

# UNICIDAD E INNATISMO DEL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS UN ESTUDIO DESDE EL CORPUS TOMISTA

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra

**Resumen:** Este artículo defiende la unicidad del hábito de los primeros principios y su naturaleza innata. Discute las opiniones que usualmente aceptan su innatismo y otras controvertidas opiniones. Critica la opinión de los autores que lo radican en el *ratio* y a los que lo confunden con el *intellectus agens*. Justifica su innatismo y explica la razón de que este tipo de conocimiento no sea susceptible de error.

**Abstract:** This article defends the unicity of the habit of the first principles and its innate nature. It discusses what the opinions who commonly accepted its innatism, and the other controversial opinions. It criticizes the thesis of the authors who roots it in the *ratio* (*intellectus possibilis*), and that one of the people who confound it with the *intellectus agens*. It justifies its innatism, and explains the reason why this way of knowing is not susceptible of error.

## Introducción

Conocido es el texto de Aristóteles en el que se afirma que la contemplación es la forma más alta de vida humana<sup>1</sup>. Sin embargo, no se repara de ordinario en que, por el contexto de esa expresión, el Estagirita viene a sentar la tesis de que la vida es el crecimiento hacia los hábitos.

Si el conocimiento habitual es superior al actual u operativo y, además, fin respecto de éste<sup>2</sup>, vale la pena centrar la atención en el conocimiento de uno de los hábitos más altos, en concreto, el de los primeros principios. Atendiendo a los textos de Tomás de Aquino, se estudiará este hábito, para intentar arrojar luz sobre esta pieza clave de la teoría del conocimiento humano. Dado que el tema es amplio, se atiende aquí en exclusiva al carácter *unitario e innato* del hábito<sup>3</sup>.

Como es sabido, el nombre más usual de este hábito en el *corpus* tomista es el de «*intellectus*», término equívoco, pues se emplea tanto para designar a la potencia

<sup>1</sup> Cfr. Aristóteles, *De Anima*, l. II, cap. 5 (BK 417 b 16).

<sup>2</sup> Para algún autor incluso «el conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser humano es el conocimiento habitual de sí en cuanto delante del Absoluto», Murillo, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998, 213–214.

<sup>3</sup> Se deja, pues, para otras investigaciones el estudio de otros asuntos concernientes a este hábito, tales como el «sujeto» del hábito, su tema o temas, así como el carácter *distintivo* del hábito de los primeros principios respecto de los demás hábitos cognoscitivos, ya sean éstos inferiores a él, como los *adquiridos* de la razón (tanto los de la vertiente teórica -en especial al hábito de ciencia-, como los de la práctica -en particular al hábito de prudencia-), o al hábito *innato* de la *sindéresis*, ya sean éstos *superiores* a él, como el de *sabiduría*.

intelectual en general (la razón), como al acto de entender en general, como, en concreto, para referirse a este hábito<sup>4</sup>. Otras veces se le designa como «*habitus principiosum*».

A continuación se intentarían responder las siguientes cuestiones: 1) ¿Es un hábito único o son varios? 2) ¿Es un hábito innato o adquirido? 3) ¿Qué es lo comúnmente aceptado respecto de su innatismo? 4) ¿Qué es lo controvertido? 5) ¿Se puede radicar este hábito en la inteligencia? 6) ¿Se le puede confundir con el intelecto agente? 7) ¿Cuál es la clave de su vinculación con la razón y con el intelecto agente? 8) ¿Cuál es la razón de su innatismo? 9) ¿Por qué en este nivel cognoscitivo no cabe error?

### 1. ¿Es un hábito único o son varios?

De los hábitos de los primeros principios habla Tomás de Aquino en plural. Un buen comentador suyo, Juan de Sto. Tomás, defendió la distinción de dos modos de conocer los primeros principios<sup>5</sup>. Con todo, para este tomista, en rigor, no se trata de hábitos distintos, sino de dos especies dentro de un mismo hábito: «sobre la distinción de la sindéresis respecto al intelecto de los primeros principios, respondemos que no hay que distinguir la sindéresis de todo el género del hábito de los principios, sino que hay que ponerla bajo el mismo, de modo que el intelecto, o el hábito de los principios sea como la especie subalterna, que se divide en dos especies, a saber el intelecto de los principios especulativos, y la sindéresis, que es de los prácticos, como la ciencia es especie subalterna, la cual se divide en varias especies de ciencia»<sup>6</sup>.

Con todo, el planteamiento de este comentador, más que solucionar, complica más la resolución del problema, pues para responder sobre la unidad o pluralidad del conocimiento habitual de los primeros principios habría que esclarecer también si existe un único hábito de ciencia o varios. Seguramente para Tomás de Aquino

<sup>4</sup> *De Ver.*, q. 1, a. 12, co. Y en otro pasaje: «Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia», *In Ethic.*, l. VI, lect., 5, n. 5.

<sup>5</sup> «Dico ergo: Quod habitus principiorum probabilium distinguuntur ab habitu principiorum evidentium et similiter habitus principiorum practiorum a speculativis... Ratio primae partis est quia lumen probabile et evidens semper differunt essentialiter. Sunt enim inter se opposita evidens et non evidens, necessarium et contingens, ergo non possunt eodem modo attingi. Et eadem ratione principia practica non possunt pertinere ad eundem habitum cum speculativis, quia certitudo practica perficitur certitudine moralis secundum convenientiam moralem et applicat ad actiones contingentes, ad quas inclinatur, quales sunt actiones voluntatis et opera factibilia per artem», *Cursus Phil., Lógica*, Turín, Marietti, 1948-1949, vol. 2, q. 26, a. 1, vol. 1, 794. «Et si principia practica non sistunt in ipso cognoscere, sicut speculativa, sed respiciunt ipsum operari recte operatione alterius potentiae, praesertim in moralibus, quae solum habent pro materia dirigibili, et mensurabili actiones liberas. Unde se extendunt ista principia practica ad aliam potentiam, quam intellectus; intellectus enim speculativus extensione fit practicus», *Cur. Theol.*, París, Vivés, vol. 6, 459.

<sup>6</sup> *Cursus Theol.*, q. LXII, dis. XVI, art. II (vol. 6, 460, XXXIV). Sobre este punto, cfr. Petrin, J., «L'habitus des principes spéculatifs et la synderese», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), 208-216.

los hábitos de ciencia son varios<sup>7</sup>. Pero con ello no resolvemos el problema de si el conocimiento de lo principal es uno o plural<sup>8</sup>.

La distinción que propone Juan de Sto. Tomás referida al hábito de los primeros principios parece más bien de corte lógico que real. Para Tomás de Aquino, a diversos temas reales corresponden siempre diversos métodos cognoscitivos. En consecuencia, en este caso, dado que el de Aquino admite primeros principios teóricos distintos de los prácticos, a cada uno de esos temas corresponderán distintos métodos cognoscitivos o hábitos. Si los primeros principios teóricos son asuntos reales distintos de los prácticos, el hábito que conoce los primeros deberá ser distinto del que conoce los segundos. A la par, como la distinción en lo real no es sino jerárquica, la distinción entre los diversos niveles cognoscitivos también deberá serlo. De modo que uno de los hábitos deberá ser superior, por más cognoscitivo, que el otro. Y si lo es, deberá relacionarse con el inferior como el que lo favorece y posibilita. Y a la inversa, el inferior deberá relacionarse con el superior como el que se subordina a aquél y lo sirve.

Peghaire ha puesto en tela de juicio la propuesta de que el hábito de los primeros principios y la sindéresis sean hábitos distintos<sup>9</sup>. A favor de su tesis ofrece este argumento: Tomás de Aquino distingue entre razón teórica y razón práctica no como dos razones o potencias distintas, sino como dos usos de una misma facultad<sup>10</sup>. Y si se acepta que los primeros principios son la raíz de la distinción de ambos usos racionales, por coherencia se deberá mantener que se trata de un único hábito, aunque tenga diversos modos de conocer, es decir, a pesar de que tenga dos usos o modos de conocer distintos. Lehu también mantiene que la sindéresis no se diferencia del hábito de los primeros principios especulativos, pues se da unidad –declara– entre ambos<sup>11</sup>. De similar parecer, pero derivado de una confusión paradigmática en cuanto a las denominaciones, fue la de Suárez, pues llamó «*intellectus principiorum*» tanto al hábito de los primeros principios especulativos como a la sindéresis<sup>12</sup>.

Sin embargo, a mi modo de ver, hay que mantener que –tanto en el *corpus*

<sup>7</sup> En efecto, una es la ciencia que versa sobre la realidad física, es decir, la física de causas (o física aristotélica clásicamente considerada), y otra la ciencia positivista, que no procede conociendo la concausalidad física, sino analíticamente, y es claro que el análisis no es un procedimiento adecuado para conocer las causas físicas, puesto que éstas sólo se conocen como *con-causas* entre sí o *ad invicem*, jamás aisladas. Son, pues, dos modos distintos de la razón para conocer asuntos distintos.

<sup>8</sup> Efectivamente, la ciencia física trata de *principios* (las cuatro causas), pero no de *primeros* principios; y la ciencia positivista trata de asuntos mentales (que se aplican más o menos a la realidad física), que por serlo, no son principios. Por ello, desde esta perspectiva se ignora si éstos primeros principios son varios o uno sólo, e incluso si son reales o mentales.

<sup>9</sup> Cfr. *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'Et. Med., Ottawa, Paris, 1936, 229, nota 1, y 256 texto.

<sup>10</sup> Cfr. mi trabajo *Razón Teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

<sup>11</sup> Lehu, L., *La raison, règle de moralité*, Paris, 1930, 144–145.

<sup>12</sup> Cfr. *Op. Om.*, París, Ludovicum Vivés, ed. Nova, Bibliopolam Editorem, 1856–1978, vol. III, 752, 9 A.

tomista como realmente- la *syndéresis* es un hábito distinto del hábito de los primeros principios especulativos. Petrin defiende esta distinción real con tres argumentos: a) por la misma razón de ser de cada hábito; b) por la inteligibilidad de sus objetos (temas) respectivos, y c) por la intervención de la voluntad en la adhesión a la inteligencia en cada caso<sup>13</sup>. Las dos primeras razones parecen más claras y aceptables, pues a distintos temas, distintos métodos. Attendamos, pues, a la tercera. ¿Se adhiere la voluntad por igual o de modo distinto a lo conocido por uno y otro hábito?

Se puede sostener –siguiendo los textos tomistas– que, más que hablar de la adhesión de la voluntad a lo conocido por cada hábito, el asunto hay que plantearlo de modo inverso, a saber, si alguno de estos hábitos permite conocer a la voluntad mientras que el otro prescinde de tal conocimiento. Parece claro que para Tomás de Aquino la *syndéresis* activa a la voluntad y a la razón práctica<sup>14</sup>. Ello indica que ambas facultades se pueden considerar como el tema de la *syndéresis*. Pero es manifiesto que, aunque ambas potencias se puedan pensar como *principios* de operaciones, ninguna de ellas es un *primer* principio. Además, el hábito de los primeros principios debe ser realmente distinto de la *syndéresis* a raíz de la distinción real de sus temas, pues en caso contrario no podríamos discernir entre lo teórico y lo práctico, entre lo necesario y lo contingente.

## 2. ¿Es un hábito innato o adquirido?

Tomás de Aquino afirma en multitud de pasajes que el hábito de los primeros principios es un conocer «natural»<sup>15</sup>, «inserto en nosotros»<sup>16</sup>, que «se tiene por naturaleza»<sup>17</sup>, etc. Si se rastrea en el *corpus* tomista el significado del término «natural» referido a este hábito (que se predica tanto del hábito de los principios

<sup>13</sup> Las razones con que fundamenta esta tesis el autor son: a) «L'intellect des principes spéculatifs a pour raison d'être simplement et uniquement la perfection de la intelligence dans la consideration de la vérité... La raison de être de la *syndéresis* comporte un element nouveau. Il ne s'agit par en effet pour elle uniquement de parfaire la faculté dans la perception du vrai, mais de la rendre apte, d'une façon embryonnaire, à diriger l'agir et le faire des autres facultés»; b) «I y a donc dans l'objet de la *syndéresis* un élément irréductible à tout objet de connaissance spéculative, c'est-à-dire la conformité ou l'opposition avec l'inclination naturelle de l'appetit pour le bien de l'homme»; c) «À l'égard de celles-ci, (las verdades especulativas), la motion de la volonté est possible, mais non nécessaire», «L'habitus des principes spéculatifs et la *syndéresis*», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), 208–216.

<sup>14</sup> Cfr. *S. Theol.*, II–II, q. 47, a. 6, co; *S. Theol.*, I–II ps. q. 90, a. 2, ad 3.

<sup>15</sup> «Habitus naturalis», *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5; «naturalis habitus», *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; «habitus naturalis», *De Ver.*, q. 15, a. 1, co; «habitus naturalis», «hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse», *De Ver.*, q. 16, a. 1, co; «a natura nobis proveniens», *S. Theol.*, II–II ps., q. 47, a. 6, ad 3; «intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis», *S. Theol.*, I–II ps., q. 51, a. 1, co.

<sup>16</sup> «Habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur», *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3; «sunt nobis indita», *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 12, co; «prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praeognita facit aliquis inveniendo se scientem in actu», *In Ethic.*, I, II, lect. 4, n. 7.

<sup>17</sup> «Habitum primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura», *In I Sent.*, d. un., q. 1, a. 3, q. b, ad 3; «quod in VI *Ethicorum*. inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita», *S. Theol.*, I–II ps., q. 51, a. 1, sc.

especulativos como del de los prácticos<sup>18</sup>), se observa que para Sto. Tomás «natural» aquí indica «innato».

Sin embargo, la afirmación del *innatismo* de este hábito parece estar en contradicción con lo que Aristóteles escribió en los *Posteriores Analíticos*<sup>19</sup>, y con el propio comentario de Tomás de Aquino de ese pasaje, entre otros textos<sup>20</sup>. Sin embargo, el de Aquino matiza que «los hábitos de los primeros principios no existen en nosotros determinados y completos»<sup>21</sup> por naturaleza. Cuando explica a qué se refiere con esa incompletitud nativa afirma que «el hábito de los primeros principios se dice que se adquiere por el sentido en cuanto a la distinción de los principios, no en cuanto a la luz por la que se conocen los principios»<sup>22</sup>. De manera que lo se acepta como innata es la *luz* del hábito, no lo conocido temáticamente como distinto por éste<sup>23</sup>.

Sin embargo, de lo que precede deriva una cuestión que carece de respuesta explícita en las obras de Sto. Tomás, a saber: si se sostiene que este hábito siempre es luz cognoscitiva, hay que entender esa afirmación en el sentido de que, o bien existe desde el inicio en cada hombre, o bien existe en el hombre desde un momento determinado de su vida. Si existe desde el inicio, la pregunta que cabe es ¿cómo es posible que a un conocer le falte su tema en algunas circunstancias, pues un conocer sin tema conocido es absurdo? Si el tema conocido no existe desde el inicio, habrá que dar cuenta de su advenimiento en un momento determinado, a la par que resolver el problema de la compatibilidad de esta tesis con lo que se mantiene sobre su innatismo.

Un discípulo tomista que defendió el innatismo del hábito fue Hanibaldo. Tras él se han dado diversas opiniones sobre este punto. En síntesis, las tesis de los comentaristas tomistas al respecto se pueden resumir, siguiendo a Ramírez<sup>24</sup>, en dos grupos:

A) Acerca de las *especies* inteligibles (que se le suelen asignar al hábito como temas propios suyos), todos opinan que son *adquiridas*.

B) Acerca de la *luz* inteligible se dan, fundamentalmente, dos explicaciones. Por tanto, dentro de este grupo se pueden distinguir dos subgrupos:

<sup>18</sup> «Principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa», *Quodl.*, 3, 12, co/18; «Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis», *In Ethic.*, l. II, lect. 4, n. 7.

<sup>19</sup> Cfr. Kahn, Ch. H., «The role of nous in the cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II, 19', *Aristotle on Science, Proceedings of the VIII Symposium Aristotelicum held in Padua from september 7 to 15, 1978*, Ed. E. Berti, Padova, Antenone, 1981.

<sup>20</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; *In Post. Anal.*, l. II, lect. 20, n. 11; *S. Theol.*, I–II ps., q. 51, a. 1, co.

<sup>21</sup> *In Post. Anal.*, l. II, lect. 20, n. 11.

<sup>22</sup> *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1. Un pasaje paralelo a éste es: *S. Theol.*, I–II ps., q. 51, a. 1, co.

<sup>23</sup> Sobre este extremo cfr. Moya Cañas, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995.

<sup>24</sup> Ramírez, S., *De habitibus in communi*, Opera Omnia, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, vol. VI, 274–322.

1) Los que afirman que la luz es *natural* o *innata*, diciendo que es la misma cualidad de la potencia intelectual. De ese parecer fueron Durando (III *Sent.*, d. 33, q. 1, ad 2), Soto (*De iustitia et iure*, l. I, q. 4, a. 1), Báñez (*In I P. S. Theol.*, q. 79, a. 12),

Vázquez (*In I-II S. Theol.*, disp. 79, caps. 2–4), o los que mantienen que pese a ser esa luz distinta de la potencia, dimana de ella, o bien posteriormente, como afirmaba Cayetano (*In I-II S. Theol.*, q. 51, a. 1, n. 2), o bien a la vez (*statim*), como mantenía M. Serra (*In I-II S. Theol.*, q. 51, a. 1).

2) Los que afirman que la luz es *adquirida* por actos propios y es realmente distinta de la potencia intelectual. Y esto admite una doble modalidad explicativa:

a) La luz del hábito es adquirida por un *único* acto. Así lo sostuvieron Silvestre de Ferrara<sup>25</sup> y Juan de Sto. Tomás<sup>26</sup> (*In I-II S. Theol.*, d. 16, a. 1, n. 12, y a. 2 entero).

b) *La luz del hábito es adquirida por varios actos*, como afirmaba por ejemplo Rubio (*In I Post.*, cap. 26. tract. 1, n. 13 y nn.15–16). También Derisi sostiene una posición semejante<sup>27</sup>.

### 3. Lo aceptado del innatismo

De lo que precede se puede deducir que existen un par de puntos comúnmente aceptados por los tomistas, a saber:

A) Que *las especies inteligibles son el tema propio del hábito*.

Sin embargo, esa tesis se enfrenta con una serie de problemas no resueltos. En efecto, si se supone que las especies son el tema del hábito ¿cómo se acepta que son a la par y sin confusión el objeto propio de las operaciones abstractivas?, ¿acaso el hábito de los primeros principios se confunde con las operaciones abstractivas? Si las especies son el tema del hábito, ¿cómo armonizar esto con la tesis comúnmente aceptada de que las especies son abstraídas por el intelecto agente? ¿En qué sentido una especie puede ser un primer principio? Parece que en ninguno, porque la especie no es real sino mental. Debido a estas perplejidades, alguien se puede sentir urgido incluso a clarificar el lenguaje, y preguntar si se está hablando de primeros principios *reales*, *mentales*, o de *ambos a la vez*, o inclusive a cuestionar qué se entiende por *principio*, qué por *primero*, etc. Intentemos clarificar estas cuestiones:

<sup>25</sup> He aquí la opinión de este autor: «De las palabras de Santo Tomás se desprende que el hábito de los primeros principios que llamamos naturales y que están en nosotros por naturaleza, no se llaman así naturales o insertos por la naturaleza como si lo fuesen congénitos a nosotros desde el mismo nacimiento; pues si estuvieran en nosotros desde la generación según sí mismos y formalmente, no se adquirirían por los sentidos, como dice S. Tomás aquí; sino que se dicen naturales en nosotros, puesto que no son causados por discurso y argumentación, sino inmediatamente por el entendimiento, y que naturalmente, con los fantasmas de los términos que están en nosotros, opera los mismos hábitos en el entendimiento posible», *In S. C. Gentes*, l. II, cap. 78, nn. 1–3, vol. XIII, 495.

<sup>26</sup> Este hábito, dice Juan de Sto. Tomás, «no es conreado con la misma potencia, como algunos dijeron, ni tampoco es dado por naturaleza, sino adquirido por la luz del entendimiento agente y supuesta la impresión de las especies abstractas de los sentidos», *Cursus Phil., Lógica II*, q. 26, a. 1, *Ed. cit.*, vol. 1, 793.

<sup>27</sup> El hábito de los primeros principios —declara Derisi— «no es innato, pero en el preciso momento en que el entendimiento conoce algo, junto con ese conocimiento se posesiona de él», *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1980, 236.

1) *Una especie mental no es, por definición, real. Por ello no puede ser ni principio ni primero. Las especies ni son principiadas ni principian nada.* Ser presentadas por el acto de conocer evita que sean causadas, principiadas, realmente. Ser ideales o intencionales prohíbe que causen, principien, realmente (recuérdese el adagio medieval: ser conocida es para una realidad una denominación extrínseca).

Si lo que se conoce por la luz del hábito son *especies* mentales abstraídas, éstas, precisamente por serlo, ni pueden ser *primeros principios reales*, ni pueden ser intencionales respecto de ellos. Lo primero, porque las especies ni son principiadas (no son *efectos* reales de los actos de conocer), ni principian nada (no son *causas reales*)<sup>28</sup>. Efectivamente, las especies no son reales sino mentales, y por ello *intencionales*. Lo segundo, porque las especies tampoco son intencionales respecto de los primeros principios reales, sencillamente porque éstos, si no son sensibles, no se pueden abstraer. No se pueden abstraer, por ejemplo, el acto de ser de Dios o el acto de ser del universo, y, con seguridad, muchos admitirían que se trata de dos primeros principios reales. Si éstos se abstrayesen, nadie podría dudar respecto de ellos, puesto que la abstracción humana procede de modo común para todos los hombres (a nivel abstractivo ningún hombre aventaja a otro). Ninguna especie mental es intencional respecto *actos de ser* reales, porque sólo lo es respecto de *quididades* o *formas físicas*. Pero, recuérdese, las formas no son actos de ser, no son primeros principios reales.

En cambio, si se acepta que el tema del hábito son los primeros principios *reales*, éstos no pueden ser especies mentales, puesto que ninguna especie es un *principio real*, y aún menos *primero*, sino justamente lo que suple (por su índole ideal) al carácter principal de lo real.

2) Se podría objetar a la tesis precedente que por primeros principios no se entienden los que son *reales*, sino los mentales. Además, son exclusivamente *mentales* pero no como especies, sino como reglas lógicas válidas para todos los hombres, o patrones mentales ineludibles de nuestro modo de proceder racional. O sea, la mente humana contaría inicialmente con unos parámetros fijos de los que no podría escapar su posterior operatividad. Serían sólo «principios» de todo nuestro ulterior modo de pensar, pero no principios reales.

Sin embargo, si son sólo reglas lógicas, ¿por qué las aplicamos a lo real extramental? Y si las aplicamos a lo real ¿qué es *primero*: lo real o nuestras reglas lógicas?, es decir, ¿quién sigue a quién? Si se responde que primero son nuestras reglas mentales, caemos en una suerte de idealismo. Pero parece claro que lo mental no constituye a lo real, sino que se pliega a sus condiciones. Además, según esa tesis, la imposición por nuestra parte de criterios lógicos a lo real no sería ni justificable, ni podríamos conocer lo real tal como es, sino según esas pautas mentales que los humanos usamos. Ahora bien, esta especie de «verdad» no fundada en el «ser» carece de fundamento, es decir, no podríamos saber por qué

<sup>28</sup> Cfr. al respecto mi trabajo *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000, cap. I.

nuestra lógica es así, y si cabe una mejor que ésta. En rigor, no podríamos defender si es «verdad» nuestro modo de pensar y por qué lo es.

B) Que *las especies son adquiridas*.

Los tomistas también están de acuerdo en que las especies de este hábito son adquiridas, porque así lo declara el propio Tomás de Aquino.

Sin embargo, si se acepta que el tema del hábito de los primeros principios son los principios reales extramentales, el tema del hábito no pueden ser las especies, porque éstas no son principios. De ese modo, sobra plantear si éstas son innatas o adquiridas.

Por lo demás, es claro que las especies, que son el objeto de la operación preliminar de la inteligencia, la abstracción, no pueden ser sino adquiridas, pues si fueran innatas sería lo único que no podríamos conocer, y ni siquiera postular su existencia, pues la especie es formada precisamente por el acto de abstraer, y antes de abstraer la inteligencia es *tabula rasa*. Al margen de un acto de conocer nada es conocido.

#### 4. Lo controvertido del innatismo

Por otra parte, para los tomistas existen un par de puntos controvertidos:

A) *Si la luz del hábito es innata*.

Aunque Tomás de Aquino declara que tal luz es innata, si se admite que lo es, hay que responder a una serie de cuestiones: ¿si la tenemos desde el inicio de nuestra existencia, por qué no somos conscientes desde entonces de ella? ¿Si la luz es innata, carece o no de tema conocido? ¿Si la luz es innata a todo hombre, todos deberíamos conocer con ella el mismo tema, pero entonces, por qué cabe duda acerca de cuáles son los primeros principios?, etc.

B) *Si la luz del hábito es adquirida*.

Si se acepta que la luz del hábito es adquirida –tesis contraria a los textos de Tomás de Aquino–, hay que responder a la siguientes preguntas: ¿cómo lo es? ¿cómo se compagina esa adquisición con el innatismo que se predica del hábito? Pero si se afirma que éste es adquirido, en rigor, ¿en qué se distingue este hábito de los de la razón por el modo de adquisición?, etc.

Además, a lo anterior se pueden añadir todavía un par de problemas. Ambos derivan de diversas propuestas de solución para explicar el innatismo de la *luz* del hábito de los primeros principios. En el fondo, si se acepta el innatismo de dicha luz, cabría preguntar si es conveniente hacerla coincidir con alguna de estas dos realidades: la razón o el intelecto agente.

#### 5. Las primera dificultad del innatismo

*La confusión de la luz del hábito con la luz de la inteligencia.*

Es sabido que esta tesis se puede deducir de algún pasaje del propio Tomás de



Aquino<sup>29</sup>, porque para él el sujeto de los hábitos no puede ser sino una potencia pasiva<sup>30</sup>. Pero este requisito que deben cumplir los hábitos adquiridos, no se debe exigir a los hábitos innatos. Con todo, este hábito es interpretado por algunos tomistas como una luz nativa con que cuenta la razón desde su inicio<sup>31</sup>. Una confusión similar se ha dado entre la *synderesis*, otro hábito innato, y la inteligencia. En efecto, como Tomás de Aquino da alguna vez a la *synderesis* la denominación de razón natural<sup>32</sup>, algunos comentadores han pensado que tal hábito coincide con alguna faceta de la misma inteligencia.

Sin embargo, no puede hacerse coincidir la luz de este hábito con la luz de la inteligencia por varios motivos:

A) Porque la inteligencia como facultad pasiva que es inicialmente no posee luz alguna a menos que sea activada y pase a los actos o a los hábitos adquiridos. La luz de la inteligencia se ejerce a modo de acto o de hábito *adquirido*, y antes de su adquisición no está sino en potencia. En cambio, hábito –también innato– indica perfección, actualización, no potencialidad. La luz del hábito de los primeros principios es innata, no adquirida.

B) Si la inteligencia dispusiese de luz nativa habitual, no se ve la razón del por qué de su ulterior activación, de la necesidad de ser activada por un principio activo, etc.

Negar que la luz nativa del hábito de los primeros principios sea la misma inteligencia en estado nativo pone sobre la pista de una serie de descubrimientos de mayor envergadura, a saber:

1) Que la razón no es el conocimiento superior del alma.

2) Si todo conocimiento de la razón debe tomar como requisito a la abstracción, en consecuencia, lo que realmente no es sensible no se podrá conocer adecuadamente por abstracción, es decir racionalmente. De este estilo son dos campos de realidades:

a) Las realidades inmateriales extramentales: Dios, las demás almas, etc.

b) Las realidades inmateriales intramentales: la propia razón, la voluntad, el alma, etc.

<sup>29</sup> «Unde 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», *S. Theol.*, I-II ps., q. 53, a. 1, co. Cfr. también: *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

<sup>30</sup> Cfr. *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.

<sup>31</sup> Juan de Sto. Tomás distingue entre el hábito innato y la potencia racional, pero parece incluir al hábito en la potencia: «Tomás tiene por cierto que en el intelecto hay hábito natural, el cual es hábito en su sustancia o en su entidad, y por consiguiente distinto de la potencia», *Cur. Theol.*, q. LXII, dis. XVI, art. II, XXXIII (vol. 6, 448).

<sup>32</sup> Tomás de Aquino emplea esta denominación: «ratio naturalis quae dicitur synderesis», *S. Theol.*, II-II ps., q. 47, a. 6, ad 1. Otras veces habla de «actus naturae», *In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, ad 3. Durando, por ejemplo, siguió empleando el vocablo: «ratio naturalis, quae dicitur synderesis», *In III Sent.*, d. 36, q. I, *op cit.*, vol. V, 431b.

Tomemos como ejemplo de este segundo campo el propio conocimiento del alma. Hay que afirmar que el alma no se conocerá a sí misma por la razón<sup>33</sup>. En efecto, Tomás de Aquino admite que el alma tiene un conocimiento *habitual* de sí misma. Nada hay al principio presente al alma salvo el alma misma. Pero si la razón es al comienzo *tabula rasa*, la razón no es el conocimiento con que se conoce el alma<sup>34</sup>. Ello significa que antes o al margen de la abstracción de la imaginación el alma tiene conocimiento de sí misma, sabe de su existencia, y en cierto modo de su esencia porque su esencia le está presente. Ese conocimiento no será adquirido, por tanto, no será racional, pero sí habitual o esencial.

Tal vez el siguiente pasaje tomista ayude a clarificar este punto: «el intelecto posible, que de por sí es indeterminado como la materia prima, carece de hábito por el cual participe de la rectitud de su regla, no solo natural..., como son los primeros principios; sino también adquirido...; y asimismo infuso»<sup>35</sup>. Pero si la inteligencia al inicio carece de hábito, y el sujeto de los hábitos no puede ser sino una potencia pasiva, ¿cómo dar razón de esta paradoja? Juan de Sto. Tomás la intenta resolver indicando que este hábito se dice natural, no porque la inteligencia disponga de él nativamente, sino porque es causado en la inteligencia por la luz del intelecto agente sin discurso ni argumentación, sino directamente<sup>36</sup>. Pero entonces ¿qué impide llamarlo adquirido? Y si lo es ¿cómo seguir manteniendo su innatismo? Tampoco esta propuesta parece solucionar la cuestión.

## 6. La segunda dificultad del innatismo

### *La confusión de la luz del hábito con la del intelecto agente.*

<sup>33</sup> De este parecer es, por ejemplo, Canals: «(el alma) respecto a la intelección objetiva de la esencia de las cosas presentes en el horizonte de su sensibilidad se comporta «sicut tabula rasa», pero en orden al conocimiento experiencial de sí misma se encuentra con la disposición permanente y perfecta propia de un «hábito» cognoscitivo, con anterioridad a toda recepción «abstractiva» ante las representaciones de la imaginación sensible», *Para una fundamentación de la metafísica*, Barcelona, Cristiandad, 1968, 84.

<sup>34</sup> A este conocimiento habitual se le ha denominado «hábito originario». Traigo a colación una nota de Polo, donde anota los pasajes tomistas en que eso se indica: «Dice Tomás de Aquino: 'en cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia' (*De Ver.*, q. 10, a. 8, co) y ello no requiere hábito adquirido, sino que en cuanto al conocimiento habitual el hábito es el alma: «El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no está, en cuanto a conocerse a sí misma, en el género de un accidente..., sino que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia sustancia» (*Ibidem*, ad 14). «La mente tiene conocimiento habitual de sí por el que conoce que existe» (*Ibidem*, ad 1), «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico*, XV, (1982), 131. Tampoco es pertinente hacer coincidir dicho «hábito originario» con el entendimiento agente.

<sup>35</sup> *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, co.

<sup>36</sup> «Ex verbis S. Thomae apparet habitus primorum principiorum qui dicitur nobis naturales et inesse nobis a natura, non sic dici naturales aut inesse a natura quasi nobis formaliter sicut congeniti et ab ipsa nativitate nobis inditi; nam si essent in nobis a generatione secundum se et formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, ut inquit S. Thomas hic; sed dicuntur nobis naturales, quia non causantur ex discursu et argumentatione, sed immediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia actu: qui quidem intellectus et nobis inest ad ipsa nativitate, et naturaliter, cum phantasmatis terminorum quae omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur», *In Summa Contra Gentes*, cap. 78, n. 1; ed. leonina, p. 495.

Se expone esta tesis aludiendo al citado comentador tomista del s. XX. Ramírez, tras el extenso *excursus* a través de las obras de Tomás de Aquino y de los comentarios de pensadores tomistas, concluye que la luz de este hábito es natural, entendiendo por natural «innata»<sup>37</sup>. Sin embargo, añade que este hábito es en parte natural o por naturaleza, y en parte es adquirido por actos nuestros. Son adquiridas, según él, las *especies* inteligibles, pero es natural o innata la *lux* intelectual del intelecto agente. Ramírez, como Durando, Soto, Báñez, Vázquez, etc., termina identificando la luz del intelecto agente con la del hábito que nos ocupa<sup>38</sup>.

Pero a esta conclusión se puede objetar que aunque alguna afirmación tomista pueda dar pie a asimilar la luz del hábito de los primeros principios a la del intelecto agente<sup>39</sup>, con todo, no se debe llegar a concluir que ambas se identifiquen, por las siguientes razones:

A) *Por la base textual.*

En efecto, en los textos del *corpus* tomista se declara de modo explícito y contundente que la luz de este hábito es distinta de la luz del intelecto agente<sup>40</sup>. De manera que, de momento, hay que afirmar que para Sto. Tomás la luz de este hábito es *innata*, y que es *distinta* de la luz del intelecto en acto o *intellectus agens*, porque la de éste último no es la luz de un hábito, aunque se parezca más al hábito que a la potencia<sup>41</sup>.

B) *Por razones filosóficas.*

1) Si la luz del hábito está orientada en una única dirección (un hábito cognoscitivo es una perfección para alcanzar a conocer un tema determinado), y dicha luz se identifica con la del intelecto agente, éste ya no estará abierto a conocer todas las cosas, o como decía Aristóteles, a hacer inteligibles todas las cosas, sino sólo unas, lo cual también contradice los respectivos textos de Tomás de Aquino.

2) Un hábito no puede ser un acto, ni como operación inmanente ni como intelecto agente. Lo primero porque bajo un mismo hábito caben muchas operaciones inmanentes. Lo segundo porque, si el intelecto agente fuese habitual, requería de un acto superior previo e intrínseco al hombre que lo actualizase, lo cual parece multiplicar los entes sin necesidad o abrir un proceso al infinito.

<sup>37</sup> Ramírez, S., *Op. cit.*, vol. VI, *De habitibus in commune*, 289 ss. Aduce para ello gran número de citas de las obras de Tomás de Aquino. En unas se habla de «natural»; en otras de «índitas»; en algunas de «innesse», o de «praexistere»; de que son «sine acquisitione»; de «insitum», «sine inquisitione» o «sine demonstratione». En otras de «innato». Ahora bien, esos textos hay que ponerlos en correlación con otros como el *De Vir.*, q. 1, a. 5, ad 3, que dicen así: «quodammodo principium a sensibus sumit ut dicitur in *Post.*», o el de *In Post. Anal.*, l. 20, lect. 11: «sed habitus principiorum fiunt in nobis ex sensu praexistentem».

<sup>38</sup> «Dicendum est lumen intellectuale habitus primorum principiorum esse lumen ipsum naturale seu facultatem ipsam perceptivam et immediate iudicativam intellectus possibilis», *Op. cit.*, vol. VI, 304.

<sup>39</sup> «Por la virtud de la luz del intelecto agente el hombre conoce 'naturaliter' los principios indemostrables», *In Ethic.*, l. VI, lect. 5, n. 5.

<sup>40</sup> «Unde aparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem», *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co. Cfr. también: *In Ethic.*, l. VI, lect. 5, n. 5.

<sup>41</sup> «Intellectus agens, qui est sicut habitus, et non sicut potentia», *S. C. Gentes*, l. II, cap. 78, n. 2; «Aristotelis dicit quod intellectus agens est sicut habitus quod est lumen», *Ibid.*, l. II, cap. 78, n. 5. El entendimiento agente en Aristóteles «accipitur habitus secundum quod contra privationem et potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus», *Ibid.*, n. 7.

Pero al margen de las dos posibles confusiones precedentes, todavía queda un resquicio de solución: sin hacer coincidir la luz del hábito a la de la razón o a la del intelecto agente, y manteniendo, por tanto, que es una realidad cognoscitiva distinta de aquéllas, cabe vincularla al entendimiento posible o al entendimiento agente. Examinemos esta alternativa.

## 7. Las dificultades de su vinculación

Si el hombre es uno, por plurales que sean sus instancias cognoscitivas, deben estar aunadas. Decíamos que la luz del hábito, pese a ser distinta de la luz de la razón y de la del intelecto agente, se podría vincular a alguna de las dos. ¿A cuál? Obviamente caben varias posibilidades:

A) *Vincularla a la razón*. Vincularla no significa incluirla en la razón. Si un conocer nativo se vincula con una potencia debe hacerse como acto respecto de aquélla. Así parece entenderlo Tomás de Aquino, pues admite que todo conocimiento racional procede del de los primeros principios<sup>42</sup> y que, además, se resuelve en ellos<sup>43</sup>. De modo que la vinculación parece realizarse entre un miembro superior y otro inferior. Pero si el inferior es inicialmente *tabula rasa*, parece claro que el que vincule debe ser el superior. Vincular en teoría del conocimiento debe entenderse como activar cognoscitivamente.

B) *Vincularla al intelecto agente*. También este extremo parece mantenerse en el *corpus* tomista. Pero si se liga a él, debe hacerse o subordinando el hábito al intelecto agente, o a la inversa. Tomás de Aquino se inclina por la primera posibilidad. De manera que el intelecto agente será acto respecto de este hábito. Pero si el intelecto agente es acto podrá preexistir a él e incluso usar de él como de un instrumento: «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»<sup>44</sup>. Sin embargo, si el intelecto agente preexistiese al hábito, se pondría de nuevo en tela de juicio el innatismo del hábito. De modo que de lo que precede sólo se puede aceptar con solidez que éste hábito sea un instrumento del intelecto agente.

C) *Vincularla a la razón y al intelecto agente*. Si las dos tesis precedentes son verdad, también ésta lo será, pero manteniendo lo sentado en aquéllas, a saber, que la razón

<sup>42</sup> «Omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum», *S. Theol.*, I-II ps., q. 100, a. 1, co:

<sup>43</sup> «Nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemostrabilia», *S. Theol.*, I-II ps., q. 90, a. 2, ad 3.

<sup>44</sup> *De Anima*, q. un., a. 5, co/166. 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. Con ello contrasta con la opinión de Alberto Magno, quien admitía «quod anima a sui creatione habet principia prima in quodam habitu confuso; unde dicuntur naturaliter cognita per habitum intellectus agentis. Sed postea determinatur eorum cognitio per sensu et experimentum, ut docet Philosophus in *Posteriorum*», *Super Ethica*, 19, 38.

es inferior al hábito y debe «proceder» de él, y que el hábito es inferior al intelecto agente y debe «proceder» de él. Qué signifique «proceder» es otra cuestión que ahora nos desborda. También nos aleja de nuestro actual propósito otros asuntos tales como si la vinculación entre esos niveles cognoscitivos es directa, o, por el contrario, se usa para enlazarlos de otros instrumentos cognoscitivos, así como si éstos también son hábitos innatos.

De manera que la dificultad que presentaba la vinculación se resuelve por medio de la subordinación. En otras palabras, el orden entre las distintas instancias cognoscitivas humanas sigue este modelo: la *jerarquía*.

#### 8. La ventaja de un conocer ajeno al error

«En los primeros principios conocidos naturalmente, tanto si son especulativos como prácticos, nadie puede errar»<sup>45</sup>. Acerca del conocimiento de lo principal conviene que no quepa error, porque de lo contrario cualquier otro conocimiento que suponga la existencia de lo primero carecería de fundamentación. En efecto, no podríamos saber la verdad o falsedad de cualquier otro conocimiento<sup>46</sup>. Se añade también que no se puede dudar de ellos porque «nunca se abandonan» o lo que es lo mismo, que «el hombre siempre los retiene»<sup>47</sup>.

Estamos abiertos cognoscitivamente a los primeros principios como una dotación creatural. Por eso este conocer no se pierde u olvida. Sabemos que lo principal existe y que sobre ello no cabe falsedad, porque estos principios no están abiertos a opuestos<sup>48</sup>. De modo semejante, la rectitud de la sindéresis (otro hábito innato) es perpetua<sup>49</sup>, y por eso la voluntad no yerra cuando se encamina al fin<sup>50</sup> que la sindéresis le propone.

Con todo, cabe esta pregunta: ¿acerca de qué no erramos, acerca de que tenemos un conocimiento de lo principal, o más bien acerca de los primeros principios conocidos? Son asuntos distintos. ¿De qué no se duda, de los principios, o de nuestro conocerlos? Para Tomás de Aquino de ambas cosas: «en esta

<sup>45</sup> «In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare», *Quodl.*, 3, 12,1, co. «unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum», *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 2.

<sup>46</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, ad 9.

<sup>47</sup> *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5. En otros textos anota: «huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicoorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt», *S. Theol.*, I-II ps., q. 53, a. 1, co; «habitus qui est in ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus», *In Ethic.*, l. VI, lect. 4, n. 14; cfr. también: *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, ad 2.

<sup>48</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3; *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 2; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, qc. b, sc. 2; *In Ethic.*, l. VI, lect. 4, n. 14; *De Ver.*, q. 1, a. 12, co; *S. C. Gentes*, l. I, cap. 61, n. 4; l. I, cap. 80, n. 4; *S. Theol.*, I ps., q. 62, a. 8, ad 2.

<sup>49</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5; *S. Theol.*, I-II ps., q. 90, a. 2, ad 3.

<sup>50</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, qc. b, sc. 2; *S. C. Gentes*, l. I, cap. 80, n. 4; *S. Theol.*, I ps., q. 62, a. 8, ad 2.

operación del alma no hay error, como es claro que acerca del intelecto de los primeros principios no se yerra»<sup>51</sup>.

El inicio del conocimiento humano debe ser neto, verdadero para todo hombre: «hay ciertas cosas en las que todos los hombres concuerdan, como son los primeros principios del intelecto, tanto los especulativos como los prácticos»<sup>52</sup>, pues de lo contrario, tampoco sería posible ningún acuerdo humano. Por eso, admitir que a ese nivel sí cabe error, es para Tomás de Aquino un error gravísimo<sup>53</sup>. ¿Por qué? Porque es fuente de todo *nihilismo* y *relativismo*. Sin embargo, las hipótesis de estas ideologías son contradictorias porque se anulan a sí mismas. En efecto, si nada (*nihil*) se puede conocer con entera seguridad porque carece de valor real, consecuentemente esta tesis tampoco se podría conocer con certeza y carecería de sentido. Por otra parte, si todo es *relativo*, también esta tesis lo sería. ¿Y si el relativista aceptara que también esta tesis es relativa? Habría que preguntarle si está o no seguro de que la acepta. Si es consecuente con su posición, responderá que sí. Pero si está seguro, ya tiene un conocimiento seguro. Y es precisamente esa seguridad suya su salida del relativismo. Si no está seguro, al menos estará seguro de que no está seguro, y se concluirá lo mismo que antes.

Como se puede apreciar, este hábito nunca se pierde<sup>54</sup>. Aún yendo contra el hábito, se usa del hábito. En efecto, al conocer siempre se parte de que lo real existe. Cualquier otro conocer racional supone la existencia de lo real. Intentar negar ese extremo *supone* el ser real, pues lo real sólo puede ser negado si previamente se conoce. Ello indica que en este nivel cognoscitivo no cabe la contradicción, o que es un conocimiento *no contradictorio*. También indica que su conocer versa sobre lo *necesario*, no sobre lo posible.

#### 8. ¿Cuál es la razón de su innatismo?

Por otra parte, si preguntamos cuál es la razón de su innatismo, la respuesta de Tomás de Aquino es taxativa: «el conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido en nosotros por Dios, ya que él es el autor de nuestra naturaleza»<sup>55</sup>. Dios ha querido dar ese hábito a todos los hombres como quiere

<sup>51</sup> «In hac operatione animae non est error, sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur», *S. Theol.*, II-II ps., q. 180, a. 6, ad 2.

<sup>52</sup> «Quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici», *S. C. Gentes*, I, III, cap. 47, n. 6. Y en otro lugar: «sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota», *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, a. 4, co.

<sup>53</sup> «Sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est hominis naturaliter indita, est gravissimus», *S. Theol.*, II-II ps., q. 154, a. 12, co; «error autem in speculativis, qui est circa principia indemonstrabilia, difficile removeri potest», *In II Sent.*, d. 43, q. 1, a. 4, co.

<sup>54</sup> «Habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet», *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5.

<sup>55</sup> *S. C. Gentes*, I, I, cap. 2.

infundir sólo a algunos hombres ciertos hábitos sobrenaturales<sup>56</sup>. Con todo, podemos seguir preguntando por qué Dios ha querido otorgar nativamente a todo hombre un conocer abierto a las realidades principales. Seguramente porque el hombre ha sido creado para coexistir con otros actos de ser. Con otras palabras, el hombre no es un existente (como lo es el ser del universo), sino un *coexistente*; no es un ser, sino un *co-ser*. De manera que el hábito de los primeros principios manifiesta que el hombre no es un ser aislado, un individuo, sino un *ser-con*, un acompañante.

Pero si la luz del hábito es innata, entonces ¿para que esperar a la maduración de los sentidos para abrirse cognoscitivamente a la realidad extramental? O si ya estamos nativamente abiertos a ella por este hábito, ¿qué añaden a esta apertura el conocimiento sensible y el racional? Tomás de Aquino escribió que el «Filósofo, en el final de los *Posteriores Analíticos* muestra que el conocimiento de los principios proviene en nosotros del sentido. Pero según la naturaleza del individuo, hay algún hábito cognoscitivo natural según incoación, y más apto para conocer que otro, en cuanto que para la operación del intelecto carecemos de virtudes sensitivas»<sup>57</sup>. Se puede responder que si la luz del hábito es innata, los temas reales que ella ilumina deben ser fundantes respecto de los temas reales que conocerá posteriormente la razón por abstracción de los sentidos. O si se quiere, se nota que lo que conocen nuestros sentidos es real, y que éstos no nos engañan, cuando al ejercer el conocimiento sensible (y derivadamente el racional) se nota que lo conocido por los sentidos y por la razón es concorde con el fundamento. Pero es claro que para notar esa concordancia previamente debemos conocer que el fundamento existe o no falta. No obstante, ni ese notar el carácter articulado de nuestro conocimiento sensible y racional, ni ese mirar al fundamento son conocimiento sensible o racional, sino habitual<sup>58</sup>. Del primero responde la sindéresis; del segundo el hábito que ahora nos ocupa.

Una última cuestión: si este hábito es siempre luz cognoscitiva, ¿por qué no siempre somos conscientes de él? La respuesta tomista la encontramos en una comparación de este hábito con el infuso de la fe, y dice así: «no puede el hábito infuso de la fe salir al acto, a menos que la fe se determine o bien por la revelación de Dios, o por la doctrina del hombre; y de modo semejante sucede con el hábito de los principios»<sup>59</sup>. Con otras palabras, este hábito no se autoconoce, porque —como cualquier otro nivel cognoscitivo humano— no es reflexivo. Sólo nos percatamos de su existencia cuando su conocimiento hace posible o respalda el conocer de la razón.

<sup>56</sup> «Sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione», *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1.

<sup>57</sup> *S. Theol.*, I–II ps., q. 51, a. 1, co.

<sup>58</sup> «El hábito goza de una clara anterioridad en el orden del acto por constituir la condición de posibilidad de la articulación de nuestra naturaleza sensible en su ser intelectual», *op. cit.*, 187–188.

<sup>59</sup> «Non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur, vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam: et simile est de habitu principiorum», *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 4.

## 9. Conclusiones

El *corpus* tomista apunta a las siguientes conclusiones sobre la *unicidad e innatismo* del hábito de los primeros principios o *intellectus*:

- 1) Es un hábito cognoscitivo *distinto* de la *sindéresis*, también llamada *razón natural*, pues es cognoscitivamente superior a ella.
- 2) Es un hábito *innato* en cuanto a la luz cognoscitiva.
- 3) Es un hábito *adquirido* en cuanto a las especies inteligibles.
- 4) La razón de su innatismo se debe a su carácter de *creado* por Dios.

Por lo demás, Tomás de Aquino admite otras tesis asociadas a las precedentes:

- 1) Este hábito radica en la inteligencia (entendimiento posible) como en su sujeto.
- 2) Se vincula al entendimiento agente como un instrumento suyo o «habilitas».
- 3) No hay que confundir la luz de este hábito ni con la luz de la inteligencia ni con la luz del intelecto agente.
- 4) En el conocimiento de este hábito no cabe error.

Al margen del *corpus* tomista, teniendo en cuenta los estudios de los diversos comentaristas y conocedores del tomismo, se puede decir que:

- 1) Lo comúnmente aceptado por los tomistas de este hábito es que las *especies* son su tema propio y que éstas son adquiridas.
- 2) Lo controvertido respecto del innatismo de este hábito por parte de los tomistas es que la luz del hábito sea *innata* o *adquirida*.

Con todo, aceptando la doctrina tomista del innatismo de la luz cognoscitiva de este hábito, su distinción jerárquica respecto de la *sindéresis* y su carácter creatural, considero que se puede perfilar más la doctrina tomista respecto de este hábito, pero no por la línea de las tesis comúnmente aceptadas o discutidas por los tomistas, sino por otra vertiente, a saber, indicando que la luz del hábito está innatamente abierta a sus temas reales extramentales que son las realidades principales, las cuales son el fundamento de lo real.

Pero entonces, es claro que éstos temas no pueden ser considerados como especies mentales, puesto que es manifiesto que éstas son adquiridas, derivadas de la abstracción, no son reales sino mentales (intencionales), y, por ello, ni son principios ni primeros. De ello se concluye que el conocer de este hábito no debe servirse de la mediación de los objetos pensados, o sea, no debe ser objetualista, formador de especies, sino que debe tratarse de un conocimiento directo respecto de la realidad principal, a saber, de los *actos de ser* externos al ser del cognoscente.

\* \* \*