

telectivas han de ser independientes de todo órgano; de donde se sigue que tenerlas por orgánicas, equivale á cerrarse el camino de tener al alma por espiritual. 2.º Resulta negada la *inmortalidad*, porque desde el momento de admitir, como lo hace la frenología, que todas las facultades del alma se ejercen por medio de órganos corpóreos, es forzoso admitir también que una vez separada del cuerpo, perece toda su actividad, pues ya entonces no existirán los órganos que se supone ser para ella instrumentos esenciales. Y es absurdo suponer á un sér capaz y no capaz de obrar, pues que la operación no es otra cosa sino la muestra que de sí da la vida. Por consiguiente, pues, aun dado que la frenología no pare en el materialismo, porque al fin no niega la simplicidad del principio que se actúa por medio de los órganos, es decir, del principio sensitivo, conduce por lo ménos á la negación de las dos grandes verdades, espiritualidad é inmortalidad del alma.

ARTÍCULO III.

Necesidad de admitir en el alma una facultad abstractiva.

13. En la naturaleza de todo sér ha de contenerse cuanto su conatural operación exija, pues de la sapientísima Providencia del Autor de la naturaleza no cabe suponer que haya dejado á sér alguno sin los medios necesarios para ejercer su actividad propia. Pues bien, la actividad propia del entendimiento humano exige que haya en el alma una facultad de abstraer. Prueba: La actividad propia del humano entendimiento en su actual estado no puede tener como objeto primario é inmediato sino la esencia de las cosas materiales: es así que la esencia de las cosas materiales no existe, en el orden real, sino individualizada y concretada en alguna materia, y de consiguiente, el entendimiento no puede aprenderla sino segregada de sus condiciones materiales, por cuanto como potencia inorgánica que es, no puede tener como término primario é inmediato (1) sino lo exento de toda condición material; luego para que el alma pueda aprender la esencia de las cosas materiales, que es su objeto *proporcionado*, ne-

(1) Digo que el término primario é inmediato del entendimiento no puede ser sino la esencia segregada de toda nota material é individual, porque, según veremos en la *Ideología*, no repugna que el entendimiento pueda, por vía de reflexión sobre el acto del sentido y de la imaginativa, aprender lo singular corpóreo.

cesita una virtud capaz de abstraer de estas condiciones la propia esencia. Pues á esta virtud se la llama facultad abstractiva, ó sea *entendimiento agente* (1). En la *Ideología* veremos cómo se verifica esta abstracción; por ahora nos limitamos á decir: 1.º Que el entender la esencia abstrayéndola de sus notas individuales, no arguye falsedad alguna en el conocimiento; 2.º Que la abstracción es posible, ora se mire á la esencia abstraída, ora á la naturaleza del sugeto que la abstrae.

14. En cuanto á lo primero, lo pruebo así: Abstraer la esencia no es otra cosa sino ponerla ante la aprensiva del entendimiento segregada de sus condiciones materiales: es así que el concepto de la esencia no resulta falso por esta prescripción ú omisión de esas condiciones materiales; luego el entender la esencia con abstracción de sus notas individuales, no arguye falsedad alguna en el concepto de la misma esencia. Efectivamente, no es falso un conocimiento sino cuando su objeto se concibe diverso de lo que es por *composición* de la mente, es decir, por *síntesis* y *juicio*, no por simple *abstracción* y *análisis*; ó de otro modo: el conocimiento no es falso sino cuando acerca de un objeto se afirma algo que no le compete (como si dijéramos, por ejemplo, que *el caballo es animal racional*) ó cuando se niega algo que le compete (como si dijéramos que *el caballo no siente*). Esto asentado, digo que el conocimiento intelectual sería falso si la mente afirmase que la esencia abstraída de las condiciones materiales tiene en el orden de la realidad el propio modo de ser que tiene en el entendimiento: es así que la mente, al contemplar la esencia abstraída, no afirma de ella, por ejemplo, que la figura circular exista separada de la materia, ó que la naturaleza humana exista separada de los individuos humanos, sino que se limita á considerar el círculo prescindiendo de toda materia en que se halle concreta esta figura, y la naturaleza humana prescindiendo de los individuos en quienes está concretada; luego no es cierto que la abstracción implique falsedad en el conocimiento, como no lo es que el callar sea mentir, ó que abstenerse de una cosa sea hacer la contraria (2).

15. En cuanto á lo segundo, digo que la posibilidad de la abs.

(1) ALB. MAGNO, *De Homine*, tract. 1, q. LIII, a. 3; SANTO TOMÁS, *In lib. III De Anima*, lect. x, y *Cont. Gent.*, lib. II, c. LXXVI, n. 9, y *De Spirituali Creatura*, a. 9, y *Qq. Dispp.*, q. unic. *De Anima*, a. 4, y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, part. 1, a. 2, q. 4 sol.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1 ad 1, y BOSSUET, *Logique*, lib. I, c. XXXIII-XXIV, *Ceuw.*, p. 303-304, ed. cit.

tracción resulta de la condición de la esencia y de la del entendimiento; pues ni la esencia abstraída de las notas individuales ni la naturaleza del entendimiento se oponen á que la esencia pueda ser concebida sin esas notas que la individualizan en el orden real. No se opone la esencia, porque si bien ésta no puede físicamente *subsistir* sin alguna determinación individual, no implica *per se* necesidad absoluta de *existir* individualizada. Si de otro modo fuese, no podría existir separada de tal ó cual individuo, y entonces no existiría ni podría existir más de un individuo solo en cada especie de cosas; lo cual, aplicado á los seres sensibles, es evidentemente falso (1). Luego, por el hecho de no ser absolutamente necesario que la esencia esté individualizada, nada se opone á que el entendimiento la abstraiga de los sujetos en quien se individualiza. Tampoco se opone á esto, como hemos dicho, la naturaleza del entendimiento; porque, no siendo, como no lo es, idéntico al objeto, necesita sin duda conformarse á él en cuanto á lo que de él entiende, pero no en cuanto al modo de entenderlo (2). El modo de ser de la esencia, en el orden real, es concreto; pero en el ideal es abstracto. Por ejemplo: en el orden real el círculo está siempre determinado en tal ó cual materia, sea oro, sea hierro, sea madera; pero en la mente del matemático está segregado de estas materias y de todas, para ser allí contemplado en sí mismo. Del propio modo, en el orden real, la naturaleza humana está concretada en Juan, Pedro ó Francisco; pero en la mente del metafísico está segregada de estos individuos humanos y de todos, para ser contemplada únicamente con los caracteres esenciales que constituyen aquella naturaleza, es decir, la animalidad y la racionalidad. Pues bien, mientras el entendimiento no pronuncie que la esencia por él abstraída existe en el orden real del propio modo que existe en el orden ideal, posible le es concebirla; y este concepto del entendimiento no será falso, en razón á que él no ha transportado al orden real de la esencia el modo subjetivo de entenderla.

16. Esta abstracción, necesaria para que el entendimiento (ó mejor dicho, el alma, pues ella es quien entiende por medio del entendimiento) (3), aprenda la esencia de las cosas materiales, debe preceder á la intelección; pero esta precedencia es *de naturaleza*, no *de tiempo*. Nos explicaremos. Esta precedencia del acto de abstraer res-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. IV.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Opusc. De natura Angelorum*.

(3) «... intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum».—SANTO TOMÁS, *Qq., Dispp. De Ver.*, q. X, a. 9 ad 3.

pecto del acto de entender, puede ser, ó de tiempo, ó de naturaleza: sería *de tiempo*, si el alma abstrayese la esencia de las cosas materiales en un momento anterior y distinto de aquel en que la entiende; y sería simplemente *de naturaleza*, si efectuándose á un mismo tiempo estos dos actos, no pudiera, sin embargo, existir el de entender sin el concurso del de abstraer. Explicado esto, digo que aquella precedencia de la abstracción es de naturaleza y no de tiempo. Lo pruebo así: Cuando quiera que dos fuerzas concurren á producir un mismo y solo efecto, sus operaciones han de ser simultáneas, pues todo concurso, bien que no excluya la prioridad de naturaleza, supone, sin embargo, simultaneidad de tiempo, porque de la acción de fuerzas que operasen en tiempo discontinuo, no podría resultar un efecto único: es así que la facultad de abstraer concurre con la facultad de entender al efecto único de la intelección de la esencia de las cosas materiales, pues la primera es necesaria para segregarse de las notas individuales la esencia, y la segunda es igualmente necesaria como principio formal de la intelección de la esencia; luego la precedencia de la abstracción respecto de la intelección, es de naturaleza y no de tiempo (1). Verdad es que nuestra alma, al pensar en que la intelección supone la abstracción, entiende que aquel acto sucede antes que éste; pero no: la prioridad de la intelección en el orden real es de naturaleza, no de tiempo. Y esto no causará maravilla á los versados en física, que saben cuán á menudo una sola resultante es efecto de varias fuerzas convergentes, ó divergentes quizás, que operan á un mismo tiempo.

ARTÍCULO IV.

Si la facultad de abstraer es realmente distinta de la de entender.

17. Así como la facultad por cuyo medio el alma abstrae de las notas y condiciones individuales la esencia, se llama facultad de abstraer, ó *entendimiento agente*, así también la facultad por cuyo medio el alma entiende la esencia ya abstraídas, llámase facultad de entender, ó *entendimiento posible* (2). Esta distinción de facultades se debe

(1) Cons. SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, q. II, a. 2 ad 1, y SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. VII.

(2) Á la facultad de entender llamaron los antiguos *entendimiento posible*, no porque deje de ser una cualidad realmente inherente al alma, sino porque el entendimiento humano, por cuanto está en potencia para conocer, implica posibilidad, no actualidad esencial de conocer.

á los antiguos, que la hicieron considerando que las operaciones de abstraer y de entender son mutuamente irreductibles. Pero los filósofos modernos han proclamado unánimes que esa distincion es absurda, y vamos á probarles que en esto tambien han errado. Cuando quiera que específicamente diverso sea el modo en que los actos se realizan respecto de un mismo objeto, específicamente diversos tienen que ser tambien los propios actos, y por consiguiente no se les puede reducir á una misma potencia. Principio es éste que no ha menester demostracion alguna, pues necesariamente todo acto se informa del especial modo con que se realiza. Y es así que el acto de la facultad abstractiva es específicamente diverso del de la intelectual, pues el primero consiste en depurar y abstraer de las notas individuales y materiales la esencia, y el segundo en entender la esencia misma; luego, ó negar lo que todo el mundo confiesa, es decir, que el abstraer es diverso del entender, ó proclamar que las correspondientes facultades de estos dos actos son realmente distintas entre sí (1).

Pero aquí Rosmini (2) arguye del siguiente modo:—Para que el acto del entendimiento agente fuese diverso del acto del entendimiento posible, era menester que no fuese un acto intelectual: es así que no puede llamarse intelectual una facultad que no pueda entender; luego el acto del entendimiento agente no puede ser diverso del del entendimiento posible; y es así que allí donde no hay distincion de actos, no la hay tampoco de potencias; luego el entendimiento posible no es potencia realmente distinta del entendimiento agente.—Respondo á esta dificultad con advertir que cuando se defina la naturaleza de las potencias del alma, es menester guardarse del error en que tan fácil es incurrir, de personificarlas, tomándolas como seres subsistentes por sí mismos. No: quien entiende, es únicamente y siempre el alma, por más que en su actual estado no pueda entender la esencia sin abstraerla de sus notas individuales; pero este acto abstractivo no es en sí inteleccion, sino medio necesario para entender. Y, sin embargo, la facultad por quien se produce el acto abstractivo, está bien llamada *entendimiento agente*; pues esa facultad debe pertenecer á la parte intelectual del alma, como quiera que las potencias pertenecientes á su parte sensitiva, no son capaces de abstraer. No sé por qué el no ser la facultad abstractiva principio formal de la inteleccion ha de

(1) Cons. ALB. MAGNO, *De Homine, tract. 1*, q. LIII, a. 4, y SANTO TOMÁS, I, q. LIV, a. 1 ad 1. In lib. II *Sent.*, dist. XVII, q. 2, a. 1, y SAN BUENAVENTURA, In lib. II, *Sent.*, dist. XXIV, part. 1, a. 2, q. IV.

(2) *N. S.* secc. IV, c. 1, art. 17, t. 1, p. 207-208.

impedir que se la llame entendimiento agente, cuando hallándose la voluntad en aquel mismo caso, no repugna llamarla, y se la llama, en efecto, facultad intelectual, solo porque pertenece á la parte intelectual del hombre.

ARTÍCULO V.

De la naturaleza de la inteleccion.

18. Analizadas ya las facultades que concurren á la inteleccion, ó séase al acto de entender, vamos ahora al modo con que esas facultades proceden para dar existencia á este acto. Para explicarle, forzoso es apelar ante todo á las especies inteligibles, pues sin ellas el hecho de la inteleccion sería inexplicable. Llamo *especie inteligible* aquella imágen del objeto que ha de ser entendido, la cual, informando la mente del sugeto que conoce, le habilita para entender aquel objeto (1). La escuela de Ockam (2), que floreció en el siglo XIV, negó que hubiese tales especies como medio de conocer, y así lo han pensado tambien los filósofos posteriores, desde Reid (3) hasta Galluppi (4) y Rosmini (5). Pero lo contrario enseñaron, demostrándolo irrefutablemente, Alberto Magno, Santo Tomás y San Buenaventura, siguiendo en esto la anterior doctrina de San Agustín y San Anselmo. No cabe duda en que el conocimiento intelectual es un acto inmanente, que se verifica y termina en el sugeto inteligente, pues que este sugeto, en el acto de entender, no sale fuera de sí mismo. Por otra parte, forzoso es, ó tener á la inteleccion por un conocimiento que carece de término propio, ó confesar que supone un objeto conocido, el cual es la esencia, y que lo expresa idealmente. Segun estos principios, que ningun filósofo puede dejar de admitir, forzoso es á quien se proponga averiguar cómo sucede el hecho de la inteleccion, investigar cómo el sugeto, sin salir fuera de sí mismo en el acto de entender, puede, por medio de este acto, aprender idealmente el objeto. Dos hipótesis caben acerca de este punto: 1.^a ó que el sugeto

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. III De Anima*, lect. VIII, y 1, q. LXXXV, a. 26, y en otros lugares.

(2) Cons. GABRIEL BIEL, *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 2.

(3) *Recherches sur l'entend. hum.*, *Œuv.*, t. II, c. II, y *Essai sur les facultés intell.*, Ess. II, c. V, p. 16, 18, 20; t. III, p. 89; *ibid.*, Ess. IV, c. II-III.

(4) *Lezz. etc.*, lezz. XXVII, t. 1, p. 137.

(5) *N. S.* etc., secc. 3, lib. III, art. 2, p. 60-61, not. (2).

del conocimiento contiene ya en sí la esencia del objeto ántes de aprenderla, dado que si no la contuviese ántes, no podría aprenderla en el acto de la inteleccion, como quiera que todo efecto debe estar precontenido en su causa; 2.^a ó que el objeto del conocimiento se comunica al sugeto haciéndole capaz de aprenderlo. La primera de estas hipótesis evidentemente es absurda, porque identifica al sugeto que conoce y al objeto conocido: quédanos, pues, como únicamente admisible la segunda. Pero como quiera que para la inteleccion ha de comunicarse el objeto al sugeto, forzoso será siempre ver cómo esto se verifica. Expongámoslo. La inteleccion es una operacion vital, que se atribuye al sugeto como principio de su entender: es así que todo principio de operacion vital debe ser intrínseco al agente, pues por eso cabalmente se llama operacion vital; luego si la inteleccion ha de realizarse comunicándose al entendimiento la esencia, que es su objeto primo inteligible, necesariamente esta esencia ha de unirse intrínsecamente al entendimiento, para ser, junto con él, único principio formal de la inteleccion. De dos maneras podría la esencia hacerse intrínseca al inteligente, ó con su fisica sustancialidad, ó con algo que haga sus veces y sirva para representarla en el acto intelectual. La primera de estas hipótesis es manifestamente absurda, porque la sustancialidad fisica de la esencia, en calidad de objeto inteligible, queda siempre fuera del sugeto, áun en el acto de ser entendida; luego la esencia inteligible penetra en el sugeto por medio de algo que la representa y hace sus veces. Pues este algo representativo es cabalmente *la especie inteligible*, negada la cual, es imposible explicar el hecho de la inteleccion (1). Demuéstrase tambien esta verdad con la naturaleza misma del entendimiento, el cual en sí se actúa indiferentemente (es decir, no está sujeto á inteleccion alguna determinada); y de lo indiferente, mientras lo es, no se sigue efecto alguno. Por consiguiente, para que el entendimiento salga de esta indiferencia expresando idealmente tal ó cual objeto, necesita ser determinado por algo que tenga virtud de hacerle fijarse en tal cosa y no en cual otra. Si se dice que esta determinacion le proviene de la mera accion del objeto inteligible, necesario es entonces presuponer que esta accion expresa la esencia de ese objeto, pues de lo contrario no tendría virtud para que por medio de ella el entendimiento expresase idealmente

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. I, c. II, y I, q. IV, a. 16; *ibid.*, q. XIV, a. 16, y SAN BUENAV., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 ad 4; Dist. XXV, part. II, a. 1, q. 6; y *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 1.

la esencia de quien es accion expresiva. Luego no queda en pié otra hipótesis para explicar cómo nuestro entendimiento expresa idealmente tal ó cual objeto, sino la mediacion de una imagen de ese objeto mismo; ó lo que es igual, la *especie inteligible* (1). Verdad es que á nosotros no se nos alcanza cómo sucede esto de que el objeto produzca una imagen de sí mismo en el sugeto; pero el que no entendamos cómo esto sucede, no quita su certeza y valor á los dos siguientes principios: 1.^o que el objeto no puede influir en el acto cognoscitivo si no se hace íntimo al sugeto conociente; y 2.^o que esto no puede verificarse sino mediante una imagen ó similitud del objeto; es decir, sin *especie inteligible*.

19. Con esta explicacion vemos ya claro que la existencia de especies inteligibles como medio de conocer, no puede ser negada en buena lógica sino por los panteistas, pues en el mero hecho de profesar éstos que el sugeto conociente contiene en sí la esencia del objeto inteligible, no tiene para qué investigar cómo el objeto haya de influir en el acto cognoscitivo. Pero ya Santo Tomás (2) y San Buenaventura (3) habían condenado á los panteistas, enseñando que solo Dios, que contiene eminentemente en su esencia las perfecciones de las esencias de todas las cosas, no ha menester de especies inteligibles. Si despues de esto hay quien, no admitiendo aquel supuesto panteista, se obstina sin embargo en negar la existencia de las especies inteligibles, sepa que hace imposible explicar el conocimiento. Y así lo confirma la historia, pues todos los panteistas, desde los Neoplatónicos hasta Jacobo Boéhm, cuyas doctrinas en su parte sustancial han sido despues plagiadas por Schelling y Hegel, han negado las especies inteligibles como medio de conocimiento; así como la escuela de Ockam y la de Reid, recurriendo al instinto, sepultaron en la más profunda tiniebla el problema del humano conocer. Por lo que á Reid toca sobre todo, los mismos filósofos modernos proclaman á una que al negar las especies inteligibles como medio de conocer, no ganó palma de inventor ni de agudo: no de lo primero, porque, aun sin contar los antiguos filósofos á quienes sus mismos sistemas hicieron negar las especies inteligibles, la escuela de Ockam las impugnó adrede, y quizás con raciocinios más sólidos que los del filósofo escocés; no lo segundo, porque con negar las especies inteligibles como

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XIV, a. 2 ad 3; *ibid.*, ad 2.

(2) I, q. LXXXIV, a. 26.

(3) *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 ad 4.

medio de conocimiento, no se obtiene explicación racional del acto intelectual.

20. Pero las especies inteligibles, adviértase bien esto, no son objeto primo que el entendimiento entiende, sino medio de conocer. Para que fuesen ese objeto primo, habrían de ser término del acto cogitativo del entendimiento: y es así que las especies inteligibles, como formas que son inherentes al entendimiento, no pueden ser por éste aprendidas sino mediante un acto reflexivo, con el cual, volviendo en sí, aprenda lo que ya en sí tiene, junto con el modo en que lo ha aprendido; luego la especie inteligible no es objeto primo de la inteligencia, sino únicamente del conocimiento reflexivo. Y es así que nosotros ahora tratamos del conocimiento primario y directo de la esencia, obtenido por medio de la especie inteligible; luego ésta no es objeto, sino puramente medio, en cuya virtud el entendimiento se determina para conocer la esencia. Rosmini confiesa esta doctrina de los escolásticos, cuando dice que:—«Para ellos la idea no era verdaderamente objeto de nuestro pensamiento, sino medio por el cual nuestra mente piensa el objeto (1)».—Pero ciertamente la especie inteligible que dejamos explicada, puede llamarse, conforme al lenguaje moderno, *idea*: ella, en efecto, constituye el medio por quien se actúa el conocimiento del objeto primo inteligible, ó séase de la esencia; y como ese medio, en el lenguaje moderno, se puede sin duda llamar *idea*, lo propio significa esta palabra que la de *especie inteligible*. De aquí que la censura de Reid contra las *ideas-imágenes* de Locke está muy en su lugar, pero contra nosotros carece de valor; pues así como para el filósofo inglés las ideas constituyen el objeto mismo del pensamiento directo, para nosotros no son sino puro medio de conocer.

21. Asentado que el conocimiento intelectual se engendra de la acción que sobre el entendimiento ejerce el objeto, mediante la especie inteligible del mismo, resulta claramente que el hecho de la intelección es mitad activo y mitad pasivo. Por dos razones puede llamarse pasivo un acto: 1.^a porque la potencia que le emita se suponga determinada por un objeto cualquiera; 2.^a porque se presuponga que el acto se consuma y existe en el agente, el cual toma la forma de sujeto pasivo respecto del mismo acto, en cuanto recibe de éste una modificación. Pues bien, el entendimiento no puede actuarse sino mediante algún objeto inteligible, y esto por dos razones: 1.^a porque

(1) *N. S.*, sec. 3, c. IV, a. 18, t. 1, p. 128, not. (1).

siendo él de suyo indiferente para conocer tal ó cual objeto, necesita ser determinado por alguno si ha de emitir un acto cognoscitivo (1); y 2.^a porque el objeto no puede allegarse al entendimiento sino mediante cierta similitud expresiva de su esencia; y esto implica cierta acción ejercida por el objeto. Además, el conocimiento intelectual penetra en el alma y en ella se aposenta con calidad de una modificación del alma misma, pues de hecho el alma se perfecciona, progresa y se ennoblece por ese conocimiento (2). Mirada, pues, por estos aspectos, la intelección es un hecho pasivo del inteligente.

Pero bien que la intelección dé por supuesta la acción del objeto inteligible, y se instale además en el alma como en sujeto á quien modifica, es al cabo, no ya solo una operación vital, sino un acto de vida perfectísimo (3), y como tal, debe tener un principio intrínseco que le preste vida, actualidad y sér. Es así que activa debe llamarse toda potencia que con su eficacia propia emite sus actos propios; luego activa debe llamarse también la intelección como acto que es producido por el entendimiento en virtud de causalidad propia. Hé aquí cómo el hecho de conocer intelectual es en parte pasivo y en parte activo, y por consiguiente, activa y pasiva es también la facultad de entender (4).

22. Esto, sin embargo, no ha de aplicarse más que al entendimiento posible, y no al entendimiento agente, acerca del cual infiero que debe ser exclusivamente activo en razón á no militar respecto de él las dos citadas condiciones necesarias para atribuir á la facultad de entender, ó séase entendimiento posible, carácter de pasivo. Hemos visto, en efecto, que el entendimiento posible es en parte pasivo, por cuanto para actuarse necesita recibir del objeto inteligible una determinación, y por cuanto recibe en sí mismo como perfección el acto mismo que emite. Pues bien: ninguna de estas dos condiciones militan respecto del entendimiento agente: no la primera, porque él, para actuarse, no necesita sino de la presencia del fantasma, sobre el cual ejerce su actividad abstrayendo de la esencia las notas individuales; no la segunda tampoco, porque el entendimiento agente no se perfecciona á sí propio con su acto, sino que perfecciona él al fantasma.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. LXXVII.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1.^a, 2.^a, q. XXXI, a. 5.

(3) «... perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum».—SANTO TOMÁS, 1, q. XVIII, a. 3.

(4) Conviene leer á SCOTO (*In lib. I, Sent.*, dist. III, q. 7), que ha tratado expresamente esta cuestión.