga de los límites del problema ideológico que ha dado para ella motivo, pasaremos por alto algunas afirmaciones que allí se hacen, las que, a nuestro juicio, no contienen una exacta apreciación de determinados hechos y circunstancias.

No podemos, sin embargo, prescindir de aquellos pasajes que dedica el Sr. Ortí y Lara a rectificarnos por haber nosotros juzgado impropio de un juicio crítico sobre tratados



filosóficos, y poco conforme con el espíritu de la caridad cristiana, el empleo que hace de las censuras eclesiásticas imponiéndolas a libros y doctrinas, como si para ello diera bastante autoridad el carácter de simple creyente o el de escritor o polemista.

A juzgar por la contestación que nos da el señor Ortí y Lara, cualquiera está facultado para hacer la condenación religiosa de una teoría, sí comparándola con las doctrinas reprobadas por la Iglesia, la encuentra, por virtud de un juicio particular y propio suyo, conforme con ellas. Dice así: *«En cuanto a lo de agotar nosotros el catálogo de las censuras eclesiásticas para distribuirlas caritativamente entre nuestros adversarios debemos contestar, que los errores de que consta el catecismo no los condenamos nosotros, sino la Iglesia nuestra madre, como puede verse comparándolos con los que han sido reprobados en el Syllabus, en la Constitución de Fide del Concilio Vaticano y en otros documentos solemnes.»*

Téngase en cuenta, para la recta inteligencia de este punto de la discusión, que en el mencionado Catecismo no se juzgan y condenan en general estas o aquellas doctrinas, que es lo hecho por la iglesia en los documentos citados, sino que se notan con censuras eclesiásticas las doctrinas contenidas en determinado libro de un autor.

Ahora bien; de la contestación de nuestro ilustrado adversario resulta que, una vez condenada por la Iglesia una doctrina, se confiere por este hecho a los fieles, o cuando menos a los doctores, la facultad de declarar incursos en la misma condenación, y dar, digámoslo así, patentes de herejía a todos los autores cuyas doctrinas aprecien aquellos, por un juicio particular y propio suyo, ser semejantes a las por la Iglesia reprobadas y anatematizadas.

Como principio, tal enunciado es, por no calificarlo de otro modo, atentatorio a las privativas atribuciones de altísimas potestades No profesado como doctrina pero funestamente seguido en la práctica por algunos Teólogos, ha producido perturbaciones y conflictos, y ha sido objeto de las prohibiciones de la Iglesia. Buena prueba de ello es la historia de las Congregaciones de Auxiliis.

La condenación de un libro (y lo mismo decimos de una determinada teoría de determinado autor), el declarar que en él interpretado *in sensu*, como dicen, *obvio* se contienen la impiedad y la herejía condenadas en general de antemano por la Iglesia, es acto de poder y de jurisdicción, es el ejercicio de una potestad conferida únicamente a



aquellos a quienes *spiritus sanctus possuit regere Ecclesiam Dei*. Esta es la doctrina conforme con el unánime sentir de los teólogos católicos.

En este punto que se refiere a la potestad de juzgar las doctrinas y sus autores, profesa el señor Ortí y Lara principios que no seremos osados de censurar; pero que nos parecen de alta novedad en el Catolicismo, Por lo que respecta a la impresión que en nosotros han producido, hemos de decir con franqueza que disuenan a nuestras reminiscencias teológicas y no se concilian bien con los que recordamos haber aprendido en las aulas expuestos por sabios y muy católicos profesores.

El Sr. Ortí y Lara constituye a la conciencia católica en supremo tribunal, a quien corresponde sentenciar acerca de la ortodoxia de la doctrina contenida en los libros que examina el Catecismo de los textos vivos. «*El Catecismo de los textos vivos, dice, ha sido compuesto y ordenado para evidenciar que la doctrina que profesan muchos textos vivos es anti católica.... Para conseguir su intento el autor del Catecismo se propuso en un principio publicarlo sin ningún linaje de glosa o comentario dejando a los respectivos maestros que hablasen únicamente ellos mismos, porque sus propias palabras formaran el respectivo proceso y de ellas salieran los resultandos DE LA SENTENCIA QUE DEBERA DICTAR EN JUSTICIA LA CONCIENCIA CATÓLICA.*»

He aquí suplantada la autoridad de la Iglesia docente por un nuevo principio llamado conciencia católica, la que no sabemos si se entenderá constituida únicamente por los rodadores y lectores de la «Ciencia Cristiana.» Y si pretende el Sr. Ortí y Lara que la conciencia católica que ha de dictar sentencia sobre la ortodoxia de los textos vivos la compongan todos los fieles, resultará establecido el sufragio universal para dirimir las contiendas acerca de los dogmas. Es esta una nueva Teología que sustituye el espíritu privado de la Reforma por el espíritu colectivo.

Nosotros, que sí hiciéramos profesión de Teólogos evitaríamos cuidadosamente profanas innovaciones, teníamos aprendido que el dictar sentencia en las controversias acerca de la fe y costumbres corresponde únicamente a los sucesores de aquellos a quienes Jesucristo dijo: «*EUNTE DOCETE OMNES GENTES*», regidos por el sucesor de aquel a quien le fue dicho: «*PASCE OVES MEAS*», «*TIBI DABO CLAVES REGNI COELORUM*» En cuanto a los legos (y entre ellos contamos al Sr. Ortí y Lara) que atendido el número constituimos la parte más extensa de la conciencia católica, nosotros vivíamos persuadidos de que no nos tocaba otra participación en las controversias acerca



de la fe y en la imposición de penas eclesiásticas, que la que nos concede el Concilio Constantinopolitano IV aceptando las sentenciosas palabras del emperador Basilio: «*De vobis autem laicis quid amplius dicam non habeo quam guia NULLO MODO VOBIS LICET DE ECLESIASTICIS CAUSIS SERMONEM MOVERE... HOC ENIM INVESTIGARE ET QUOERERE, patriarcharum pontificum et sacerdotum est, qui regimínis officium sortiti sunt, qui Ecclesiasticas et coelestes claves adepti sunt, non nostrum qui pasci debemus, qui sanctificari, qui ligari, vel a ligamento solvi egemus*».

Esto es lo que creemos indispensable contestar a las observaciones del Sr. Ortí y Lara en la introducción del escrito a que replicarnos.

Viniendo al asunto primera y principalmente debatido en esta polémica, hemos de comenzar, como es lógico, exponiendo el estado do ella y fijando los términos en que debe plantearse después de la contestación dada por el Sr. Ortí y Lara a nuestro opúsculo.

Dirigíase este a patentizar la conformidad de la doctrina expuesta por nosotros, en los Elementos de Psicología, acerca de la infalibilidad de la razón y del valor objetivo de las ideas, con la enseñada por Santo Tomás; la que, admitida por la Iglesia universal, no parece bien sea calificada de heterodoxa e impía por ningún escritor católico.

Y con efecto, el Sr. Ortí y Lara, en su último escrito «El racionalismo panteístico en el concepto de la razón del catedrático de Psicología de Badajoz», hace justicia a la ortodoxia de la doctrina que establece la infalibilidad de la razón, y la afirma y sostiene en términos nada desemejantes a los empleados por nosotros en los citados «Elementos de Psicología» y Opúsculo dedicado a su defensa.

Para que el lector pueda juzgar por sí mismo, a continuación transcribimos algunos pasajes, copiados a la letra, de los dichos escritos del Sr. Ortí y Lara y nuestros.

Dice el Sr. Ortí y Lara: (núm. 76 de la «Ciencia cristiana» página 294) «*La infalibilidad así como la veracidad absolutamente consideradas, pertenecen a Dios fuente y principio único de luz y de verdad, pero de la humana razón no puede decirse que sea infalible sino MODO FINITO ET QUOAD ALIQUAS VERITATES O SEA CON INFALIBILIAD PARTICIPADA Y RELATIVA*». Y más adelante (en la página 505) se expresa así: «*Solo Dios es en efecto la verdad, el bien, la perfección y la justicia o santidad; el espíritu humano no puede poseer estas cosas sino de una manera participada y relativa. Lo mismo podemos decir de la infalibilidad*».



Veáse ahora nuestra doctrina en los «Elementos de Psicología» (parte 2.^a cap. 2.^o al final) «*Es indudable que hay una Razón suprema, la Razón divina, que ilumina toda inteligencia, de la que la razón humana es una PARTICIPACIÓN IMPERFECTA.*» Y en el opúsculo contestación al Sr. Ortí y Lara (página 17) decimos: «*Hay para el espíritu humano una fuente indefectible de verdad, PARTICIPACIÓN DE LA VERDAD ETERNA, REFLEJO DE LA INFINITA INTELIGENCIA que hace posible la certeza de nuestros juicios etc.*» Seguramente que a ninguno de nuestros lectores se ocultará que hay completa conformidad de conceptos en los pasajes copiados.

Queda por tanto fuera del objeto de esta polémica la infalibilidad de la razón. El Sr. Ortí y Lara acepta la fórmula de San Agustín que no es menos expresiva que cuanto nosotros hemos dicho acerca de este punto: «*TODO EL QUE BIEN DISCURRE ALCANZA INFALIBLEMENTE LA VERDAD, EN LA QUE SE ENCIENDE LA LUZ MISMA DE LA RAZON*».

Por lo que respecta al principio de la objetividad de las ideas, habíalo condenado el Sr. Ortí y Lara, en el Catecismo de los textos vivos, de un modo absoluto, calificándolo de panteístico. Esta es la razón de que nosotros lo defendiéramos en nuestro opúsculo en términos también generales. Pero en el escrito que ahora replicamos, el Sr. Ortí y Lara se expresa así: «*En la filosofía cristiana, la razón, o mejor dicho, las ideas del entendimiento, tienen valor objetivo en cuanto representan objetos distintos del mismo entendimiento, a cuyo conocimiento se llega esta potencia partiendo de la experiencia, de modo que los objetos mismos que existen fuera del espíritu, y que son representados por las respectivas ideas, concurren a producirlas y dan en cierto modo testimonio de sí mismos, por medio de estas ideas, que vienen a constituir el ser ideal de los mismos; mas en la doctrina que sigue el Sr. Castilla, la idea no es obra nuestra, no es la especie inteligible formada por la luz del entendimiento cuando algún objeto externo nos impresiona, sino es la razón misma, la esencia del espíritu que la posee*». Es indudable que el autor de las anteriores líneas no disiente ya de nosotros en esto de atribuir valor objetivo a las ideas, sino en lo que respecta al origen y naturaleza de las mismas. No podía ser de otro modo si había de continuar llamándose escolástico y pretendiendo la conformidad de su doctrina con la de Santo Tomás. Solo, en efecto, dentro de un sistema sensualista cabe el negar el valor de las ideas. Veáse lo que a este propósito dice un eminente filósofo, gloria del catolicismo y honra de nuestra patria en el presente siglo,



cuya autoridad seguramente menos que nosotros rechazará el Sr. Ortí y Lara. Balmes, *Fil. fun.* lib. 4.º, capítulo 9º, párrafo 64. «*Todos los metafísicos (no incluye en esta denominación a los sensualistas) escolásticos y no escolásticos, están acordes en cuanto se trata de atribuir a las ideas un valor objetivo real y hacerlas un medio seguro para encontrar la verdad independientemente de los fenómenos sensibles. Estas escuelas si bien discordes en cuanto al origen de las ideas convienen en lo tocante a la realidad y valor de las mismas.*» Y ya ve el Sr. Ortí y Lara como no es gratuita nuestra suposición de que pertenecen al sensualismo los principios con que nos combate en su tratado sobre los textos vivos. Fuera de aquella escuela no hay metafísico escolástico o no escolástico que presuma negar el valor objetivo de las ideas.

Y en cuanto a haberle nosotros llamado tradicionalista en filosofía, para ello, aparte de otras consideraciones, tuvimos presente la doctrina que expone en el párrafo 205 de su tratado de Lógica impreso en Madrid en 1870.

El período últimamente copiado del artículo del Sr. Ortí y Lara es digno de atención y eximen bajo otro punto de vista. A saber; en cuanto determina el concepto de filosofía cristiana, por lo menos en lo relativo al problema del origen y fuentes de nuestro conocimiento.

Creemos oportuna repetirlo para que el lector fije en él su consideración: En la filosofía cristiana la razón o mejor dicho las ideas del entendimiento, tienen valor objetivo en cuanto representan objetos realmente distintos del mismo entendimiento, A CUYO CONOCIMIENTO LLEGA ESTA POTENCIA PARTIENDO DE LA EXPERIENCIA.

Permítasenos que interrumpamos por un momento la ilación de nuestro discurso, para detenernos en hacer el juicio de tan aventurada y grave afirmación.

Por el contexto todo del escrito a que pertenece aquel período, y por la índole de las convicciones que su autor manifiesta tener, las palabras «*partiendo de la experiencia*» significan que no hay para el espíritu humano otra fuente de verdad (tratándose del conocimiento natural) que los sentidos y la observación interna; y que el conocimiento inteligible no exige condiciones a priori independientes de la sensibilidad. Confirma esta interpretación otro pasaje del mismo artículo página 298 del número 76 de la Ciencia cristiana, que dice así: *Fue el intento de Kant examinar y reconocería fuerza propia de la razón y et valor de los conceptos a priori, MAS COMO ERA DE ESPERAR semejante empresa DEBIÓ de conducirle y le condujo al Scepticismo, pues no tardó en reconocer*



que los conceptos puros sin intuición (sensible) correspondiente no pueden suministrar ningún conocimiento... son vanos.

Si el sentido que atribuimos a las palabras del docto catedrático de la Central, es el que realmente ha querido darles su autor, muy pobre concepto se ha formado de la Filosofía cristiana. La Filosofía cristiana encerrada en los estrechos moldes de un sistema filosófico, y éste el más incompleto y deficiente de todos los sistemas, el Empirismo!

No. Ese concepto de la Filosofía cristiana es falso. Cristiano y muy católico es el insigne filósofo citado antes, D. Jaime Balmes; sus obras de filosofía han sido no solo recomendadas sino impuestas por el mandato de dignísimos Prelados, para la instrucción de los jóvenes que en los Seminarios conciliares reciben la debida preparación para ejercer el sacerdocio católico en todos sus grados. Y bien; los principios filosóficos de Balmes no caben dentro de los reducidos límites que concede a la Filosofía cristiana el Sr. Ortí y Lara.

Balmes admite las condiciones a priori del conocimiento: *La actividad intelectual tiene condiciones a priori del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos sean cuales fueren las impresiones que le causen... Luego en nuestra inteligencia hay algo a priori y absoluto, que no podría alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos. FILOSOFÍA FUNDAMENTAL LIBRO 4.º CAP. 30.*

Balmes enseña que las verdades que expresan las relaciones eternas y necesarias de las cosas representadas en el ser infinito, han sido dadas en la creación a las razones individuales y que dichas verdades son una ley primitiva de la naturaleza de aquellas razones: *La misma inteligencia infinita no ve más razón de sí misma que a sí misma. En la plenitud de su ser lo encuentra todo, y las relaciones de todo... Al crearlas razones individuales les ha dado una intuición de esas relaciones...*

Los que admiten el valor subjetivo de las ideas dudando de su objetividad o negándola pierden de vista este hecho. Cuando la razón humana ha visto ciertas verdades, no puede ir más allá, ni dudar de ellas, está sometida a una ley primitiva de su naturaleza; de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. CAP. 27 DEL LIBRO CITADO.

Y por último Balmes establece que no hay diferencia entre la subjetividad y la objetividad cuando se trata de la inteligencia de las verdades necesarias: *Por lo mismo*



que ve (la razón) el objeto está segura de él; la diferencia entre la subjetividad y la objetividad, cabe en el terreno de las ilaciones; mas no en el de la razón inmediata o sea en la inteligencia de las verdades necesarias. EN EL MISMO CAPÍTULO Y LIBRO.

Bastan las citas hechas para convencer de que las doctrinas del sabio presbítero español no caben dentro del estrecho criterio que pretende el señor Ortí y Lara sea la medida de la Filosofía cristiana.

Pero, ¿qué más? Si el asunto mereciera la pena de aducir el argumento teológico de la tradición, sería sumamente fácil el probar con testimonios de escritores de todos los tiempos de la Iglesia, desde el siglo primero hasta nuestros días sin interrupción, que los principios de Platón (precisamente los más opuestos al enunciado del señor Ortí y Lara) un tanto modificados, han merecido la preferencia de los Santos Padres y Doctores del Cristianismo para la explicación y defensa de las verdades reveladas. «NINGUNO DE LOS FILÓSOFOS, dice con este motivo el gran Padre de la Iglesia San Agustín, en la ciudad de Dios lib, 8.º cap 5º SE APROXIMÓ TANTO A NOSOTROS COMO LOS PLATÓNICOS»

Y es de notar que la solución que los platónicos dan al problema de las ideas es una de las razones porque el Obispo de Hipona les concede la preferencia sobre las demás escuelas filosóficas, sin excluir la peripatética. Véase como se expresa en el capítulo 7º del libro antes citado: «*Estos otros—los filósofos platónicos—que con razón anteponeamos a los demás, distinguieron las cosas que vemos con el entendimiento de las que tocamos con el sentido, no defraudando a los sentidos lo mismo que pueden en virtud de sus facultades ni dándoles más de lo que pueden; Y DIJERON QUE LA LUZ DEL ENTENDIMIENTO PARA APRENDER Y SABER TODAS LAS COSAS ERA EL MISMO DIOS POR QUIEN FUERON HECHAS TODAS* »

¿Pretenderá el Sr. Ortí y Lara que en su definición de filosofía cristiana está comprendido el platonismo de San Agustín y el de otros padres de la iglesia? ¿Lo estará acaso también el Ontologismo de San Anselmo? ¿Y las ideas innatas cuya existencia afirman y sostienen muchos teólogos y escritores dentro de la comunión de la Iglesia Católica?

El espíritu de sistema y quizás también el calor de la discusión influyen en el ánimo del Sr. Ortí y Lara y, sin que a impedirlo baste su clara inteligencia, le empujan



obligándole a traspasar con mucho exceso los límites de una prudente y cristiana intolerancia.

La Idea cristiana no está monopolizada por ningún sistema filosófico. Es superior a todo pensamiento humano en el tiempo. Puedo discutirse el pensamiento de Platón o el de Aristóteles, el de San Agustín o el de Santo Tomás quedando, sin embargo, por cima de esta discusión, íntegra e inviolable la autoridad de la verdad cristiana.

Pero dando ya por terminada esta digresión, volvamos a reanudar el hilo de nuestro interrumpido discurso.

Después de la contestación dada por el Sr. Ortí y Lara a nuestro opúsculo, no hay necesidad de insistir en la prueba de la Ortodoxia del principio de la infalibilidad de la razón ni en la de la doctrina que establece el valor objetivo de las ideas.

Nuestro ilustrado adversario admite la infalibilidad de la razón, si se la entiende dependiente de la verdad absoluta. Siempre nosotros la entendimos y enseñamos así, y citadas quedan arriba nuestras palabras que dan fe de ello.

No menos conforme está con que las ideas tengan valor objetivo y sean el testimonio que de sí misma da la verdad. En cuanto a si las ideas y el valor que tienen proceden o no de los sentidos, asunto es que no fue puesto en cuestión en el Catecismo de los textos vivos, ni habrá motivo para que nosotros lo abordáramos de frente en nuestra contestación, limitada a la defensa de los conceptos impugnados en dicho Catecismo.

Resulta, pues, cierto, y ya sin contradicción por parte del Sr. Ortí y Lara, que *«La doctrina que establece el valor objetivo de las ideas y la infalibilidad de la razón, es conforme a la mente de Santo Tomás y, por lo tanto, no es opuesta a los principios del Catolicismo»*, que es cuanto en nuestro anterior opúsculo nos propusimos demostrar.

Pero nuestro impugnador, por una hábil transición, hace recaer sus censuras sobre otros conceptos contenidos en nuestro escrito de defensa; y como quien no abandona el terreno en que se empeñó en su origen la polémica, insiste y recalca sus anteriores conclusiones y duros calificativos contra nuestra doctrina.

Los errores por los que ahora, en su artículo *«El racionalismo panteístico en el concepto de la razón del Catedrático de Psicología de Badajoz»*, nos combate el Sr. Ortí y Lara están reasumidos en la siguiente proposición, la que como nuestra aceptamos ratificándonos en ella: *«El espíritu posee por virtud de su propia naturaleza, no por*



adquisición suya, los elementos racionales del conocimiento, las ideas, las categorías del ente, de la unidad, de la causa etc., o mejor dicho: ellas son su propia naturaleza.»

Tomando de aquí motivo el autor del citado artículo establece contra nosotros la siguiente conclusión; *«La doctrina del profesor Krausista del Instituto de Badajoz es puro panteísmo y tiene contra sí toda la luz y autoridad de la admirable filosofía del Ángel de las Escuelas, en la cual se estrella precisamente esa grande herejía de nuestros tiempos».*

Digamos como de pasada, que a nadie cansaría extrañeza el que el Sr. Ortí y Lara mostrará predilección por una escuela o sistema determinado entre los que se disputan el dominio de las inteligencias en el campo de la Filosofía; ni que, abundando en sus convicciones, empleara sus talentos y su instrucción en la propaganda de sus ideas por medio de la discusión razonada y de la exposición científica. Pero juzgamos que no a todos parecerá bien el que, a guisa de quien no tiene confianza en los procedimientos de la razón, promueva en las conciencias asustadizas alarmas contra sus adversarios denigrándoles con los dictados de ateos, panteístas, impíos, herejes, etc., etc. Porque, a la verdad, concitar sentimientos no es esclarecer conceptos, y semejante manera de disentir, sin que conduzca al mayor prestigio de las creencias, hace enojosa la controversia científica.

Seguramente que a los suscriptores de la «Ciencia Cristiana» que lean la proposición sentada contra nosotros por el Sr. Ortí y Lara, estará muy lejos de pasarles por mientes el que en nuestros «Elementos de Psicología» defendamos la sustancialidad del alma y tomando de ello pie combatamos el panteísmo; que establezcamos la libertad humana y refutemos el fatalismo panteísta; que rechacemos la impersonalidad de la razón y afirmemos que hay una Razón infinita de la que las razones individuales son participación imperfecta; que pongamos, en fin, que el alma está dotada de espontaneidad y receptividad, y que sólo Dios es absolutamente espontáneo; asimismo que él solo es absolutamente infinito e infinitamente absoluto.

No es incumbencia nuestra averiguar si aquel estilo de polémica tiene modelos en escritores más o menos piadosos; pero, como quiera que ello sea, nada puede justificar el que en la discusión sobre materias científicas, las doctrinas de los que en ella intervienen, en vez de recibir denominaciones propias para darlas a conocer y referirlas al grupo a que pertenezcan de los que la historia de cada ciencia registra y clasifica, se designen con calificativos de mayor o menor sonoridad y efecto para determinados lectores, pero sin



otro valor en las contiendas sobre Filosofía que el que en las composiciones poéticas tienen los que los preceptistas llaman *ripios*.

Pero dejando a un lado cuestiones de forma y entrando en el fondo de la conclusión del Sr. Ortí y Lara, procede antes que otra cosa hacer una rectificación a que nos obliga el olvido en que frecuentemente incurre dicho señor, de la significación y valor que nosotros damos a algunas palabras de uso frecuente e importancia decisiva en esta polémica, las que por cierto, en su lugar oportuno, tuvimos buen cuidado de definir y explicar.

Cuando hablamos de IDEAS, ELEMENTOS PRIMARIOS DEL CONOCIMIENTO, CATEGORÍAS, y decimos que son innatos en nuestro espíritu, que no son obra de nuestra causalidad, no significamos con aquellas palabras conocimientos hechos, conocimientos ya formados, nociones, juicios o racionios; sino simplemente los datos, las condiciones o leyes objetivas para formar los conocimientos: en suma, la verdad cognoscible en cuanto presente al espíritu y dada para el conocimiento. Pueden verse nuestros elementos de Psicología, lecciones 19 y 22, segunda edición.

Tampoco es verdad que nosotros sostengamos que CONOCEMOS las cosas inteligibles en las ideas o razones eternas con que son conocidas del mismo Dios. Cítenos el Sr. Ortí y Lara aquel de nuestros escritos en que nosotros hayamos hecho semejante afirmación. Por más que hemos de declarar que esta doctrina no nos asusta y que le damos mil veces la preferencia sobre el mal encubierto nominalismo del Sr. Ortí y Lara. Pero aun cuando así es, no nos place responder de otras opiniones que de las nuestras y de las consecuencias todas que en rigurosa Lógica se deduzcan de ellas; de ninguna manera de las que fantaseando tenga a bien atribuirnos, con la mejor buena fe, un crítico o un censor, sea él quien sea y anímelo o no el más piadoso y caritativo espíritu.

Hechas estas salvedades hemos de llamar la atención de nuestros lectores sobre la circunstancia de que dicho señor ahora, como en su censura anterior, acusa de heterodoxia a doctrinas que precisamente son también de Santo Tomás de Aquino.

Nosotros, por tanto, a las conclusiones del señor Ortí y Lara oponemos las siguientes proposiciones:

Primera. La doctrina que establece que el espíritu posee, por virtud de su propia naturaleza, no por adquisición suya, los datos para el conocimiento inteligible o racional, o sean las condiciones objetivas de dicho conocimiento a las que nosotros damos el



nombre de ideas, categorías, elementos inteligibles etc.; y que dichos datos o condiciones objetivas son del todo independientes de la sensibilidad, es conforme a la mente de Santo Tomás de Aquino.

Segunda. La doctrina del Sr. Ortí y Lara que en oposición con la nuestra establece que los sentidos son la fuente única de todos nuestros conocimientos; que únicamente de las impresiones de aquellos reciben estos todo su valor y toda su verdad; que los elementos primarios del conocimiento inteligible—*prima intelligibilia*—las supremas razones del ente, de lo uno, de lo verdadero, etc., son obra de nuestro espíritu, no verdad y luz que formen parte integrante de su naturaleza intelectual, contradice abiertamente la doctrina del Ángel de las Escuelas.

Aunque diferentes en la forma estas dos proposiciones son idénticas en el fondo, por lo que no las consideraremos aisladamente al intentar la demostración de ellas.

Si, por establecer algún orden, haremos constar primeramente que, según Santo Tomás, hay en todo conocimiento intelectual humano elementos. condiciones a priori, o sean datos que el espíritu posee independientemente de toda experiencia, que no son adquisición suya, no son producto de su actividad espontánea, son innatos. En segundo lugar haremos manifiesto que, de conformidad con la mente del mismo Santo Doctor, aquellos elementos primarios del conocimiento constituyen una diferencia específica entre el hombre y el bruto y son por tanto la propia esencia y naturaleza intelectual del espíritu.

Vamos a tratar de estos dos puntos siguiendo el orden en que los hemos designado.

Apenas hay una página de las obras de Santo Tomás en la que se ocupe el Santo Doctor del conocimiento intelectual, que no ofrezca un testimonio para poder probar de un modo concluyente, que reconoce en el espíritu humano una fuente superior de conocimientos independiente de los sentidos, una verdad innata que ilumina e ilustra la inteligencia en la formación de todo conocimiento, verdad en la cual conocemos toda la verdad que nos es dado conocer, dato que el entendimiento aporta todo conocimiento, condición a priori, ley ineludible de todo acto intelectual.

No comprendemos como puede afirmarse que según la enseñanza del Autor de la Suma Teológica todos los elementos, todos los datos, todas las condiciones para el conocimiento humano se reducen a la impresión sensible.



Bastar debiera, a nuestro juicio, para que ni aun se intentara concebir semejante suposición, sólo el considerar cuánto es el aprecio y estima que el Angélico Doctor hace de las doctrinas de San Agustín, autoridad para él preferente y decisiva en todos los casos.

Y con efecto, siendo tan grande admirador del Obispo de Hipona, quien profesaba los principios de Platón, no puede concebirse que rechazara los elementos racionales del conocimiento que el espíritu humano posee independientemente de la experiencia. Sería un hecho por demás singularísimo y del que no podría darse satisfactoria explicación, el que Santo Tomás enseñara que la sensación más o menos transformada, más o menos depurada por la abstracción, era la fuente única del conocimiento humano y mostrara entusiasmo por las doctrinas de un Platónico, buscando en ellas apoyo para sus conclusiones Ideológicas.

Y es lo cierto que apenas, si alguna vez, se ocupa Santo Tomás del conocimiento inteligible que no invoque la autoridad de San Agustín, comentando y explicando sus testimonios en sentido conciliador con las teorías de Aristóteles; como si fuera su empeño el concertar, bajo la base de la teodicea católica, los principios de la Academia con los del Liceo. Y hasta nos atreveríamos a afirmar que este propósito de armonía y concierto es la mejor regla para descubrir y conocer lo que de propio y característico tiene la doctrina del gran maestro de la Filosofía escolástica.

Nosotros tenemos por un error la opinión de los que dicen que Santo Tomás en filosofía es exclusivamente peripatético. Según nuestro modo de ver, sus tendencias son el armonismo. Aristóteles es sí su maestro, pero en tanto en cuanto cabe concordar sus doctrinas con las del Obispo de Hipona, esto es, con el Platonismo cristiano.

En la cuestión del conocimiento, San Agustín que, aunque platónico, no podía aceptar la teoría de las ideas separadas de Platón por cuanto es opuesta a la fe católica, puso que nosotros velamos en Dios las esencias de las cosas; introduciendo, o cuando menos acreditando con la autoridad de su ciencia y de su palabra, esta modificación de las doctrinas platónicas. Pero, admitida la visión de las cosas en la misma esencia de Dios, se hace difícil el poder distinguir entre el conocimiento natural del hombre en estado de viador y la visión beatífica de que, por gracia sobrenatural, gozan los que han alcanzado la patria eterna. Santo Tomás, para obviar esta dificultad, explica a su vez a Agustín en el sentido de que nosotros vemos las cosas en Dios, pero no porque su misma infinita esencia se nos manifieste, sino en las razones eternas que son la participación en nosotros de la



verdad infinita, la copia exacta fidelísima de la suprema eterna verdad. Por razón, empero, de la imperfección del espíritu humano que ocupa el grado ínfimo en la escala de los seres inteligentes, aquella semejanza de la verdad divina está en nosotros diversificada, esto es, dividida en muchas como partes o aspectos parciales de la misma verdad. Las concepciones del ente, de lo uno, de lo verdadero etc., en suma, las primeras concepciones comunes a todos los hombres representan aquellas verdades participadas de la verdad divina. Dichas concepciones constituyen el conocimiento natural, son semilla de la ciencia, y en ellas se resuelven los conceptos todos que el entendimiento forma de las esencias de las cosas.

En cuanto al hecho mismo de la existencia de los seres y a las determinaciones bajo las cuales existen, no son conocidas en las razones ternas como las esencias, sino mediante la experiencia de los sentidos o de la conciencia.

Estaos, tal cual nosotros la entendemos, la doctrina de Santo Tomás, distante como el cielo de la tierra de la que le atribuye el Sr. Ortí y Lara.

Para no ser más difusos de lo que permite la índole de este trabajo, citaremos solo tres testimonios de las obras del Santo en apoyo de la sumaria exposición que hemos hecho. El artículo quinto de la cuestión ochenta y cuatro de la primera parte de la suma Teológica; el cuarto del quodlibeto octavo citado en nuestro anterior opúsculo, y el sétimo del quodlibeto décimo.

Estos tres artículos forman un tratado completo de ideología; y si se estudian en el concierto que entre sí tienen y se meditan con la detención que merecen, nada, a juicio nuestro, dejan que desear para comprender el pensamiento del Angélico Doctor en lo que se refiere a la fuente y formación de nuestros conocimientos.

En el artículo citado de la Suma Teológica, Santo Tomás plantea la cuestión del conocimiento de las cosas inateriales y resuelve que estas son conocidas en las razones eternas.

En la doctrina de San Agustín funda Santo Tomás esta solución, y trae en apoyo de ella aquel notabilísimo testimonio del libro de las Confesiones, capítulo 25, que dice así: *«Si ambo videmus verum esse quod dicis, el ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Non ego utique in te nec tu in me sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate.»*



Acerca del sentido que a estas palabras de Santo Tomás no cabe que haya dudas ni discusión. De ellas, después de establecer en una proposición menor «*que la verdad incommutable se contiene en las razones eternas*», concluye que en estas razones conoce el alma intelectual toda la verdad.

Es muy digno de que se nota y tenga en consideración que, en el cuerpo del artículo, el Santo Doctor reconoce y declara que San Agustín tomó la solución propuesta de las doctrinas platónicas en que estaba imbuido, las que modificó y acomodó a las exigencias del dogma católico.

¿Puede ahora caber en el juicio de alguien que quien acepta las soluciones que da Platón al origen de los conocimientos, por mucho que las modifique y mitigue, ha de llegar hasta la negación de todo conocimiento a priori en la inteligencia humana, hasta rechazar toda condición independiente de la experiencia, y no admitir más fuente ni otro medio de comunicación de nuestro espíritu con la verdad que las fugaces y hasta cierto punto engañosas representación es de los sentidos?

Pensarlo así de Santo Tomás valdría tanto como dar la razón al Genuense que acusó de contradictoria la doctrina del Santo.

Pero no; para el Angélico Doctor las razones que contienen la verdad inmutable son la fuente del conocimiento de las cosas inmateriales; y la experiencia de los sentidos juntamente que aquellas razones explican, y en esto hace diferenciar su doctrina de la de Platón, el origen del de las cosas materiales. El dominio de los sentidos queda pues redimido, en la doctrina del Santo, al hecho de la existencia de los seres corpóreos, con sus últimas determinaciones, única cosa que pueden revelar. Lo necesario, lo eterno, lo inmutable, las leyes, las causas y los principios, son conocidos en la verdad divina de que nuestro espíritu participa.

Para satisfacción de nuestros lectores copiamos lo más notable del artículo citado.

Después de sentar, en el *Contra* del artículo, las doctrinas de San Agustín, como hemos dicho arriba, en el *cuerpo* del mismo se expresa así: *Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit: quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit... Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes PER SE VITAM, aut PER SE SAPIENTIAM esse quasdam substantias creatices..., ideo Augustinus posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat,*



rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit...

Quia lamen proeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam, ideo non persolam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendum.

El artículo 7.º del quodlibeto décimo es una confirmación de la doctrina expuesta en el antes citado artículo de la Suma. En él parece proponerse Santo Tomás explicar y precisar mejor el sentido y alcance de las palabras de San Agustín copiadas arriba: las que empleadas allí como principio de prueba, son traídas en este quodlibeto como fundamento de una objeción.

Según la doctrina que aquí el Santo desenvuelve, la esencia divina, suprema o infinita verdad, no es vista en sí misma por el hombre viador, y no es, por consiguiente, en ella donde conocemos la verdad de las demás cosas; pero de aquella primera verdad RESULTAN en las inteligencias humanas muchas verdades en las cuales nosotros conocemos toda la verdad que nos es dado conocer.

Aquellas verdades que son copia fiel de la primera verdad (*veritates exemplatæ a prima veritate*) constituyen la luz intelectual y los primeros principios de la razón. Tanto aquella como estos hacen manifiesta la verdad por cuanto son semejanza de la verdad primera, y por esto tienen también el ser inmutables e infalibles. «*Ab una prima veritate multæ veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multæ facies in speculo fracto, hæc autem resultatio Veritatis est quantum ad dup, scilicet quantum ad lumen intellectual de quo in Psalmo. SIGNATUM EST SUPER NOS LUMEN VULTUS TUI DOMINE, et quantum ad prima principia naturaliter nota sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quæ veritatem manifestare non possunt; snissi secundum quod sunt similitudo illius primæ Veritatis: quia ex hoc etiam habent quondam immutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viæ cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur SED IN IPSA RATIONE SUAE IMAGINIS SCILICET VERITATIS AB EA EXEMPLATE OMNIS VERITAS A NOBIS COGNOSCITUR. Et exinde est quod duo idem*



verum vident in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque: et ito intelligendum est dictum Augustini.»

De la doctrina sentada aquí por Santo Tomás deducimos nosotros las siguientes conclusiones: Primera. Si pues las razones eternas, esto es, las verdades en las cuales conocemos las esencias de las cosas, derivan en nosotros de la primera verdad; luego no son dependientes de la experiencia, ni obra nuestra, son innatas en la significación más propia y rigurosa de la palabra. Segunda. Si todo conocimiento de la verdad supone y exige en nuestra inteligencia aquellas verdades participadas de Dios, si nada de la verdad podemos sin ellas conocer; luego son ley de nuestra actividad intelectual, condición de todo conocimiento de la verdad sin la cual la inteligencia no puede alcanzar grado alguno de desenvolvimiento. Y por último, si aquellas verdades son copia de la verdad divina (*veritate exemplata a prima veritate*), si son inmutables e infalibles; luego son el fundamento de nuestra certeza, y la garantía del valor de nuestros conocimientos.

Tanto los primeros principios como la luz intelectual son, según Santo Tomás, la impresión en nosotros de la primera verdad, el ejemplar de la verdad divina en el cual conocemos todas las otras verdades. Mas en esto de ser medio para el conocimiento de la verdad, el Santo Doctor en la contestación al argumento segundo del artículo que venimos examinando y en el antes citado de la cuestión ochenta y cuatro de la Suma, establece una diferencia entre los primeros principios y la luz intelectual. Aquellos, considerados en relación con el entendimiento agente, vienen a ser como un instrumento para el conocimiento de las conclusiones, las cuales son en ellos conocidas *tanquam in objeto cognito*. Pero la luz intelectual no es instrumento sino principio formal del conocimiento de otras verdades; y por esto es que la verdad que participamos de Dios, en cuanto es luz intelectual, puede ser medio en el que conozcamos otras verdades sin ser ella conocida en sí misma por nosotros; esto es, sin ser apercibida, sin que de ella tengamos conocimiento distinto. Así sucede también con la sensación, la que es medio para la percepción de las cosas exteriores y ella en sí misma no siempre es percibida.

Aduce el Sr. Ortí y Lara esta distinción en su contestación a nuestro opúsculo, no sabemos con que intento; tal vez para fundar en ella el concepto de luz intelectual que da a continuación. Como nosotros hemos de ocuparnos más abajo detenidamente de dicho concepto, dejamos para entonces el examinar este punto de la contestación del señor Ortí y Lara.



Hemos visto en los artículos consultados de las obras del Angélico Doctor, cómo este acepta y explica los principios Platónicos enseñados por San Agustín, en lo relativo a los elementos racionales o inteligibles participados de la misma verdad infinita, de los que toman origen los conocimientos superiores de la inteligencia.

En el artículo cuarto del quodlibeto octavo el Santo, con motivo de explicar el conocimiento de la virtud de la caridad en cuanto a su esencia, desenvuelve una luminosa teoría acerca del modo como el entendimiento hace derivar de aquella verdad divina que él lleva consigo, los conocimientos de las cosas inteligibles, esto es, cómo la actividad espontánea del espíritu forma, valiéndose de los elementos primarios del conocimiento de los que él ha sido hecho partícipe en la creación, el concepto de lo que no cae bajo el sentido ni la imaginación.

Este artículo puede ser considerado como complemento y aplicación de la doctrina expuesta en los dos examinados anteriormente.

Comienza el Angélico Doctor sentando con San Agustín que el conocimiento de la esencia de la caridad es POR VISIÓN. Sabido es que el ser VISTAS se dice de aquellas cosas que mueven por sí mismas al entendimiento (2.2. q. 1.a. 4, in corpore).

Pero como la cuestión planteada y la solución propuesta se refieran al conocimiento que pueden tener de la caridad los que no poseen esta virtud, de aquí la necesidad de explicar cómo la misma se hace presente y mueve por sí al entendimiento, para que pueda ser *vista* por este. San Agustín en el libro décimo acerca de la Trinidad que cita Santo Tomás en dicho artículo, dice que la caridad y los demás hábitos semejantes a ella son conocidos en la primera verdad. La dificultad queda así resuelta, puesto que Dios contiene en sí de un modo eminente el ser de todas las cosas. Santo Tomás acepta, como siempre que trata del conocimiento inteligible, la solución propuesta por San Agustín y la explica en el sentido de que es en la semejanza de la primera verdad en nuestra mente —a la que llama conocimiento natural— en la que conocemos la esencia de la caridad; solución que, como se ve, está conforme con la doctrina expuesta en los artículos citados arriba.

Pero el concepto de la caridad es obra del entendimiento, está formado por él, «*Ipsa conceptio Charitatis quam intellectus formal modo prædicto*» ¿Cómo puede entonces decirse que dicho concepto de la caridad sea la impresión en nosotros de la verdad divina, y que nuestro entendimiento ve la caridad en su esencia?



Rogamos al Sr. Ortí y Lara que fije un tanto su atención. No es del concepto formado por el entendimiento del que se dice que es la verdad divina impresa en nosotros: de los elementos de que el entendimiento se ha valido para formar aquel concepto, es de los que dice el Santo Doctor que son semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente. Estos elementos son las concepciones del ente, de lo uno, de lo verdadero, de lo bueno etc., de las que el mismo santo dice en este artículo que son innatas, que el entendimiento las posee naturalmente—«*insunt nobis naturaliter*»—. Bien entendido, que no es el ACTO de percibir al ente, lo uno, lo verdadero etc., lo que se dice Innato, sino las razones representadas por dichas concepciones, que son las mismas razones eternas de que participa nuestro espíritu derivadas de la Razón Infinita, según el testimonio del Psalmista: «*Signatum est super nos lumen vultus tui, domine*»; testimonio aducido aquí por Santo Tomás, como lo es en el artículo sétimo del quodlibelo décimo y en el quinto de la cuestión ochenta y cuatro de la primera parta de la Suma ya citados; y en todos ellos para comprobar el mismo pensamiento.

Dichas razones o, si se quiere, elementos inteligibles—*prima intelligibilia*—representados por aquellas concepciones son naturalmente conocidos —*per se nota*—, y en tal concepto *vistas* por nuestro entendimiento, no obra suya; y de aquí que el conocimiento de la esencia de la caridad formado únicamente con dichos elementos, no con los recibidos por alguna otra fuente, sea, según San Agustín y Santo Tomás, conocimiento por visión.

Y cuenta además que Santo Tomás expresamente consigna que dicho concepto de la caridad no tiene parentesco alguno próximo ni remoto con las imágenes de las cosas en los sentidos o en la imaginación.

Por la mucha extensión que tiene dicho artículo y porque en nuestro anterior opúsculo nos hemos referido a él, no lo transcribimos aquí, limitándonos a comentario, como lo hemos hecho, con toda fidelidad, y a recomendarlo a aquellos de nuestros lectores que no hayan tenido ocasión de estudiarlo detenidamente

El Sr. Ortí y Lara nos pregunta, en el escrito a que replicamos: «¿Qué hemos querido ver en dicho artículo? ¿Por ventura que las ideas del ente, de lo uno, de lo verdadero, etc., pertenecen a la esencia del espíritu humano, o que no son adquisición suya?»

Nosotros, contestando a nuestro ilustrado adversario, debemos decirle que en nuestro anterior opúsculo citamos dicho artículo para otro fin que el de hacer ver que aquellas



ideas pertenecen a la esencia del espíritu humano, pues que acerca de esto no se había movido expresa cuestión entre el Sr. Ortí y Lara y nosotros cuando escribimos dicho opúsculo; pero que ahora sí, con ese propósito lo citamos; para hacer constar que la doctrina calificada de panteísmo por el Sr. Ortí y Lara, es la misma que enseña Santo Tomás de Aquino.

El Sr. Ortí y Lara atormenta inútilmente su entendimiento para dar a las palabras «*insunt nobis naturaliter*» una explicación que las haga conciliables con el incompleto sistema ideológico que él profesa y del que quiere que sea responsable Santo Tomás: «*Preguntará acaso alguno (página 453 de la Ciencia Cristiana) por qué dice Santo Tomás que esos conceptos están en nosotros naturalmente, INSUNT NOBIS ETIAM NATURALITER, y aun PREEXISTEM en nuestro entendimiento como SEMILLAS de las ciencias; a cuya pregunta se responde fácilmente observando que el hallarse NATURALMENTE en nosotros tales nociones, es muy conforme a la naturaleza de nuestro entendimiento, que procede de lo imperfecto a lo perfecto, por lo cual antes de llegarse al conocimiento científico de su objeto, aprehéndelo imperfectísimamente bajo esas razones comunes e indeterminadas de ENTE, de UNO, etc., las cuales son susceptibles de las determinaciones que sucesivamente reciben del mismo entendimiento, y se van así desarrollando al modo de la semilla que existe en la tierra, luego que esta la ha recibido, y que preexiste al fruto, y aun a la planta que de ella se origina*».

Mas el Sr. Ortí y Lara no ha pensado que aquella atribución tiene el mismo valor cuando el Santo la hace recaer en las concepciones del ente, de lo uno, de lo verdadero, etc., que cuando, líneas antes, la aplica a los primeros principios; y para indicarlo así están empleadas en aquella locución las palabras *similiter* y *etiam*: «*Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter*». Ahora bien, los primeros principios son innatos en nosotros según declaración del mismo Santo Tomás: «*Oportet igitur NATURALITER NOBIS ESSE INDITA, sicut principia especulabilium, ita et principia operabilium* » (1P., Q 79, art. 12)

¿Pero a qué echarse a nadar en un mar de cavilaciones en busca del recto sentido de palabras que están rigurosamente definidas por el Angélico Doctor en el mismo artículo en que se encuentran empleadas? Después de decir el Santo que las primeras concepciones del ente de lo uno y de lo verdadero en las cuales se resuelven todos los conceptos, son «*NATURALITER omnibus notæ*», añada seguidamente: «*Et guia naturalis*



cognitio est quædam similitudo divinæ veritatis mentí nostræ impressæ». Donde está muy claro que a dichas concepciones se las llama naturalmente conocidas, conocimiento natural, por cuanto representan inmediatamente la verdad divina impresa en nosotros, y no por las sutilezas con que pretende el Sr. Ortí y Lara acomodar el texto a su pensamiento en vez de enmendar su pensamiento por el texto.

En la interpretación que nosotros damos se entiende bien el que Santo Tomás pretenda explicar únicamente, y de ningún modo enmendar ni corregir, la doctrina de San Agustín que dice que la caridad es conocida en la verdad primera; y en efecto, en el sentido que de aquella interpretación resulta, es en la verdad primera en la que conocemos la virtud de la caridad según Santo Tomás; no ciertamente en la verdad primera vista en sí misma, en su propia esencia, sino en cuanto participada e impresa en la criatura racional ¿Pero en la interpretación del Sr. Ortí y Lara como se salva la integridad del pensamiento del Santo Doctor?

En la ideología de Santo Tomás se da principal importancia, en las cuestiones relativas al origen y naturaleza del conocimiento, a una propiedad que el Santo llama *lumen intellectuale* y también *lumen rationis*: Es esta la propiedad que tiene el espíritu de participar de las razones eternas, esto es, de llevar en sí la impresión de la primera infinita verdad según la cual conoce y juzga de toda verdad.

Todas las dificultades del presente debate vienen a refundirse, según nuestro modo de ver, en la interpretación del concepto de luz intelectual. Este concepto es la clave para la recta inteligencia de la doctrina ideológica del Angélico Doctor. De haberlo formado erróneo e incompleto resultan, a nuestro parecer, los errores del ilustrado Catedrático de la Universidad Central en la interpretación de Santo Tomás y la inevitable declinación de su doctrina hacia el sensualismo.

¿La luz intelectual es una mera virtud o fuerza abstractiva del espíritu vacía de todo contenido de verdad y reducida a la función de despojar a los phantasmas de la imaginación de sus condiciones individuales? ¿O más bien la luz intelectual representa los elementos primarios del conocimiento —PRIMA INTELLIGIBILIA— las razones eternas de que el espíritu humano ha sido hecho partícipe en la creación, la verdad resultante en nuestra inteligencia de la primera e infinita verdad, en suma, las concepciones del ente, de lo uno, de lo verdadero, etc., que forman el fondo de todos nuestros conocimientos y son la primera luz y primera ley de todo humano pensamiento?



No hay necesidad de declarar que nosotros rechazamos el primero de estos conceptos de luz intelectual tachándolo de incompleto cuando menos y que aceptamos el segundo como siendo el que expresa la genuina mente de Santo Tomás. En cuanto al Sr. Ortí y Lara, juzgue el lector por sus mismas palabras: «*La semejanza de la luz divina impresa en nosotros no es la verdad, sino el medio que nos la manifiesta, al cual se le da por esta razón el nombre de LUZ..., Esta es la razón de haber llamado LUZ el Santo Doctor al entendimiento agente, LUZ INTELIGIBLE (9 g. dispp. De vent. q. 12, a 1) porque con su acción descubre las esencias de las cosas materiales, y forma las especies o representaciones inteligibles mediante las cuales son aquellas conocidas del entendimiento posible*».

Nadie duda que la luz intelectual es medio para conocer la verdad; pero en cuanto que el Sr. Ortí y Lara niega que ella misma sea verdad, contradice abiertamente la doctrina de Santo Tomás. Véase sino como define esta luz intelectual en la 1.^a p. q. 88 a 3 ad 1.^o «*In luce primæ veritatis Omnia intelligimus et judicamus; in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam IMPRESSIO VERITATIS PRIMÆ*».

Ni puede exigirse tampoco nada más claro y terminante que el modo de expresarse que tiene el Santo Doctor en los artículos que hemos citado arriba, explicando el concepto de luz intelectual. En el 5.^o de la q. 89 de la primera parte de la Suma dice: «Que las razones eternas que constituyen la luz intelectual contienen la verdad inmutable». En el artículo 4.^o del quodlibeto 8.^o la define: «Semejanza de la verdad divina impresa en nosotros». En el artículo 7.^o del quodlibeto 10.^o afirma: Que dicha luz es la verdad participada de la verdad divina, la copia de la primera verdad —*veritas a prima veritate exemplata*—, y le atribuye, por razón de su origen, infalibilidad o inmutabilidad.

Lo mismo Santo Tomás que San Agustín emplean, sin darles diferente sentido; las palabras VERDAD y LUZ, diciendo indistintamente: «*Lumen participatum a veritate increato*». o «*Veritas participata a lumine increato*». Pero ¿qué más? El Angélico Doctor dice terminantemente, en la primera parte de la Suma q. 107. a. 2.^o: *Veritas est lumen intellectus*.

Por otra parte: ¿En qué se funda el Sr. Ortí y Lara para juzgar que la verdad recibida de Dios en la creación no puede ser medio para el conocimiento de otras verdades y luz ella misma de la inteligencia? ¿Acaso los primeros principios no se dicen luz de la



ciencia? ¿La ciencia misma no es luz de la inteligencia? ¿Las verdades de fe no son luz para el creyente?

Desengañese el Sr. Ortí y Lara. En la doctrina de Santo Tomás la luz natural no es más ni otra cosa que los primeros elementos del conocimiento —*prima intelligibilia*—, las razones del ente, de lo uno, de lo verdadero, etc., las cuales representan la verdad reflejada en nuestro espíritu de la Verdad primera. La luz natural es lo inteligible mismo, según expresión de Santo Tomás: *Ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux* (p. p. q. 12. a. 5. in. c.)

No son, como erradamente opina el Sr. Ortí y Lara, una misma cosa la luz intelectual y el entendimiento agente, en la doctrina de Santo Tomás. Y precisamente porque el Sr. Ortí y Lara los confunde es por lo que no acierta a interpretar rectamente el pensamiento del Santo, y por lo que desconoce y niega el sentido racionalista de su ideología.

En primer lugar; según la mente del Angélico Doctor, la luz intelectual es una impresión de la verdad divina; es una propiedad que se atribuye al espíritu en cuanto *receptivo*, en cuanto influido por la verdad suprema; *sigillatio divinæ veritatis in nobis* (p. p. q. 84. a. 5.º) El entendimiento agente, por el contrario, es *una virtut activa* a la que se le asignan funciones propias y que representa la espontaneidad del espíritu en el conocimiento. «Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ FACIAT intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. ET HEC EST NECESSITAS PONENDI INTELLECTUM AGENTEM». 1. p. q. 79 a. 3 c.

En segundo lugar; de la luz intelectual participan también los espíritus puros, los Ángeles: «*Triplex est lumen in Angelis, naturæ et gratiæ et gloriæ*». Por el contrario el entendimiento agente no puede ser atribuido a los Ángeles: «*Ergo in angelo non est intellectus agens*». (1. p. q. 54. a. 4. contra.)

Últimamente, el alma en su estado de separación del cuerpo entiende por la influencia de la luz intelectual; pero no ejercita el entendimiento agente, en cuanto a la función, por lo menos, de abstraer de los phantasmas las especies inteligibles. «*Anima separata non intelligit per species innatas, NEC PER SPECIES, QUAS TUNC ABSTRAHIT, sed per species ex influencia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatae, quamvis inferiori modo*». (1. p. q. 89. a. 1. ad 3.)

Vertiendo el pensamiento de Santo Tomás en un lenguaje más corriente hoy entre los que se dedican a este género de estudios, la luz natural debe ser clasificada entre las que



se dicen *facultades objetivas o reales* y también *receptivas*; el entendimiento agente tiene su lugar entre las *facultades activas o formales*.

Baste lo dicho para que pueda apreciarse cuanto distan de la verdaderamente de Santo Tomás los que, como el Sr. Ortí y Lara, confunden el entendimiento agente con la luz natural.

Si ahora se considera además que es también defectuoso el concepto que dicho señor se ha formado del entendimiento agente, calcularse puede hasta qué punto nuestro implacable censor está conforme con las doctrinas del Santo. ¡Caso extraño! El Sr. Ortí y Lara nos declara adversarios de Santo Tomás y se dice él discípulo suyo, cuando en realidad de verdad, excepción hecha del lenguaje técnico y de pormenores de análisis, nuestra doctrina psicológica entraña más cumplidamente que la suya el pensamiento del Angélico Doctor.

Avaro de explicaciones se muestra el Sr. Ortí y Lara, en el escrito a que contestamos, por lo que respecta al entendimiento agente, a pesar de que más de una vez parece provocar él mismo la ocasión de hacer declaraciones acerca de este punto. Nosotros, no obstante, fundados en apreciaciones suyas acerca de otros particulares relacionados con este, y teniendo en consideración cuanto es lo que obliga la Lógica, nos atrevemos a suponer, sin temor de equivocarnos, que el docto Catedrático de la Central no asigna al entendimiento agente en la formación de la *species inteligible*, otra función que la de abstraer, esto es, la de descartar del phantasma de la imaginación las circunstancias individuales. Puede ser expresión de su doctrina en esta parte la siguiente fórmula que copiarnos de un escolástico: «Mens illis motibus imaginationis provocata ob ejus cum corpore unionem, rebus imaginatione representatis allendit; atque eas suo modo percipit per similitudines longé nobiliores QUAS EX ILLIS SIMULACHRIS ELICIT, justa Peripatéticos.»

Ahora bien, las funciones del entendimiento agente sobre el phantasma para formar la representación inteligible, son dos según Santo Tomás: *iluminar* y *abstraer*; son distintas la una de la otra y se ejercitan sucesivamente en el mismo orden en que las enumeramos.

La función de iluminar consiste en aportar, para la formación de la *species* o representación inteligible, los elementos a priori del conocimiento —*prima intelligibilia*—, las razones del ente, de lo uno, etc., impresas en nuestro espíritu y que constituyen la luz intelectual en su propio y preciso concepto. Esta aplicación hace posible



que el objeto representado por el phantasma de la imaginación sea concebido con cierta inmutabilidad y universalidad. « Veritas non est totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis per quod inmutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus at discernamus ipsas res a similitudinibus rerum» (1. p q. 84. a. 6. 1.) Si en la representación sensible se dieran, aunque ocultas por los accidentes individuales, las esencias de los objetos que son la materia de las representaciones inteligibles, ¿por qué había de decir el Santo: «*Veritas non est totaliter a sensibus expectanda*»? Es muy claro que es de los sentidos de quienes hubiéramos de esperar la verdad si el conocimiento sensible contuviera ya todo lo que es objeto del conocimiento inteligible y solo fuera necesario descubrirlo con auxilio de la abstracción. Nótese en confirmación de esto que Santo Tomás, en el lugar citado, explica un testimonio de San Agustín quien, de conformidad con sus principios platónicos, niega a los sentidos la sinceridad de la verdad.

Insistiendo en el mismo pensamiento al contestar a la objeción tercera de dicho articuló, dice el Santo Doctor: «*Non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit*». Si en el conocimiento intelectual de las cosas materiales hay algo que está fuera del conocimiento sensible y sobre él, ¿quién puede dudar que este no basta para explicar la presencia en el espíritu de toda la verdad representada por aquel? La abstracción no puede descubrir en la especie sensible lo que en ella no se contiene, lo que está fuera y sobre ella, *quod ultra illam se extendit*.

Esta otra función, la de abstraer, consiste en eliminar del phantasma de la imaginación sus condiciones individuales, luego que su objeto, bañado por la luz intelectual, ha sido concebido por el entendimiento bajo las razones de ente uno etc., esto es, según las razones eternas, o sean los primeros elementos inteligibles.

Estas dos funciones del entendimiento agente y el orden en que se suceden están terminantemente consignadas en la primera parte de la Suma q. 85. A. 1. ad quartum: «*Phantasmata et illuminantur ab intellecta agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia ex virtute intellectus agentis REDDUNTUR HABILIA UT AB EIS INTENTIONES INTELLIGIBILES ABSTRAHANTUR. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere*



possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur».

Reasumiendo tenemos: Primero. Que el espíritu humano, según Santo Tomás, ha sido hecho partícipe en la creación, al modo que las otras sustancias espirituales aunque en grado inferior al de ellas, de la Verdad divina cuya semejanza o fidelísima copia lleva impresa en sí mismo.

Segundo. Que las razones eternas, esto es, los primeros elementos del conocimiento—*prima intelligibilia*—, la razón del ente, de lo uno de lo verdadero etc. representan aquella participación de la Verdad divina en nosotros.

Tercero Que dichas razones son el *medio* en que conocemos toda verdad, y la condición y ley de todo conocimiento.

Cuarto. Que son *vistas* inmediata y directamente por el entendimiento, al modo como es vista la verdad de los primeros principios.

Quinto. Que las expresadas razones eternas del ente, de lo uno de lo verdadero etc., y los primeros principios constituyen la luz intelectual o luz de la razón. La luz intelectual es, pues, la influencia de la Razón divina en nosotros, el testimonio que de sí misma de la verdad, *Deus in nobis*.

Después de lo dicho creeríamos hacer ofensa a nuestros lectores si nos extendiéramos en aducir testimonios y argumentos para defensa de la segunda proposición que ofrecimos demostrar, a saber: Que los elementos primarios del conocimiento, las Ideas, las categorías, o como bien quiera llamárseles, constituyen la propia naturaleza del espíritu.

Sobradamente resulta de todo lo expuesto antes la verdad de este enunciado, con no menos evidencia que la del primero. Las que nosotros llamamos ideas, elementos primarios del conocimiento y categorías, son en el tecnicismo empleado por Santo Tomás, «*RATIONES ETERNAE*», «*PRIMA INTELLIGIBILIA*», «*VERITATES EXEMPLATA A PRIMA VERITATE*». Ahora bien; ¿Quién puede poner en duda, con los testimonios citados a la vista, que dichas razones eternas son, en la doctrina del Santo, una de las perfecciones exigidas por nuestra naturaleza racional y principio diferencial entre ella y la del bruto?

Baste pues, por no dejar de decir algo que directamente se refiera a aquella proposición, repetir aquí un testimonio citado con otro propósito en nuestro anterior opúsculo.



Explicando Santo Tomás (in Psalm 35) aquellas palabras del versículo décimo *In lumine tuo videbimus lumen*, se expresa así: *In lumine tuo, quo scilicet tu lucas, quod est similitudo substantiæ lucæ. Istud lumen non participant animalia bruta, sed rationalis creatura prius participat illud in cognition naturali: Nihil enim est aliud ratio naturalis hominis nisi refulgentia divinæ claritatis i a anima, propter quam et aritatem est ad imaginem Dei.*

Nuestra razón, según este testimonio, es el resplandor de la divina claridad en el alma, la verdad participada de la verdad primera para el conocimiento natural, la semejanza de la substancia de Dios. Esto, entendido en armonía con la doctrina antes expuesta, quiere decir que la razón natural está constituida por las razones eternas participadas de Dios, por los elementos inteligibles, por las razones del ente de lo uno de lo verdadero etc., y por los primeros principios. Ahora bien, esta razón natural es, de conformidad con el mismo testimonio, perfección o atributo diferencial entre el hombre y el bruto: «*Istud lumen non participant animalia bruta*». Luego las razones del ente de lo uno de lo verdadero etc., (prima intelligibilia) o, como nosotros las llamamos, las ideas, los elementos primarios del conocimiento, los datos de la razón, las categorías son atributo diferencial entre el hombre y el bruto y constituyen, por tanto, la propia esencia y naturaleza del espíritu humano.

Confirma esto mismo el que Santo Tomás, hablando del conocimiento o percepción de aquellos *primeros inteligibles* a los que llama también *inteligibles comunes*, dice que dicho conocimiento es consiguiente a la naturaleza de la especie humana: «*Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam.*» p. p. g. 79. a. 5. ad 3. Luego es consiguiente también a la naturaleza de la especie humana la presencia en el espíritu de aquellos primeros elementos inteligibles, sin la cual no podría tener lugar el sobredicho conocimiento.

Del concepto de ente ya dice el Cardenal Cayetano (opúsc. Tom. 3. tract. 7) que es cierta forma generalísima de!

l entendimiento. «*Conceptus entis est quædam forma generalissima ipsius intellectus, sicut forma corporeitatis est forma generalissima ipsius materiæ.*

Entremos ahora en el examen de los motivos en que el Sr. Ortí y Lara pretende fundar la acusación de panteísmo contra nuestra doctrina.



Dice así en la pág. 300 del n.º 76 de La Ciencia Cristiana: «*Si ahora volvemos los ojos a la doctrina expuesta por el Sr. Romero de Castilla, así en sus ELEMENTOS DE PSICOLOGÍA, como en el opúsculo a que contestamos, ofrecerse ha delante de ellos su perfecta identidad con el racionalismo germánico.... Solo que el Sr. Castilla ha perfeccionado la teoría del maestro común de todos los racionalistas, diciendo que estas ideas son la naturaleza del mismo espíritu. De esta suerte, la razón o sea EL ESPÍRITU EN CUANTO POSEE LAS IDEAS PRIMORDIALES DEL CONOCIMIENTO, conociendo por medio de las ideas conocería QUE ES UNA MISMA COSA CON SUS IDEAS, por razón de su esencia o naturaleza y conocería actualmente todas las cosas que puede conocer, toda vez que su esencia es acto de ser, y por consiguiente lo sería de conocer*».

Vamos a intentar primeramente el descifrar el anterior período, nada claro por cierto, y cuyo autor sin embargo nos hecha en cara, en esto mismo escrito del que lo copiamos, el envolver nuestros errores en las nieblas de un lenguaje equívoco o intrincado.

El argumento del Sr. Ortí y Lara parece querer decir que, supuesto que la esencia del espíritu está constituida, como nosotros afirmamos, por las ideas o categorías del ente, de lo uno etc.; siendo estas ideas el medio en que conocemos toda verdad, de necesidad ha de concluirse que nosotros conocemos actualmente todas las cosas, puesto que todo lo que constituye la esencia de un ser se da actualmente en él.

Duélenos tener que corregir la lógica que emplea el Sr. Ortí y Lara, y vernos en la necesidad de calificar de paralogismos sus argumentos. Nosotros afirmamos que las categorías del ente de lo uno etc., se dan en la esencia de nuestro espíritu como condiciones a priori, como principio formal de conocimiento; pero el Sr. Ortí y Lara concluye aquí que nuestra esencia contiene actualmente los conocimientos de todas las cosas. No hay alumno de Lógica que tenga dificultad en comprender que esta conclusión no está contenida en las premisas. Las categorías, o sean las razones participadas de Dios, determinan la presencia de la verdad en nuestro espíritu, presencia que no es dependiente de nuestra causalidad y tiene su razón y fundamento en donde la esencia misma del alma, esto es, en Dios, Razón universal y fundamento de todo lo finito. Pero el conocimiento es un acto, una manifestación de la vida del espíritu, producto de su espontaneidad, que requiere, como condición necesaria, aquella participación por el espíritu de la Razón divina, aquella presencia de la verdad en nosotros; pero que no consiste únicamente en



ella. No hay conocimiento sin que el entendimiento atienda, perciba, componga y divida, actos todos que dependen de la causalidad del espíritu.

A continuación de las palabras anteriormente transcritas del Sr. Ortí y Lara, siguen estas otras: «*En otros términos, si las ideas constituyen el ser mismo esencial del espíritu, síguese que las ideas del espíritu, sobre todo la idea de ser en que todas se contienen, son su mismo ser, que el Ser y el conocer son una misma cosa, o lo real lo mismo que lo ideal y viceversa*».

Aquí, según parece, nos arguye el Sr. Ortí y Lara por cuanto de nuestra doctrina se deduce que nosotros conocemos todas las cosas en nuestra esencia; puesto que todas las ideas se contienen en la idea de ser que, según nosotros, es algo esencial del espíritu.

Si esta conclusión se limita a afirmar que nosotros conocemos en nuestra esencia todas las cosas *según sus razones comunes*, esto es, según las razones del ente, de lo uno, de lo verdadero etc., así entendida, se infiere de los principios sentados por nosotros, y la reconocemos y aceptamos como doctrina nuestra, sin que nos asalte el menor escrúpulo de panteísmo ni de esas otras herejías de nuestro tiempo que tan preocupado traen al señor Ortí y Lara; por el contrario, muy confiados da tener de nuestra parte la valiosa autoridad de Santo Tomás. Pero si el Sr. Ortí y Lara deduce de nuestra doctrina que nosotros conocemos en nuestra esencia todas las cosas según sus *propias razones*, tal conclusión es ilógica porque comprende más que las premisas.

Cuando hemos dicho que admitimos la conclusión del Sr. Ortí y Lara en el primero de los dos sentidos expresados, no ha de entenderse que aceptamos también todos los principios de los que él la hace arrancar, alguno de los cuales no solamente no ha sido consignado por nosotros sino que antes bien lo rechazamos por falso.

Así: sienta el Sr. Ortí y Lara, por cuenta suya, que en la idea de ser se contienen todas las ideas; y no se refiere a la idea del Ser Supremo, que entonces diría verdad, sino a la idea elemental de ente.

Ahora bien, lejos de ser exacta esta afirmación, lo contrario es lo que ha de tenerse por verdadero; esto es, que la idea de ser es un elemento de la comprensión de todas las ideas, pero que ella en su comprensión no contiene a ninguna otra. La idea de ser está contenida en todas las ideas; pero no es verdad que todas las ideas estén contenidas en la idea de ser; y por tanto, el conocimiento de una cosa cualquiera supone el concepto ser, pero no



viceversa. Y no solo se incurre en error cuando se sostiene lo contrario, sino en ocasión también de panteísmo.

Algunas líneas más adelante de las copiadas arriba, nos arguye así el Sr. Ortí y Lara: «*Sí todavía quedase duda de la identidad que establece el señor Castilla entre el orden real y el ideal haciendo que el espíritu entienda por su misma esencia, o sea por las ideas que dice son su naturaleza, o que el espíritu sea a un mismo tiempo la idea del ser dada en él, y el ser mismo de que es idea, ponga atención a estas otras palabras del profesor de Badajoz: «LA RAZÓN, POR CONSGUIENTE, TIENE UN VALOR OBJETIVO: ES EL TESTIMONIO QUE DE SÍ MISMA NOS DA LA REALIDAD.» ¿Que realidad es esta que nos da testimonio de sí misma, no ya ofreciéndose a los ojos de la razón, sino siendo una misma cosa con la razón?»*»

A esta pregunta que en son de argumento se nos hace, contestamos que aquella verdad que nos da testimonio de sí misma, y que es una misma cosa con la razón, es la verdad que resulta en nosotros de la primera verdad, las razones eternas que participamos de Dios, la semejanza en nosotros de la substancia divina. Recordando los testimonios de Santo Tomás arriba citados, fácil es al Sr. Ortí y Lara apreciar que nuestra contestación está en un todo conforme con la mente y con la letra del Ángel de las Escuelas.

Últimamente, al final del artículo a que contestamos dice el Sr. Ortí y Lara: «*Por lo demás ahora se comprenderá con más claridad todavía el sentido panteístico de las palabras con que el profesor de Psicología de Badajoz enseña que la razón TIENE VALOR OBJETIVO: que es EL TESTIMONIO QUE DE SÍ MISMA DA LA REALIDAD INTELIGIBLE: que todos la toman por LA MISMA COSA QUE LA VER DAD, LA PERFECCIÓN, EL BIEN Y ILA JUSTICIA; y que su dictamen es INAPELABLE, INFALIBLE. Y cierto que si se entiende por razón el espíritu humano en cuanto POSEE POR VIRTUD DE SU PROPIA NATURALEZA LOS ELEMENTOS RACIONALES DEL CONOCIMIENTO, los cuales no se distinguen de la esencia misma del espíritu, o como dice el Sr. Castilla, SON SU PROPIA NATURALEZA, el espíritu entenderá todas las cosas en sí mismo y por sí mismo como Dios, contendrá en sí la perfección de todas ellas y no se distinguirá absolutamente del mismo Dios. Partiendo de tamaño delirio etc.»*»

En este párrafo pretende el Sr. Ortí y Lara que de nuestra doctrina se deducen cuatro conclusiones por todas las cuales merece que se la condene como panteísta; a saber. 1.^a Que el espíritu entenderá todas las cosas en sí mismo. 2.^a Que las entenderá por sí mismo



como Dios. 3.^a Que el espíritu contendrá en sí la perfección de todas las cosas. 4.^a Que el espíritu no se distinguirá absolutamente de Dios.

Respecto de la primera, no vemos inconveniente en admitirla en el sentido de la distinción hecha arriba, a saber: El espíritu entiende en sí mismo todas las cosas *según las razones comunes, pero no según sus propias razones*. Y así entendida es como esta conclusión puede estar dentro de nuestros principios. El delirio, discurriendo conforme a la mente del Angélico Doctor, estará, no en afirmarla sino antes bien en pretender combatirla como panteísmo.

Bajo la misma distinción y toda vez que se tomó en cuenta la relación de dependencia en que están respecto de Dios, como efectos suyos, tanto el espíritu humano cuanto la razón, no tenemos tampoco inconveniente en admitir la segunda conclusión.

En cuanto a la tercera, suscribimos también a que el espíritu contiene en sí la perfección de todas las cosas; pero entendido esto en el recto sentido que tiene el conocido axioma escolástico: «*Inferiora in entibus sunt in supertoribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participine*»; o como dice San Dionisio (4 cap. de div. nomin.) citado por Santo Tomás: *Deus tota in totis congregat*.

Finalmente, no aceptamos la cuarta conclusión; sintiendo de todas veras que el Sr. Ortí y Lara haga caso omiso del procedimiento lógico por virtud del cual ha encontrado que está contenida en nuestros principios.

Estos argumentos, aducidos repelidas veces y afectando la variedad de Forma que hace oportuna la ilación misma del discurso, son los que hemos encontrado en el escrito a que se refiere esta contestación.

Vengamos ahora al examen de los testimonios de San Agustín y de Santo Tomás que el Sr. Ortí y Lara opone a nuestra doctrina.

Del primero de estos Doctores cita, para probar que nuestra alma no lleva en sí misma, en su esencia, la verdad inteligible participada de Dios, el siguiente pasaje tomado del libro «De Vera Religione,» c. 59. n.º 72: *Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et teipsum Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Cum a seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit, vide ibi convenientiam, qua superior esse non possit, et*



ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: si quidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendam venisti, non locorum spatio, sed mentis affect, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infirma et carnali, sed summa et spirituali voluptate conveniat.

El Sr. Ortí y Lara traduce así este testimonio: «No quieras salir fuera de ti con la consideración, si no entra dentro de ti mismo, que la verdad tiene su morada en el hombre interior; y en viendo que es mudable tu mismo ser, sube más arriba, elevándote sobre ti mismo. Mas ten presente que al elevarte sobre ti, por el mismo caso te elevas sobre tu alma racional.

No convenimos con el Sr. Ortí y Lara en la traducción de las frases que hemos subrayado; porque, lejos de reproducir fielmente el pensamiento del Santo, lo hace contradictorio en sí mismo. La frase «*et si tuam naturam mutabilem inveneris*», no debe traducirse por esta: «*Y en viendo que es mudable tu mismo ser*»; sino por esta otra: «*Y si encuentras tu naturaleza mudable*», esto es, *lo que hay de mudable en tu propio ser, elévate sobre ti mismo, a saber, sobre lo que tú tienes de mudable*. Del mismo modo la frase: «*Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*» y no está fielmente traducida así: «*Mas ten presente que al elevarte sobre ti, por el mismo caso te elevas sobre tu alma racional*». El uso no autoriza el que se dé a la palabra «*RATIONANS*» el sentido y alcance que tiene el adjetivo latino «*RATIONALIS*», o el castellano «*RACIONAL*». Aquella denomina al sujeto en cuanto causa contingente de un acto transitorio; estos designan al espíritu en cuanto sujeto de una propiedad permanente e inmutable que constituye su naturaleza. El sentido, pues, del testimonio de San Agustín es, en nuestra opinión, el siguiente: «No salgas fuera de ti, entra dentro de ti mismo, la verdad tiene su morada en el hombre interior; pero, al entrar en ti mismo, no te detengas en lo que en ti hay de mutable, en tu propio discurso y raciocinio; eleva más tu consideración, dirígela allí donde se encienda la luz misma de la razón y donde termina el movimiento discursivo.» La traducción del Sr. Ortí y Lara hace incoherente el pensamiento de San Agustín. ¿Cómo se comprende que el Santo aconseje que entremos dentro de nosotros mismos, que no intentemos salir fuera de nosotros para hallar la verdad, porque esta tiene su morada en el hombre interior, y que a renglón seguido prescriba que busquemos la verdad fuera de nosotros, fuera del alma racional? En el sentido en que nosotros entendemos este pasaje, no cabe ni contradicción ni obscuridad,



estando además conforme con las explicaciones que da el Doctor Angélico de las doctrinas del Sr. Obispo. Ciertamente que el entendimiento no es él la verdad, ni crea la verdad; el discurso es el movimiento del espíritu hacia la verdad y no es, por tanto, la verdad misma; pero la verdad habita en el hombre, en el alma racional, cuya esencia participa de las razones eternas que son el reflejo de la verdad divina en las sustancias intelectuales. Y no contradicen esta explicación las palabras: «*Confiere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quœrit, tu autem ad ipsam quœrendo venista*»; porque es manifiesto que aquí el Santo se refiere al espíritu humano en cuanto espontáneo, esto es, en cuanto es causa de sus conocimientos; y que su intento es expresar que en el hombre el ser y el conocer, la verdad y el conocimiento no son la misma cosa, como lo son en Dios; pero ningún fundamento dan aquellas palabras para suponer que San Agustín niegue al espíritu humano la participación, desde que fue creado, de la verdad divina, la que, según el Santo Obispo, es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, es el foco en donde se enciende la luz misma de la razón y el término en que para todo el que bien discurre; verdad que habita en el interior del hombre y a la que debemos unirnos con sumo y espiritual deleite.

De Santo Tomás elige en primer término el señor Ortí y Lara, para probar que nuestras doctrinas están contradichas y refutadas por las de aquel, un testimonio tomado de la suma (p p. q. 84 a. 2) que dice así, según la traducción de dicho señor: «*Si algún entendimiento conoce por razón de su esencia todas las cosas, por fuerza ha de contenerlas todas por modo inmaterial. Pero esta solamente conviene a dios, porque su Esencia comprende inmaterialmente todos los seres, que están en ella virtualmente como los efectos preexisten en sus respectivas causas. Solo dios entiende pues por su Esencia, pero no el alma humana, ni aun el ángel*». Y añade por su cuenta el Sr. Ortí y Lara: «*Estas dos sustancias intelectuales convienen por tanto la una con la otra, según el Santo Doctor, en no entender las cosas inteligibles por razón de su esencia, o sea en entenderlas en virtud de actos añadidos a su esencia, actos procedentes de las respectivas potencias de entender; mas con esta diferencia: que la inteligencia angélica, como más perfecta que la humana, entiende desde luego las cosas por medio de formas o representaciones que le son comunicadas por Dios, formas o ideas innatas, impresas en los espíritus puros por la divina sabiduría; al paso que el espíritu humano, en el orden natural de que tratamos,*



necesita para entender las cosas formar él mismo sus representaciones inteligibles, contra lo que nos asegura el Sr. Castilla».

A este argumento contestarnos primeramente: Que la cita hecha y el comentario que sobre ella trae el señor Ortí y Lara prueban una vez más que no le impresionan otros conceptos de la doctrina del Santo que los que, entendidos de un modo incompleto e imperfecto, pueden aparentemente justificar sus aficiones sensualistas. El siguiente testimonio, que copiamos del mismo Doctor Angélico, sirva para completar la inteligencia del que aduce el Sr. Ortí y Lara, y para que este corrija las equivocadas apreciaciones que haga en la introducción a la sección 6 parte 5.^a de su escrito, y lo absoluto de sus afirmaciones en el citado comentario: *Ad tertium dicendum, quod en que sunt infra Angelum, et ea, quæ sunt supra ipsum, SUNT QUODAMMODO IN SUBSTANTIA EJUS, NON QUIDEM PERFECTE, NEQUE SECUNDUM PROPIAM RATIONEM, SED SECUNDUM QUAMDAM RATIONEM COMMUNEM. Etideo Deus per essentiam suam habet PROPIAM cognitionem de rebus omnibus; non autem Angelus, SED SOLUM COMMUNEM.* (Summa p. p q 55.^a 1 ad 3.um) Omitimos todo comentario por nuestra parte, pues nada hay más sencillo que hallar la armonía de los dos testimonios y caer en la cuenta de que las afirmaciones del Sr. Ortí y Lara son muy exageradas y absolutas. Únicamente nos permitimos hacer notar que las razones de ente, de uno, de verdadero de causa etc., acerca de las que ha versado y versa esta polémica, no son las PROPIAS RAZONES de estas o aquellas cosas, sino RAZONES COMUNES. Y con esto creemos debe bastar para que el señor Ortí y Lara venga al sentido de nuestra doctrina y al de la de Santo Tomás, no olvidando que lo que este dice de la sustancia del ángel, también es aplicable a la sustancia del alma humana. Contestamos además al Sr. Ortí y Lara que cuando argumenta diciendo «*que el ángel y el alma humana entienden las cosas en virtud de actos añadidos a su esencia, actos procedentes de las respectivas potencias de entender*», y opone este principio a nuestra doctrina, su argumentación adolece del vicio que Aristóteles llama «*ignoratio elenchi*»: pues ni nosotros hemos negado o desconocido nunca aquel principio, ni él contradice nuestras teorías, ni se relaciona directamente con el punto cuestionado.

Cita en segundo lugar el Sr. Ortí y Lara este otro testimonio de Santo Tomás, (p p. q. 79 a. 2.) que copiamos tal y como lo traduce el mismo señor: «*Si el entendimiento existe en acto o en potencia, punto es que podemos considerar atendiendo al modo como se ha*



respecto al ser universal. Un entendimiento hay que en orden al ser universal se ha como acto de todo lo que es, y ese es el entendimiento divino, que es la esencia misma de Dios, en la cual preexiste original y virtualmente todo el ser como en la causa primera: y por tanto el entendimiento divino no existe en potencia, sino es acto puro. Pero ningún entendimiento creado puede haberse como acto respecto a todo el ser universal, porque en este caso habría de ser infinito, sino se ha respecto de las cosas mismas inteligibles como potencia en orden al acto. Ahora, la potencia se ha con el acto de dos maneras, a saber: hay una potencia que siempre está perfeccionada por el respectivo acto, como es la materia de los cuerpos celestes, mas se da otra potencia que no siempre se halla en acto, sino de la potencia pasa al acto, como acaece en las cosas sujetas a la ley de la generación y corrupción. El entendimiento angélico siempre está en acto respecto de las cosas inteligibles a que se extiende su virtud, y esto por razón de su proximidad al entendimiento divino, que es acto puro. Mas el entendimiento humano, por ser ínfimo en el orden intelectual, y el más remoto del divino entendimiento, está en potencia respecto de las cosas inteligibles; y al principio es como tabla rasa en la que nada hay escrito, como dice el filósofo. Lo cual se echa claramente de ver en esto, que al principio somos inteligentes en potencia, y después nos volvemos inteligentes en acto».

¿Quién no ve que el anterior testimonio nada dice que niegue y contradiga punto alguno de la doctrina sentada por nosotros? Nunca hemos equiparado el entendimiento humano con el entendimiento divino, ni hemos pensado en negar que este «se ha como acto de todo lo que es», ni pretendido establecer que «en aquel preexista original y virtualmente todo el ser como en su causa primera; ni jamás nos hemos opuesto a que «todo entendimiento creado se haya respecto de las cosas inteligibles como potencia en Orden al acto». Lejos de eso, en nuestro anterior opúsculo, hemos consignado los principios que acerca de la distinción entre el conocer de Dios y el conocer del hombre se establecen en el citado testimonio. Allí decimos: «Que Dios conoce en su propia esencia, por un acto purísimo indivisible infinito, su ser y todas las demás cosas reales y posibles, sin combinar ni discurrir ni componer ni dividir: Que nuestro entendimiento, al contrario, por actos distintos, y en limitación infranqueable, atiende, percibe, compone y divide los elementos racionales del conocimiento que posee por virtud de su propia naturaleza, no por adquisición suya, y FORMA el conocimiento de las cosas: Que el conocer de Dios es su esencia, y de aquí el que sea perfectísimo, pero que esto no tiene



lugar en el conocimiento humano, el cual no es *unum idem* con la esencia racional del espíritu, aun cuando sea expresión de ella tanto cuanto es positivo y no defectuoso; ni tampoco la esencia racional del espíritu es la suprema esencia de Dios.»

Pero veamos como el Sr. Ortí y Lara comenta las palabras de Santo Tomás para presentarlas en oposición con nuestra doctrina.

Después de repetir lo que el Santo dice acerca de las diferencias entre el entendimiento divino y el angélico se expresa así: «*Por último, el tercero es este mismo entendimiento humano, el más ínfimo, el cual ni entiende por su esencia, como el entendimiento divino, ni por medio de especies a influencias inteligibles emanadas del primer entendimiento, como el entendimiento angélico, sino adquiriendo él mismo las especies inteligibles de las cosas que entiende, respecto de las cuales, antes de ser informado de estas especies, CUYO PRIMER ORIGEN SON LAS COSAS SENSIBLES, se ha como simple tabla, sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*». Las palabras indicadas con la versalita son una adición al pasaje citado de Santo Tomás; y en el sentido absolutamente exclusivo en que las emplea el Sr. Ortí y Lara importan una notable alteración a la doctrina del Angélico Doctor. Las cosas sensibles no son, según la mente del Santo, ni el primero ni el único origen de las especies inteligibles. El mismo Sr. Ortí y Lara, en la página 400 de «La Ciencia Cristiana», nota primera, trae el siguiente concepto de Santo Tomás (1 p. q 38 a. 4. ad 4 um): «*Licet intellectualis operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest*». Salta a la vista que aquello que no puede percibir el sentido y es, sin embargo, conocido por el entendimiento, ha de hacerse presente a este por otro modo de presencia que las impresiones de las cosas sensibles en los órganos corpóreos, y arguye otra fuente y otro origen de conocimientos para nuestro entendimiento que los sentidos.

Confirma esto mismo el testimonio citado arriba, tomado de la primera parte de la Summa Teológica (q. 84. a. 6, ad 1. Um): «*Veritas non est totaliter a sensibus expectanda etc.*»

Pero si ahora interesa al Sr. Ortí y Lara el saber cuál es este otro origen, distinto de la experiencia de los sentidos, al que nosotros referimos también las especies inteligibles, interpretando la mente de Santo Tomás, las siguientes palabras del Angélico Doctor contienen una contestación tan categórica y explícita como el más descontentadizo pudiera desear: «*Omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo*



derivantur in alios intellectus ut aclu intelligant, sicut derivantur in creaturis ut subsistant». (Summa Teológica, p. p. q. 105 a. 3. in corpore.)

Otros testimonios sacados de las obras de Santo Tomás aduce el Sr. Ortí y Lara en su vano empeño por probar que nuestra doctrina está en oposición con la del Santo Doctor.

No nos ocuparemos de cada uno de ellos separadamente, porque basta para explicarlos recordar lo hasta aquí expuesto. Los argumentos que pretende fundar el Sr. Ortí y Lara en dichos testimonios, adolecen unos del defecto de confundir los elementos del conocimiento, o sean las razones inteligibles, con los conocimientos mismos, o bien con las especies formadas por el entendimiento: nótase en otros que al razonar no se ha tenido en cuenta la distinción entre la luz intelectual y el entendimiento agente en su concepto propio y preciso, o bien no se ha acertado a separar y distinguir lo que en puridad corresponde a cada una de las dos funciones del mismo entendimiento agente: iluminación y abstracción: Otros, por último, dan a conocer claramente que nuestro ilustrado adversario no se ha detenido en meditar cómo, según la doctrina del Angélico Doctor, el conocimiento de las cosas en sus propias razones, esto es, según las determinaciones bajo las cuales existen, es otro y otras sus condiciones y fuentes que las del conocimiento de las razones comunes o primeros inteligibles.

Recapitulando todo lo hasta aquí expuesto, resulta que esta proposición nuestra: *«El espíritu posee por virtud de su propia naturaleza, no por adquisición suya, los elementos racionales del conocimiento, las ideas, las categorías del ente, de lo uno, de lo verdadero etc., o mejor dicho: ellas son su propia naturaleza»*, puede traducirse sin que pierda nada de su sentido alcance e intención, en esta otra, que es expresión genuina y literal de la mente de Santo Tomás: *«El espíritu posee por virtud de su propia naturaleza, no por adquisición suya, la copia fiel de la divina verdad (quodlib 10, a. 4), la semejanza de la verdad primera impresa en nosotros (quodlib. 8.º a. 7.), las razones eternas participadas de la Razón Divina (p. p. q. 84. a. 4), o mejor dicho: aquella impresión de la verdad divina, aquellas razones eternas participadas de la Razón Suprema son la propia naturaleza racional del espíritu, principio diferencial entra el hombre y el bruto»* (in Salmo 35).

Concluamos: La filosofía que profesa el señor Ortí y Lara será tan cristiana cuanto presume el mismo señor; pero seguramente, a juzgar por los escritos de que venimos haciéndonos cargo, no es el eco de la de S. Agustín, ni de la de S. Anselmo, ni de la de



Santo Tomás, ni de la de Descartes, ni de Malebranche ni de Leibniz ni de Balmes, todos los cuales enseñan y defienden otra filosofía cristiana que la que no admite más fuentes ni otro origen de conocimientos que la experiencia de los sentidos, o sea, en último término, la impresión de las cosas materiales en los órganos corpóreos. Mas afinidades tiene con la parte defectuosa del sistema de Kant; puesto que, como este filósofo, el Sr. Ortí y Lara niega la fuerza propia de la razón y el valor de los conceptos *a priori*, y sostiene, como él, que los conceptos puros sin intuición sensible correspondiente son vanos.

No nos detendremos en refutar el singularísimo concepto que de la doctrina de Krausse se ha formado el Sr. Ortí y Lara, cuando dice de ella (pág. 299 de La Ciencia Cristiana), que es una reproducción fiel del panegoísmo idolátrico de Fichte. Dejamos este cuidado a otros que sobre ser más instruidos y competentes que nosotros, están además notoriamente acreditados como representantes del pensamiento de aquel Filósofo. Pero no haremos punto en esta réplica sin consignar nuestra enérgica aunque humilde protesta contra la imputación, ya empalagosa, de IMPÍA INCREDELIDAD con que, a falta tal vez de mejores argumentos, se pretende combatir y desautorizar a los que en el palenque de las discusiones filosóficas mantienen la causa de las doctrinas Krausistas, ¡Como si estas llevaran en sí, más que otras que alardean de religiosas, los gérmenes de la impiedad y del descreimiento!

No se entienda que nosotros sostenemos que son Católicos todos los que profesan en filosofía los principios de la escuela Krausista. No hay nada de esto; entre sus adeptos pueda haber herejes y hasta incrédulos gentiles, como no faltan entre los sectarios del escolasticismo y entre los de todas las escuelas filosóficas. Lo que queremos decir es que no hay, como algunos pretenden, marcada oposición e incompatibilidad entre aquellos principios y las creencias cristianas. Nosotros sabemos de pensadores que han defendido y propagado, con tanto ardor como gran fondo de ciencia, las doctrinas Krausistas, a quienes esto, sin embargo, no les ha impedido hacer manifestación de ser fieles Cristianos. El primero que dio a conocer aquellas doctrinas en nuestra España, D. Julián Sanz del Rio, varón de probidad suma y corazón sincero, profundo filósofo y una de las glorias de la Cátedra Española en esta mitad de siglo, hace, en carta al autor de esta réplica fecha 15 de Enero de 1864, la siguiente declaración:



Como filósofo, y a la vez fiel cristiano profeso, tocante a las relaciones entre ambos capitales deberes, el principio: RATIONABILE SIT OBSEQUIUM VESTRUM, de S. Pablo, el: FISES QUOERENS INTELLECTUM, de S. Anselmo; el: NINGUNA OPOSICIÓN REAL HAY ENTRE LA RAZÓN Y LA FE, de la Iglesia Romana. Y por mi parte de filósofo, profeso el; CERTISSIMUM PLENIORES HAUSTUS IN PHILOSOPHIA AD RELIGIONEM REDUCERE, de Bacon; entiendo yo estos principios natural y ampliamente, como suenan, sin reservas ni limitaciones mentales ni interpretaciones casuísticas, sino entero cada uno y ambos en uno igualmente con llana y recta intención, según la razón y la fe se aúnan en Dios, y en el hombre—de todo necesitado—se buscan y ayudan; como se buscaron y ayudaron entre los AA. y SS. PP. para IR y ENSEÑAR a los Gentiles, y hoy todavía se necesitan para seguir con el propio ejemplo la obra de la Catolización universal (que aun resta y obliga más que entonces) de todos los pueblos y gentes, siguiendo para ello unidos ambos principios por el amor, no divididos por el odio.

La inherencia eterna de la fe en nuestra naturaleza racional, y como asiento firme en ella de nuestra fe práctica religiosa, que es lo que pertenece a la filosofía, forma parte esencial de mi pensamiento y doctrina tocante a la fe; la fe se entiende, que, creyendo, busca la inteligencia, no para, entendiendo, dejar de creer, sino para creer FIRMEMENTE, aun allí donde la inteligencia no ve claramente. Esta relación entre el creer y el entender, que yo no considero desde la fe porque no soy profesor público de fe religiosa, la considero desde la razón, pues soy profesor de filosofía: bajo cuyo diferente aspecto de una misma relación, si se dejan prevenir en mal sentido espíritus ligeros o atentos a su opinión más que a la verdad, de ello no respondo ni por ello he de faltar a mi puesto obligado, en el que la filosofía da también fuerza, a su modo, a la fe y fe religiosa.

No conozco, a ley de filósofo y en la esfera del general conocimiento propio de esta ciencia, otro juicio competente que el de una mejor razón y mejor filosofía, probada tal por sus principios y desde sus elementos, sistemáticamente; así como, de mi determinada fe religiosa debo cuenta solo y siempre a quien autorizadamente corresponda y supremamente a Dios, el Juez de los Jueces.