APÉNDICE

La FORMA DE CORPOREIDAD en el hombre, y el Concilio de Viena. *(Véase la página 226.)*

En el *Boletín Eclesiástico* de la Diócesis de Madrid-Alcalá, núm. 478, correspondiente al 10 de Octubre de 1898, publicóse el discurso latino leído en el acto de la solemne apertura de aquel curso en el Seminario Conciliar de dicha Diócesis. El tema del discurso es: *De generatione intellectualis ideae, juxta mentem D. Thomae.* No pretendemos hacer un análisis de este trabajo, pues ninguna razón nos obliga á ello; pero sí los fueros de la verdad y el carácter de nuestra Revista nos constriñen á que nos hagamos cargo de un concepto emitido por el autor del mencionado discurso. El cual concepto, dado que, como muy fundadamente creemos, dispuestos, empero, á rectificar en caso de que así no fuese, se refiera al insigne Doctor franciscano Juan Duns Escoto, es altamente ofensivo á éste, y por ende á toda la Orden Seráfica, cuya Escuela, ya desde antes del Doctor Sutil, profesa la doctrina que en aquél se califica nada menos que de enemiga de la fe y herética, como incluída, según se lee en el aludido discurso, en los anatemas fulminados por los Concilios ecuménicos de Viena y Lateranense V, contra los que se opongan á sus definiciones relativas á la naturaleza de la unión del alma racional con el cuerpo en el hombre.

He aquí las palabras del discurso en cuestión:

«Ut exordium inceptum ab expositione instrumentorum, quibus Deus nos locupletavit ad cognoscenda opera ejus, et quorum virtute anima seipsam praesentem conspiceret atque discerneret, concludam, profiteor, inquam, doctrinam in Synodo Oecumenico Viennensi sub Clementis V auctoritate congregato definiente *contra sententiam Scoti asserentis animam humanam requirere corpus forma corporeitatis praeditum,* «inimicum fidei et haereticum censendum esse, qui in dubium verterit quod substantia anima rationalis seu intellectiva vere ac per se humani corporis non sit forma» et similiter doctrinam Concilii Lateranensis sub auctoritate Leonis X celebrati, definientis eodem modo, quod anima intellectiva «vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat». Cujuslibet enim investigationis philosophicae initio rationem Fides iluminet, expungatur dementia.»

Es decir que, según esto, el Concilio ecuménico de Viena definió contra Escoto, ó sea, condenó la opinión de Escoto, que afirma que el alma humana requiere un cuerpo actuado por la forma de corporeidad, y como el Concilio mencionado dice que se ha de tener como enemigo de la fe y herético el que se oponga á la doctrina en él definida, infiérese como lógica conclusión del párrafo copiado, por lo que se refiere á Escoto, que éste debe ser considerado como enemigo de la fe y hereje, por admitir la forma de corporeidad en el hombre, opinión que en aquél dice condenada en el aludido Concilio.

Como la consecuencia de este argumento es á todas luces lógica, para conocer el alcance de esta conclusión, que infama horriblemente al Doctor de la Inmaculada y á la Orden que se gloría de contarle entre sus

más esclarecidos miembros, hácese preciso estudiar el valor de las premisas establecidas.

Y ante todo, confesamos que luego de leer el párrafo que motiva estas líneas, ocurriósenos si el autor habría querido aludir no al Escoto franciscano, es decir, á Juan Duns Escoto, sino á Escoto Erigena; mas como quiera que entre las doctrinas de éste no se encuentra profesada de una manera explícita la opinión que en aquéllas se dice condenada en el Concilio Vienense, el cual, por otra parte, en su definición atacó, según afirma el Eminentísimo Cardenal Zigliara, citado con muy poca exactitud en el mentado discurso, á Pedro de Oliva, á quien comunmente se tiene por autor de la doctrina en aquélla anatematizada, juzgamos con bastante fundamento que se trata del Dr. Juan Duns Escoto, quien admite y desarrolla ampliamente la opinión acerca de la necesidad de la forma de corporeidad en el hombre y en los demás séres vivientes, como disposición para la forma substancial primaria de los mismos, que es el alma; opinión que ya desde antes del Sutil Doctor admite y defiende la Escuela franciscana, y con ella *fere omnes recentiores* (philosophi), dice el mencionado Cardenal Zigliara en su *Summa philosophica (Psych.*, Lib. II, capítulo II, art. II, n. X); pues según el ilustre P. Mendive, de la Compañía de Jesús *(Psych.*, cap. VI, art. 5, pár. 2), parece ser más á propósito que la opuesta para explicar los fenómenos físico-químicos que se realizan en el cuerpo de los séres vivientes (1).

(1) Ya dije en una de las notas de la anterior Conferencia que no me parece que la admisión de la forma de corporeidad facilite la explicación de los fenómenos físico-químicos; pongo, sin embargo, aquí el testimonio del P. Mendive para indicar una de las razones por la que adoptan la doctrina franciscana *fere omnes philosophi recentiores.*

Partiendo, pues, del supuesto que de esto nos parece se infiere, á saber, que el Escoto á que se alude en el caso presente es el franciscano Juan Duns Escoto, comencemos el examen del argumento antes propuesto, el cual entraña dos cuestiones, una de hecho y otra doctrinal.

I

Cuestión de hecho: ¿Condenó el Concilio Vienense la opinión de Duns Escoto, es decir, definió *contra sententiam Scoti asserentis animam humanam requirere corpus forma corporeitatis praeditum,* como se afirma en el discurso en cuestión?

No podemos consultar las actas de este Concilio, pues no se han conservado; sin embargo, en el cuerpo del Derecho canónico encuéntranse algunos párrafos de las mismas. Entre los cuales léese la siguiente definición dogmática: «Fidei catholicae fundamento, praeter quod (texte Apostolo) nemo potest aliud ponere, firmiter inhaerentes, aperte cum sancta matre Ecclesia confitemur: unigenitum Dei Filium... partes nostrae naturae simul unitas (ex quibus ipse in se verus Deus existens, fieret verus homo) humanum videlicet corpus passibilem, et *animam intellectivam, seu rationalem ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem* assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae hypostasis et personae... Porro, doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod *substantia animae rationali seu intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma,* velut erroneam, ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus. Defi-

nientes ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas, ac praecludatur universis erroribus aditus; quod *quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praessumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva, non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus. (Clem. Fidei cathol. de Sum. Trin. et Fide cathol.)*»

Enseña, pues, el Concilio en esta definición, que el alma intelectiva en el hombre es *veré, per se, et essentialiter* forma del cuerpo humano.

Ahora bien ¿negó alguna vez nuestro Escoto esta verdad? Todo lo contrario. Muchísimos testimonios de sus escritos pudiéramos citar, pero creemos bastante exponer uno solo en confirmación de esto.

En la cuestión segunda de la Distinción XLIII del libro IV de los Sentenciarios (1) propónese examinar el Sutil Doctor si la existencia de la resurrección general de los hombres puede ser conocida por las solas fuerzas de la razón. Y para hacer ver que éstas no bastan, desarrolla el siguiente raciocinio: «Si ratio aliqua resurrectionem ostendit, oportet quod accipiatur ex aliquo quod est proprium hominis, ita quod non conveniat aliis corruptibilibus;» lo cual es evidente, puesto que si el fundamento de tal razón estuviera en algo común al hombre y demás vivientes corruptibles, la razón inferiría que todos los vivientes habrían de resucitar. Según esto: «oportet quod accipiatur *(la razón que haya de demostrar la resurrección futura)* a forma specifica hominis, vel ab operatione conveniente homini secundum illam

(1) Cito la edición novísima de las obras de Escoto hecha en París por L. Vives.

formam». Y Escoto, partiendo de esta proposición, establece las tres siguientes, cuya verdad debería ser conocida por las fuerzas de la razón natural, para que ésta pudiera alcanzar la de la existencia de la futura resurrección: 1.ª *Anima intellectiva est forma hominis specifica;* 2.ª *Anima est incorruptibilis,* y 3.ª *Forma specifica hominis non remanebit perpetuo extra corpus.*

Examina luego una por una estas proposiciones, y en cuanto á la primera, única que hace á nuestro caso, dice que puede alcanzarse por la razón natural, y lo demuestra «dupliciter: uno modo per auctoritates philosophorum, qui hoc asserebant, et nonnisi tanquam rationi naturali notum. Alio modo aducendo ibi rationes naturales, ex quibus istud concluditur». Analiza brevemente el Sutil Doctor la definición de alma dada por Aristóteles, y continúa: «Praeterea, omnes philosophi communiter in definitione hominis posuerunt *rationale,* tanquam ejus differentiam propriam; per *rationale* intelligentes animam intellectivam esse partem essentialem ejus; nec tamem invenitur aliquis Philosophus notabilis, qui hoc neget...»

Desarrolla á seguida con suma precisión y amplitud las razones naturales para probar la dicha proposición, derivándolas de las operaciones *propias* del hombre, que son los actos de entender, y de querer libremente. Y si bien es cierto que, por lo atinente á la naturaleza de la intelección discrepa de Santo Tomás, sin embargo, es igualmente cierto que el sentir de Escoto no tiene menos fuerza que el del Angélico para concluir que el alma intelectiva es forma específica del hombre. He aquí el argumento del Sutil Doctor. «Forma innotescit ex operatione, sicut materia ex transmutatione; ex operatione ergo intelligendi arguitur propositum sic: Inte-

lligere est propria operatio hominis; ergo est a propria forma; sed *(intelligere)* est ab intellectiva; ergo intellectiva est propia forma hominis.»

Después de examinar con extensión el antecedente de este argumento, discurriendo por el campo libre de la controversia puramente escolástica, que para nuestro caso no importa, prueba la consecuencia del primer entimema propuesto, á saber: «Intelligere est propria operatio hominis; ergo est a propria forma;» del modo siguiente: «Si talis actus *(intelligendi)* est in nobis formaliter, cum non sit substantia nostra, quia quandoque inest, quandoque non inest; ergo oportet dare sibi aliquod receptivum proprium; non autem (*subjectum*—receptivum—*intellectionis est*) aliquod extensum, sive sit pars organica, sive totum compositum, quia tunc ista *(intellectio)* esset extensa... ergo oportet quod insit *(intellectio)* secundum aliquid inextensum *(in subjecto inextenso)* et quod illud *(subjectum)* sit formaliter in nobis; illud non potest esse nisi anima intellectiva, quia quaecunque alia forma est extensa». Añade Escoto otra razón de la misma consecuencia, que omitimos en gracia de la brevedad, pues para nuestro propósito consideramos suficiente la expuesta.

Continúa luego la prueba de que el alma intelectiva es forma específica del hombre por la segunda operación propia de éste, que es el acto de la voluntad libre: «Homo est dominus suorum actuum, ita quod in potestatem ejus est determinare se ad hoc vel oppositum.... Et etiam *(patet hoc)* non tantum ex fide, sed etiam per rationem naturalem; illa autem determinatio *(voluntatis liberae)* non potest poni in aliquo appetitu *(potentia)* organico, vel extenso...; ergo voluntas, qua sic indeterminate *(liberé)* volumus, est appetitus non alicujus talis

formae, scilicet materialis *(es decir, que no es potencia determinada por necesidad á este ó aquel objeto particular, como lo son las potencias orgánicas)*, et per consequens est alicujus *(formae)* excedentis omnem talem *(formam organicam)*; hujusmodi ponimus intellectivam, et tunc si appetitus ille sit formaliter in nobis, quia et appetere (*el apetito radica formalmente en nosotros, porque el apetecer es acto formal según lo que se acaba de decir*); sequitur quod forma illa (*anima intellectiva*) sit forma nostra».

Resumiendo el Sutil Doctor, después de estudiar la naturaleza de la certidumbre de las otras dos proposiciones antes dichas, las cuales no importan á nuestro actual propósito, el argumento desarrollado en el decurso de la cuestión, hablando de la proposición primera, esto es, que el alma intelectiva es forma específica del hombre, dice: que es «naturaliter nota, et error ei oppositus, qui proprius est et solius Averrois, pessimus est, non tantum contra veritatem Theologiae, sed etiam contra veritatem Philosophiae, destruit enim scientiam..... et per consequens talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus».

Y que Escoto al demostrar con tanta precisión que el alma humana es forma específica del hombre, entiende también del cuerpo, como dijo el Concilio Vienense, compréndese sin dificultad por el mismo desarrollo de la argumentación expuesta, en todo conforme con la doctrina que él explica difusamente acerca de este mismo asunto en su hermoso tratado *De Rerum principio*, donde hace ver con poderosas razones que el alma intelectiva «verius et perfectius unitur corpori ut forma, quam aliqua forma suae materiae, ac per hoc inter omnes effectus naturae, homo magis est unus,

quam aliquod aliud compositum (Q. IX, art. II, sect. III)». Y en la sección II del mismo artículo, desenvuelve *doctissime et latissime,* como nota nuestro analista Wadingo en el Escolio correspondiente, la misma doctrina del lugar de las Sentencias que dejamos expuesto, pero demostrando *expressis verbis,* que el alma intelectiva únese al cuerpo como forma verdadera y específica, «quod videntur sentire, dice, catholici tractatores.»

Luego, hablando de los que opinan lo opuesto, es decir, que el alma intelectiva se une al cuerpo «intime, sed nullo modo formaliter», continúa: «quod autem haec positio veritati fidei cum fundamentis circa unitatem Christi contradicat, et veritati rationis... ostensum est (*Ibid.* Q. XI, art. II)».

Resumamos lo hasta aquí dicho: si Escoto admite que el alma intelectiva es forma específica *veré, per se et essentialiter* del cuerpo humano, ¿cómo puede afirmarse que ha sido condenado por el Concilio de Viena que definió como de fe lo que ya el Sutil Doctor demostraba ser conforme á la verdad católica y á la razón? Aun más, después de leer lo que dejamos escrito, ¿sería aventurado suponer como muy probable que el Concilio de Viena haya tenido presente la doctrina de Escoto en este punto para condenar la opuesta, calificada ya por el Sutil Doctor de contraria «veritati fidei cum fundamentis circa unitatem Christi... et veritati rationis?»

Sea empero de esto lo que se quiera, lo cierto es que, según dice el analista Wadingo en el Escolio al segundo de los testimonios citados del tratado *De rerum principio:* «Nullum certe ego vidi, qui enucleatius et clarius hanc stabiliret doctrinam ante definitionem Concilii Vienensis, et omnibus occurreret difficultatibus, atque adversariorum rationes infringeret».

II

Cuestión doctrinal: En el Discurso que motiva estas líneas, léese, como ya dejamos dicho, que el Concilio de Viena, con la autoridad del Pontífice Clemente V, pronunció definición *contra sententiam Scoti asserentis animam humanam requirere corpus forma corporeitatis praeditum.*

Como si dijéramos: Escoto fue condenado por haber admitido la forma de corporeidad en el hombre.

Ocúrresenos, empero, preguntar: ¿De dónde se infiere que el Concilio aludido haya anatematizado esta opinión tal como la enseñan Escoto con la Escuela franciscana y muchísimos filósofos que á ésta no pertenecen? ¿Por ventura la definición conciliar, que en el número precedente hemos transcrito, entraña esa condenación; como si se pudiese decir: El Concilio Vienense definió que el alma racional *veré per se, et essentialiter* es forma del cuerpo humano; luego es inadmisible la forma de corporeidad; probándose la consecuencia de este entimema, afirmando que esta forma es incompatible con el alma racional en el hombre?

No alcanzamos otro modo de inferir lógicamente de la definición dicha la condenación de la mencionada opinión franciscana.

Así pues, examinemos el argumento, y gratuitamente admitamos el valor de la consecuencia; ¿síguese de aquí que el Concilio haya condenado dogmáticamente la opinión que admite la forma de corporeidad? De ninguna manera; será, si se quiere, teológica la conclusión del argumento, pero no de fe; porque, sobreentendida