

CUESTION LXXXIII.

Del libre albedrío.

Acerca del libre albedrío satisfaremos á cuatro preguntas. 1.^o Tiene el hombre libre albedrío? — 2.^o Qué es el libre albedrío? es una potencia, un acto, ó un hábito? — 3.^o Si es una potencia, es apetitiva ó cognoscitiva? — 4.^o Si es apetitiva, es la misma que la voluntad, ó es distinta?

ARTÍCULO I. — Tiene el hombre libre albedrío? (1)

1.^o Parece que en el hombre no hay libre albedrío: porque cualquiera que tiene el libre albedrío, hace lo que quiere; y el hombre no hace lo que quiere, pues leemos (Rom. 7, 19): *lo bueno, que quiero, esto no lo hago; mas lo malo, que no quiero, esto hago*. Luego el hombre no es libre en su albedrío.

2.^o Propio es de todo el que tiene libre albedrío querer ó no querer, obrar ó no obrar; pero esto no pertenece al hombre, puesto que se dice (Rom. 9, 16): *no es del que quiere, ni del que corre...* Luego el hombre no tiene libre albedrío.

3.^o «Libre es lo que es causa de sí» (Met. 1. 1, c. 2); y de consiguiente lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues está escrito (Prov. 21, 1): *el corazón del rey en manos del Señor, á cualquiera parte que quisiere lo inclinará*; y (Phil. 2, 13): *Dios es quien obra en vosotros el querer, como el ejecutar*. Luego no tiene el hombre libre albedrío.

(1) En este artículo se refutan y combaten las herejías de Lutero, Calvino, Wiclef, los albanenses, Ecolampadio, Melancton, Pelagio y todos los herejes antiguos y modernos, que negaron al hombre el libre albedrío. « Cuando preguntamos (dice un autor moderno) si somos libres, vale tanto como preguntar si las resoluciones en que nos fijamos dependen exclusivamente de nosotros mismos ». Ahora bien: « ¿no es evidente que todos los hombres se creen libres? Presentanme dos luises de oro, y me dicen: este escogeréis. ¿ Creeré entonces que mi elección es completamente libre? No hay nada más sencillo que levantar la mano tres veces en el espacio de una hora; si soy libre, de mí tan solo depende hacerlo ó no; si no soy libre, esto depende de una causa extraña á mi voluntad. Pues bien: al que crea que no soy libre le propongo

4.^o Todo el que tiene libre albedrío, es dueño de sus actos; pero el hombre no lo es, porque segun consta (Jerem. 10, 23), *no es del hombre su camino, ni es del varón... enderezar sus pasos*. Luego el hombre no tiene libre albedrío.

5.^o Aristóteles dice (Eth. 1. 3, c. 5): «cual es cada uno, tal le parece el fin». No está en nuestro arbitrio el ser de esta ó de la otra manera, sino que somos por la naturaleza lo que somos: nos es pues natural seguir algun fin; y por consiguiente no proviene esto del libre albedrío.

Por el contrario, léese (Eccli. 15, 14): *Dios desde el principio creó al hombre, y le dejó en la mano de su consejo*, es decir (2) (Glos. interl.), «en libertad de albedrío».

Conclusion. *El hombre, por ser racional, necesariamente tiene libre albedrío.*

Responderémos que el hombre posee el libre albedrío; porque sin él holgarían los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, recompensas, y castigos. Para demostrarlo hasta la evidencia, es de notar que hay seres, que obran sin

» que apueste conmigo mil escudos, un millon ó cien millones, á que no levantará la mano tres veces en el espacio de una hora. ¿ Quién aceptará la apuesta? nadie. ¿ Quién vacilará en proponerla? nadie ». Esto en cuanto á los hechos externos; pues aun el preso encerrado en su calabozo y atado de pies y manos posee real y verdaderamente su libertad interna y el libre ejercicio de su voluntad interior: por lo cual se dice que su alma es libre, puede perdonar ó censurar á su verdugo, consentir en su cautiverio, resignarse á él ó emplear su energía en arbitrar los medios de evadirse.

(2) *Trium tibi datur optio* (2 Reg. ult.): *elige ergo vitam* (Deut. 30). *Si volueritis et audieritis me* (Is. 1). *Aut facit arborem bonam* (Math. 12). *Quod vult faciat* (1, Cor. 7).

juicio, como la piedra se precipita hácia abajo, y lo mismo sucede en todos los seres destituidos de conocimiento: otros que obran con juicio, pero no con libertad, cuales son los animales brutos; pues la oveja, al ver al lobo, juzga que debe huir, mas este juicio es puramente natural, y no libre, por cuanto no juzga por la comparacion sino por natural instinto: igualmente que todos y cualquiera de los demas brutos. El hombre empero obra con juicio, puesto que juzga por su facultad cognoscitiva que debe huir de esto ó procurar aquello: y, como ese juicio no es naturalmente instintivo respecto de acciones particulares, sino racionalmente discursivo; por esta razon obra con libertad de juicio, pudiendo decidirse entre cosas opuestas: porque respecto de las cosas contingentes la razon puede escoger entre los contrarios, como se ve en los silogismos dialécticos y en la persuacion oratoria: y las acciones particulares son cosas contingentes, de modo que el juicio de la razon puede optar entre opuestas resoluciones, y no está en la precision de adoptar una con exclusion de su contraria. Luego necesariamente, siendo el hombre racional, es por el hecho mismo libre en su albedrío (1).

Al argumento 1.^o dirémos, que segun lo consignado (C. 81, a. 3, al 2.^o) el apetito sensitivo, aunque obedece á la razon, puede no obstante contrariarla en algo, codiciando en contra de su dictámen. Así que la bondad de la accion del hombre consiste en que no hace lo que quiere, por no desear algo contrario á la razon, como esplica la Glosa de San Agustín (ibid. contra Jul. 1. 3, c. 26).

Al 2.^o que aquel dicho del Apóstol no significa que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío; sino que el libre albedrío no es suficiente para aquello sin la mocion y auxilio de Dios (2).

Al 3.^o que el libre albedrío es causa de su movimiento, porque en virtud de él se mueve el hombre á obrar. Sin embargo, no es necesariamente esencial á la libertad que el ser libre sea su propia primera causa, como no se requiere para que una cosa sea causa de otra que sea

(1) Es de fe que el hombre despues de su caída conservó el libre albedrío, y la doctrina contraria se halla espresamente condenada por el Concilio de Trento (Sess. 6, c. 5).

su causa primera. Dios pues es la causa primera, que mueve todas las causas naturales y voluntarias: y, así como, al poner en movimiento las causas naturales, no impide que sus actos sean naturales; de igual manera, moviendo á las causas voluntarias, tampoco quita á sus acciones el carácter de voluntarias, ántes bien él las constituye tales, por cuanto obra en cada ser de una manera conforme á lo que le es propio.

Al 4.^o que, cuando se dice que el hombre no es dueño de escoger su camino, entiéndese en cuanto á la ejecucion de sus decisiones, en la que puede hallar obstáculos insuperables, quiera ó no; mas la eleccion misma está siempre á su arbitrio, contando sin embargo con el divino auxilio.

Al 5.^o que hay en el hombre dos clases de cualidad, una natural y otra adquirida. La cualidad natural puede referirse ya á la parte intelectual, ya al cuerpo y á las virtudes á este anejas. En cuanto el hombre es tal ó cual por su cualidad natural en su parte intelectual, naturalmente aspira á su último fin, la bienaventuranza; apetito ciertamente natural y que por lo mismo no depende del libre albedrío, segun consta de lo dicho (C. 82, a. 2). Respecto del cuerpo y de las potencias á él anejas puede el hombre tener cierta cualidad natural, y ser de tal ó cual complexion ó disposicion segun la influencia de las causas corpóreas, que no pueden afectar á la parte intelectual, por no ser esta acto de cuerpo alguno. Así pues á cada hombre le parece tal el fin, cual él mismo es segun su cualidad corporal, en razon á que en conformidad con su disposicion se inclina á escoger ó rechazar alguna cosa. Pero estas propensiones se hallan sometidas al juicio de la razon, á la que obedece el apetito inferior, como va dicho (C. 81, a. 3), sin menoscabo del libre albedrío por causa de ellas, como es consiguiente. Mas las cualidades adquiridas son como los hábitos y las pasiones, que llevan al hombre hácia una cosa con preferencia á otra: y sin embargo aun estas inclinaciones están subordinadas tambien al juicio de la ra-

(2) *Quicumque dixerit: Si gratia non daretur, non quidem facili sed tamen per liberum arbitrium possemus etiam sine illa implere divina mandata; anathema sit* (Conc. Milevitanum, cap. 4).

zon; así como esas mismas cualidades, en cuanto está en nuestro arbitrio el adquirir las, ya sea causal ó dispositivamente, ó el sustraernos á ellas: y así nada hay (aun en esto), que repugne á la libertad.

ARTÍCULO II.—El libre albedrío es una potencia? (1)

1.º Parece que el libre albedrío no es una potencia: porque el libre albedrío no es otra cosa que el juicio libre. Es así que el juicio no es una potencia, sino un acto. Luego el libre albedrío no es potencia.

2.º Se dice que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón (2); pero facultad significa facilidad de una potencia, la cual es efecto del hábito: luego el libre albedrío es un hábito. Concuera con esto lo que dice San Bernardo (De gratia et lib. arb. 52) que «el libre albedrío es un hábito del ánimo, libre dueño de sí mismo». Luego no es una potencia.

3.º Ninguna potencia natural es destruida por el pecado, cual lo es el libre albedrío, pues dice San Agustín (Ench. c. 30) que «haciendo el hombre mal uso del libre albedrío, se perdió á sí mismo y lo perdió». Luego no es una potencia el libre albedrío.

Por el contrario: el sujeto de un hábito no puede ser otro, sino una potencia. El libre albedrío es el sujeto de la gracia, con cuya asistencia elige el bien. Luego el libre albedrío es una potencia.

Conclusion. *El libre albedrío no puede menos de ser una potencia natural del alma; siendo imposible que sea un hábito, por ser él el principio del acto de juzgar libremente en la elección del bien ó del mal.*

Responderémos que, aunque el libre albedrío designa cierto acto en la acepción propia de su nombre; sin embargo, según la que le adjudica el uso común del lenguaje, entendemos por libre albedrío lo que es el principio de este acto, es decir, aquello por lo que el hombre

(1) En este artículo enseña el Santo Doctor que el libre albedrío es una potencia, y más adelante demuestra (a. 4) que esta potencia no es otra cosa que la voluntad. Demuéstrase también que el libre albedrío no ha sido destruido por el pecado, y que el hombre puede con las fuerzas de su naturaleza hacer el bien ó el mal, como lo han definido los concilios contra Lutero y todos los demás herejes, que han ne-

juzga libremente. Ahora bien: en nosotros es principio de algún acto bien una potencia, bien un hábito; así decimos que conocemos algo por la ciencia y por la potencia intelectual. Es pues forzoso que el libre albedrío sea ó potencia ó hábito, ó una potencia con algún hábito. Pero que ni es hábito, ni potencia con hábito, consta sin género de duda por dos razones: 1.ª porque, si fuese un hábito, sería precisamente un hábito natural, como que es natural al hombre tener libre albedrío; y no podemos tener hábito alguno natural respecto á las cosas sometidas al libre albedrío, puesto que nos inclinamos naturalmente á aquello, de que tenemos hábito natural, como á dar nuestro asentimiento á los primeros principios: y, como estas cosas, á las que naturalmente somos propensos, no dependen del libre albedrío según lo dicho (C. 82, a. 1 y 2) sobre el deseo de la bienaventuranza; resulta contrario á la esencia del libre albedrío el ser un hábito natural, y en pugna con su naturalidad el que sea un hábito no natural, y por consiguiente que de ningún modo es un hábito. 2.ª Porque se llaman hábitos nuestras habitudes buenas ó malas con respecto á las pasiones ó á los actos (Eth. l. 2, c. 5): así por la templanza nos tenemos bien relativamente á los deseos, y mal por la intemperancia; é igualmente por la ciencia estamos bien dispuestos al acto de nuestro entendimiento, al conocer la verdad, y el hábito contrario nos constituye en mala actitud. El libre albedrío empero se ha indiferente á elegir bien ó mal, y por lo mismo es imposible que sea un hábito, no pudiendo por consiguiente menos de ser una potencia.

Al argumento 1.º dirémos, que hay costumbre de designar la potencia por el nombre del acto; y así por el acto del juicio libre se denota la potencia, que es su principio: de otra manera, si el libre albedrío fuese el nombre de un acto, no permanecería constantemente en el hombre (3).

gado la libertad del hombre después del pecado.

(2) Según se define por el Maestro de las Sentencias (lib. 2; dit. 24, 8, 85). Mas aquí la facultad no tiene el mismo sentido que la potencia.

(3) Porque los actos son traseuntes en el hombre, toda vez que unas veces los ejerce y otras no.

Al 2.º que la palabra facultad designa á veces una potencia espedita para obrar, y en este sentido se pone en la definición del libre albedrío. San Bernardo habla de hábito, no por oposición á la potencia, sino como cierta habitud (1) (ó disposición) de alguno en orden al acto, lo cual comprende á la vez la potencia y el acto; pues por la potencia el hombre se halla en aptitud para obrar, y por el hábito se encuentra apto para obrar bien ó mal.

Al 3.º que se dice que el hombre pecando perdió su libre albedrío, no en cuanto á la libertad natural exenta de coacción, sino con respecto á la exención de culpa y de miseria, de la que trataremos más adelante, cuando hablemos de la Moral en la segunda parte de esta obra.

ARTÍCULO III.—El libre albedrío es potencia apetitiva? (2)

1.º Parece que el libre albedrío no es potencia apetitiva, sino cognoscitiva: porque San Juan Damasceno dice (De orth. fid. l. 2, c. 27) que «el libre albedrío acompaña inmediatamente á la razón»; y, siendo esta potencia cognoscitiva, el libre albedrío lo es también.

2.º Se dice libre albedrío como juicio libre. El juicio es acto de potencia cognoscitiva. Luego el libre albedrío es asimismo potencia cognoscitiva.

3.º La elección pertenece principalmente al libre albedrío. La elección parece pertenecer al conocimiento, por cuanto implica cierta comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de virtud cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

Por el contrario, Aristóteles dice (Eth. l. 3, c. 2) que «la elección es el deseo de lo que está en nosotros». El deseo es acto de virtud apetitiva, luego la elección también lo es: y, siendo el libre albedrío la potencia, según la cual elegimos; síguese que es una potencia apetitiva.

Conclusion. *Siendo el acto propio del*

(1) Como llama el Filósofo mismo al entendimiento agente cierto hábito, aunque sea potencia (De an. l. 3, t. 15).

(2) Según el dictámen de Santo Tomás el libre albedrío es potencia apetitiva; pero existe no obstante radicalmente en el entendimiento, como en propia causa. *Radix libertatis* (dice) *sicut subiectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*

libre albedrío la elección, y esta acto de virtud apetitiva; el libre albedrío es ciertamente potencia apetitiva.

Responderémos, que lo propio del libre albedrío es la elección, puesto que se dice tenemos libre albedrío, por cuanto podemos aceptar una cosa, recusando otra, en lo cual consiste la elección; y por lo mismo la naturaleza del libre albedrío debe cifrarse en la elección. Esta participa á la vez de virtud cognoscitiva y de virtud apetitiva: por parte de la cognoscitiva se requiere concurra á la elección el consejo, por medio del cual juzgamos qué es lo preferible entre dos cosas; y la apetitiva tiene que aceptar apeteciendo lo que el consejo decide. Así es que Aristóteles (Eth. l. 6, c. 2) deja indeciso, si la elección pertenece más principalmente á la potencia apetitiva ó á la cognoscitiva, porque en su sentir la elección es ó el entendimiento apetitivo ó el apetito intelectual; si bien le parece más probable que sea apetito intelectual, puesto que la llama «deseo susceptible de consejo (3)» (Eth. l. 3, c. 3). La razón consiste en que el objeto propio de la elección son los medios conducentes al fin, y estos en cuanto tales tienen el carácter del bien llamado lo útil: y, siendo el bien en su propio concepto el objeto del apetito, síguese que la elección es principalmente acto de potencia apetitiva, y que por consiguiente *el libre albedrío es una potencia apetitiva.*

Al argumento 1.º dirémos, que las potencias apetitivas y las perceptivas son concomitantes, y bajo este concepto San Juan Damasceno dice que «el libre albedrío acompaña inmediatamente á la razón».

Al 2.º que el juicio es en cierto modo la conclusión y determinación del consejo: y, como lo que determina el consejo es en primer lugar el fallo de la razón y en segundo la aceptación del apetito (4); por esto dice Aristóteles (Eth. l. 3, c. 3) que «juzgando por la deliberación, deseamos en conformidad con el consejo»: y en este sentido la elección

(1.ª 2.ª, C. 17, a. 1, al 2.º): de cuyo parecer son Bona, Ricardo, Cayetano, Bannes, Medina y otros.

(3) *Consiliabile* en la edición áurea, aunque en las demás se lee casi unánimemente *consiliabilis, de lo consultable.*

(4) Así que la voluntad pende necesariamente en su elección del último juicio de la razón práctica.

misma es llamada cierto juicio, del que toma su nombre el libre albedrío.

Al 3.º que esa comparacion entrañada en el nombre de eleccion se refiere al consejo precedente, que es el de la razon: pues el apetito, aunque no sea capaz de comparar; sin embargo, en cuanto es movido por la potencia cognoscitiva confrontante (*conferente*), tiene cierto aspecto de comparacion, por cuanto prefiere el uno al otro.

ARTÍCULO IV.—El libre albedrío es una potencia diversa de la voluntad? (1)

1.º Parece que el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad: porque San Juan Damasceno dice (De orth. fid. l. 2, c. 22) que «las palabras *Θελησις* y *Βούλησις* indican cosas diferentes: la primera designa la voluntad y la segunda parece ser el libre albedrío, puesto que segun el mismo *Βούλησις* es la voluntad, que se tiene á una cosa como en su comparacion con otra. Parece pues que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2.º Las potencias se conocen por sus actos; pero la eleccion, que es el acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad (Eth. l. 3, c. 2), dado que «la voluntad »tiene por objeto el fin, y la eleccion los »medios á él conducentes»: luego el libre albedrío es potencia diversa de la voluntad.

3.º La voluntad es apetito intelectual; y en el entendimiento hay dos potencias, el entendimiento agente y el posible. Debe haber pues tambien en el apetito intelectual alguna potencia aparte de la voluntad, y que no parece ser otra que el libre albedrío. Luego el libre albedrío es otra potencia ademas de la voluntad.

Por el contrario, dice el Damasceno (De orth. fid. l. 3, c. 14) que «el libre »albedrío ninguna otra cosa es sino la »voluntad».

Conclusion. La voluntad y el libre albedrío no son dos potencias distintas,

(1) En este artículo se justifica el uso en las Sagradas Escrituras del nombre de voluntad por libre albedrío *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Qui vult venire post me... Apposui tibi ignem et aquam; ad quod volueris extende manum.*

(2) Difieren sin embargo segun la razon: porque en cuanto

sino una sola; como son una misma la razon y el entendimiento.

Responderémos: que las potencias apetitivas deben ser proporcionadas á las potencias aprensivas, conforme á lo dicho (C. 64, a. 2; y C. 80, a. 2). La misma relacion, que hay por parte de la percepcion intelectual entre el entendimiento y la razon, existe tambien en el apetito intelectual entre la voluntad y el libre albedrío, que no es otra cosa que la potencia electiva: lo cual es fácil de comprobar por la correlacion así de sus objetos como de sus actos. En efecto: el entender implica la percepcion pura y simple de alguna cosa: y así se dice, propiamente hablando, que se entienden los principios, que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo; en tanto que el raciocinar consiste propiamente en deducir de una cosa el conocimiento de otra, siendo por lo mismo el objeto propio del raciocinio las conclusiones, que se conocen por los principios. Igualmente por parte del apetito querer implica el mero deséo de algo, por cuya razon se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que por sí propio se apetece; miéntras que elegir es desear una cosa por conseguir otra, y el objeto de la eleccion son por esto mismo los medios conducentes al fin. Ahora bien: cual se ha en lo cognoscitivo el principio en orden á la conclusion, á la que asentimos por razon de los principios; así mismo en lo apetitivo el fin se ha respecto de los medios á él conducentes, y que por causa de él se apetece. Esto hace evidente que lo que el entendimiento es á la razon, la voluntad es á la potencia electiva, ó sea al libre albedrío: y, pues tenemos ya demostrado (C. 79, a. 8) que *entender y raciocinar son actos de una misma potencia*, como el reposo y el movimiento pertenecen á una misma fuerza; infiérese que tambien *lo son de una misma potencia el querer y el elegir*: y por consiguiente *la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que se dis-

á los actos la voluntad tiene más amplitud, pues se estiende por completo á todas las cosas que queremos, ya necesaria, ya libremente; miéntras que son propiamente de libre albedrío los medios y las cosas, que no natural ni necesaria sino libremente queremos.

tingue *Βούλησις* de *Θελησις*, no por la diversidad de las potencias, sino por sus actos diferentes.

Al 2.º que la eleccion y la voluntad, esto es, el querer mismo, son actos diversos, pero de una sola potencia; lo mis-

mo que entender y raciocinar segun lo dicho.

Al 3.º que el entendimiento se refiere á la voluntad como su motor (1); por lo cual no hay que distinguir voluntad agente y posible.

CUESTION LXXXIV.

Cómo el alma unida al cuerpo entiende las cosas corporales, que le son inferiores.

Siguiendo el plan propuesto, procedemos á examinar ahora los actos y hábitos del alma, en orden á las potencias intelectivas y apetitivas; porque las otras potencias no son de la incumbencia del teólogo. Los actos y hábitos de la parte apetitiva corresponden al estudio de la Moral; y por esta razon trataremos de ellos en la segunda parte de esta obra, donde se espondrán *los asuntos morales*. Por ahora serán objeto de nuestro exámen los actos y hábitos de la parte intelectual; en primer lugar los actos, y despues los hábitos. En el estudio de los actos procederémos en este orden: 1.º examinarémos cómo entiende el alma unida al cuerpo; y 2.º cómo entiende, cuando está separada de él. La primera de estas dos consideraciones abraza tres partes: investigarémos en la 1.ª cómo el alma entiende las cosas corporales, que son inferiores á ella; en la 2.ª cómo se entiende á sí propia y las cosas que están en ella; y 3.ª cómo entiende las sustancias inmatrimales superiores á ella misma.

Respecto del conocimiento de los cuerpos hay tres cosas que examinar: 1.ª por qué medio las conoce? 2.ª cómo y en qué orden? 3.ª qué conoce en ellas? Al primer punto de estos tres dedicamos ocho artículos.—1.º El alma conoce los cuerpos por el entendimiento?—2.º Los conoce por su esencia, ó por algunas especies?—3.º Si por especies, ¿le son naturalmente innatas las de todas las cosas inteligibles?—4.º Estas especies la provienen de algunas formas inmatrimales separadas?—5.º Nuestra alma ve todo lo que entiende en las razones eternas?—6.º Adquiere por los sentidos su conocimiento inteligible?—7.º El entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles, que él posee, sin recurrir á las imágenes sensibles?—8.º El juicio del entendimiento puede ser impedido por indisposicion de las potencias sensitivas?

ARTÍCULO I.—El alma conoce los cuerpos por el entendimiento? (2)

1.º Parece que el alma no conoce los cuerpos por el entendimiento: porque San Agustin dice (Solil. l. 2, c. 4) que «no »se pueden comprender los cuerpos por »el entendimiento, ni cosa alguna corpó- »rea puede verse sino por los sentidos». Dice tambien (Sup. Gen. l. 12, c. 23) que la vision intelectual tiene por objeto las cosas, que están en el alma segun su esencia; y estas no son cuerpos. Luego

(1) Aquí el objeto no es doble, como lo es el del entendimiento agente y el del entendimiento posible.

(2) Segun la fe es cierto que el alma racional conoce los

el alma no puede conocer los cuerpos por medio del entendimiento.

2.º Lo que es el sentido con respecto á las cosas inteligibles, eso es el entendimiento en orden á las sensibles. El alma no puede en manera alguna conocer por el sentido las cosas espirituales, que son cosas inteligibles. Luego tampoco puede conocer por el entendimiento los cuerpos, que son cosas sensibles.

3.º El entendimiento tiene por objeto las cosas necesarias y que existen siempre de la misma manera. Todos los cuer-

pos por el entendimiento; mas de qué modo los conoce, esto es objeto de la investigacion científica. Este estudio es una de las partes más notables de la filosofia tomista.