

te sin decir relacion á tiempo alguno, es eterna. Claro se ve por esta explicacion, que la eternidad así atribuida á la esencia, es diversa de la eternidad de Dios: 1.º porque á la esencia se la llama eterna, habida consideracion á lo que es en el orden *ideal*, es decir, abstraída de la existencia, mientras que Dios es eterno en la *realidad* misma de su existencia, pues que en Dios la existencia es idéntica á la esencia; 2.º porque la esencia contemplada en sí misma llámase eterna en un concepto *negativo*, es decir, en cuanto considerada sin relacion á la existencia, no implica tiempo alguno en que exista (1); mientras que la eternidad de Dios es *positiva*, por cuanto positivamente Dios posee íntegra y simultáneamente vida interminable é inmutable en absoluto. Esta explicacion, que conviene á la eternidad de las esencias creadas, conviene tambien á su necesidad. Llámase necesarias á las esencias creadas, en cuanto de ningun modo cabe en ellas nada opuesto á sus caracteres intrínsecos: por ejemplo, el sér viviente, necesario es que tenga vida, porque si no la tiene, no es viviente. Pero esta necesidad, que es *absoluta* cuando se la refiere á la esencia abstraída de la existencia, es *condicional* cuando se la considera con relacion á la existencia; por ejemplo: considerada meramente en sí la esencia del hombre, es absolutamente necesario que conste de animalidad y de racionalidad; pero considerada con relacion á su existencia, lo necesario deja de ser absoluto para ser condicional, pues implica el siguiente juicio, á saber: si el hombre existe, ha de ser animal racional (2). Por aquí se ve claramente cómo esta necesidad que se atribuye á las esencias creadas, es diversa de la que conviene á Dios; pues la necesidad de las esencias creadas dice relacion *absolutamente* á las mismas, en cuanto las consideramos segun el orden ideal, y solo *condicionalmente* en cuanto las consideramos con relacion á la existencia; mientras que la necesidad que á Dios compete, dice relacion á la esencia y á la existencia divina, y además no es condicional en manera alguna, sino absoluta en todas maneras. De lo expuesto acerca de este punto, resulta que los ontólogos, al confundir el modo en que la eternidad y la necesidad convienden á las esencias creadas, con el modo en que esos caracteres convienen á Dios, dejan bien al descubierto el panteísmo guardado en su sistema. La cosa es clara y se demuestra con el siguiente raciocinio final:—Los caracteres de necesidad y eternidad no convienen á las esencias creadas sino en cuanto

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVI, a. 7, ad 2, *Quod.*, II, a. 1.

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

se las contempla en sí mismas, sin tomar en cuenta su realidad; es decir, no les convienen sino en el orden ideal y abstracto: y es así que esos mismos caracteres convienen á Dios real y positivamente; luego los ontólogos, al deducir de la necesidad y eternidad de Dios, la necesidad y eternidad de las esencias creadas, confunden lo concreto con lo abstracto, y lo real con lo ideal.

## ARTÍCULO VII.

### *Del Intermediarismo.*

38. Meras formas subjetivas de la mente humana, habían enseñado los idealistas que eran nuestras ideas: queriendo los ontólogos corregir este subjetivismo, pusieronlas en Dios, y dijeron que solo en Dios eran conocidas por vision inmediata y directa. Con propósito entonces de evitar las faltas de los primeros y los excesos de los segundos, apareció un tercero en discordia enseñando, que las ideas ni residían en la mente humana ni eran vistas en la razon de Dios, sino en otra razon media entre Dios y el hombre, y distinta de entrambas. Pues á este tercer sistema, que presume de explicar el origen del conocimiento con la invencion de la luz inteligible por quien conocemos las ideas, es una razon media entre Dios y el hombre, llamo yo *intermediarismo* (1): su más famoso campeón es Cousin, y compendio de su teoría, el siguiente:—La razon del hombre es individual y mudable, y como tal inadecuada para adquirir ideas universales é inmutables, pues el conocimiento ha de estar en proporcion de la naturaleza del sugeto que conoce; luego el hombre no puede adquirir ideas inmutables y universales sino por medio de una razon, que no pudiendo ser atribuida á persona alguna, tiene por ende que ser *impersonal* (2). Esta razon, como distinta que es de la de Dios y de la del hombre, se halla en medio de la una y de la otra (3), en calidad de luz inteligible por quien puede el hombre conocer; se le comunica desde el primer instante de su vida intelectual, y al comunicársele le pone en posesion de las ideas inmutables y universales: de esta manera el hombre, recibiendo *espontáneamente* lo que esa razon *impersonal* le dicta, adquiere el primero de los órdenes de su conocer, que es

(1) Comunmente al sistema de Cousin se le denomina *espiritualismo*; pero este vocablo no determina de modo alguno la naturaleza propia de ese sistema.

(2) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, lec. IV, p. 102 103, 2.ª ed. cit.

(3) *Ibidem*.

el *espontáneo*. En este período de conocer espontáneo, no cabe que el hombre yerre, porque entonces la razón humana no conoce sino lo que la razón *impersonal* le revela, y por lo mismo que esta razón impersonal es exterior al hombre, no puede menos de ser objetiva y real (1). Pero, bien que el hombre conozca por obra de esta iluminación espontánea, no tiene, sin embargo, advertencia de su propio conocimiento; y para eso cabalmente llega luego *la reflexión*, mediante la cual trata él luego de darse cuenta de lo que conoce. Esta reflexión clara es que no puede ejercitarse sino sobre el ya existente conocimiento *espontáneo*, el cual es, y no puede menos de ser, verdadero siempre; pero aquí cabe que el hombre limite su reflexión á un lado solo de la verdad por él conocida, y de consiguiente que no abrace toda la verdad, y que tome la parte por el todo: de aquí nace el error del hombre; por donde se ve que *el error no es otra cosa sino la verdad incompleta* (2).

Tal es el sistema de Cousin, no diverso en sustancia del que profesaron los Averroístas, cuando partiendo cabalmente del mismo principio que el autor francés, infirieron que el entendimiento conoce las verdades inmutables y universales por medio de un *entendimiento aparte* (3); doctrina que ellos creían erradamente ser conforme á la expuesta por Aristóteles en su lib. III *De Anima*.

39. A poco que se examine los títulos de legitimidad y las tendencias de este sistema, se verá que es irracional en su principio, falso en su esencia y absurdo en sus conclusiones.

Principio común á los Averroístas y á Cousin es, que la razón del hombre, como individual y mudable, no puede alcanzar conocimientos universales é inmutables. Pues no cabe principio más irracional que éste: examinémosle. La idea, por cuyo medio se conoce la esencia inteligible, puede ser considerada, como ya Santo Tomás lo observó atinadamente, ora con relación á su entidad, es decir, en cuanto se hace inherente al entendimiento informándole y determinándole al acto de conocer; ora con relación á su forma representativa, es

(1) *Ibidem*, lec. III, p. 61-72 y sig., y lec. V y XI.—Cons. además su *Programme du cours* de 1818, ser. 1.<sup>a</sup>, t. I; y *De la spontanéité et de la réflexion; Examen du système de Kant*, t. V, lec. VIII; y *Fragmens philosophiques*, t. IV, Prefacio de la 1.<sup>a</sup> edición.

(2) DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philos. en France au XIX siècle*, artículo *Cousin*, Bruxelles, 1832; y BOULLIER, *Théorie de la raison impersonnelle*, París, 1844.

(3) Cons. RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, c. II, París, 1852.

decir, en cuanto es medio por quien el entendimiento se representa idealmente la esencia inteligible, que es su primer é inmediato objeto propio (1). Así como el acto de conocer, bien que uno y simplicísimo en sí, puede ser mirado, ora en calidad de operación del sugeto inteligente, ora en calidad de acto cognoscitivo que envuelve idealmente la esencia como primer término inteligible; así también la idea, que es el medio por quien el entendimiento entiende, puede ser mirada, ora en su entidad, en cuanto se hace inherente al sugeto por ella informado, ora como similitud de la esencia que por medio de la idea entiende el entendimiento. Mirada por el primero de estos aspectos, la idea es individual en cuanto se hace inherente á un sugeto individual, así como individual es también la intelección considerada en su entidad, pues efecto de un inteligente individual es siempre. Ejemplo: cuando yo entiendo la esencia del hombre, mediante la idea respectiva que informando á mi entendimiento determina en él esa especial intelección, esta idea en cuanto se instala en mi individual entendimiento, es individual; así como individual es también el acto con que yo la entiendo, en cuanto le considero como operación mía, pues yo soy entonces el inteligente que entiende (2). Pero mirada la idea por el segundo de los dichos aspectos, es decir, en calidad de semejanza ó representación del objeto inteligible, entonces sus caracteres propios son los de la esencia por ella semejada ó representada. Y es así que la esencia es de suyo inmutable, como copia de las inmutables ideas de Dios, y universal, como capaz en sí de comunicarse á todos los sugetos debajo de ella compendidos; luego, no obstante ser la idea subjetiva con relación á su entidad, es, sin embargo, universal é inmutable cuando se la considera como forma representativa de lo inteligible. Por no haber visto Cousin esta distinción, salió con ese antojadizo invento filosófico de la *razón impersonal*. Agréguese á esto que, una vez admitido el principio cousiniano, no hay más remedio sino caer en el excepticismo. Y la prueba es óbvia. Explíquese el conocer intelectual como se quiera, es siempre un acto personal, pues todo acto ha de ser conforme á la condición del agente, y el inteligente, persona es; pero, según Cousin, nada que sea personal puede poseer valor alguno objetivo; con que tendremos que, conforme á este principio, si el conocimiento no puede menos de ser personal, será meramente subjetivo; y en ese caso los excépticos tendrán razón (3).

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Ideis*, a. 2 ad 5.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVII, a. 5 c.

(3) Cons. á SCOTO, *In I Sent.*, dist. II, q. 4, n. 5.

42. Si absurdo es en su principio generador este sistema, no ménos absurdo le hallaremos en sí mismo. Fácilmente se demuestra. Cuando existe en todos los órdenes del sér, ó es sustancia, ó es cualidad: aquí no hay medio, como no le hay entre la sustancia y el accidente, entre el sér y la nada. Esto asentado, la *razon impersonal* de Cousin, para ser algo, tiene que ser ó sustancia ó accidente; pero es así que no es lo uno ni lo otro: no lo primero, porque la sustancia, en el mero hecho de ser por sí misma, se individualiza por sí propia; y no lo segundo, porque todo accidente ó cualidad, en el mero hecho de no existir sino por virtud de la sustancia, no se individualiza y concreta sino por ella; luego no siendo la dicha *razon impersonal* ni sustancia ni accidente, es un puro nada sin valor alguno objetivo (1). Cabalmente por ser tan absurda de suyo hasta la nocion de la tal *razon impersonal*, no es extraño que Cousin la haya significado con calificativos no solo diversos, sino contrarios, denominándola ora *razon*, ora *verdad absoluta*, ora *Dios mismo*, ora *un algo distinto de Dios*; y como si toda esta variedad de denominaciones fuese poco para expresar el laberinto que hierve en la mente de su autor, todavía nos declara á todas horas que no está satisfecho de su sistema (2).

41. Partiendo de tales principios el tal sistema, lógicamente, si pára en algo, había de parar en el *panteísmo*. Claro está: si la luz inteligible por quien el alma humana entiende, no le es intrínseca, sino extrínseca, como que es la *razon impersonal*, ya estamos dentro de esa sustancia única impersonal que constituye el fondo de la doctrina panteísta. Y, efectivamente, despues de haber dicho Cousin que la *razon impersonal* es la luz inteligible, y despues de haber identificado de hecho, en varios pasajes de sus obras, esta *razon impersonal* con

(3) «Non enim aliquid aliud est quam anima, sed aliquid animæ est intellectus; quomodo non aliquid aliud quam caro est oculus, sed aliquid carnis est oculus».—SAN AGUSTIN, *Tract. XV in Joann.*, c. IV, n. 19.

(1) En 1818 explicó un curso de filosofía, que no publicó, pero que publicaron en 1826 sus discípulos de la Escuela Normal. Posteriormente publicó una parte de sus trabajos para oponerlos, dice él, á la escuela *teocrática* ¿eh? (*Fragmens philos.*, ed. 1838), y en estos *Fragmens* se muestra efectivamente mal satisfecho de las ideas que había enseñado en 1818, y reniega de ellas (Consúltese *Frag. philos.*, Préf. de la edicion de 1826, p. 84); pero á bien que luego, en el Prefacio que pone á su obra *Du Vrai, du Beau et du Bien*, edicion de 1853, reproducido en la edicion de 1854, dice con mucho aplomo que tiene la gloria de no haber cambiado jamás la sustancia de sus ideas!!

Dios, como si Dios no fuese *persona*, enseña denodadamente que la *razon humana* es idéntica á la *razon de Dios* (1).

## ARTÍCULO VIII.

*El Psicologismo racional (2) es único sistema suficiente y adecuado para explicar el origen de las ideas.*

42. Dejamos analizados los sistemas que resuelven torcidamente el problema sobre el origen del humano conocer, problema cuya solución es indispensable á la ciencia, pues que con él tienen íntimo enlace las partes más vitales de la filosofía: forzoso es, por tanto, que, refutados ya los erróneos sistemas de otros acerca de este punto, expongamos el nuestro para determinar claramente la filiacion del humano conocer.

Y como quiera que el problema sobre el origen de las ideas se reduce al de los primeros conceptos abstractos y universales; y como que estos primeros conceptos son los que representan las esencias de las cosas, claro es que toda la presente especulacion redúcese á investigar el modo con que el entendimiento emplea su virtud abstractiva en los objetos sensibles. Para explicar este modo, menester es elevarse á un principio más general, y es el que enseña que toda potencia inferior se aquilata y ennoblece con unirse á la superior (3). La *razon* es óbvia; pues tanto más perfecta es una cosa cuanto más se aproxima á un sér superior y más perfecto: la fantasía, por ejemplo, es entre las potencias sensitivas la más perfecta, por ser la que más se aproxima á las potencias intelectivas (4); de aquí que en el hombre, como sér inteligente, la union de las potencias sensitivas en general, y de la fantasía en particular, con las potencias intelectivas, produce un fantasma de mayor perfeccion que en los brutos; pues como quie-

(1) Así se lee en su *Introd. à l'hist. de la phil.*, etc., lec. v-vi, y en sus *Fragmens*, Prefacio á la 1.<sup>a</sup> edicion. Pero á bien que en otro lugar (*Du Vrai, du Beau*, etc., lec. iv, p. 81-82, ed. cit.), dice que la *razon humana* es distinta de la divina, y se pone muy serio con Malebranche porque las había identificado!... ¡Lector, no te maravilles de esto! ¿en dónde has visto tú á un *eclectico* contradecirse? No puede ser; ¡como que está en posesion de la verdad!!

(2) Téngase presente nuestra nota en la página 347-348.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 5, c; *In lib. II Sent.*, dist. XXVI, q. 1, a. 1 sol.

(4) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Disyp.*, *De Port. Dei*, q. II, a. 2 c.

ra que esa perfeccion de las potencias intelectivas nace de ser ellas inmateriales, de aquí que al comunicarse á la fantasía en el modo proporcionado á la índole de esta potencia, produzca un fantasma naturalmente más exento de las condiciones materiales que lo sería si la fantasía no estuviese unida con las potencias intelectivas en la identidad del alma humana. Pues bien, por lo mismo que el fantasma, cuanto más dista de la condicion de material, es tanto más adecuado para grabar con refulgencia en la aprensiva de la mente la esencia del objeto de quien es mensajero, por eso la accion primera que en la mente ejerce es una especie de *iluminacion radical*, por cuanto la fantasía, merced á la union que en el hombre tiene con el entendimiento, es apta para formar fantasmas de quienes más escueta se pueda abstraer la esencia del objeto por ellos representado (1). Pero esta *iluminacion radical* no basta para que la esencia del objeto representado por el fantasma se haga accesible al entendimiento, es decir, se convierta en inteligible *in actu*, pues esta especie de inteligibilidad no la tiene sino lo inmaterial puro; y la union de la fantasía con el entendimiento en el hombre, presta, sin duda, mayor aptitud para ser abstraída de toda concrecion material á la esencia del objeto representado por el fantasma, pero no la presenta *in actu* abstraída de esa concrecion material, ó séase de las notas que la individualizan (2). Necesaria es, por tanto, una operacion abstractiva, mediante la cual, la esencia del objeto representado por el fantasma sea *in actu* abstraída de toda individual concrecion, pues solo así se hace inteligible *in actu* (3). Pues á esta operacion que hace inteligible *in actu* la esencia, puede llamársela *iluminacion formal*. ¿Cómo se verifica esta operacion abstractiva, mediante la cual se constituye simultáneamente el concepto de la esencia? Expliquémoslo.

Toda facultad, ó potencia operativa, por el mero hecho de serlo, tiene en su propia naturaleza cierta inflexion y determinacion á ejercer su actividad propia tan luego como se le ofrece el objeto adecuado. Pues bien, natural oficio de la inteligencia es percibir la esencia de las cosas, como de la vista lo es percibir los colores, y del oido los sonidos; de aquí que siendo objeto *proporcionado* (4) del humano en-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1 ad 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic., De Spirit. creatur.*, a. 4 ad 3.

(3) SANTO TOMÁS, I, q. LXXXIV, a. 6 c.; *ibidem*, q. LXXXV, a. 1 ad 4; y *Qq. Dispp., q. unic., De Spirit. creat.*, a. 9 c.

(4) Véase la página 258 de este mismo tomo.

tendimiento la esencia (ó llámese *quidditas*) de las cosas materiales, tan luego como un objeto sensible se hace presente al alma por medio del sentido que le percibe y de la fantasía que forma de él un fantasma correspondiente, el alma, por medio del entendimiento, tiende á libertar, digámoslo así, de las notas individuales de aquel objeto, la esencia del mismo por ellas como aprisionada; y tiende así, porque no de otro modo puede aprender las esencias de las cosas: de aquí que tan luego como el entendimiento ve presente el fantasma del objeto, su primera operacion intencional es buscar la esencia del tal objeto para sacarla de entre esas notas individuales que la aprisionan. Esta operacion abstractiva dicho se está que es natural, como natural es la tendencia del entendimiento á percibir la esencia en sí misma, es decir, segregada de toda concrecion material. La esencia así abstraída, se hace inteligible *in actu*, y entonces la aprende el entendimiento, en virtud del citado principio de que toda facultad emite la operacion que por su naturaleza le es propia, tan luego como el respectivo objeto se le hace presente en las condiciones necesarias para que pueda aprenderlo. El concepto que entonces se forma el entendimiento de la esencia es abstracto y universal: abstracto, porque la esencia ha sido aprendida con exencion de las notas individuales; y universal, porque universal es la esencia, término de ese acto intelectual. Luego, y para explicar el origen de los conceptos abstractos y universales, y por consiguiente, para resolver el problema sobre el origen de las ideas, basta reconocer en el alma una facultad abstractiva. Reduciré esta demostracion al siguiente silogismo: Investigar el problema sobre el origen de las ideas equivale á investigar el que versa sobre cómo se adquiere los primeros conceptos abstractos y universales; de modo que lo que baste para la solucion de este segundo problema, basta para la solucion del primero: es así que para resolver este segundo problema sobre los conceptos abstractos y universales basta reconocer en el alma una facultad abstractiva, pues con ella es apta el alma para grabar refulgentemente en la aprensiva del entendimiento la esencia destituida de toda nota individual, y por consiguiente, dotada del carácter de universalidad; luego para resolver el problema sobre el origen de las ideas, basta con reconocer en el alma una facultad abstractiva.

43. Lo dicho nos ilustra sobre cuál sea verdaderamente la luz inteligible por quien la mente humana conoce. *Luz inteligible* llámase al medio por quien el objeto inteligible puede hacerse manifiesto á la aprensiva del entendimiento, así como llámase *luz visible* al medio

por quien el objeto visible se hace manifiesto á la vista: es así que objeto *proporcionado* del humano entendimiento es la esencia de las cosas materiales; luego el medio por quien esta esencia se hace manifiesta á la aprensiva del entendimiento, es también la luz inteligible por quien el entendimiento puede emitir sus actos propios. Y es así que el modo de hacerse manifiesta al entendimiento la esencia de las cosas materiales, consiste en que esta esencia se le presente depurada de toda condicion material, y que esto es obra de la facultad abstractiva; luego esta facultad abstractiva es la luz inteligible por quien la mente humana conoce (1).

44. Esta solucion que damos al problema sobre el origen de las ideas, es conforme á dos leyes ideológicas supremas y fundamentales, á saber:

I. Dado que todo conocimiento intelectual es obra del sugeto que conoce, y que todo sér ejerce su actividad propia con arreglo á su naturaleza propia, es incontrastable el siguiente cánon general ideológico: *el origen de los conceptos intelectuales debe explicarse al tenor de las leyes esenciales del alma humana*. Es así que ley esencial de la naturaleza del alma humana es que, en su actual condicion de viador, no pueda conocer lo inteligible sino aprendiéndolo por medio de abstraerlo de los fantasmas; luego la explicacion que hemos dado al origen de los conceptos intelectuales es conforme al enunciado cánon general ideológico. Por eso nuestra explicacion no ha de tomarse como una mera hipótesis, sino como una solucion cierta del problema ideológico; pues cierta, y no meramente hipotética, ha de llamarse una solucion del problema sobre el origen de las ideas, que así se ajusta á las leyes esenciales del conocer del alma humana.

II. Segunda de las dichas dos leyes ideológicas es: *en el explicar el hecho del conocer intelectual, debe adoptarse el mínimo entre los medios al efecto necesarios*. Fúndase este cánon en aquel principio observado por Galileo (2), y no inadvertido por Leibnitz (3), de que la naturaleza no emplea muchos medios para lo que puede hacer con pocos, y que tan abundosa como es en los efectos, así es sóbria en las causas, á manera de un administrador prudente, que economiza donde

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., q. unic., De Spirit. creatur.*, a. 10 c., y SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXXIX, a. 3, q. II; y *ibidem*, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. IV c.

(2) Véase en ROSMINI, *Lógica*, lib. II, sez. IV, c. III. B., a. 5, pág. 378, not. 1.

(3) *N. Est.*, lib. III, c. VI, § 33, p. 320, ed. cit.

buenamente lo puede para ser dadivoso en tiempo y sazón. Pues siguiendo este principio, ponemos nosotros por origen del conocer intelectual la facultad de abstraer, como mínimo entre los medios que se ofrecen para resolver el problema. Es, en efecto, mínimo, porque ciertamente, en el explicar el conocimiento intelectual, no cabe poner ménos en el alma que la potencia mediando entre el sér y el obrar (1); y es además adecuado para esta explicacion, porque efectivamente el conocer intelectual no pide otra cosa sino que la esencia, término primero é inmediato del conocimiento directo, se haga presente al entendimiento bajo su forma inmaterial; y el hacer esto es cabalmente oficio de la abstraccion.

45. Á este sistema, que explica el origen del conocimiento humano por el concurso de dos factores, á saber: los sentidos, que se limitan á dar la materia laborable, y el entendimiento, que labra esta materia para elevarse sobre lo que los sentidos le ofrecen; á este sistema, digo, le llamo yo *psicologismo racional*. Con él se satisface á las condiciones del problema fundamental de toda sólida filosofía, que versa sobre conciliar la experiencia con la razon, y los hechos con las leyes. Sin duda el psicologismo racional toma la observacion de los hechos como punto de partida; pero la toma solamente como principio material, no formal del procedimiento científico. Me explicaré. Llamo *principio material* de la ciencia y del procedimiento científico á lo que constituye para el especulador primer objeto y materia conocida; y llamo *principio formal* á lo que sirve al mismo especulador como fuente inmediata de donde brota para él la ciencia. Por ejemplo, quien admitiendo al mundo como primer hecho conocido, desde el cual la mente ha de elevarse á Dios, profese al mismo tiempo que la ciencia del mundo no se obtiene sino conociéndole como derivacion del acto creador del Omnipotente; ese, en adquirir la ciencia del mundo, parte, como principio material, de la existencia del mundo, y como principio formal, del conocimiento del acto creador de Dios. Pues de esta manera, principio material del procedimiento científico es para nosotros lo concreto sensible que aprenden los sentidos, y principio formal el conocimiento de las causas y de los principios que se ve ser generadores de los hechos y sirven para explicarlos. Por aquí se vé que nuestro método es simultáneamente analítico-sintético, é inductivo-deductivo: *analítico*, por cuanto el entendimiento, para adquirir las primeras ideas, necesita abstraer, y

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. X; *De Mente*, a. 1 c.