

El carácter distintivo del hábito de los primeros principios

Algunas consideraciones a raíz de
la lectura del *corpus* tomista

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

In this paper we study, following St. Thomas Aquinas, the distinction between the habit of the first principles and the knowledge and the will, and other habits (habit of science, *sinderesis*, habit of wisdom) and between the *intellectus agens*.

1. El *intellectus* y la *ratio*

El hábito de los primeros principios es un descubrimiento aristotélico, y esa es la fuente de su tratamiento para Tomás de Aquino, quien le llama *intellectus*.¹ Pero a la doctrina aristotélica el de Aquino añade que el intelecto y la razón no son dos potencias distintas, sino una y la misma con hábitos diferentes.² En efecto, afirma que el intelecto no es, en rigor, potencia alguna, sino un *hábito*: “no hay en el hombre una potencia especial por la cual de un modo simple y absoluto y sin discurso obtenga el conocimiento de la

¹ “*Habitus principiorum indemonstrabilium, intellectus dicitur*”, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; “*virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum*”, *S. Theol.*, I-II ps., q. 57, a. 2, co.

² Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 5. Cf. trabajo: “En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino”, en *La filosofía hoy*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Carlos B. Gutiérrez (ed.), 1995, pp. 355-360

verdad; sino que el conocimiento de esta verdad está en él por un cierto hábito natural que se llama intelecto de los principios”.³

Hábito indica perfección (aunque, para Tomás de Aquino sea una perfección menor que la del acto, considerado éste como operación inmanente); y esa perfección puede ser nativa (esto es, innata), o adquirida. La de este hábito se considera *innata*. Pero si lo es, tal hábito no podrá radicar en una potencia pasiva como es la *ratio*, puesto que potencia denota imperfección, falta de conocimiento (*tabula rasa*). Con todo, Sto. Tomás afirma que “el hábito nunca está en la potencia activa, sino sólo en la pasiva”.⁴

Ahora bien, ¿cómo salvar el escollo de que una potencia pasiva tenga nativamente un hábito? Tomás de Aquino lo intenta con el recurso al intelecto agente, que, como es sabido, es siempre en acto; y lo lleva a cabo de este modo: “por lo cual, si algún hábito existe en el intelecto posible causado inmediatamente por el intelecto agente, tal hábito es incorruptible por sí y accidentalmente. De este estilo son los hábitos de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos”.⁵ Si el hábito de los primeros principios es causado inmediatamente por el intelecto agente, hay que presuponer que el hábito sea innato, porque el *intellectus agens* lo es, o si se dice que no lo causa nativamente sino en un momento determinado, hay que dar razón de a qué se debe que lo cause en ese momento. Como es sabido, para Sto. Tomás el agente es condición de posibilidad de la activación del resto del conocimiento humano. Con todo, el de Aquino afirma que el intelecto agente también es una *potencia*, aunque una potencia que se puede asimilar a un *hábito*.⁶

En cualquier caso, —para el *Doctor Humanitatis*— el *intellectus* es superior a la *ratio*. Por un lado, por su *tema*: las realidades

³ *De Ver.*, q. 15, a. 1, co.

⁴ *De Pot.*, q. 1, a. 1, ad 4.

⁵ *S. Theol.*, I-II ps., q. 53, a. 1, co.

⁶ Cf. mi trabajo: “El intelecto agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), pp. 105-124. Cf. asimismo: V.F. CANALS: “El *lumen intellectus agentis*”, *Convivium* I (1956), p. 107; P. SIWEK: *Psicología Metafísica*, Roma: Universidad Gregoriana, 1962, p. 369, tesis 219, 1.

principales. Por otro, por su modo de conocer o *método*, porque su conocimiento es directo, intuitivo, experiencial. Además, se puede inferir que el *intellectus* es condición de posibilidad de la *ratio*, porque si “los primeros principios de la razón nos son dados naturalmente”,⁷ ello indica que los primeros principios son la garantía de la razón, cuyo desarrollo es adquirido. En efecto, la razón se deduce del intelecto.⁸ Por estos motivos Ramírez piensa que el hábito de los primeros principios (y también la *sindéresis*) es real y esencialmente distinto de la potencia intelectiva.⁹ En esta tesis se puede estar de acuerdo con este comentador, porque si la luz del *intellectus* es nativa,¹⁰ no puede incluirse en la *ratio*, cuya luz es enteramente adquirida. En rigor, la distinción entre ambas realidades humanas es, a mi juicio, la que media entre un hábito innato y una potencia (que también es innata, pero potencia). ¿Qué distinción nativa puede darse entre ellos? Que el hábito es activo mientras que la potencia es pasiva. El primero no es sin luz, mientras que la segunda adolece originariamente de ella estando a expensas de ser activada.

2. El *intellectus* y la *voluntas*

Una distinción similar es la que media entre el *intellectus* y la *voluntas*, pues el primero es originariamente activo, mientras que la segunda es potencia pasiva, y más aún que la *ratio*. Cayetano aportaba una distinción entre el *intellectus* y la voluntad exponiendo que así como el intelecto tiene un hábito natural, la voluntad carece de él: “la diferencia entre el intelecto y la voluntad está en esto, en que en el intelecto fluye cierto hábito natural..., no en cambio en la

⁷ *In Ethic.*, I, II, lect. 4, n. 7. Cf. al respecto G. CENACCHI: “Il principio di non contraddizione fondamento del discorso filosofico”, *Aquinas* 16 (1973), pp. 255-272; C. GIACON: “Il principio di non contraddizione scintilla rationis”, *Miscelanea S.C.*, Palermo: Accademia Scienze, 1974, pp. 209-223.

⁸ “*Ratio in speculativis deducitur ad aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur*”, *In II Sent.*, d. 24, q. 3, co.

⁹ Cf. S. RAMÍREZ: *Opera Omnia*, vol. VI, pp. 287-289.

¹⁰ Cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; *S. Theol.*, I-II ps., q. 51, a. 1, co.

voluntad".¹¹ Obviamente se refiere al hábito de los primeros principios.

¿Se podría establecer la comparación de que al igual que la *voluntas ut natura* no es potencia especial respecto de la *voluntas ut ratio* sino su base, *mutatis mutandis*, otro tanto cabría admitir del *intellectus* y la *ratio*? A mi modo de ver no, porque la *voluntas ut natura* es originariamente pasiva, (una relación trascendental al último fin¹²), mientras que el *intellectus* es activo. Además, tanto la *voluntas ut natura* como su activación adquirida, la *voluntas ut ratio*, son una potencia. En cambio, el *intellectus* no lo es, sino un hábito originario. El intelecto posible o razón y la voluntad son potencias que no pasan al acto por sí solas, sino por lo que es en acto, pero para Tomás de Aquino originalmente son en acto el intelecto agente y el hábito natural de los primeros principios. Desde este punto de vista cabe interpretar los textos tomistas que aluden a que el *intellectus* es el principio y el fin de la *ratio*. Principio, porque sin acto previo no se puede actualizar ninguna potencia. Fin, porque la potencia se actualiza para no ser rémora respecto del acto previo.

El *intellectus* está en acto de modo previo también a la intervención de la voluntad, que de entrada es potencia pasiva. Si la *voluntas ut natura* ya estuviese en acto al margen del *intellectus*, ésta podría imperar al intelecto para que éste conociera lo que ella quisiera, pero es manifiesto que "el intelecto entiende algo de modo natural no por imperio de la voluntad",¹³ lo cual patentiza que la voluntad no está a su nivel, sino que es inferior, y es, además, segunda respecto de aquél. Con todo, el *intellectus* no es condición inmediata de la actualización de la voluntad, porque, pese a estar abierta la voluntad de modo natural al fin, en ese estado no sabe qué es el fin, ni cómo ella lo puede alcanzar. La actualización progresiva de la voluntad es posterior a su apertura nativa, y también a la

¹¹ *In S. Theol.*, I-II ps., q. 51, a. 1, e *In S. Theol.*, I-II ps., q. 62, a. 3, I, *Op. cit.*, vol. VI, 327 y 404.

¹² Cf. mi trabajo: Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22. *El apetito del bien y la voluntad*, Introducción traducción y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 131, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

¹³ *De Pot.*, q. 10, a. 4, ad 17.

intervención de la razón. Se trata de los actos voluntarios y de la virtud. La voluntad mediante su crecimiento virtuoso se acerca al fin; fin que naturalmente es conocido por el *intellectus*, por eso se alude a que "los fines de las virtudes morales preexisten en la razón, (tomando en sentido amplio el término *razón*) de tal modo que preexisten como ciertos principios evidentes conocidos naturalmente, y de este modo son los fines de las virtudes".¹⁴

Por otro lado, si el hábito de los primeros principios es condición de posibilidad de la razón, lo es desde su primer acto al último, y también de que la *ratio* distinga lo real de lo mental. Este extremo ha sido convenientemente examinado recientemente al notar que el hábito de los primeros principios hace posible el contacto con lo real desde el inicio de la actividad cognoscitiva, o sea, desde la abstracción. Lo que la especie u operación tiene en ese nivel de objeto o referencia a lo exterior se debe a su intervención. Por otra parte, sin objeto no hay operación abstractiva, y las demás operaciones racionales se fundan en ella; luego el hábito de los primeros principios es el responsable de todas las operaciones que miran a la realidad material exterior y a sus principios.¹⁵

¿Qué tematiza este hábito? Ante todo ningún *qué*. Los primeros principios teóricos no son esencia ninguna. En esto estriba, a mi modo de ver, la distinción entre el tema del *intellectus* y el de la *sindéresis*. El del primero son los *actos de ser*; el de la segunda, la ley natural, que no es otra cosa que la *esencia* humana, es decir, el modo de estar constituida la naturaleza humana y su modo de crecer en orden a su perfección. La ley natural no es el hábito, sino lo que el hábito conoce; y los primeros principios teóricos no son el hábito, sino lo conocido por él.¹⁶ ¿Acaso hay tema doble, uno para hábito de

¹⁴ *S. Theol.*, II-II ps., q. 47, a. 6, co. Cf. también: *De Ver.*, q. 11, a. 1, co, lugar en que de la inclinación de la voluntad dice que es cierta incoación de las virtudes.

¹⁵ Cf. J.I. MURILLO: *El conocimiento como ser. Operación hábito y reflexión en la antropología de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 1994, p. 175. En otro texto de una página anterior señala: "podemos concebir el crecimiento de nuestro conocimiento de la realidad extramental, como una progresiva explicitación de lo contenido en el hábito natural de los primeros principios" (p. 171).

¹⁶ Cf. *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, a. 1, co.

los primeros principios teóricos y otro, la ley natural, para el de los prácticos? La respuesta es afirmativa. Pero a tema distinto, distinto nivel cognoscitivo. Además, como la distinción en el conocer humano es siempre jerárquica, hay que admitir que un nivel cognoscitivo es superior a otro y que lo conocido en un caso es más activo, real, que en el otro. Efectivamente, el *intellectus* conoce más, es superior, a la *sindéresis*. Aludiremos a ello al tratar de la distinción real entre ambos niveles cognoscitivos humanos.

Ahora bien, si lo conocido por el *intellectus principiorum* es más acto que lo conocido por la *sindéresis*, debe marcar el fundamento no sólo de la razón teórica, sino también de la razón práctica,¹⁷ y asimismo el *fin* de la voluntad,¹⁸ la *beatitud*. Hay un perfecto paralelismo entre tema y método, entre realidad y conocimiento, pues los primeros principios reales (tema fundante) se comportan respecto de los principios reales que no son primeros (temas fundados), como el *intellectus* que conoce los primeros principios (hábito posibilitante de la racionalidad) respecto de la *ratio* que conoce principios que no son primeros (potencia actualizable). Y otro tanto puede decirse respecto de la voluntad, pues esta potencia en su estado nativo —*voluntas ut natura*— debe mostrar en su inclinación natural al fin último su dependencia del *intellectus*, como la voluntad actualizada —*voluntas ut ratio*— debe mostrar su dependencia respecto de la *ratio* en todos los actos voluntarios que versan sobre medios (*libre albedrío*¹⁹). Otra comparación tomista indica que lo mismo que son los primeros principios para el entendimiento, eso es el amor para la voluntad, a saber, su principio

¹⁷ Cf. *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, a. 2, co; *Ibid.*, q. 95, a. 2, co.

¹⁸ Cf. *S. Theol.*, I ps., q. 19, a. 5, co, donde se lee: "*voluntas sequatur intellectus*"; Cf. también: *S. Theol.*, I ps., q. 82, a. 2, co, donde se explica que "*sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini*", y lo mismo son los primeros principios para el intelecto que el fin para la voluntad. Principios y fin son el mismo tema, pero dicho tema es principio para el *intellectus* y fin para la voluntad.

¹⁹ Cf. *S. Theol.*, I ps., q. 83, a. 4, co; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, co y ad 1. Cf. mi trabajo: *Tomás de Aquino, De Veritate, 24, Sobre el libre albedrío*. Introducción, traducción y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 165, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

y su término,²⁰ y el amor, según Tomás de Aquino, es al menos la apertura inicial de la *voluntas ut natura*.²¹

3. *Intellectus* y hábito de ciencia

Para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios es el fundamento de la ciencia: "la ciencia especulativa no puede existir sin el intelecto de los (primeros) principios".²² El motivo es que "se genera en nosotros el hábito de ciencia en virtud del previo conocimiento de los principios".²³ Si fuera el hábito de ciencia su propia base, no podríamos conocer la verdad o falsedad de una ciencia, porque ese conocimiento sólo se da por "resolución a los primeros principios indemostrables".²⁴

Demostremos la veracidad de lo demostrable por el recurso a lo indemostrable. Indemostrable no se contrapone a evidente, sino que

²⁰ Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 30 co.

²¹ Cf. mi libro *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2ª ed., 2000. En el cap. IV se describen y distinguen, según Tomás de Aquino, los actos de la *voluntas ut natura* (*velle* o *amare*, *intendere* y *frui*) de los de la *voluntas ut ratio* (*consensus*, *electio* y *usus*).

²² *S. Theol.*, I-II ps., q. 65, a. 1, co. Otro texto paralelo es: "*scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum*" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 57, a. 4, co). Lo presupone porque "en el orden de las ciencias especulativas no se perfecciona el juicio de la razón a no ser cuando se resuelvan las razones en los primeros principios" (*De Ver.*, q. 15, a. 3, co). En este sentido cabe decir que el "*intellectus principiorum movet scientiam*" (*S. Theol.*, II-II ps., q. 47, a. 6, ad 3), y que es *conditio sine qua non* de la ciencia: "*omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum... Principia autem universalialia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes*" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 65, a. 1, ad 3).

²³ *In Post. Anal.*, I II, lect. 20, n. 11. Cf. O. HOENEN: "De origine principiorum scientiae", *Gregorianum* XIV (1933), pp. 153-184; L. ELDERS: "Le premier principe de la vie intellectuelle", *Revue Thomiste* 62 (1962), pp. 571-586.

²⁴ Ello es así para todo tipo de actos: raciocinio o juicio: "*inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit a prima principia, ad quae inventa examinat*" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 79, a. 9, co); "*nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem... prima principia indemostrabilia*" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 90, a. 2, ad 3).

coincide con ello, pues es la evidencia la razón de su indemostrabilidad. "Estos primeros principios indemostrables pertenecen al hábito de intelecto, mientras que las conclusiones deducidas de ellos pertenecen al hábito de ciencia".²⁵ Si los principios fueran demostrables pertenecerían al hábito de ciencia, pero entonces ésta quedaría sin fundamento, sin justificación, porque la ciencia no se funda a sí misma. Más aun, si fueran demostrables serían alguna conclusión, pero son el fundamento de que la conclusión lo sea.²⁶

Otra distinción tomista entre éste conocimiento y el del hábito de ciencia es expuesta de este modo: con este hábito conocemos "sin discurso", "por intuición simple",²⁷ mientras que con el hábito de ciencia no. Este modo de conocer es verdaderamente notable, pues actualmente se suele reiterar en exceso el adagio "*nihil in intellectu nisi prius in sensu*", pero se olvida la segunda parte de esa sentencia tomista: "*nisi intellectus ipse*".²⁸ En efecto, el intelecto no puede pasar por los sentidos porque no es sensible, y porque ese paso carece de sentido. Tampoco es sensible la voluntad, la propia alma, Dios, etc. De modo que las realidades inmatrimales no se pueden conocer como las que lo son, a saber, por abstracción, sino experiencialmente, por intuición, y el conocimiento de este hábito natural es intuitivo.

²⁵ *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 9, co. Es, por otro lado, tema que recorre toda su obra desde el inicio, como se puede comprobar en este otro texto: "*principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, sicut per intellectum; conclusiones vero per scientiam*" (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. c, ad 3); "*Scientia est conclusionum et intellectus principiorum*" (*In Post. Anal.*, l. 1, lect. 7, n. 6).

²⁶ "El primer principio indemostrable no puede ser conclusión de alguna demostración o ciencia" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 13, a. 3, co). Más bien ocurre al contrario, que las conclusiones sobre las cosas que versa el hábito de ciencia, son deducidas del hábito de los primeros principios (Cf. *S. Theol.*, I-II ps., q. 79, a. 9, co); o de otro modo, los primeros principios son la condición de posibilidad de que las conclusiones lo sean: "la última sentencia sobre cualquier proposición se da por orden a los primeros principios" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 74, q. 7, co).

²⁷ *De Ver.*, q. 8, a. 15, co.

²⁸ *De Malo*, q. VII, a. 1, ad 18.

Por otro lado, si el hábito de ciencia perfecciona a la razón, la hace crecer como facultad. Pero para el de Aquino el hábito del intelecto perfecciona más a la razón que el de ciencia. Que atribuye ese carácter perfectivo al intelecto es claro en los textos,²⁹ y que este hábito es más perfecto que el de ciencia, también: "el intelecto de los principios especulativos es más noble que la ciencia de las conclusiones".³⁰ Si hay que formar pluralidad de hábitos de ciencia para conocer diversos aspectos de lo real, el hábito de los primeros principios no es plural, sino único, y es fundamento del conocimiento cierto de toda la realidad. El crecimiento cognoscitivo es manifiesto en extensión, y en este hábito, en profundidad, pues centra la atención en el fundamento de lo real, no en lo real fundado. Como a este nivel la apertura cognoscitiva es omnicomprensiva, la libertad gnoseológica será ahí del mismo rango.

En suma, si este hábito es previo y fundamento de la ciencia y más noble que ella, y teniendo en cuenta que la ciencia se elabora con discurso, se puede concluir que los primeros principios son el *principio* y *fin* de todo razonamiento discursivo. En efecto, el intelecto, en primer lugar, es el *origen* cognoscitivo de la *ratio*: "en el mismo conocimiento intelectual, es manifiesto que la búsqueda racional procede de los principios patentes por sí, a los cuales se refiere el intelecto; de ahí que la razón siga al intelecto. Lo primero, pues, en el orden cognoscitivo es el intelecto, y así conviene que todas las cosas inteligibles, esto es, cognoscitivas, tengan ciencia, es decir, conocimiento, por la primera inteligencia; de donde también en el libro de Proclo se dice que toda cognición cognoscitiva participa del primer intelecto."³¹

²⁹ "*Habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum*" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 57, a. 2, co).

³⁰ *S. Theol.*, I-II ps., q. 63, a. 2, ad 3. En otro lugar paralelo se afirma: "*intellectus principiorum est nobilior principium quam scientia conclusionum*" (*S. Theol.*, I-II ps., q. 51, a. 2, ad 3).

³¹ *In De causis*, lc. 18/72. De este punto procede la clásica distinción entre *intellectus* y *ratio*, que tiene como fundamento varios pasajes de la obra de Tomás de Aquino como son los que siguen: "*fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis*", es decir, el *intellectus* es el principio (*In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2); "*sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides*

En segundo lugar, el intelecto es el *fin* del razonamiento: “en el conocimiento de la verdad la razón llega investigando a lo que el intelecto ve con simple intuición; de ahí que la razón termine en el intelecto; y de ahí también que en las cosas demostrativas la certeza se dé por resolución a los primeros principios, de los cuales es el intelecto”.³²

A la primera vía, que parte de los primeros principios y termina en otras conclusiones se la suele denominar “*via inquisitionis*”, “*via inventionis*” o “*via compositionis*”. Al segundo camino, que tras un razonamiento acaba en la evidencia y respaldo de los primeros principios, se la llama “*via resolutionis*”. Se comienza a investigar desde los primeros principios, y en ellos se termina tras el razonamiento. Para Tomás de Aquino hay, por tanto, “en el proceso de la razón, una cierta curvatura a modo de círculo, cuando la razón, comenzando de uno, procede por muchos, termina en uno”.³³ Los primeros principios parecen, pues, el fundamento último en el que se basan tanto la *inducción* como la *deducción*.

ad sapientiam infusam. Intellectus principiorum (praecedit) scientiam” (In III Sent., d. 33, q. 2, a. 3, co); “*omnis recta ratiocinatio oportet quod a naturali cognitione deducatur: quia principium rationis, intellectus principiorum est*” (In III Sent., d. 37, q. 1, a. 3, sc. 3; *De Ver.* q. 28, a. 4; ad 8); “*in speculativis enim demonstrationes procedunt ex principiis quorum est intellectus*” (In *Ethic.*, l. VI, lect. 9, n. 19); “*ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia*” (S. *Theol.*, I ps., q. 79, a. 8, co); “*In speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis*” (S. *Theol.*, I-II ps., q. 58, a. 5, ad 1).

³² In II Sent., d. 9, q. 1, a. 8, ad 1. Otros pasajes con la misma referencia temática son: “*iudicium in nobis ut comuniter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio ad intellectum*” (*De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 4); “*intellectus principiorum, in quo resolvendo iudicamus*” (In *Boet.*, *De Trin.*, 3, 6, l. co 2); “*rationalis consideratio ad intellectualem in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio*” (In *Boet.*, *De Trin.*, ps. 3, q. 6, a. 1, co 22); “*ratiocinatio humana (...) in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat*” (S. *Theol.*, I ps., q. 79, a. 8, co).

³³ In *Dion.*, *De Div. Nom.*, 7, 2.

4. *Intellectus* y *sindéresis*

La *sindéresis* como hábito de los primeros principios prácticos es llamado con ese nombre en lugares muy concretos de la obra de Tomás de Aquino,³⁴ aunque hay otros pocos en los que se la llama *razón natural*. Con todo, hay multiplicidad de ocasiones en las que se alude a los primeros principios prácticos.

Las fuentes del tratamiento de la *sindéresis* en el de Aquino se puede dividir en tres líneas. a) El libro VI de la *Ética a Nicomaco* de Aristóteles, que se cita explícitamente en el *Comentario a las Sentencias* en estos términos: “como la *sindéresis*, en cuyo lugar el Filósofo en VI *Ethic.*, cap. III, pone el intelecto en la operable”.³⁵ b) Varios pasajes bíblicos que le llegan comentados por S. Jerónimo denominando también a este hábito “*scintilla conscientiae*”.³⁶ c) La tradición anterior a él, pues el tema, tratado de antemano por autores como S. Agustín, S. Basilio, Pedro Lombardo, Simón de Bisiniano, Pedro de Poitiers, Etienne Langton, Godogredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, Rolando de Cremona y Felipe el Canciller, Tomás de Aquino lo retoma de sus inmediatos predecesores Alejandro de Hales, y San Alberto Magno.³⁷ El tema también está presente en la obra de su coetáneo San Buenaventura.

³⁴ Cf. In II Sent., d. 7, q. 1, a. 2, ad 3; In II Sent., d. 7, q. 2, a. 3; In II Sent., d. 24, q. 3, a. 3, ad 5; In II Sent., d. 7, q. 2, a. 4; In II Sent., d. 39, q. 3, a. 1; In III Sent., d. 33, q. 2, a. 4, qc. d, co; *De Ver.*, q. 16, aa. 1, 2 y 3; *De Ver.*, q. 17, aa. 1 y 2; *De Ver.*, q. 18, a. 6, sc. 5; *De Ver.*, q. 24, a. 5, sc; *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 13; *De Malo*, q. 16, a. 6, sc. 5, rc. 5 y rc. 6; S. *Theol.*, I ps., q. 79, a. 12; S. *Theol.*, I ps., q. 79, a. 13; S. *Theol.*, I-II ps., q. 94, a. 1, ad 2; S. *Theol.*, II-II ps., q. 47, a. 6, ad 1; *Super ad Ephes.*, cap. 4, lect. 6/74-78.

³⁵ In III Sent., d. 33, q. 2, a. 4, qc. d.

³⁶ Cf. Tomás de AQUINO: *De veritate*, 16 y 17, *La sindéresis y la conciencia*. Introducción traducción y notas de Ana Marta González, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 61, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. Cf. asimismo mi trabajo: “La *sindéresis* o *razón natural* como la apertura de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2004), pp. 321-333.

³⁷ Cf. O. LOTTIN: *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, Louvain: Gembloux, Duculot, 1942, vol. II, pp. 105-221. También reprocha Tomás de Aquino la concepción que de la *sindéresis* hacen S. Juan Damasceno, S. Basilio y S. Agustín.

Temáticamente se afirma de este hábito a lo largo de la obra tomista lo siguiente: su no referencia a cosas opuestas sino únicamente al bien,³⁸ y por esto mantiene que no puede ser una potencia sino un hábito,³⁹ ya que la potencia se refiere a cosas opuestas pero no el hábito. Se diferencia, por tanto, del resto de la razón tomada ésta como potencia,⁴⁰ y del resto de los hábitos de la razón.⁴¹ Tampoco es un acto, cosa que le separa de la conciencia, porque la conciencia es un acto y la sindéresis es causa de ésta.⁴² Forma parte de la razón, no de la voluntad,⁴³ y en concreto, de la

³⁸ Cf. *De Ver.*, q. 16, q. 1, sc. 1; q. 16, a. 1, ad 4 y ad 7; *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 12, sc; su misión propia, añade en otros lugares, es "*instigare ad bonum et murmurare a malo*" (Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 12; *Ibid.*, q. 16, a. 2, co; *S. Theol.*, I ps., q. 79, q. 12, co).

³⁹ Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co; *De Ver.*, q. 16, a. 1, sc. 3, sc. 4, co, ad 1, ad 2 y ad 5; *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 12, co. Sin embargo, escribe también que a veces se denomina sindéresis a la potencia con el hábito (Cf. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 3, co; *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 4), pero no se trata de un problema real sino de nombres, problema presente también en S. BUENAVENTURA (Cf. de ese autor: *In II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, 910), y asimismo en S. ALBERTO MAGNO (Cf. *Summa de Creaturis: De homine*, q. 69, a. 1, ad 3). Tomás de Aquino hereda de ellos este modo de hablar, y distingue el hábito de la potencia en términos de accidente y sujeto (Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 6), pero no mezcla estas dos realidades (Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 16).

⁴⁰ En el *Comentario a las Sentencias* y en *De Veritate* distingue la sindéresis de la razón. Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 2; *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 9, ad 11, ad 13; *De Ver.*, q. 17, a. 2, ad 5; *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, ad 2. Añadé además, que es el vértice de la razón superior. Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 2, ad 3.

⁴¹ Se distingue de los demás hábitos en general (Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 1) y asimismo de ellos en particular; por ejemplo, de la sabiduría (Cf. *De Ver.*, q. 17, a. 1, co).

⁴² Cf. *De Ver.*, q. 17, a. 1, ad 6; *De Ver.*, q. 17, a. 2, co, ad 3 y ad 7.

⁴³ En eso se separa de San BUENAVENTURA, quien coloca a la sindéresis en la voluntad (Cf. *In II Sent.* d. 39, a. 3, 910), y también de su maestro ALEJANDRO DE HALES, quien mantiene ser a la vez razón y voluntad (Cf.: *Summa Theologicae*, vol. II, Inq. IV, Trac. I, Sect. II, Quaest. III, Tit. IV, Cap. II, donde en el *Respondeo* se declara: "*ratio ... prout est naturalis dicitur synderesis*"; y en la respuesta a las objeciones se añade: "*Synderesis autem est idem cum voluntate naturali*"). Tomás de Aquino prefiere seguir a ALBERTO MAGNO, quien mantiene a su vez la posición de ARISTÓTELES, al encuadrar la sindéresis en la razón práctica (Cf.: *Summa de Creaturis. Pars II, De homine*, q. 69, a. 1, Item 2). El texto donde se mantiene esta última posición es *De Ver.*, q. 16, a. 1, sc. 2. Con ello no renuncia a cualquier posible

razón práctica, siendo el fundamento de ésta, pues así como la razón especulativa se deduce de los primeros principio especulativos, así la razón práctica, se deduce de los primeros principios prácticos.⁴⁴

Tomás de Aquino afirma también a lo largo de estos y otros pasajes que se trata de un hábito "natural".⁴⁵ Este término se puede entender de dos modos: en el sentido de que se distingue, por una parte, de lo adquirido y, por otra, de lo sobrenatural.⁴⁶ Añade asimismo que los primeros principios a los que este hábito se refiere son "innatos".⁴⁷

Por otra parte, es tesis tomista que la sindéresis es la que activa a la voluntad, pues sin ella no son posibles las virtudes: "la razón natural establece el fin en las (virtudes) morales, la cual se llama sindéresis... El fin no pertenece a las virtudes morales en cuanto que éstas establezcan el fin, sino porque tienden *al fin establecido por la razón natural*."⁴⁸ Pero si la sindéresis activa la voluntad, y la

referencia de la sindéresis a la voluntad (Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 1, co). Esta tesis que vincula la sindéresis a la voluntad fue defendida por alguno de los seguidores de Tomás de Aquino. Es el caso de DURANDO, que llama a este hábito "*habitus affectivus*" (Cf. I Dis., 3 P., 2, Q. 4; II Dis., 39, Q. 4). Pero es un caso aislado, pues los discípulos tomistas de la primera época (como Jean Quidort, Bernard D'Auvergne, y menos explícitamente Godofredo de Fontaines y Pierre de Auvergne) no la admiten, pues manifiestan que la sindéresis forma parte de la razón y no de la voluntad. Tampoco la aceptaron los grandes comentaristas tomistas posteriores (Capreolo, Báñez Soto, Juan de Sto. Tomás, Ramírez, etc.).

⁴⁴ Cf. *In II Sent.*, d. 2, q. 3.

⁴⁵ Cf. *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, ad 3; *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, qc. d, co; *De Ver.*, q. 16, a. 1, co, ad 3 y ad 7; *De Ver.*, q. 16, a. 2, sc. 2; *De Ver.*, q. 17, a. 1, ad 6; *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 12, co.

⁴⁶ Cf. *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, ad 3.

⁴⁷ En *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co, escribe: "*quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis*". En *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, qc. d, co, añade: "*in ratione practica sunt innati fines connaturalies homini*". En *De Ver.*, q. 16; a. 1, ad 14, matiza que el hábito puede ser innato aunque un acto no lo sea, sino que se dé en el tiempo. Por último, en *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 12, co, se reafirma en la doctrina: los primeros principios prácticos "*sunt nobis indita*", es decir, dados, puestos.

⁴⁸ *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 6, co.

sindéresis es cognoscitiva,⁴⁹ la sindéresis conoce la verdad de la voluntad tanto en su estado natural o pasivo como en las progresivas activaciones virtuosas de esta potencia. En cambio, el hábito de los primeros principios teóricos en modo alguno conoce la voluntad, puesto que ni ésta es un primer principio ni puede serlo, pues si lo fuera, no sería libre ni permitiría actuar libremente. Lo principal o fundamental es del orden de la necesidad, no del orden de la libertad, y la voluntad no es necesaria sino libre. La voluntad ni es fundada ni funda nada, pues, por una parte, si fuera fundada, no sería libre sino necesaria, y por otra, si fundara, fundaría de modo necesario, no libre. Pero ninguna de las dos cosas acaece.

Si el hábito de los primeros principios prácticos o sindéresis tiene la capacidad de conocer y regular a la voluntad —como por lo demás sostenía Juan de Sto. Tomás⁵⁰—, hemos conseguido una ganancia cognoscitiva respecto al hábito de ciencia, que —como es sabido— es un conocer acerca de lo necesario, aunque los temas conocidos por él no sean necesarios *per se*, sino derivadamente. En efecto, conocer la voluntad es conocer lo libre, y es manifiesto que lo libre es superior a lo necesario intramundano (las causas físicas, tema de la *ratio*). De modo que el hábito de la sindéresis debe ser superior, más cognoscitivo, que el de ciencia. Con todo, pese a conocer lo libre, la sindéresis debe ser inferior al *intellectus*, porque éste conoce lo necesario *per se* (los actos de ser reales extramentales).

⁴⁹ “El hombre por la razón natural asiente según el intelecto a alguna verdad y doblemente se perfecciona respecto de ella, en primer lugar, sin duda, porque la alcanza; en segundo, porque tiene juicio cierto de ella” (*S. Theol.*, II-II ps., q. 9, a. 1, co.).

⁵⁰ “*Practicum (intellectum) emim non regulat suam veritatem penes id quod est, vel non est in re, sicut speculativum, sed penes convenientia ad fines naturae rationalis, quia practicum dicit ordinem, et directionem ad operandum, et regulandum aliam potentiam extra intellectum, scilicet voluntatem, et actus liberos, qui ex voluntate derivantur... Unde se extendunt ista principia practica ad aliam potentiam quam intellectus*”, (*Cursus Theol.*, q. 62, dis. 16, a. 2, 30; *S. Theol.*, I-II ps., q. 66, a. 5, co., vol. 6, 459.)

Si se acepta, también con Tomás de Aquino, que la sindéresis conoce el estado de la razón (al menos en su uso práctico⁵¹) y el de la voluntad, no hay que esperar al hábito de sabiduría para conocer la complementariedad, superioridad jerárquica, etc., entre la razón y la voluntad, uno de los grandes temas del pensamiento occidental, y tema clave de la ética. Si la sindéresis conoce esas potencias podrá activarlas. Activarlas indica la posibilidad de adquirir hábitos en ellas. Los hábitos adquiridos en la razón son indicativos de la libertad racional (a más conocimiento racional, más libertad), y las virtudes lo son de la libertad en la voluntad (a más virtud, más libertad en el querer). Lo que precede manifiesta también la conveniencia de que no sea el *intellectus* el que deba activar directamente a la *ratio* ni a la *voluntas*, sino que es mejor que las active la sindéresis, pues por versar el *intellectus* sobre lo necesario, si activase directamente a la *ratio* o a la *voluntas*, éstas no devendrían libres sino necesarias (pues estaríamos determinados a conocer racionalmente y a querer voluntariamente de un único modo, no progresivamente mejor — es decir, serían incapaces de hábitos y de virtud— y, además, ni uno ni otro crecimiento sería responsable y meritorio).

En suma, la sindéresis es superior a la razón y a la voluntad a las que ilumina, y es inferior al hábito de los primeros principios y al de sabiduría. Entre la sindéresis y el hábito de sabiduría media el de los primeros principios. Ello es así porque la realidad conocida por la sindéresis, la *naturaleza* humana del propio ser cognoscente (razón y voluntad), es inferior a los *actos de ser* que son los primeros principios reales extramentales, temas propios del hábito de los primeros principios. En efecto, la *naturaleza* humana no es ningún *acto de ser*, sino la *esencia* humana. A su vez, los *actos de ser* reales extramentales son inferiores (por no personales) al *acto de ser* real que alcanza el hábito de sabiduría,⁵² a saber, el propio acto de ser de la *persona* cognoscente, pues la *persona* es distinta realmente de su

⁵¹ Cf. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co; *De Ver.*, q. 17, a. 1, co; *S. Theol.*, I-II ps., q. 91, a. 4, ad 2; *S. Theol.*, II-II ps., q. 47, a. 6, ad 3.

⁵² Cf. mi trabajo: “El origen y el lugar del hábito de sabiduría según Tomás de Aquino”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, XCVI (2004), 1, pp. 51-64.

natural humana,⁵³ ya que una se *es*, mientras que la otra se *tiene* o se dispone según ella. Uno tiene cuerpo pero no es su cuerpo; uno tiene razón y voluntad, pero no es razón y voluntad; etc. En cambio, uno es persona o espíritu.

En definitiva, el hábito de los primeros principios es un hábito único, distinto de la *sindéresis* y del de ciencia, por superior a ellos, y distinto del de sabiduría, por inferior a él.

5. *Intellectus* y hábito de sabiduría

El hábito de sabiduría tiene en común con el hábito de los primeros principios que ninguno de los dos tiene razón de principio. En efecto, el hábito de los primeros principios no principia nada, pues su conocer —como todo el conocer humano— no es fundante. De modo similar, tampoco la sabiduría humana principia realidad alguna, aunque esa sólo fuese el hábito de los primeros principios.⁵⁴ El hábito de los primeros principios es la apertura a lo real extramental. Como se concentra la atención hacia fuera, la mirada no atiende al propio ser personal. Por ello, las realidades principales externas conocidas por este hábito tampoco se ven como personas. En cambio, el hábito de sabiduría es la apertura interior, y desde ella, la apertura a conocer personalmente lo que es de índole personal, trascendente a la propia persona.

Para Tomás de Aquino la existencia del hábito de los primeros principios en nosotros parece que la conocemos por el mismo hábito. Se trataría de cierta circularidad o reflexión. Además, la misma consideración parece extenderse a otros hábitos e incluso a operaciones inmanentes. La tesis tomista dice así: “el Filósofo habla

⁵³ “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*” (*S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co); “*hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturae*” (*S. Theol.*, I, q. 30, a. 4 co).

⁵⁴ “*Sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam eius quod est a principio; et etiam magis, in quantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quamvis etiam sapientia principiorum sit, ut in VI Ethic. dicitur*” (*In I Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1, ad 3).

de los hábitos de la parte intelectual, que si son perfectos no pueden permanecer ocultos, ya que la certeza es propia de su perfección. Por lo cual, cualquiera que sabe, sabe que sabe, ya que saber es la causa de conocer lo real, y puesto que es imposible que suceda de otro modo. Y de modo similar, alguien que tiene el hábito de los primeros principios sabe que él tiene el hábito.”⁵⁵

No obstante, se puede afirmar sin contradicción la tesis contraria, a saber, que conocer los primeros principios reales extramentales depende de una instancia cognoscitiva, y que conocer que disponemos del hábito de los primeros principios depende de una instancia cognoscitiva distinta a la anterior. ¿Responden ambos temas (los primeros principios y el hábito) a un mismo conocer (al propio hábito de los primeros principios)? Seguramente no. ¿Por qué? Por que la luz del hábito, si es que versa sobre principios reales extramentales, es *iluminante*, es decir, es como un foco, pero un foco no se autoilumina, sino que es justamente lo único que no puede iluminar. Conocer los principios corre a cargo de este hábito. En cambio, conocer este hábito (que no es un primer principio), y conocer cómo es su conocer, es un asunto distinto del que debe responder otro conocimiento superior, pues si ambos asuntos dependiesen del *intellectus*, éste los confundiría y no podría discernirlos, lo cual sería un grave inconveniente. A lo primero responde el hábito de los primeros principios. A lo segundo, debe responder un conocer superior que pueda dar razón del hábito de los primeros principios. Pero este nivel cognoscitivo más alto, para Tomás de Aquino sólo puede ser, como es sabido, el *hábito de sabiduría*.

⁵⁵ “*Philosophus loquitur de habitibus intellectivae partis, qui si sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire, cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere*” (*De Ver.*, q. 10, a. 10, ad 5). He aquí otros dos lugares paralelos: “*quod enim habitus nobilissimi nos non lateant, intelligitur de habitibus cognitivae partis, de quorum perfectione certitudo est; non autem de habitibus affectivae, qui latent, ut in charitate patet*” (*In II Sent.*, d. 21, q. 2, a. 3, ad 5); “*Philosophus dicit in II Posteriorum Analyticorum quod inconveniens est nos habere habitus principiorum, et nos latere. Ergo eadem ratione et alios habitus*” (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, sc. 2).

Que el hábito de sabiduría juzgue no sólo al *intellectus* sino también a los demás hábitos, Tomás de Aquino lo acepta *expressis verbis*, pues no sólo declara que la sabiduría versa sobre los primeros principios,⁵⁶ que son reales,⁵⁷ y que “la sabiduría... disputa contra los que los niegan”,⁵⁸ sino también “que la sabiduría juzga todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo es ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo”.⁵⁹ En efecto, más que los principios —que ya son conocidos por el hábito de los primeros principios—, lo que permite conocer el hábito de sabiduría —aunque no exclusivamente— debe ser el hábito de los primeros principios (también el de la *sindéresis* y, por lo demás, a sí mismo como hábito sapiencial aunado al intelecto agente). No parece que su tema propio sea conocer realidades extrínsecas, sino las más íntimas. Por eso, considero que éste es el conocer más humano.⁶⁰ Pero para conocer las realidades íntimas su luz no debe ser como la de un foco iluminante, sino como la de una luz estante en la intimidad, es decir, una claridad que permite conocer las diversas facetas reales de la intimidad (los hábitos innatos y la propia persona como ser cognoscente). De modo que el hábito de sabiduría debe admitir una multiplicidad temática jerárquica: realidades de distinto nivel ontológico que no se pueden dar separadas.

Los *primeros principios* no están dentro, en la intimidad humana, porque de estarlo, esa intimidad no sería libre sino necesaria, fundante. Pero es claro que uno no es necesaria y que no es el fundamento de nada de lo real. Sentirse necesario o el centro de lo

⁵⁶ “*Est autem veritas quod sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia*” (In *Metaph.*, l. XI, lec. 1, n. 4).

⁵⁷ “*Sapientia autem nullus generationis, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium*” (In *Ethic.*, l. VI, lec. 10, n. 2).

⁵⁸ *S. Theol.*, I-II ps., q. 66, a. 5, co. “*Sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludende ex eis...*” (*S. Theol.*, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 4); “*sapientia... considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus*” (In *I Sent.*, d. 1, q. 3, a, co).

⁵⁹ *S. Theol.*, I-II ps., q. 66, a. 5, co.

⁶⁰ Cf. mi trabajo: “El conocer más humano y su tema. ‘Sapientia est de divinis’ según Tomás de Aquino”, Actas del Congreso Internazionale *L’umanesimo cristiano nel III milenio: la prospettiva di Tommaso d’Aquino*, Roma, 21-25 set. 2002, en prensa.

real no pasa de superflua vanidad. Tampoco la *naturaleza* humana (la razón, la voluntad, otras potencias, el cuerpo, etc.) están en la intimidad personal humana (ya hemos aludido a que no existe identidad entre la persona y sus potencias, tanto inorgánicas como orgánicas). Sentirse la persona reducida a su naturaleza es perder el sentido personal, una búsqueda vana de reconocimiento personal en un ámbito que no es persona.

Por otra parte, el hábito de los primeros principios, que permite conocer lo real fundante externo, y el de la *sindéresis*, que permite conocer la naturaleza humana, no pueden ser ajenos a la intimidad personal, aunque no coincidan con ella, porque de serlo, la persona no estaría abierta a la totalidad de lo real, no sería coexistente sino aislada, solitaria. Si tales hábitos no son ajenos a la intimidad personal, pero tampoco coinciden con ella, deben ser conocidos como unidos a ella. El conocer que permite verlos aunados a la persona debe correr seguramente a cargo del hábito de sabiduría.

Por lo demás, si el tema del hábito de sabiduría es más alto, más real, que el del *intellectus*, éste no puede reducirse a conocer los otros hábitos innatos, puesto que éstos no son ningún acto de ser, mientras que los temas del hábito de los primeros principios sí lo son. En consecuencia, la luz de la sabiduría debe permitir conocer la propia persona humana, porque su acto de ser es superior a los actos de ser extramentales (tal como son iluminados por el hábito de los primeros principios); y es superior, porque el ser personal se conoce como libre mientras que los actos de ser extramentales se ven como necesarios.

Por otra parte, al alcanzar la sabiduría como hábito a la persona como ser, ese ser es alcanzado como luz, y una luz cuya intensidad supera la que de él deja traslucir el hábito (por eso es coherente emplazar el intelecto agente a nivel de acto de ser humano siendo éste superior al hábito de sabiduría). Pero una luz personal sin tema es absurda. Con todo, su tema no puede ser ni ella misma ni otra persona humana. Lo primero, porque, aunque seamos superiores a lo que de nosotros alcanzamos a conocer, sin embargo, nadie es superior a sí. Por tanto, toda persona humana es incapaz de dotar de

sentido completo a su propio ser personal. Lo segundo, porque nadie puede saber si es superior a los demás o a la inversa, ya que siempre alcancemos a conocer parcialmente tanto el propio ser personal como el de los demás. Somos un misterio —por sobreabundancia de luz— para la luz de nuestro hábito de sabiduría. Por eso nadie se puede destinar a ninguna persona humana.

Además, si el tema de la persona no puede ser ella misma (o los demás), ya que ella se alcanza con un hábito (el de sabiduría, que no es persona), no requiere emplear su mismo ser personal para conocerse (pues haría superfluo al hábito de sabiduría). De modo que el hábito de sabiduría plantea directamente la cuestión del propio conocimiento personal, e indirectamente la pregunta por el *para* o *tema* de la propia persona humana.

El hábito de sabiduría es superior al hábito de los primeros principios por doble motivo, porque debe permitir conocerlo a él, y porque permite conocer temas superiores al propio hábito de sabiduría, como es la *persona* humana. Conviene que el hábito de sabiduría sea superior al del *intellectus*, porque lo conocido por la sabiduría, el ser personal, es superior a lo conocido por el *intellectus*, los actos de ser impersonales. A la par, conviene que el *intellectus* sea superior a la sindéresis, porque lo conocido por él es superior a lo humano conocido por la sindéresis, pues ni la razón ni la voluntad son *actos de ser*, sino de la *esencia* humana. Añádase que conviene que la sindéresis sea superior al hábito adquirido de ciencia, porque lo conocido por la sindéresis, la naturaleza humana y su desarrollo con hábitos y virtudes, pese a ser compatible con las demás realidades del universo físico, es superior a ellas, es decir, no se reduce a ellas, pues en la naturaleza humana se manifiesta por doquier la libertad personal, mientras que la ley del universo físico es la necesidad. Con otras palabras: la sindéresis conoce la esencia humana mientras que la ciencia conoce la esencia del mundo, y es claro que la primera es superior a la segunda. Con ello, quedan comparados los hábitos entre sí. Resta, por tanto, comparar el *intellectus* con una realidad superior a él que no es un hábito, sino un acto.

6. *Intellectus* e intelecto agente

Tomás de Aquino mantiene taxativamente que el intelecto agente es una realidad distinta del hábito de los primeros principios.⁶¹ Para Silvestre de Ferrara la distinción entre ambos estriba en que uno es como la causa y el otro como el efecto.⁶² Sin embargo, esto no se debe entender como si se afirmarse que el hábito de los primeros principios fuese, en rigor, *efecto* del intelecto agente,⁶³ porque la causalidad, válida en física, no es vigente en teoría del conocimiento. En rigor, la luz cognoscitiva no “causa” ni los objetos conocidos (ideas) ni los temas reales; y el entendimiento agente actúa como luz.⁶⁴ Para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios es el instrumento⁶⁵ o la “habilitas” del intelecto agente para conocer unos temas, la realidad principal extramental.

Ambas luces, la del intelecto agente y la del hábito, son innatas. Ahora bien, Tomás de Aquino afirma que para conocer los primeros principios “no se requiere una nueva luz inteligible, sino que basta con la luz naturalmente ínsita”.⁶⁶ Tampoco admite el que el hábito de

⁶¹ “*Harum duarum virtutum* (entendimiento agente y posible) *sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem*” (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co).

⁶² Cf. *In S.C. Gentes*, l. III, cap. 46, n. IV, 1.

⁶³ Cf. *S.C. Gentes*, l. II, cap. 78, n. 6.

⁶⁴ Cf. *S.C. Gentes*, l. II, cap. 78, n. 2; *S.C. Gentes*, l. II, cap. 78, n. 5 y n. 7.

⁶⁵ “*Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstraendo a singularibus, ut docet Philosophus in I Posteriorum Analiticorum, unde oportet praexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; quia vero principia comparatur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea, facit alia intelligibilia actu*” (*Q. D. De Anima*, q. un., a. 5, co).

⁶⁶ *In Boet.*, *De Trin.*, 1, 1, 1, co 3. Con ello se sale al paso del averroísmo, que colocaba al entendimiento agente en el mundo supralunar, es decir por encima del hombre; de ahí que entienda que este acto no es propio de cada hombre sino uno y único. Pero el “*intellectus respectu cognitionis primorum principiorum, naturalem quemdam motum habet*” (*De Pot.*, q. 2, a. 3, co).

los primeros principios sea inherente al entendimiento agente,⁶⁷ pues la actualidad constante de éste parece incompatible con la actualidad periódica del hábito; por eso aclara que “la potencia de la que surge esto (*la luz*) es simplemente activa y se llama entendimiento agente, el cual no obra mediante algún hábito..., es el intelecto posible el que opera mediante algún hábito”.⁶⁸

Tomás de Aquino no acepta que el entendimiento agente sea soporte de hábitos. Con todo, si ponemos esa tesis en correlación con la afirmación tomista de que “el hábito no puede ser principio de la persona subsistente, sino que sigue al ser”,⁶⁹ se puede proponer que el entendimiento agente actúe como el *esse* personal respecto de los hábitos. Con ello la distinción clásica *esentia-esse* quedaría referida al ser del hombre. Y la consecuencia inmediata es que el entendimiento agente estará a nivel de *esse*, mientras que el posible y los hábitos lo estarán a nivel de *esentia*. Con todo, resulta inusual o desacostumbrado elevar el intelecto agente a nivel del *esse hominis*. La mayoría de escritos al respecto lo reducen a su función de hacer inteligibles en acto a los fantasmas de la imaginación.⁷⁰ Otros lo reducen a una mera pieza teórica.⁷¹ Alguno, incluso, le priva de su actividad cognoscitiva, puesto que quien conoce —declaran— es la

⁶⁷ “Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem” (*De Vir.*, q. 1, a. 9, ad 10).

⁶⁸ *In III Sent.*, d. 141, q. 1, b, ad 2/25. Y esa es su perfección, porque “*possibilis intellectu non intelligit perfecte nisi perficiatur aliquo habitu*” (*In III Sent.*, d. 141, q. 1, b, sc. 1). Siempre que se refiere a los hábitos, Tomás de Aquino pone en consideración al entendimiento posible. Otro texto paralelo es: “*intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis iam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit*” (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co).

⁶⁹ *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, ad 2. El texto completo dice así: “*unio autem in persona est ad unum esse personale; habitus autem non potest esse principium personae subsistentis, sed est ad esse consequens*”.

⁷⁰ Cf. J. RAMÍREZ: *De habitibus in communi*, Opera Omnia, vol. VI. Este autor, aparte de no asignar más función al entendimiento agente que la de iluminar los fantasmas, no deja claro que no puede ser más que el entendimiento agente el que tiene que “causar” los hábitos en el posible.

⁷¹ A. RIERA MATUTE: “El intelecto agente... es, por tanto una instancia teórica a la que se acude para explicar la relación entre la inteligencia y la sensibilidad” (*La articulación del conocimiento sensible*, Pamplona: EUNSA, 1970, p. 146).

inteligencia y no el intelecto agente.⁷² Otros lo describen como una *virtus*, “causativa o factiva”, sin caer en cuenta de que el conocer no produce o fabrica nada, asunto válido también para el agente.

Por otra parte, cabe observar que Tomás de Aquino denomina a veces “potencia” al intelecto agente. Por ejemplo: “pues la potencia que es solo agente no necesita virtud para el hecho de que sea principio del acto..., de donde la virtud de tal potencia no es otra cosa que la misma potencia. De tal clase de potencia es la divina, el intelecto agente y las potencias naturales”.⁷³ Sin embargo, se puede considerar que la palabra *potencia* referida al intelecto agente deba tomarse en sentido analógico, pues en sentido estricto el intelecto agente no es una *potencia*. En efecto, Tomás de Aquino lo compara a la “potencia” divina. Pero es claro que Dios es Acto Puro, sin potencias o facultades. Por tanto, si la “potencia” divina coincide con el *ipsum esse subsistens*, ¿qué impide que el intelecto agente sea del nivel del *actus essendi* humano?

El estudio del *intellectus agens* es difícil, sencillamente porque, como recuerda Polo, “su actividad no es susceptible de comparencia. Se trata de una actividad inconsciente que no se contiene o trasluce en la esencia pensada, ni es tampoco la razón de que se piensen éstas u otras esencias”.⁷⁴ Es precisamente a este autor al primero que le debemos el poner al intelecto agente en el orden del *esse hominis*.⁷⁵ ¿Por qué Tomás de Aquino no lo hizo?, ¿tal vez por la prohibición de la Orden de 1244 que pesaba sobre él y que amonestaba a los docentes dominicos a no inventar opiniones

⁷² Esa tesis clásica la defiende, entre otros, y como es sabido, SUÁREZ. Actualmente también tiene muchos partidarios.

⁷³ *De Vir.*, q. 1, a. 1, co.

⁷⁴ *El acceso al ser*, Pamplona: EUNSA, 1964, p. 309.

⁷⁵ “(El intelecto agente) se puede poner en el orden del *esse*, a partir de la distinción real entre esencia y ser: no es ni facultad ni sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es” (*Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: EUNSA, 1988, vol. III, p. 15). F. HAYA afirma asimismo: “Si el conocer no es ser, entonces deviene adjetivo y superfluo, inconciliable con la unidad del fundamento” (*Tomás de Aquino ante la crítica*, Pamplona: EUNSA, 1994, p. 199).

novedosas, sino a seguir las más comunes y aprobadas⁷⁶? Es posible. Además, el tema del intelecto agente fue un caballo de batalla permanente durante toda su carrera académica.⁷⁷ Tal vez por no echar más leña al fuego no dijo más. En cualquier caso, se trata un tema que por su relevancia y profundidad merece la pena seguir investigando.⁷⁸

Una última cuestión ¿por qué el intelecto agente se sirve de instrumentos innatos para conocer lo humano inferior (sindéresis), para conocer lo real principal extramental (*intellectus*), e incluso para conocerse a la propia persona (sabiduría). Se puede proponer esta solución: para no confundir su tema propio con el de aquéllos. ¿Cuál es su tema propio? Una realidad que sea más que humana (más que inteligencia y voluntad), más que realidad principal fundante (más que acto de ser impersonal) y más que persona humana. Pero eso, sólo Dios.

⁷⁶ *Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, B.M., REICHERT (ed.), "Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica", t. 3 (Typ. Polyg. S.C. Propaganda Fidei, Romae, 1898, vol. 1, p. 29, lin. 5-6).

⁷⁷ Cf. mis trabajos: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), pp. 105-124; "La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente", *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Oporto (agosto 2002), pp. 26-32, en prensa; "La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente", *Espiritu*, LII (2003) 128, pp.207-226; "Los filósofos del s. XIII que negaron el intelecto agente. Revisión crítica", en *Dar razón de la esperanza*, Pamplona, EUNSA, 2994, pp. 1277-1300; "Las tesis de los filósofos del s. XIII que afirmaron el intelecto agente", en *Fuentes de la metafísica altomedieval*, Pamplona, EUNSA, 2004, en prensa.

⁷⁸ He tratado de este tema en mi trabajo *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

El amor de sí mismo según el pensamiento de Tomás De Aquino

Ezequiel Téllez Maqueo
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Aunque tradicionalmente es asociada con una virtud por la que los hombres son capaces de querer y procurar el bien ajeno, según Tomás la caridad no implica el olvido absoluto de uno mismo, sino que comprende el amor de sí mismo que, a diferencia de lo que proponen ciertas lecturas del budismo, el totalitarismo, etcétera, es no sólo algo necesario y deleitable, sino que además descansa en una exigencia de plenitud existencial, i.e., en el deseo natural de alcanzar la felicidad, y es la raíz de todo tipo de amor, principalmente es el modelo y medida del amor a las demás personas. Este artículo se enfoca al estudio de sus características filosóficas, antropológicas y éticas.

Introducción

El escritor francés André Malraux, quien murió en 1976, solía decir que el siglo XXI sería el siglo de la religión o no sería. Esto, además de cierto, es algo cada vez más constatable. La primera vez que escuché un comentario acerca del budismo, fue durante mis estudios de derecho allá por 1987 en la Universidad Nacional Autónoma de México, y provino de un inquieto y connotado profesor de derecho civil, que tuvo la osadía intelectual de comparar la moral cristiana con la moral budista. En aquella década a finales de los ochentas (caracterizada por una hipertrofia del laicismo en los diversos órdenes de la vida cultural de diversos países, que en la práctica se traducía en un silencio cuasi absoluto por lo que al tema de las creencias se refiere, con excepción de la llamada teología de la liberación, que aún campeaba fuertemente y que aún sigue dando de qué hablar en ciertos ambientes indigenistas), era menos común de lo

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.