



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del  
*Instituto de Estudios Filosóficos*  
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, n° 2 (2005)

## **SOBRE EL "SUJETO" Y EL TEMA DEL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS**

### **Una propuesta desde el corpus tomista**

SUMMARY: This article studies the subject and the object of the habit of the first principles. It shows that Thomas Aquinas offers an extension to the vision of Aristotle. It proposes the actus essendi and the Divine Being as the first principles. It avoids the ontologism and it addresses the question of the knowledge of this habit.

#### 1. La impronta de Aristóteles

Aristóteles dejó escrito que “si, pues, alcanzamos la verdad por medio de la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia sin engañarnos nunca, y ello tanto en el orden de lo necesario como en el orden de lo posible, si de las tres facultades –la prudencia, la ciencia y la sabiduría- ninguna puede tener conocimiento de los primeros principios, resta que sea la inteligencia la que los pueda alcanzar”[13]. Para el Estagirita lo que en la Edad Media se llamaría intellectus es el hábito de los primeros principios. Estos principios parecen regular el modo correcto de ajustar entre sí los diversos objetos intencionales de la razón. Esos objetos se ajustan bien entre sí si responden al modo real de ajuste de las categorías físicas. Es decir, la unión entre objetos intencionales en el juicio o en la predicación debe respetar la unión real de los accidentes con las sustancias. Es decir, un juicio racional será verdadero únicamente cuando se unan los accidentes que corresponden a una determinada sustancia (ej. el perro es blanco), pero no cuando se atribuyan accidentes de accidentes (ej. el blanco es músico). De manera que los primeros principios tienen, según el filósofo de Atenas, un fundamento real sustancial[14].

Ese criterio racional con fundamento real puede tener su regla lógica y su expresión lingüística. Lógicamente se puede formular diciendo que lo que es posterior a la cópula (a la forma verbal es) se puede unir a lo que la precede cuando ello no implique contradicción (ej. A es B). Lingüísticamente se puede formular diciendo que la atribución será correcta sólo si se atribuyen a un sujeto (ej. casa) los predicados que realmente le pertenecen o corresponden (ej. blanca, grande, sólida, etc.), pero no los que no le corresponden (ej. viviente, oyente, pensante, etc.). En definitiva, “el principio de contradicción en Aristóteles es el principio de sustancia”[15]. Ello indica que el modo de estar constituida la realidad física marca a la razón el criterio para predicar, razonar, argumentar, de

modo que ésta no divague o caiga en contradicción. En suma, para el filósofo de Atenas estos primeros principios son condiciones tanto de la realidad física como de nuestro pensamiento.

## 2. La ampliación tomista

Tomás de Aquino, que conoce bien los precedentes planteamientos aristotélicos, no los sigue al pie de la letra, sino que los amplía. En efecto, en primer lugar, para él no es la distinción real entre sustancia y accidentes lo que permite que la razón no entre en contradicción, sino la distinción entre el ente (que es real) y el no ente (que no es real sino sólo mental; un "ente" de razón). Este desarrollo parece derivar de su descubrimiento del *actus essendi*, pues lo fundante para él no es la sustancia sino el acto de ser. Además, el acto de ser creado no es necesario sino contingente. Es, pero podría no haber sido o dejar de ser. De manera que si cabe pensar el ente, también el no ente. Y luego se afirma que no se puede ser y no ser a la vez[16].

En este punto se puede decir que para Sto. Tomás la ausencia de contradicción de la razón no se apoya exclusivamente en lo real físico (las causas), sino que se amplía, por una parte, a lo real inmaterial[17] y, por otra, a lo mental (el no ente es sólo mental, ideal, y por serlo, inmaterial). Pero si la razón puede pensar el no ente, la ausencia de contradicción racional se basará en la capacidad de la razón de distinguir lo real -sea o no físico- de lo irreal -que siempre es mental-. Por lo demás, como la mente va más allá de lo real, ello constituye un indicio de que ésta es inmaterial. De manera que si para Aristóteles el principio de no contradicción manifiesta que nuestra razón se ajusta al modo de ser de lo real físico, en Tomás de Aquino revela que nuestra razón se ajusta a cualquier realidad tras distinguirla de la irrealidad.

En segundo lugar, Tomás de Aquino acepta como primeros principios asuntos -reales y mentales- más variados que Aristóteles. De entre los reales, parece aceptar como primer principio a Dios. De entre los mentales, afirma como primer principio, por ejemplo, el de que el todo es mayor que la parte. Es manifiesto que las nociones de todo y parte son mentales, no reales, pues son generalizaciones que buscan aunar lo que en lo real no está unido.

En este trabajo nos centraremos únicamente en dos asuntos de este hábito innato, su sujeto y su tema según Tomás de Aquino, dejando para otras investigaciones el problema de la unicidad o pluralidad de este hábito, el de su carácter innato y el de su distinción respecto de los demás hábitos adquiridos o innatos. Se atiende, por tanto, a las siguientes cuestiones: a) ¿Cuál es el sujeto del hábito de los primeros principios? b) ¿Los primeros principios son reales o mentales? c) ¿Cuál es el tema del hábito? d) ¿Es Dios un tema del hábito? e) ¿Cómo se conoce este hábito?

## 3. El "sujeto" del hábito

Desde Agustín de Hipona es clásica la distinción entre *ratio superior* e inferior. El primer modo de conocer mira a las realidades superiores al hombre; el segundo a las inferiores o del mundo. En esto estriba la distinción tomista entre *intellectus* y *ratio*[18]. Tomás de Aquino considera que el sujeto del hábito de los primeros principios es la *ratio superior* o la parte superior de nuestro

conocimiento[19]. Esta tesis atañe al tema (o temas) del hábito, porque evidentemente éste deberá ser superior al propio hábito. El hábito de los primeros principios es propio del intellectus como la ciencia lo es de la ratio: “los principios especulativos se conocen por un hábito natural distinto al de las conclusiones, a saber, por el intelecto; pero las conclusiones, por la ciencia”[20].

Con todo, Tomás de Aquino no admite que la ciencia y el intelecto pertenezcan a potencias distintas: “aunque los principios y las conclusiones pertenezcan a diversos hábitos del alma, sin embargo, no pertenecen a diversas potencias”[21]. De manera que no queda más alternativa que concluir que el sujeto del hábito, para Tomás de Aquino, es el intelecto posible. Pero si preguntamos por el motivo tomista de tal tesis, a mi juicio, se puede responder que Tomás de Aquino evita radicar los hábitos innatos en el intelecto agente tal vez porque los considera superfluos en él, pues si el agente ya es acto, éste no parece requerir de ninguna otra ayuda activa, perfectiva, ni nativa ni adquirida. Pero se puede seguir preguntando por el motivo de este rechazo tomista. La respuesta puede ser tal vez porque si el agente se considera siempre como luz, de poner hábitos en él, habría que distinguir entre la luz del intelecto agente y la luz de los hábitos. A su vez, habría que distinguir entre un tema propio, por distinto y superior, para el intelecto agente y otros temas propios para cada uno de los hábitos innatos. Pero estas consideraciones, que van más allá del planteamiento aristotélico y carecen de precedentes en la historia de la filosofía del s. XIII, Tomás de Aquino no las explora.

Del mismo modo que el hábito de ciencia, para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios tiene como sujeto una facultad, la inteligencia, a la que también denomina entendimiento posible. Ésta potencia puede tener varios hábitos. La razón que da es que “el sujeto de los hábitos es una potencia pasiva..., y esta potencia pasiva se compara al acto determinado de una especie, como la materia a la forma”[22]. Pero si es potencia pasiva, el hábito en ella causado debe serlo por algo activo. Por tanto, se precisa la cooperación del entendimiento agente para formar un hábito en el posible. La diferencia entre formar este hábito y el formar el de ciencia, es que –ya se ha indicado– el hábito de los primeros principios se causa inmediatamente[23]. Sin mediación significa que el hábito de ciencia es mediado en el formarse. ¿Quién media en él? Para el de Aquino seguramente el hábito de los primeros principios; mediación inexistente en el caso de del hábito de lo principal. Si no tiene mediación, el entendimiento agente lo ilumina directamente.

Pero si el hábito de los primeros principios radica en el intelecto posible, dado que éste es nativamente tabula rasa, no queda más alternativa que mantener que los primeros principios se abstraigan. En efecto, lo iluminado por el hábito, según Tomás de Aquino ha sido abstraído: “también los mismos principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares, como enseña el Filósofo en I Posteriores Analíticos..., de donde conviene que preexista el intelecto agente al hábito de los primeros principios como causa del mismo; ya que los principios se comparan al intelecto agente como ciertos instrumentos suyos, ya que por ellos, hace a otras cosas inteligibles en acto”[24]. Recuérdese que clásicamente se ha atribuido al intelecto agente el papel abstractivo.

Si el intelecto agente es abstractivo, y los principios se abstraen, consecuentemente, habrá que vincular el intelecto agente y el hábito. Tomás de Aquino lo lleva a cabo así: “conviene que el intelecto agente se compare a los primeros principios del intelecto en hábito o como el agente al instrumento, o como la forma a la materia”[25]. Es decir, que para hacer inteligibles en acto todos los

inteligibles en potencia a la ratio o entendimiento posible, el entendimiento agente se sirve del hábito de los primeros principios como de instrumento ineludible, lo mismo que la forma actualiza la materia siendo indisociable de ella de entrada, es decir, sin tiempo, “statim et plena luce”[26].

En la cita que precede se pueden destacar varias asuntos de interés. En primer lugar, que merced al adagio “nihil in intellectu nisi prius in sensu”, para Tomás de Aquino los primeros principios –no el hábito cuya luz es innata[27]–, se conocen por abstracción[28]. Pero esta luz, para conocer, necesita de la determinación de los primeros principios[29], asunto que no deja de ser paradójico, pues si la luz es previa a lo conocido, ¿qué puede significar un conocer sin un tema conocido? En segundo término, conviene destacar que es la mediación de estos primeros principios la que nos hace inteligibles en acto las demás especies, lo cual indica que si se asigna al intelecto agente el hacer inteligibles las especies, el hábito de los primeros principios debe actuar como instrumento directo del entendimiento agente, es decir, como su “habilitas”[30]. En este sentido, si el hábito se requiere para formar las demás especies, pertenece a la via inventionis[31]. Una tercera cuestión es que el entendimiento agente existe previamente al hábito de los primeros principios, pues corre de su cuenta el formarlo inmediatamente. Pero ¿por qué lo forma?, ¿acaso sin él no puede abstraer las formas inteligibles?

#### 4. ¿Son los primeros principios reales o mentales?

Si se considera que los primeros principios son reales extramentales, el hábito de los primeros principios no será sino una apertura a la realidad principial que, por serlo, será distinta de la propia apertura íntima de la persona humana a sí, pues la persona no es un principio o fundamento respecto del mundo, ni tampoco respecto de las demás realidades.

En cambio, si se interpreta que los primeros principios son mentales, el hábito no será sino una apertura hacia lo interno de la mente, a sus objetos o a sus actos, es decir, a su modo de proceder. En este segundo caso, si se los considera objetos o especies, no se entiende por qué tales principios se llaman primeros, porque es manifiesto que el acto de conocerlos, por ser superior a ellos, será primero ontológicamente (no según el tiempo) respecto de ellos. En efecto, lo primero pensado, si es formado por el acto de pensarlo, entonces, ya no podrá ser primero entitativamente; su realidad, si es que alguna tiene, será segunda respecto de tal acto.

Además, si los primeros principios fueran mentales, los formaría la persona humana, pero ¿cómo un ser que no es principial o fundante, sino que se atiende a lo que es antes que ella, puede fundar principios primeros mentales? Más aún, si los primeros principios fueran mentales, la persona no tendría un motivo suficiente para salir de su ensimismamiento mental y atender a lo real extramental. Asimismo, si se acepta que ella es primera, el resto está de más. Nada prohibiría que la persona se desentendiese de lo real. Es más, tal desvinculación sería connatural a ella.

Por lo demás, si los primeros principios fueran mentales, la persona se impondría a ellos, porque el conocerlos (acto) es superior ontológicamente al objeto formado. Imponerse indica acotarlos, notar su límite, y por tanto, su posibilidad de rebasarlo, es decir, de no atenerse a ellos si no se quiere. En cambio, si son reales, la actitud de la persona no puede ser sino de respeto, porque ella

no es principio, viene después de ellos, y debe atenerse a lo que existe. Si no los respetase, conculcaría su carácter de ser posterior a ellos y tener que ver necesariamente con ellos.

La alternativa que precede plantea la cuestión de si el tema del hábito es superior al hábito o a la inversa. En efecto, si los principios son reales, éstos serán superiores al hábito, y el hábito deberá plegarse a ellos. En cambio, si son mentales, el hábito será superior a su tema, podrá pensarlo o dejar de hacerlo a placer, y no por hacerlo el hábito admitirá crecimiento o decrecimiento. Pero si el tema del hábito es real y superior al hábito, éste no lo puede conocer como al resto de objetos mentales, es decir, poseyéndolo según la presencia mental, sino que, abandonando el cómodo nivel de la posesión inmaterial, deberá plegarse a las exigencias de la realidad principial extramental que se retrotrae a ser poseída, porque de serlo, dejaría de ser principial. Además, si los primeros principios son reales y superiores al hábito, éste podrá crecer en la medida en que centre más la atención en ellos.

¿Qué responde a todo ello Tomás de Aquino? Es neto en el corpus tomista que el tema del hábito son los primeros principios[32], y que éstos son distintos del hábito[33]. Pero, a tenor de sus diversas descripciones, se puede pensar o bien que son mentales, o bien que son reales. En efecto, los describe como "conocidos por sí mismos"[34]. Per se notis, evidentes, no parecen ser reales, porque de serlo conoceríamos enteramente lo real, pero "nuestra cognición es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca"[35]. Hay más realidad, por conocer en una mosca, que la realidad conocida de ella en cualquier mente humana; y una mosca no es un primer principio.

Para Tomás de Aquino "considerar los principios de este segundo modo (en cuanto que vienen a explicitarse en las conclusiones) pertenece a la ciencia, que considera también las conclusiones, pero considerarlos en sí mismos toca al entendimiento... De esta manera la ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado"[36]. Pero si se piensa que los principios son mentales, derivadamente el hábito de ciencia que depende de aquéllos[37] será interpretada más como un hábito que versa sobre asuntos lógicos que como uno que verse sobre asuntos reales. En efecto, tomar a la ciencia como saber acerca de conclusiones es más de corte silogístico, lógico, que real, pues la ciencia como saber acerca de lo real es un conocer acerca de qué juicios racionales que versan sobre lo real son verdaderos y cuales falsos, es decir, si afirman lo que en lo real está unido y niegan lo que en lo real está separado, o al contrario.

Por una parte, hay que distinguir el hábito de los primeros principios y los primeros principios, pues "los principios indemostrables en el orden especulativo no son el mismo hábito de los primeros principios, sino que son los principios de los que el hábito es hábito"[38]. Uno se compara al otro como el método cognoscitivo respecto del tema conocido. Conocer es poseer, pero la posesión del hábito (que eso significa, por otra parte etimológicamente el vocablo) es de rango superior a la posesión de la operación inmanente. Si el acto conoce objetos intencionales; este hábito debe conocer temas reales.

Los primeros principios deben ser iguales para todos, pero Tomás de Aquino añade que "según la mayor capacidad del entendimiento, uno conoce más la virtud de los principios que otro"[39]. La capacidad del "intellectus" es lo mismo que el hábito de los primeros principios, pero ¿cómo explicar que en unos se da más desarrollado este hábito que en otros si en todos la luz es

innata?, ¿por qué unos conocen más que otros? La respuesta correcta tal vez sea que el hábito es susceptible de crecimiento. Pero cabe seguir preguntando ¿en virtud de qué crece el hábito? Una respuesta pertinente puede ser que en virtud del acto del que depende este hábito, es decir, del entendimiento agente. Pero la tesis que de aquí se puede deducir, a saber, que "el entendimiento en acto activa progresivamente los hábitos innatos" es novedosa.

## 5. La no contradicción como "tema" del hábito

Tomás de Aquino suele admitir como primeros principios el de no contradicción y el de identidad. Junto a ellos acostumbra a poner como principios frases como la del "todo es mayor que la parte" y otras similares. Recogeremos aquí sólo unas observaciones pertinentes al respecto.

El principio de no contradicción[40] debe hacer referencia al ser de lo real[41], pues el ser de las cosas es la causa de la verdad en la mente[42], y este principio, siendo origen de toda verdad, permite confrontar la verdad con la falsedad. Conocer el ser y negar la existencia del no ser debe ser papel propio de este hábito. Al decir de Polo, "el conocimiento del esse creado de las esencias no intelectuales es el conocimiento habitual del principio de no contradicción"[43]. El que el ente sea incompatible, contradictorio, con el no ente, es la forma de expresar el conocimiento del ser del ente. Dicho conocimiento opone contradictoriamente la verdad a la falsedad, la afirmación a la negación[44]. Como entre el ser y el no ser no cabe medio, tampoco en la contradicción cabe medio[45]. Nos damos cuenta de que lo real permanece en el ser cuando advertimos este principio.

Tomás de Aquino formula este principio a modo de proposición. Pero es claro que una proposición se forma a resultas de un acto de la razón: el juicio, y éste es un acto adquirido, no innato. Sin embargo, a pesar de la formulación judicativa de ese primer principio, éste es innegable para todos[46], lo cual indica que el hábito es innato en todo hombre. En lo teórico la razón está determinada a lo uno gracias a este principio, pero no en lo práctico, de ahí que la voluntad no esté obligada a una de las dos partes de la contradicción[47].

Por otra parte, este primer principio no existe asilado, sino vinculado con otro. En efecto, el conocimiento del ser creado nos abre el acceso a Dios porque "el ser, que inhiere en las realidades creadas, no se puede entender sino como deducido del ser divino"[48]. También por ello, "sólo se substraer de la potestad divina aquello que repugna a la razón de ente, esto es, lo que implica contradicción"[49]. De modo que el conocimiento del ser real no contradictorio reclama otro primer principio real que dé su razón de ser, y ese es el ser que tiene es sí la razón de su ser: "aunque el intelecto puede conocer la criatura no conociendo a Dios, no puede sin embargo inteligir que la criatura no sea conservada en el esse por Dios; pues esto implica contradicción, como si la criatura no fuese creada por Dios"[50]. Pero un ser que tenga en sí su razón de ser no admite dualidad entre ser y esencia, es decir, es idéntico. De modo que el principio de no contradicción es realmente solidario, e intelectualmente incomprensible, sin el principio de identidad.

## 6. La identidad como "tema" del hábito

El principio de identidad[51] parece hacer referencia directa al ser divino[52], porque sólo Dios es la identidad[53]. En efecto, la palabra identidad solo se debe predicar en sentido estricto de Dios, porque “Dios importa omnímoda identidad, ya que en Dios es completamente idéntico el intelecto y lo inteligido”[54], el querer y lo querido, el ser y la esencia, etc. Sin embargo, el término "identidad" es utilizado impropriamente por muchos autores que lo usan para hablar, por ejemplo, del conocimiento humano. En efecto, dicen que entre el acto de conocer y el objeto conocido se da una identidad, o que el objeto conocido se identifica con lo real extramental. Sin embargo, el de Aquino habla en esos casos de "unión" entre acto–objeto, o de "semejanza" del objeto conocido respecto de lo real, y niega la identidad a esos niveles: “en nuestro intelecto usamos el nombre de concepción, según que en el verbo de nuestro intelecto se encuentra la semejanza de la cosa inteligida, aunque no se encuentre la identidad de la naturaleza”[55]. Esto parece evidente, pues donde existe identidad, no hay semejanza. La identidad es real, no mental, y es advertida por el hábito de los primeros principios. Con otras palabras: éste hábito está nativamente abierto a Dios.

Con todo, en este punto surge una duda: dado que tanto el hábito de los primeros principios como el de sabiduría hacen referencia a Dios, ¿qué conoce uno de Dios y qué el otro?, ¿en qué se distinguen ambos conocimientos? La siguiente respuesta parece certera: “el conocimiento del esse divino en cuanto Creador de dicho ser (creador de las esencias no intelectuales), y no del ser humano, es el conocimiento habitual del principio de identidad... El conocimiento de Dios en cuanto es mi Creador es el rendimiento culminar, sapiencial, de aquella observación según la cual lo entendido no entiende”[56]. El hábito de los primeros principios advierte a Dios como ser idéntico mirando fuera. El hábito de sabiduría busca a Dios en la intimidad humana, precisamente porque la persona humana no es idéntica, es decir, es distinta de su esencia; y el hecho de que no es idéntica indica que es creada. Por ello requiere de quien dé razón de su ser. De otro modo, el hábito de sabiduría se abre a Dios como el Creador de la persona humana.

## 7. Si Dios es un tema del hábito innato ¿cómo evitar el ontologismo?

Si la identidad real es el ser divino, y el principio de identidad es un primer principio, Dios es uno de los temas del hábito de los primeros principios. Pero si todo hombre está nativamente abierto a Dios por este hábito, ¿por qué algunos de declaran agnósticos o ateos?

El siguiente texto de Tomás de Aquino podría servir de respuesta a la anterior pregunta: “verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas, para otros en los placeres, y para otros cualquier otra cosa”[57]. De ese modo Tomás de Aquino evade el ontologismo. Conocer por el hábito innato de los primeros principios que Dios es la identidad no es conocerlo como un ser personal, sino como origen de toda realidad creada.

Pero de ese modo no se alcanza la intimidad del origen. A la par, saber por el hábito de sabiduría que Dios es un ser personal y que es mi Creador tampoco es conocer la intimidad divina.

Esta doctrina mantiene que tenemos un conocimiento natural de Dios, que es habitual y, por tanto, que cualquier prueba adquirida de la demostración de su existencia es una argumentación de la razón inferior a la apertura nativa del hombre a Dios. Con todo, para el de Aquino esas vías racionales que demuestran la existencia de Dios no son ni inútiles ni innecesarias, porque acepta que el conocimiento natural de Dios –tanto de su existencia como su esencia– que tenemos a nivel intelectual es confuso[58]. Esa confusión puede entenderse según el sentido de que el tema conocido supera a la luz cognoscitiva del hábito. Con todo, si el intelecto no estuviese abierto nativamente a Dios, vano sería el empeño de demostrarlo a nivel racional, puesto que este hábito es como la condición de posibilidad de la ratio. Debe existir una primera apertura cognoscitiva humana a Dios, pues de lo contrario se abriría un al infinito[59] que no da razón del arranque de nuestro conocer.

Los primeros principios no pueden ocultárenos, pues “es inconveniente decir que tenemos hábito de estos principios, y que nos estén ocultos”[60]. Pero el conocimiento que de ellos tenemos no es patente sino confuso. Lo patente para el pensamiento humano son las ideas mentales (los objetos pensados), porque éstas dependen del acto de pensarlas que las forma o presenta, pero los principios reales no dependen del hábito de los primeros principios, sino a la inversa. Los primeros principios no los formamos ni abarcamos, sino que los seguimos intelectualmente subordinándonos a ellos.

## 8. Precisiones terminológicas

El tema de la ratio en su uso superior es la física (clásicamente considerada como conocimiento de la tetracausalidad); el del intellectus, la metafísica. Como uno de los temas de la metafísica es el ser creado, a esta rama del saber se llama ontología; como otro de los temas es el ser divino, a esta disciplina metafísica se denomina teología natural; y como el ser creado no se puede conocer sin su vinculación con el ser divino, el estudio que se ocupa de ese nexo real entre la no contradicción real y la identidad real es el tratado de la creación. A esa vinculación se la denomina a veces causalidad trascendental.

En consecuencia, el intellectus es condición de posibilidad y fin de la ratio. Origen, porque sin la apertura al ser real del intellectus no hay posibilidad de desentrañar la esencia de universo, cometido de la ratio[61]. Fin, porque la ratio, conocida la esencia, llega a su culmen, y sólo por resolución al intellectus se puede conocer lo que para ella quedaba tácito: el fundamento, el acto de ser del cosmos.

Asentadas las distinciones anteriores empiezan a recobrar relieve las precisiones de Tomás de Aquino cuando afirma que la vida contemplativa no consiste en un acto de la razón sino del intelecto[62]. Dicha vida en la presente situación humana debe ser por lo menos intelectual, no racional: “lo supremo en nuestro conocimiento no es la ratio sino el intellectus, que es origen de la razón. Así pues el conocimiento de Dios no es racionativo, sino sólo intelectual”[63].

“Sólo intelectual” no significa que Dios sea tema en exclusiva del habitus principiorum, sino que dicho hábito es el primer nivel habitual donde se alcanza a conocer el ser divino de modo distinto



al racional. El modo de acceso a Dios propio de la razón no es directo, sino por la mediación de las especies mentales o de las comparaciones racionales, la analogía.

Pero –como se ha indicado– el hábito de los primeros principios no es ni el único nivel de conocimiento habitual directo de Dios, ni tampoco el más alto. El conocimiento sapiencial de Dios (hábito de sabiduría), por ejemplo, permite conocer a Dios experiencialmente notando que Dios es personal. Y, evidentemente, saber que Dios es persona es superior a verlo como Acto Puro o Ipsum esse. Con todo, el hábito de los primeros principios, como “conocimiento natural es cierta semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente” [64].

#### 9. ¿Cómo se conoce el hábito?

“Acercas de los hábitos de la parte intelectual (...), si son perfectos, no pueden tenerse ocultos, por el hecho de que la certeza es propia de su perfección; de ahí que cualquiera que sabe, sabe que sabe..., y del mismo modo alguien que tiene el hábito del intelecto de los principios, sabe que él posee aquel hábito” [65]. Con todo, una realidad es la persona que sabe y otras los hábitos mediante los que sabe. Saber que se dispone de hábitos lo sabe la persona, no los hábitos.

La objeción más radical que surge del precedente planteamiento radica en argumentar cómo es posible que contemos de entrada con un tal conocimiento y que no seamos conscientes de él. Tomás de Aquino constata que “el niño no puede usar del hábito del intelecto de los primeros principios (...) por defecto de la edad” [66]. Con ello se indica que, pese a ser un hábito innato, no es innato ni su conocimiento consciente ni su uso. Para algunos el por qué de esta carencia se explica diciendo que “este principio sólo se hace cognoscitivo en la medida en que la sensibilidad se desarrolla y se usa operativamente para conocer la verdad” [67] y, además, indicando que el darse cuenta es asunto de la conciencia, pero la conciencia es inferior a dicho hábito.

La conciencia parece llegar tarde. Del mismo modo que notamos que tenemos entendimiento agente, por así decir, por sus "efectos", a saber, por el carácter activo de éste que permite explicar la activación del resto de instancias cognoscitivas humanas, pero él mismo no se conoce de modo directo (no hay autointencionalidad a ningún nivel cognoscitivo), de ese modo conocemos el hábito de los primeros principios, a saber por su respaldo a lo conocido por la ratio, que actúa aprovechando la sensibilidad cognoscitivamente desarrollada. Tanto el intelecto agente como el aludido hábito existen en nosotros como dotación creatural, pues sin acto no hay actualización posterior de potencia alguna. La suposición de su inexistencia se demuestra falsa por reducción al absurdo, pues sin aquéllos no hay operación ninguna de la ratio. Pero si las hay, y ésta tabula rasa es susceptible de remitir progresivamente su pasividad al ser actualizada por algún acto previo, aquéllos (el habitus principiorum y el intellectus agens) existen, aunque no sean conocidos directamente.

Juan Fernando Sellés  
Universidad de Navarra

[13] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 6 (BK. 1141 a).

[14] Cfr. ALARCÓN, E., "Naturaleza, espíritu y finalidad", *Anuario Filosófico*, XXIII (1990), 2, 125-131.

[15] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, 208. Cfr. de TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 92, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

[16] Cfr. *In Metaph.*, I. IV, lect. 1, n. 19; *Ibid.*, lect. 6, nn. 603, 605; *Ibid.*, I. II, lect. 5, nn. 2211-2212.

[17] "Primum principium omnium est incorruptibile", *In Metaph.*, I. XI, lec. 2, 2181.

[18] Cfr. CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1982; PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin*, París-Ottawa, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 1936.

[19] "Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius", *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3.

[20] *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. c, ad 3.

[21] *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

[22] *S. Theol.*, I-II ps., q. 54, a. 1, co. Cfr. también: *S. Theol.*, I-II ps., q. 50, a. 4, ad 1; *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

[23] "Si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum", *S. Theol.*, I-II ps., q. 53, a. 1, co. En otros textos utiliza el vocablo "statim" para exponer tal inmediatez en el causar el hábito: "dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt", *In I Sent.*, d. 3. q. 4, a. 1, ad 4; "intellectus principiorum est quae quisque statim probat audita, secundum Boetium in lib. de *Hebdomadibus*", *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. a, co.

[24] *De Anima*, q. un., a. 5, co/166. En otro lugar expone la diferencia entre el entendimiento agente y el hábito de los primeros principios: "harum duarum virtutum (refiriéndose al entendimiento agente y al posible) sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem", *Ibid.*

Si se abstraen de los singulares es menester que provengan en nosotros de los sentidos: "cognitio principiorum provenit nobis ex sensu", *S. Theol.*, I-II ps., q. 51, a. 1, co.

[25] *S. C. Gentes*, I. III, cap. 43, n. 2; En otro lugar escribe: "prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in *III de Anima*", *II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 5, co.

[26] *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

[27] "Habitum principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur", *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1.

[28] "Philosophus, in fine *Posteriorum*, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis", *S. Theol.*, I-II ps., q. 51, a. 1, co.

[29] "Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum", *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1. Esta tesis tomista se puede encontrar en la obra de su maestro ALBERTO MAGNO, quien admitía "quod anima a sui creatione habet principia prima in quodam habitu confuso; unde dicuntur naturaliter cognitiva per habitum intellectus agentis. Sed postea determinatur eorum cognitio per sensu et experimentum, ut docet Philosophus in *Posteriorum*", *Super Ethica*, 19, 38.

[30] Glosando este pensamiento POLO afirma que "el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (en otro caso, habría que admitir una autoaclaración, una reflexión incompatible con la intencionalidad). Lo que acabo de proponer va más allá de las declaraciones expresas de Aristóteles. En Tomás de Aquino hay netas alusiones a la cuestión; por ejemplo, llama al hábito de los primeros principio "habilitas intellectus agentis". El hábito es un tener en propio, una adquisición que está estrictamente en la facultad, pero es una *habilitas*, una manera de iluminar del intelecto agente", *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1988, p. 10.

[31] “Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quandam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de apprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii. Sed quia iudicium non potest esse de apprehensis nisi per suprema”, *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, qc. c, co.

[32] “Habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 57, a. 2, co.

[33] “Principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, a. 1, co.

[34] “Et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis: et ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cuius est dictionum principiorum veritas similitudo”, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, ad 9.

[35] *En el Símbolo de los Apóstoles*, Prólogo.

[36] *S. Theol.*, I-II ps., q. 57, a. 2, ad 2.

[37] “Principia prima indemonstrabilia pertinet ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae”, *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 9, co.

[38] *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, a. 1, co. Hay muchos textos explícitos sobre este punto a lo largo del corpus tomista. Por ejemplo: “habitus principiorum indemonstrabilium, intellectus dicitur”, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; “principia speculabilia cognoscuntur (...) per intellectum”, *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. c, ad 3; “intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis”, *In Metaph.*, l. I, lect., 1, n. 34; “intellectus, qui est habitus principiorum”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 57, a. 2, co.

[39] *S. Theol.*, II-II ps., q. 5, a. 4, ad 3.

[40] Cfr. CENACCHI, G., “Il principio di non contraddizione fondamento del discorso filosofico”, *Aquinas*, 16 (1973), 255-272; GIACON, C., “Il principio di non contraddizione scintilla rationis”, *Miscelanea S. Caramella*, Palermo, Accademia Scienze, 1974, 209-223; BERTI, E., “Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica”, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe scienze morali, Serie VIII, vol. XXI, 1966, 224-252; ELDERS, L., “Le premier principe de la vie intellectuelle”, *Revue Thomiste*, 62 (1962), 571-586.

[41] “El principio de no contradicción exige la existencia de una naturaleza material cuyo orden esté determinado por su fin, y que éste sea establecido por una causa espiritual”, ALARCÓN, E., “Naturaleza, espíritu y finalidad”, *Anuario Filosófico*, XXIII (1990), 2, 131. Cfr. PRADO, E., “L'êre et les premiers principes”, *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Atti del Congresso Tomistico Internazionale, Roma-Napoli, 1975, vol. VI, 360-364.

[42] “Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu”, *S. Theol.*, I ps., q. 16, a. 3, ad 3.

[43] POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, XV (1982), 131. En otras obras describe de ese modo tal principio: “La no contradicción es, y absolutamente nada más, la existencia creada”, *El ser I*, Pamplona, Eunsa, 1965, 204.

[44] Cfr. *In Metaph.*, l. IV, lect. 8, n. 16; *Ibid.*, l. IV, lect. 15, n. 12; *Ibid.*, l. IV, lect., 16, n. 1 y 7; *Ibid.*, l. VI, lect. 4, n. 3; *In Peri Herm.*, l. I, lect. 9, n. 7; *Ibid.*, l. I, lect. 9, n. 9; *Ibid.*, l. I, lect. 10 n. 1; *Ibid.*, l. I, lect. 11, n. 7; *Ibid.*, l. I, lect., 12, n. 6; *In Post. Anal.*, l. I, lect. 5, n. 5.

[45] Cfr. *In Metaph.*, l. IV, lect. 16, n. 1; *Ibid.*, l. V, lect. 6, n. 7; l. IV, lect. 17, n. 6; *Ibid.*, l. X, lect. 6 n. 7 y 12; *Ibid.*, l. X, lect. 9, n. 6; *Ibid.*, l. XI, lect. 13, n. 8; *In Post. Anal.*, l. I, lect. 5, n. 5

[46] Cfr. *S. C. Gentes*, l. II, cap. 33, n. 8.

[47] Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 12; *De Malo*, q. 2, a. 1, sc 4.

[48] “Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino”, *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1. Cfr. GIANNINI, G., “La funzione del principio di non-contraddizione nella dimostrazione dell'esistenza di Dio”, *De Deo*, vol. I, Romae, Officium Libri Catholici, 1965, 169-174.

[49] *In Ethic.*, l. VI, lect. 2, n. 16. Cfr. asimismo: *De Pot.*, q. 1, a. 7, co; *Ibid.*, q. 3, a. 19, sc; *Ibid.*, q. 6, a. 1, ad 11; *Quodl.*, 3, 1, 1, co; *Ibid.*, 3, 1, 2, sc; *Ibid.*, 4, 3, 2, co.

[50] *De Pot.*, q. 5, a. 2, ad 2.

[51] Cfr. VERNEAUX, R., “Le principe d'identité chez Saint Thomas”, *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, 83-106; AMBROSI, A., “Principio d'identità e principio di non contraddizione; studio su S. Tommaso

d'Aquino", *Verifiche*, 10 (1981), 13, 205-234; RUPPEL, E., "Os primeros principios secondo a filosofia de S. Tomas d'Aquino", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1974), 135-162.

[52] En multitud de pasajes Tomás de Aquino predica la idendidad de Dios. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, co; *Ibid.*, d. 23, q. 1, a. 4, ex; *Ibid.*, d. 25, q. 1, a. 4, ex; *Ibid.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 1; *Ibid.*, d. 27, q. 2, a. 3, ex; *Ibid.*, d. 28, q. 2, a. 3, ad 3; *Ibid.*, d. 33, q. 1, a. 3, ad 2; *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 3; *Ibid.*, d. 5, q. 3, a. 3, ex; *Ibid.*, d. 6, q. 2, a. 1, ad 3; *Ibid.*, d. 7, q. 1, a. 1, co; *S.C.Gentes*, l. I, cap. 36, n. 2; *Ibid.*, l. IV, cap. 14, n. 10; *S.Theol.*, I ps., q. 39, a. 6, ad 2; *Ibid.*, q. 28, a. 1, co; *Ibid.*, q. 34, a. 1, ad 3; *Ibid.*, q. 39, a. 6, co; *Ibid.*, q. 40, a. 1, ad 1; *Ibid.*, q. 93, a. 1, ad 2; *S.Theol.*, II-II ps., q. 2, ad 6; *Ibid.*, q. 8, a. 1, ad 2; *De Unione Verbi*, 1 ad 12; *In De Div. Nom.*, 9, 2/72; *Super Ev. lohan.*, 1, 1/231; *Ibid.*, 7, 2/265; *Report. Ined. Leonina*, 3.11.7; *Contra errores graecorum*, 1, 18; etc.

[53] Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 34, a. 1, ad 3.

[54] *S. Theol.*, I ps., q. 27, a. 2, ad 2. De un modo u otro esta tesis se repite a lo largo de todo el *corpus* tomista: "ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esse similitudo, sed identitas", *In I Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, qc. a, ad 2; "applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, se per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti", *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 7.

[55] *In IV Sent.*, d. 40, q. 1, a. 3, ad 5.

[56] POLO, L., "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario Filosófico*, XV (1982), 131. Cfr. *S. Th*, I-II, q. 89, a. 6, co). MERGEFIELD El hábito es aquello con lo que uno actúa cuando quiere

[57] *S. C. Gentes*, l. I, cap. 11, n. 5. Otro pasaje de este texto dice así: "homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus pepertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat".

[58] Cfr. *In Boetium De Trinitate*, 3, 6, 3, co 3.

[59] Cfr. *In Ethic.*, l. VI, lect. 5, n. 3; *In Post., Anal.*, l. II, lect. 20, n. 15.

[60] *In Post. Anal.*, l. II, lect. 20, n. 4. Cfr. asimismo: *De Ver.*, q. 10, a. 10, ad 5.

[61] "Intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo et tempore et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae", *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3.

[62] Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. b, sc. 1, 2 y co.

[63] *S. C. Gentes*. l. I, cap. 57, n. 8. Y en el número siguiente vuelve a escribir: "divina igitur scientia non est ratiocinativa". Y en otro lugar: "optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum obiectum, quod est Deus", *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, co.

[64] *Quodl.*, 8, 2, 2, co. Las fuentes de esta doctrina las menciona en el mismo texto a continuación de lo expuesto: "secundum illud *Psal.* IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; ideo dicit Augustinus, *X De Trinitate*, quod huiusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate".

[65] *De Ver.*, q. 10, a. 10, ad 5.

[66] *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, q. 1, ad 4.

[67] MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998, 187.