



*Universitat
Abat Oliba CEU*

El hábito de los primeros principios en Aristóteles y santo Tomás de Aquino

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Autor: Juan Bernabé Gorostidi
Tutor: María del Rosario Neumann Lorenzini
Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales
Año: 2023

DECLARACIÓN

El que suscribe declara que el material de este documento, que ahora presento, es fruto de mi propio trabajo. Cualquier ayuda recibida de otros ha sido citada y reconocida dentro de este documento. Hago esta declaración en el conocimiento de que un incumplimiento de las normas relativas a la presentación de trabajos puede llevar a graves consecuencias. Soy consciente de que el documento no será aceptado a menos que esta declaración haya sido entregada junto al mismo.

Firma:

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping loops and lines, positioned to the right of the word 'Firma:'.

Juan Bernabé Gorostidi

Resumen

El hábito de los primeros principios, tema multidisciplinar de primordial importancia en la filosofía, fue expuesto por primera vez por Aristóteles y tratado junto con las demás virtudes cognitivas, además de los primeros principios como tales. Sin embargo, dejó cuestiones sin resolver. Su discípulo santo Tomás de Aquino mencionará dicho hábito en numerosas ocasiones: asumirá las principales tesis aristotélicas, ampliará lo dicho por su maestro pero también dará lugar a diferencias y ambigüedades. Estas pueden llegar a sintetizarse en dos líneas o grupos de textos respecto de dicho hábito.

Abstract

The habitus of first principles, a multidisciplinary subject of primary importance in philosophy, was first expounded by Aristotle and treated together with the other cognitive virtues, in addition to first principles as such. However, he left questions unresolved. His disciple Saint Thomas Aquinas will mention this habit on numerous occasions: he will take up the main aristotelian theses, expand on what his master said, but also will led to differences and ambiguities. These can be summarised in two lines or sets of texts with respect to this habitus.

Palabras claves / Keywords

Hábito – Santo Tomás de Aquino — Intelecto – Aristóteles — Primeros principios
--

Sumario

Introducción.....	9
1. El estudio del hábito de los primeros principios.....	10
1.1. Presentación de la cuestión.....	10
1.2. Santo Tomás y Aristóteles.....	14
2. Aristóteles. Fuente para el hábito de los primeros principios.....	21
2.1. “Hábito” y “principio” en Aristóteles.....	21
2.2. Base antropológica y gnoseológica de Aristóteles.....	23
2.3. Justificación y naturaleza del hábito de los primeros principios.....	26
2.4. Los primeros principios conocidos por el intelecto.....	35
2.5. Cuestiones discutidas en Aristóteles.....	41
2.6. Síntesis sobre Aristóteles.....	47
3. Santo Tomás de Aquino. Maestro del hábito de los primeros principios.....	51
3.1. Base filosófica de santo Tomás de Aquino.....	52
3.2. Los hábitos <i>in generali</i> en santo Tomás.....	58
3.3. Justificación del hábito de los primeros principios en santo Tomás.....	63
3.4. Naturaleza del hábito de los principios según santo Tomás.....	69
3.5. Cuestiones discutidas del pensamiento de santo Tomás.....	78
3.6. Síntesis sobre santo Tomás.....	85
Conclusión.....	89
Bibliografía.....	91

Introducción

Como reza el título, este Trabajo de Fin de Máster se propone estudiar el hábito de los primeros principios en la obra auténtica de Aristóteles y santo Tomás de Aquino. Los motivos que lo justifican son tanto objetivos como subjetivos. Ante todo, el hecho de que los primeros principios son uno de los objetos más altos y dignos de ser conocidos en la búsqueda de la verdad. De hecho, a nivel vital hay que decir que desde muy temprana edad nos dedicamos a su búsqueda y clarificación.

En nuestros estudios de filosofía y teología, donde también incluimos este Máster en Estudios Humanísticos y Sociales, la lectura de Aristóteles y, sobre todo, santo Tomás de Aquino nos reveló que ambos autores habían tratado con profundidad no solamente los primeros principios sino su conocimiento por medio del hábito llamado “intelecto”. Asimismo, los términos en los que lo hacen son ciertamente sorprendentes y atractivos: es un hábito que no yerra nunca, dichos principios son evidentes, no se va adquiriendo por repetición, no se pierde etc. Todo ello nos ha llevado a dedicar este Trabajo de Fin de Máster al estudio de dicho hábito en santo Tomás de Aquino y, para la correcta comprensión del mismo, previamente en Aristóteles.

La metodología empleada consistirá en el estudio de los textos y menciones del mismo en el *corpus thomisticum*, para cuya adecuada comprensión será prácticamente imprescindible estudiar dicho tema en Aristóteles, referencia indiscutible de santo Tomás en este punto. El estudio de los textos será precedido en ambos casos por una oportuna introducción en las bases de su pensamiento filosófico. Asimismo, si el análisis riguroso del mismos revela cuestiones no aclaradas o no suficientemente desarrolladas, las trataremos a continuación.

Es menester indicar que no compararemos las tesis de Aristóteles y santo Tomás con otros grandes maestros de la filosofía salvo si es estrictamente necesario. Tampoco se haremos valoraciones de dichas tesis u opinaremos al respecto: solamente expondremos de modo coherente y sintético la enseñanza de santo Tomás, y también de su maestro Aristóteles, sobre el hábito de los primeros principios. Intentaremos, para ello, que todas y cada una de nuestras afirmaciones estén convenientemente sostenidas por fuentes contrastadas y accesibles.

Por último, quisiéramos agradecer cordialmente a todos aquellos que han posibilitado, contribuido y animado a la elaboración de este Trabajo de Fin de Máster, con una mención especial a nuestros profesores de filosofía Ibán González Mitxelena e Iñaki Ilundáin Goñi.

1. El estudio del hábito de los primeros principios

1. 1. Presentación de la cuestión

Los primeros principios conforman uno de los temas capitales de la filosofía. Se puede decir que la filosofía comienza históricamente con la búsqueda del primer o los primeros principios¹; y en muchos casos también marca el comienzo psicológico en nosotros². Nadie duda de la importancia de los primeros principios, al menos de hallarlos, en el mundo, en nuestra cosmovisión, en nuestro comportamiento. A fin de cuentas, su mismo nombre denota importancia, principalidad. Y, sin embargo, se podría decir –coloquialmente hablando– que nadie se pone de acuerdo a la hora de establecer cuáles son dichos principios, que características tienen o, mucho menos, cómo se conocen. De hecho, no es infrecuente encontrar en el panorama filosófico actual propuestas que rechazan simplemente la existencia de unos primeros principios de toda la realidad o que fundamenten todos nuestros conocimientos. Pero precisamente porque se trata de un tema capital, radical en nuestros planteamientos y concepciones, tiene sentido y sería laudable el esfuerzo de acceder a ellos, de identificarlos y de tenerlos en cuenta, de obrar en consecuencia. En efecto, los mayores esfuerzos no pueden ser dedicados sino a los mayores bienes, aquellos que tienen estatuto más alto en el orden de prioridades humanas... y los primeros principios, como su propio nombre indica, gozan de una gran prioridad.

En la introducción hemos dicho que también hay motivos subjetivos, vitales, para llevar a cabo este trabajo. En efecto, hemos de reconocer que la pregunta por los primeros principios surgió muy pronto en nuestra vida, y que, a medida que crecimos, leímos y, sobre todo, pudimos estudiar filosofía, se fue aclarando paulatinamente. Así, ya durante el Bachillerato escolar, descubrimos que grandes exponentes del pensamiento realista, también llamado “filosofía perenne”³, como Aristóteles y santo Tomás de Aquino, no solamente han tratado este tema sino que han hablado de un hábito cognoscitivo de los primeros principios.

¹ Cfr. REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010, p. 13; FRAILE, G., *Historia de la filosofía* I, Editorial BAC, Madrid, 1986, p. 138.

² Evitaremos el recurso autobiográfico en adelante pero lo cierto es que esa es nuestra experiencia, y también la de otros pensadores cercanos a nosotros que recomendaremos en este trabajo cfr. FRANQUET, M. J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo” en *Anuario Filosófico* n.º 29, 1996, p. 303.

³ *Código de Derecho Canónico* n. 251; FRANCISCO, *Constitución apostólica “Veritatis Gaudium”* art. 64, n. 1 en *Acta Apostolicae Sedis* n.º 110/1 (2018), pp. 151.

Como hemos señalado arriba y veremos más adelante con detenimiento, Aristóteles y, especialmente, santo Tomás, atribuyen unas características sorprendentes al hábito de los primeros principios: que no yerra sino que se trata de principios evidentes, notados por sí mismos; que es natural, en el sentido de innato, que no se pierde nunca etc. Es decir, que no solamente se trata de un tema de conocimiento de gran importancia y dignidad sino que su mismo conocer también es de una naturaleza en cierto sentido “primera”, superior a nuestros métodos y modos cognoscitivos ordinarios. Por eso, insistimos, este trabajo tiene como tema fundamentalmente el conocimiento de dichos principios y sus peculiaridades, aunque para ello es necesario tratar dichos principios.

Esa ampliación, esa novedad con respecto al tema que inicialmente se ha trazado al comienzo de este apartado, según nuestro parecer, añade todavía más interés a la cuestión, porque dicho concepto (“el hábito de los primeros principios”) abarca varias ramas de la filosofía, de modo que no solamente se trata de profundizar en una sola sino también en sus relaciones con las demás.

Tres son las disciplinas filosóficas que entran en juego cuando hablamos de estudiar el hábito de los primeros principios en el hombre. Ante todo, se trata de un tema de gnoseología o teoría del conocimiento, porque cuando hablamos de hábito lo hacemos de una cierta posesión cognoscitiva de los primeros principios (“el hábito es cognoscitivo”); es decir, lo que se pone en primer lugar es el hábito por el que se conocen los principios.

Por ello también es un tema de antropología, ante todo porque hablamos de conocimiento humano, pero también porque no se habla del conocimiento en general sino de una instancia específica, de una fuente o medio estable que se da en el hombre (“el hábito es humano”). Además, puesto que el conocer los primeros principios es bueno, es mucho mejor que el ignorarlos, se puede decir que es una virtud —así lo denominará Aristóteles—.

Por último, como se ha dicho al principio, es un tema de metafísica: esta es la disciplina que estudia los principios de la realidad, que estudia los principios del mundo en cuanto que un único conjunto o tema de estudio, por lo tanto, los primeros principios en cuanto tales son objeto de la metafísica (“el hábito lo es de los primeros principios”).

A la hora de situar este trabajo, es de suma importancia aclarar que el método que utilizaremos será expositivo, nos centraremos exclusivamente en lo dicho por Aristóteles y santo Tomás de Aquino sobre el tema de nuestro trabajo en sus respectivas obras auténticas. Así, excluimos cualquier mención o referencia a otros autores relevantes de la historia de la filosofía, excepto si se trata de aquellos que sitúan precisamente a ambos maestros (Platón y san Alberto Magno respectivamente). En todo caso, insistimos en que, por motivos de recursos, espacio y tiempo, no haremos mención de la influencia de ambos autores en la historia del hábito de los primeros principios, sabiendo que ha sido muy grande.

Por otro lado, queremos dejar claro que en este trabajo no se harán valoraciones críticas, diálogos, o propuestas de solución de cuestiones discutidas. En efecto, por los mismos motivos antes descritos, este trabajo estará centrado en la exposición de enunciados, de textos, del Estagirita y del Aquinatense. Efectivamente trataremos de comprenderlos a fondo, pero no ir más allá de los mismos. Así, la discusión respecto de los temas tratados y las tesis defendidas será, a lo sumo, situada o introducida, pero no habrá crítica o continuación de las mismas afirmaciones a la luz de los trabajos más recientes de filosofía.

También parece importante realizar algunas aclaraciones en lo que respecta al uso de las fuentes. El objetivo del mismo no es otro que hacer la lectura y la consulta de las mismas lo más fácil y accesible posible, con la intención de que dicho trabajo pueda ser aprovechado por el mayor número de personas.

Así pues, todas las citas que tomemos serán en español, aunque en algunos casos delicados con otra lengua introduciremos el texto original a continuación. Para las obras de Aristóteles tomaremos como referencia la traducción de la colección Biblioteca clásica de la Editorial Gredos, aunque también cotejaremos con otras traducciones y algunas ediciones originales en griego. Al respecto de las mismas hacemos un aviso no menor: el vocablo *ousía* ha sido traducido en otras obras por “lo que es” pero también como “substancia”. Nosotros escogemos la segunda traducción⁴ por ser más coherente con la tradición filosófica posterior –lo cual incluye a santo Tomás⁵– e incluso con la teología⁶.

⁴ *La metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe* (ed. García Yebra, V.), Editorial Gredos, Madrid, 1998 p. 809.

⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 29, art. 2, in c. y ad. 1um.

⁶ Una exposición sintética de este asunto difícil por su profundidad y su largo recorrido histórico en MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 211-240 y 512-514.

En cuanto a santo Tomás, nuestra primera referencia será la nueva traducción de la Biblioteca de Autores Cristianos, y la de la editorial Eunsa para todas las obras no traducidas por la editorial anterior. Asimismo, nos valdremos del portal digital *corpusthomisticum*, especialmente basado en la edición de la Comisión leonina, para acceder al texto latino de las mismas. Nos permitimos hacer un apunte explicativo al respecto. Hemos escuchado en las clases de las asignaturas del Máster en que se inscribe este trabajo críticas a la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos en cinco volúmenes de la *Summa theologiae* y su traducción, y, por contra, recomendaciones de la antigua edición bilingüe en dieciséis volúmenes, por ser supuestamente más literal y fiel al texto latino que la anterior.

Empero, con los textos delante, nuestra experiencia es la contraria; se dijo, por ejemplo, que la nueva traducción traduce mal *res* como “ser” (y *rebus* como “seres”) en vez de como “cosa”, pero en los no pocos textos que hemos debido analizar eso no es así: la nueva traducción emplea la palabra “ser” para hablar de los vivientes cuando santo Tomás omite el sujeto en las oraciones (*qua multa sunt, sint* etc.)⁷. De hecho, es muy ilustrativo el detalle del cambio del título, apreciable para todos. En efecto, la traducción antigua traduce “Suma teológica” –todavía en muchos sitios se emplea erróneamente la mayúscula para el segundo vocablo– pero la nueva, teniendo en cuenta el nombre original de la misma obra⁸, *Summa theologiae*, asumida por la Comisión leonina y el Magisterio de la Iglesia (por ejemplo, el *Catecismo de la Iglesia católica*⁹), es literalmente fiel al genitivo y lo traduce como “Suma de teología”.

Por eso, sin desmerecer en nada la reconocida traducción anterior al Concilio Vaticano II, la nueva nos parece más digna de tener en consideración (pues de hecho, asume el trabajo de la anterior, lo cual le da una ventaja metodológica). Por eso, el lector observará que seguiremos su traducción del título de la *Summa*. Por otro lado, no extrañe a nadie que, al citar las *Quaestiones disputatae* de santo Tomás, sea con el título de “Cuestiones” a secas, pues todas las “cuestiones” escolásticas de santo Tomás eran “disputadas”, de lo contrario hablamos de “opúsculos” o “tratados”. También, para distinguir correctamente el hábito de los primeros principios, que santo Tomás denomina muchas veces –por herencia aristotélica– “intellecto” (*intellectus*) de los medios cognoscitivos inmateriales como el *intellectus agens* y *possibilis*, traduciremos estos con un sinónimo: “entendimiento” (“entendimiento agente” y “posible”).

⁷ Por ejemplo, *Suma de teología* II, Editorial BAC, Madrid, 1989, p. 393.

⁸ Cfr. WALZ, A., “De genuino titulo Summae theologiae” en *Angelicum* n.º 18, 1941, pp. 142-151.

⁹ *Catecismo de la Iglesia católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 2012, p. 821.

En cuanto a la bibliografía en general, no usaremos abreviatura de ningún tipo a la hora de las citas, a no ser que se trate de abreviaturas universalmente conocidas, por ejemplo, para las citas bíblicas. De hecho, esta decisión ha sido tomada siguiendo una referencia bíblica: “lo que deseáis que los demás hagan con vosotros, hacedlo vosotros con ellos” (Mt 7, 12; Lc 6, 27). Por último, ofrecemos a continuación a pie de página la bibliografía principal consultada en este trabajo y que recomendamos encarecidamente para quien quiera conocer en profundidad los temas que a continuación serán tratados¹⁰.

1. 2. Santo Tomás de Aquino y Aristóteles

El fin último de este trabajo es comprender el pensamiento de santo Tomás de Aquino, es el autor de referencia del mismo. Sin embargo, la primera tesis de este trabajo es que no se puede comprender adecuadamente el pensamiento filosófico del doctor medieval sin conocer el de Aristóteles, de ahí que se mencione en el título. Más aún, sostenemos que Aristóteles es el maestro principal de santo Tomás de Aquino en muchos temas filosóficos, incluido el hábito de los primeros principios; de modo que el Aquinate es su discípulo y aprendiz. Pero al decir esto, es lógico que surjan las dudas o las reservas.

Una breve ojeada a la biografía de ambos maestros revela que entre la muerte de uno y el nacimiento de otro median quince siglos y, de hecho, ninguno de ellos llegó a estar en un lugar donde hubiera estado el otro (santo Tomás jamás estuvo en Grecia, mucho menos en las islas de la antigua Asia Menor, y Aristóteles jamás pisó Italia ni el interior de Europa) ¿se puede considerar a alguien discípulo de otro – incluso el mayor discípulo–, con semejante diferencia geográfica y, sobre todo, temporal? ¿De qué manera hay que entender el discipulado de un Doctor de la Iglesia respecto de un filósofo anterior a Cristo? Se impone, por tanto, una explicación de tipo histórico:

El primer dato a tener en cuenta es que, por diversas circunstancias, la obra de Aristóteles no alcanzó la continuidad ni mucho menos la difusión de santo Tomás o de su propio maestro, Platón, el fundador de la Academia. Aristóteles había fundado

¹⁰ Consiste en POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios en Obras completas A* vol. XIV, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 157-232; SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008; CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Editorial PPU, Barcelona, 1987; MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994; BRENNAN, R.-E., *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, Editorial Pacific Books, Palo Alto, 1965.

otra semejante, el Peripato, que se enfocó más en las cuestiones científicas, técnicas; pero además, sus escritos fueron escondidos, todo lo cual provocó que, poco después de su muerte, su legado filosófico fuese prácticamente olvidado. El esfuerzo de Andrónico de Rodas de recuperar el *corpus aristotelicum* no cuajó y así, “con Alejandro [de Afrodisia] acaba la tradición aristotélica como tal”¹¹. Por eso, en Occidente Aristóteles solo sería tenido en cuenta por las obras de lógica –y tampoco todas: las *Categorías* y *Sobre la interpretación*–. Ejemplo elocuente del limitado provecho que se obtenía del Estagirita en aquella época es el mismo san Agustín de Hipona, como dice a modo de testimonio personal:

¿Y qué me aprovechaba que siendo yo de edad de veinte años, poco más o menos, y viniendo a mis manos ciertos escritos aristotélicos intitulados *Las diez categorías* –que mi maestro el retórico de Cartago y otros que eran tenidos por doctos citaban con gran énfasis y ponderación, haciéndome suspirar por ellos como por una cosa grande y divina–, las leyerá y entendiera yo solo?... ¿De qué me aprovechaba, digo, todo esto? Antes bien me dañaba, porque, [creía] yo que en aquellos diez predicamentos se hallaban comprendidas absolutamente todas las cosas.¹²

El redescubrimiento de Aristóteles en Occidente, o, mejor dicho, el descubrimiento de su obra filosófica, vino, como es sabido, a través de los pensadores árabes Avicena y Averroes; ambos comentaron todas las obras que actualmente disponemos del Estagirita, excepto la *Política* en el caso de Averroes. Dichas obras entraron en el Occidente cristiano a través de la Escuela de Traductores de Toledo (de hecho, Averroes vivió en Córdoba, donde nació, y Sevilla) y de la Universidad de Nápoles (fundada por Federico II Hohenstaufen, muy bien relacionado con los califas musulmanes). A pesar de las posturas de las autoridades episcopales, la acogida de Aristóteles en las universidades es inmediata: la Facultad de Artes lo incluyó en su programa veinte años después de la condena papal¹³. Para entonces el franciscano Roger Bacon y el predicador san Alberto Magno lo explicaban desde sus cátedras de Teología.

En estas circunstancias históricas, santo Tomás se encuentra en una situación inmejorable para acceder a la obra del Estagirita: tomó contacto con él en la Universidad de Nápoles, conoció sus obras y su pensamiento desde su primera estancia en París y empezó a trabajarlas en Colonia, como discípulo de san Alberto

¹¹ REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010, p. 347.

¹² SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones* IV, c. 16, 28 y 29.

¹³ Cfr. FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, Editorial BAC, Madrid, 2009, pp. 474-475.

Magno¹⁴. Así, en su regreso a París, todavía sin haber llegado a ser *Magister in Theologia*, Maestro de Teología, “el joven bachiller no oculta nada y sus preferencias aparecen inmediatamente”¹⁵: comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo cita en mil quinientas ocasiones a Aristóteles, y en mil de ellas le llama “el Filósofo”. Es el autor más citado, más que san Agustín de Hipona, indiscutiblemente la máxima autoridad en teología de aquella época.

Naturalmente, aquella predilección por el pensador griego no fue pasajera: en las *Cuestiones disputadas acerca de la verdad*, contemporáneas al *Comentario a las Sentencias*¹⁶, siendo sensiblemente menos extensas que la obra anterior, la proporción es mucho mayor. En este caso hablamos de más de mil citas, de las cuales más de setecientas emplean el título “Filósofo”¹⁷. Nuevamente, san Agustín queda en segundo lugar, con alrededor de 900. Este será un título que santo Tomás empleará desde sus primeras obras hasta las últimas para referirse al Estagirita¹⁸ y que ilustra la autoridad que le concede en cuestiones filosóficas. Pero un dato todavía más ilustrativo de la importancia de Aristóteles para santo Tomás de Aquino, y es que a Averroes lo llame “el Comentador”, desde sus primeras obras¹⁹ hasta las últimas²⁰. Teniendo en cuenta que se trata de un pensador del califato de Córdoba, en plena época de Cruzadas (para que el lector pueda orientarse, santo Tomás nació una década después de la Batalla de las Navas de Tolosa), semejante título solo puede dar si aquél a quien comenta es, o se le considera, una personalidad que trasciende bandos y religiones²¹.

Santo Tomás es, por tanto, un teólogo aristotélico en el sentido de que tiene como base filosófica en gran medida el del genio macedonio: ya no solamente por el

¹⁴ Cfr. TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 39-40 y 44.

¹⁵ Íd. p. 60.

¹⁶ Serán sus primeras cuestiones disputadas, nada más ser elevado a maestro de teología, y para entonces “no había acabado todavía de redactar su *Comentario a las Sentencias*” Íd. pp. 73 y 81.

¹⁷ Las *Cuestiones sobre la verdad* constan de dos volúmenes de unas 1540 páginas totales en la edición española, mientras que el *Comentario a las Sentencias*, cuya edición española está inacabada, suma cinco volúmenes y casi 3400 páginas.

¹⁸ En efecto, su primera mención se encuentra en el proemio de *Sobre el ser y la esencia*, una de sus primeras obras, que podríamos calificar como programática. La última mención aparece en *Suma de teología* IIIa, q 89, art 1, ad 3um; es decir al final de la penúltima *quaestio* que dejó por escrito.

¹⁹ La primera mención se encuentra en un opúsculo cuando aún era estudiante *Los principios de la naturaleza* n. 3. Entre el *Comentario a las Sentencias* y las *Cuestiones sobre la verdad* mencionará más de 200 veces al filósofo cordobés con ese nombre.

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO *Suma de teología* IIIa, q. 32, art. 4, arg. 2, in c.

²¹ En todo caso, a los años sí reconocerá que su labor de comentador, en algunos puntos, no fue acertada y lo llamará “corruptor de la filosofía peripatética” *De la unidad del entendimiento* II, n. 59. Por eso, en las partes de la *Suma de teología* escritas por esas fechas se observa un claro cambio de actitud: muchas menos citas y la mayoría entre los argumentos en contra de las tesis que defenderá.

número de citas y el reconocimiento, la autoridad, que muestra en ellas hacia el Estagirita sino porque es el primer teólogo católico que lo hace y al que se puede calificar como “aristotélico” como tal. En efecto, como hemos dicho antes, hasta finales del siglo XII y principios del XIII el *corpus aristotelicum* es prácticamente desconocido en Occidente, de modo que si ha habido alguien antes que santo Tomás debe ser en ese brevísimo espacio de tiempo. Puesto que no hablamos de profesores de Artes sino de teólogos, el único del que puede pensarse eso es san Alberto Magno, quien ciertamente comenta al Estagirita y le concede una importante autoridad filosófica.

Pero, según los expertos, las referencias a Aristóteles en san Alberto Magno no llegan ni a una décima parte de las de santo Tomás, y además, su uso de las fuentes es mucho más pobre: san Alberto Magno durante mucho tiempo leerá a Aristóteles a través de los comentaristas árabes y, de hecho, creyó que el *Libro de las causas* era escrito por el filósofo griego. En cambio, santo Tomás, como es sabido, contó con las traducciones de su hermano orden religiosa, Guillermo de Moerbeke, con quien coincidió en Italia²². Gracias a ese trabajo, “santo Tomás fue el primero en identificar que [el *Liber de causis*] se debía a un filósofo árabe que debía mucho a Proclo”²³. Ciertamente, el Aquinate no comentó absolutamente todas las obras de Aristóteles (los libros de biología, la *Poética* y la *Retórica* etc.), y algunos de estos comentarios quedaron inconclusos, pero no falta ninguna de las principales obras filosóficas, donde conservamos la doctrina filosófica del Estagirita. De hecho, de cara a nuestro trabajo, hay que decir que santo Tomás comentó todos los pasajes donde se menciona el hábito de los primeros principios.

Por eso, si bien se podría conceder, dicho de modo literario y sin entrar en detalles o matices, que la entrada o carta de ciudadanía de Aristóteles en la teología católica fue obra de san Alberto Magno, quien primero logró formar un pensamiento teológico coherente apoyado en el fundamento de dicho autor fue santo Tomás. Éste fue, por tanto, discípulo próximo de san Alberto y, no a pesar de ello sino precisamente por ello, en conformidad con la voluntad del maestro teutón, discípulo intelectual del pensador macedonio.

²² Sobre la relación de santo Tomás con Guillermo de Moerbeke cfr. TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 193-196 y *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (ed. Lértora, C. A.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 20 y 21.

²³ TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, p. 241.

Aclarada la cuestión histórica, hay que indicar en qué consistía tal discipulado o seguimiento de Aristóteles por parte de santo Tomás. Al respecto, lo primero que hay que tomar en consideración es un dato muy evidente: santo Tomás fue maestro de teología durante toda su vida, su cátedra nunca fue la de Filosofía (en aquella época: Artes), por eso en la inmensa mayoría de sus obras se emplea la Sagrada Escritura como autoridad infalible para las argumentaciones. Igualmente, se evita contradecir la postura de los Padres de la Iglesia, sobre todo latinos. Pero precisamente para ser un buen teólogo hace falta conocer mucha filosofía: en primer lugar, porque los temas reales que se estudian muchas veces coinciden, solo que ambas ciencias están a distinto nivel²⁴. Hasta tal punto es así que el Aquinate reconoce que hay verdades de razón que se han revelado para conocerlas de modo más seguro, apoyados no solo en nuestros razonamientos sino en la misma revelación divina²⁵.

En segundo lugar, la segunda razón por la cual la filosofía reviste una importancia extraordinaria para la teología, es porque el ser humano no conoce a Dios de manera evidente e inmediata sino mediante la fe, que implica el uso de las facultades racionales. Ahora bien, el creyente necesita asentar los conocimientos y comprenderlos de alguna manera –analógicamente²⁶– así como defenderlos en la discusión contra los herejes²⁷ y para ello es necesaria una base racional. Dicha base racional consiste sobre todo en la filosofía. Ejemplo del primer caso puede ser el estudio de los sacramentos por parte del Aquinatense a partir de la distinción entre forma y materia; en cuanto a la segunda tarea, se podría aducir la célebre anécdota de santo Tomás con respecto a los maniqueos²⁸ y la refutación de su dualismo moral por vía metafísica²⁹. De todas maneras, nunca está de más indicar que no solamente la filosofía, también ciencias como la psicología o la física y la astronomía pueden ayudar a situar la teología... y que Santo Tomás fue consciente de ello, por eso comentó y citó también las obras de ciencias más experimentales³⁰.

²⁴ Esto es evidente en la *Suma de teología*, muchísimos tratados son también objeto de estudio de la filosofía y, de hecho, fueron tratados por Aristóteles: Dios uno, su relación con el cosmos, el hombre, su felicidad, las virtudes y los vicios etc.

²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* I, c. 4.

²⁶ Cfr. *Íd.*, c. 8.

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 1, art. 8, c.

²⁸ Cfr. WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994, p. 277; RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*, Editorial BAC, Madrid, 1975, p. 58.

²⁹ Ignoramos el contenido de aquella anécdota, sobre la cuestión cronológica puede consultarse TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 308 y 357-358. A nuestro juicio, dicha frase encaja mejor en su primera estancia en París, cuando prepara la *Suma contra los gentiles*, puesto que en dicha obra menciona a los maniqueos dieciocho veces.

³⁰ Al respecto, se puede consultar MINECAN, A. M. C., *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

En cuanto al uso y el reconocimiento de la filosofía de un pagano en una civilización cristiana y, sobre todo, por parte de un un fraile que enseña teología, el Aquinate se ve plenamente respaldado en su opción pues antes que él los Padres de la Iglesia habían hecho lo mismo con la filosofía platónica y neoplatónica. La habían tomado en cuenta a la hora de hacer teología y habían aceptado numerosas tesis de la misma, pues no solo eran compatibles con la fe sino que eran de gran ayuda para comprender ésta mejor y conocer todas sus consecuencias. Lo dice muy expresivamente: “san Agustín siguió a Platón hasta donde lo soportaba la fe católica”³¹ ¿cómo no hacer lo mismo con Aristóteles?

Por último, nos parece que hay que tener en cuenta la sentencia de un comentarista anónimo –en la época se creía que era san Ambrosio de Milán– de la 1 Carta a los Corintios de san Pablo, que el Aquinatense gusta citar: “toda verdad, la diga quien la diga, procede del Espíritu Santo”³². A menudo se ha empleado esta cita en el sentido de que cualquier hombre puede decir alguna verdad y por lo cual ha de ser escuchado y respetado, pero no es propiamente eso lo que significa. Eso se da por hecho pues todo hombre es intelectual, y lo propio del intelecto humano, su fin, es justamente la verdad; por eso, todo hombre es capaz de conocer y decir la verdad. De lo que se trata es que cuando alguien dice la verdad, puesto que Dios es la fuente de la verdad, la misma Verdad por antonomasia (cfr. Jn 14, 6 y 17, 17), esa persona está comunicando algo divino, un vestigio divino.

El que ha conocido a Dios asintiendo a su revelación por la fe es consciente de que toda verdad, sobre todo las de orden superior, proviene de aquél que ha hecho su vida, el motor de su existencia y, por tanto, le une más a él. Por eso, la relación con Aristóteles para san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino va más allá de escogerlo como una fuente o “cantera” para su teología; se convierte en una responsabilidad ante Dios, el cual ha puesto a su disposición una fuente de conocimiento. Es lo que sintetiza san Pablo, a quien Tomás denomina “el Apóstol”, al exhortar que “todo lo que sea verdadero... virtuoso, tenedlo en cuenta” (Filp 4, 8). Despreciar las verdades presentes en Aristóteles, algunas de las cuales precisamente fueron escritas por primera vez por él, sería despreciar un don divino para ambos doctores.

³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre las criaturas espirituales*, a. 19, ad. 8um.

³² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad*, q. 1, a. 8, sed c. 1.

Evidentemente, como reza su cita sobre san Agustín, santo Tomás acepta las posturas de los paganos siempre y cuando sean conformes a la razón y, sobre todo, a su fe. Por eso, en no pocas ocasiones santo Tomás irá más allá del propio Aristóteles, pues tiene la luz de la fe que le ilumina temas vedados para la inteligencia humana: por ejemplo, si con Dios cabe amistad, a lo cual Aristóteles responde que no, pero santo Tomás dice que sí, porque ha conocido la gracia divina, por la cual “Dios comunica su bienaventuranza”³³. De hecho, también se da el caso donde santo Tomás no encuentra argumentos racionales, naturales, para contradecir determinadas opiniones aristotélicas, ciertamente controvertidas (por ejemplo, a favor de la eternidad del mundo³⁴ o del origen de la mujer no por Dios sino por una generación imperfecta del hombre³⁵). Sin embargo, sabe por fe católica que el Estagirita no tiene razón al defender esas tesis³⁶, y por eso disiente.

En todo caso, el respeto por el filósofo macedonio es tal que evita siempre la confrontación o refutación directa: reconoce que Aristóteles tiene razón en un aspecto o sentido o según un modo de pensar para, a continuación, dar una respuesta ajustada a la “totalidad de los hechos”, a la “visión completa”. En sus comentarios simplemente ni se molesta en diferir, acostumbra a introducir sus propias posturas a continuación de la exposición de las de Aristóteles –como veremos–, con la conciencia de quien prolonga de modo natural lo que expuso el macedonio en sus obras. Se diría que el Aquinate “quiere penetrar en el propósito de Aristóteles y llevar a buen término la intuición que cree haber sido la suya y que fue incapaz de realizar –falta la luz de la revelación cristiana, piensa Tomás– pero que es la que «quiso decir»”³⁷. Sirva lo dicho para exponer adecuadamente la relación entre Aristóteles y santo Tomás de Aquino.

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* II-IIae, q. 23, art. 1, in c.

³⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física* I, c. 9; *Acerca del cielo* I, c. 4.

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *La reproducción de los animales* I, c. 20 y II, c. 3.

³⁶ Tratados respectivamente en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Ia, q. 46, art. 2 y Ia, q. 92, art. 1, ad 1um. Sobre la cuestión de la eternidad del mundo, su tratamiento más extenso se encuentra en *Suma contra los gentiles* II, cc. 31-38.

³⁷ TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, p. 258.

2. Aristóteles. Fuente para el hábito de los primeros principios

Así pues, con lo dicho en el apartado anterior nos parece claro que no se puede comprender adecuadamente el pensamiento filosófico –y, por ende, el teológico– de santo Tomás de Aquino sin hacerlo con el de Aristóteles. Por eso, es menester que en este Trabajo de Fin de Máster nos sumerjamos en el pensamiento del filósofo griego³⁸.

A la hora de exponer el planteamiento aristotélico del hábito de los primeros principios, base del planteamiento tomista, seguiremos el siguiente orden: en primer lugar aclararemos el sentido de los términos que Aristóteles utiliza (como él mismo hizo), a continuación, nos aproximaremos someramente a la antropología y teoría del conocimiento aristotélicos en la cual se situará el hábito de los primeros principios. De esta manera podremos concentrarnos en el tratamiento del hábito en cuanto tal, en cuanto fuente o método de conocimiento y, posteriormente, en los principios por él conocidos. Con todo, insistimos, el objeto de este trabajo no son los principios como tales sino el hábito o virtud por el cual los conocemos. Por último, dentro de las conclusiones, expondremos las cuestiones que, a nuestro juicio, son hoy en día discutidas en el ámbito de la gnoseología o por lo menos deben de ser analizadas detenidamente e incluso haciendo crítica de los textos del Estagirita.

2. 1. “Hábito” y “principio” en Aristóteles

Como se ha dicho, para introducirnos en el estudio del hábito de los primeros principios en Aristóteles vamos a comenzar analizando los conceptos en juego, es decir, qué significa “hábito” según Aristóteles y qué significa “principio”. No en vano él mismo ha explicado dichos términos en su obra escrita.

Sobre el sentido de “hábito”, lo primero que hay que decir es que su nombre denota posesión, el hábito es una forma especial de “tener” en el hombre³⁹. Aristóteles lo

³⁸ Para introducirse en su vida y su doctrina puede ser de gran provecho consultar VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*, Editorial IES, Madrid, 2007; PHILIPPE, M.-D., *Introduction a la philosophie d’Aristote*, Editorial Editions Universitaires, Friburgo, 1991 o MCKEON, R. (ed.), *Introduction to Aristotle*, Editorial University of Chicago Press, Chicago, 1974. También encontramos una acertada panorámica sobre las mismas en REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010, pp. 189-248, que es el capítulo titulado “Aristóteles y el Peripato”.

³⁹ Cfr ARISTÓTELES, *Categorías*, c. 15, 15b 16-18 cfr. también SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud I. Un repaso histórico*, Cuadernos de Anuario filosófico n.º 65, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 24-25.

dirá explicando que un hábito es una cierta cualidad; de hecho, algunas traducciones literales lo denominan “modo de ser”⁴⁰. Él distingue dos sentidos claros de cualidad: el primero, según la esencia, por el cual la cualidad es la “diferencia de la substancia”, aquello que la hace ser lo que es y la distingue de otros seres (por ejemplo, dice Aristóteles, el “bípedo” en el hombre o “cuadrúpedo” en el caballo)⁴¹. El segundo es según el obrar, y esa cualidad o disposición por la cual el sujeto se mueve, opera, o recibe un movimiento u operación de una manera y no de otra es el hábito, la disposición estable. Si dicha cualidad es buena entonces hablamos de “virtud”, si es mala o torpe entonces hablamos de “vicio”, maldad⁴².

En la *Ética a Nicómaco* procederá en sentido inverso: partiendo de las virtudes, aquellas realidades por las cuales no solamente hacemos el bien sino que “nos hacemos” buenos, procederá a buscar su estatuto, su “naturaleza genérica”, y después de una argumentación de varios capítulos (demostrando que no son ni actos, ni pasiones, ni facultades) concluye que “solo resta que sean hábitos”⁴³. Así, la definición de virtud en la *Ética a Nicómaco* concuerda perfectamente con el segundo sentido de cualidad que maneja en *Metafísica*: la virtud es la “buena disposición” por la que “aquello de lo cual es virtud realiza bien su función”⁴⁴. Por eso, puesto que hábito positivo y virtud son sinónimos, Aristóteles nunca llamará el hábito de los primeros principios con esas palabras sino, lo veremos más adelante, empleando la de virtud.

En lo que respecta a los principios, el principio denota precedencia con respecto a otra cosa. Tanto etimológicamente como semánticamente, el término “principio” (*arjé*) es muy afín al de “causa” (*aition*); en la obra de Aristóteles muchas veces se equiparan, pues él mismo dice que “todas las causas son principios” pero se podría decir que principio es un concepto más general, más amplio que el de causa: éste se utilizaría para hablar de relaciones de movimiento, de operaciones, mientras que principio incluye también un matiz de orden, de prioridad. En todo caso, Aristóteles define principio como “lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce”⁴⁵. Puesto que el hábito de los primeros principios es conocimiento de estos, no cabe duda que el sentido que más nos interesa es el tercero. Así, en palabras de Aristóteles, “se dice también que es principio (de una cosa) lo primero a partir de lo

⁴⁰ Es el mismo término *hexis* cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea. Ética eudemia* (ed. Pallí, J.), Editorial Gredos, Madrid, 1985, pgs. 165-166.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, c. 14, 1020a33-35.

⁴² *Ibid.* 1020b 17-24

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II, c. 5, 1106a 13.

⁴⁴ Cfr. *Íd.* 6 1106a 18.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, c. 1, 1013a 17.

cual la cosa resulta cognoscible, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones⁴⁶. Siguiendo todo lo dicho, podríamos apuntar ya que los primeros principios, según Aristóteles, son aquello por lo cual conocemos todas las cosas, lo primero en el orden de conocer.

2. 2. Base antropológica y gnoseológica de Aristóteles

Aclarados los términos del tema que se va a estudiar en Aristóteles, vamos a introducirnos en el mismo situándolo en la antropología y teoría del conocimiento del filósofo macedonio, de manera que se comprenda adecuadamente el contexto del mismo, su enclave dentro del pensamiento del Estagirita.

El hombre es una substancia según Aristóteles, una realidad determinada capaz de existencia separada, en el sentido de consistencia, permanencia, propia, de manera que es sujeto de propiedades y cualidades. Y la substancia es fundamentalmente una composición de materia y forma, una bicausalidad, lo cual Aristóteles verifica claramente en el ser humano: en él encontramos cuerpo y alma. El cuerpo es el sujeto o substrato que es informado, activado, por el alma, el principio de vida⁴⁷. Es decir, forma y materia se relacionan respectivamente como acto y potencia, que es el gran descubrimiento o la gran novedad aristotélica a la luz de la cual contemplará prácticamente todas las realidades⁴⁸. Una de estas realidades es precisamente el conocimiento: Aristóteles concibe el conocimiento como adecuación o concordancia de la mente a las cosas⁴⁹, es el vínculo o relación primera entre el alma y todas las demás cosas que existen (incluido el cuerpo).

Y a la hora de explicar el modo de conocer humano es muy coherente con los principios metafísicos que antes hemos señalado: hay, en efecto, un conocer sensible, a nivel del cuerpo, orgánico, y otro conocer a nivel de la propia alma, racional o espiritual. Pero, como se sabe por su discusión con Platón, dicho conocer racional se da a partir del sensible, la forma se da en la materia, es *su* forma⁵⁰. En efecto, conocer el mundo, aquello que es accesible a los sentidos, en sus fundamentos, en sus determinaciones universales, consiste precisamente en

⁴⁶ Íd. 1013a 14-15 Cfr. también ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c. 1, 71a 1-9.

⁴⁷ Lo explica en *Acerca del alma* II, c. 1 y 2; lo sintetiza en 414a 18-22.

⁴⁸ Cfr. YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 155, 160-162 y ALVIRA, T., "Significado metafísica del acto y la potencia en la filosofía del ser" en *Anuario filosófico* n.º 12 (1), 1979, p. 10

⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, c. 4, 1027b 25-29. Esto también se puede decir del conocimiento sensible; todo conocer exige una cierta inmaterialidad cfr. *Ética a Nicómaco* II, c. 12, 424a 17-24.

⁵⁰ Muy elocuentemente resumido en la expresión "[el intelecto] es una tablilla en la que nada está actualmente escrito" *Acerca del alma* III, c. 4, 430a 1.

obtener la forma o esencia a partir de lo sensible, separar lo formal de lo material, lo inmutable de lo mudable⁵¹.

Conocer es una actividad, un acto humano, de hecho, es la actividad superior para Aristóteles, por eso en el conocer debe haber una dualidad de acto y potencia: en lo más alto del alma está el entendimiento agente o activo, la luz por la cual se conoce todo; y dependiente de él está el intelecto paciente o posible, que está en potencia para conocerlo todo⁵², que de alguna manera se hace a todo⁵³. En todo caso, la abstracción es el acto básico de conocer intelectual pero no el único, el Estagirita habla extensamente de otras operaciones cognoscitivas, sobre todo en sus tratados de lógica: la inducción, la deducción, la definición etc.

Ahora bien, Aristóteles tiene muy en cuenta, como discípulo del más ilustre de los discípulos de Sócrates, Platón, que el hombre, cuando actúa, puede acertar o fallar: si conoce algo o no, si decide bien o no etc. Y, sobre todo, que a fuerza de actuar bien se va perfeccionando él mismo, su naturaleza mejora. Es decir, que es capaz de perfecciones en el obrar por el cual puede llegar a los bienes de manera más rápida y fácil o incluso aspirar a bienes que antes no se planteaba. En una palabra, Aristóteles es muy consciente de que el hombre es capaz de virtudes (y, por tanto, también de vicios).

El Estagirita tiene claro que "llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma"⁵⁴, su ámbito es el espiritual, libre⁵⁵, de modo que se trata de perfecciones inmateriales libremente ejercidas o generadas. Y puesto que en el alma, Aristóteles distingue dos facultades susceptibles de ser perfeccionadas, elevadas, por las virtudes, como son la razón, o entendimiento posible, y la voluntad "la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas"⁵⁶. Ahora bien, Aristóteles considera superior la razón respecto de la voluntad, pues es primera y anterior a

⁵¹ Cfr. Íd. c. 7 431b 1-20 y c. 8 432a 2-14. Con ello, Aristóteles no está consagrando el empirismo, pues admite el conocimiento de las realidades propiamente inmateriales cfr. Íd. I, c. 1 403b 15-16 y *Metafísica* VI, c. 1, 1026a 11-17. Ahora bien, dicho conocimiento siempre tendrá como base, como punto de partida, la experiencia sensible.

⁵² "También en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas" ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III, c. 5 430a 14-15.

⁵³ Íd. c.8 431b 20.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. I, c. 13, 1102a 17.

⁵⁵ Cfr. Íbid III, c. 5.

⁵⁶ Íbid I, c. 13, 1102b 37-39. Aparecen también en ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c. 33, 89b.

ésta, ya que nada se quiere si no se ha conocido antes⁵⁷ y, dentro, de la misma razón, de la facultad de conocer, también hace una importante distinción que afectará a las virtudes dianoéticas o cognoscitivas. Lo dice así:

Estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes.... A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo⁵⁸.

Naturalmente, no hay que entender “partes” en un sentido físico, local; tampoco como si fueran dos facultades sino que se nos habla de dos vías operativas: la primera es la vía teórica, la llamada razón teórica, que conoce o tiene por tema lo que es así y no de otra manera; la segunda es la razón práctica, aquella que delibera, que versa sobre lo agible, lo que puede ser de muchas maneras (porque nuestro obrar es libre). Evidentemente, queda claro en razón de su objeto, que la vertiente teórica es superior y fundamento de la vertiente práctica, porque la primera es la dimensión por la cual alcanzamos la posesión de la verdad inmutable, científica⁵⁹. A modo de apunte, si nuestro estudio del tema y consulta de las fuentes pone algo en evidencia es que, históricamente, el estudio de las virtudes se ha centrado exclusivamente en las virtudes morales, es decir, aquellas propias de la voluntad (fortaleza, templanza o continencia etc.) o de la razón práctica (la prudencia, la justicia etc.), hasta el punto de que el uso de “virtud” queda reducida a las publicaciones de ética y moral de un corte realista clásico⁶⁰. Así, salvo honrosas excepciones (y todas ellas sitas en la segunda mitad del siglo XX⁶¹) durante los últimos siglos hemos asistido a un olvido de los hábitos intelectuales palmario.

⁵⁷ Aunque Aristóteles critica explícitamente el planteamiento de Sócrates según el cual propiamente solo hay faltas de saber (el origen de la falta moral sería un conocer deficiente) en *Ética a Nicómaco* VI, c. 13, 1144b16–21 y VII, c. 2, 1145b22–27, reconoce que los actos de la razón son anteriores y, en cierto sentido, determinantes, respecto del querer voluntario cfr. *Íd.* II, c. 6, 1106b 36 y *Acerca del alma* III, c. 9-10 433a 1-16.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 1, 1139a 6-15

⁵⁹ Cfr. *Íbid.* 1139b 11-14.

⁶⁰ Ni siquiera el propio Estagirita parece darles un lugar adecuado, como veremos. En primer lugar, porque trata los hábitos cognoscitivos en sus dos *Éticas*, cuando hubiera sido mucho más *ad hoc* el libro III del *Acerca del alma*, donde solo encontramos dos menciones marginales (c. 3 428a 3-4 y 17). En segundo lugar, porque el espacio que dedica a dichas virtudes es mínimo en comparación con virtudes morales como la justicia o la amistad.

⁶¹ “En los planteamientos modernos la noción de hábito está perdida. Triste pérdida que hace a la filosofía tan objetualista” POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II. Obras completas A* vol. V, Editorial Eunsa, Pamplona p. 184 cfr. también *Libertas transcendentalis* en *Obras completas A* vol. XIX, Editorial Eunsa, Pamplona, 2017, p. 241 y SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008 p. 282.

“Las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad [es decir, las virtudes cognoscitivas] son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto”⁶². El propio autor indica que el arte (que hoy llamaríamos técnica) y la prudencia son virtudes prácticas, versan sobre el obrar humano: la primera consiste en la perfección de la “producción” humana⁶³, la segunda, de la acción moral humana⁶⁴. Mientras tanto, la ciencia, el intelecto, y la sabiduría pertenecen a la dimensión teórica de la razón, según lo que hemos dicho, la superior y rectora de todos los niveles.

2. 3. Justificación y naturaleza del hábito de los primeros principios

Aristóteles menciona el hábito de los primeros principios en contadas ocasiones a lo largo de la obra que ha llegado a nosotros: aparece en *Ética a Nicómaco* VI, c. 3 y 6 (único capítulo en todo el *corpus* dedicado a esta virtud); *Analíticos segundos* y II, c. 19 y *Acerca del alma* III, c. 3, aunque, como se ha mencionado antes, en este caso se trata de dos menciones marginales. Los primeros principios en cuanto tales, el tema de dicho hábito y aquello que conocemos gracias al mismo, son tratados fundamentalmente en *Metafísica* I, c. 2; II, c. 2; III, c. 6; IV; XII, c. 5-7 (de hecho, prácticamente toda la obra parece tener como propósito, o al menos como uno de los temas, el conocer los primeros principios⁶⁵). En *Física* I, c. 2-6 también quiere tratar los primeros principios. Existen, además, otras menciones de los primeros principios que son simplemente tangenciales, menores como en *Acerca del alma* I, c. 2; *Tópicos* I, c. 1; y *Acerca del cielo* III, c. 7. Por último, hay una interesante mención al respecto en *Analíticos segundos* I, c. 1 y, sobre todo, 2 que tiene consecuencias para el estudio del hábito como para los mismos principios.

El discurso de Aristóteles sobre el hábito de los primeros principios, su argumentación al respecto, puede decirse que viene a consecuencia de su tratamiento de la virtud de la ciencia. De ninguna manera es objeto de este trabajo discutir la concepción de la ciencia según Aristóteles, simplemente indicar que la ciencia es un conocimiento a partir de causas⁶⁶, es decir, el conocimiento humano

⁶² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 3, 1139b 16-17.

⁶³ Cfr. Íd. c. 4.

⁶⁴ “La prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta por tanto que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno para el hombre” Íd. c. 5 1140b 1-4 y también en 21.

⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, c. 1, 981b 27-29 y 982b 7-10.

⁶⁶ Cfr. Íbid. 981a 28-981b 6 y *Analíticos segundos* II, c. 11, 94a 20. El mismo editor lo expresa así en la introducción pertinente: “según Aristóteles... el conocimiento científico es el conocimiento por causas” ARISTÓTELES, *Tratados de lógica II (Organon)* (ed. Candel, M.), Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 301.

fundamentado, por lo tanto, es un conocer “necesario”: por la ciencia conocemos aquello es así y no de otra manera⁶⁷. Sobre el conocimiento científico no cabe opinión, es “demostración”. Dicha demostración se lleva a cabo, sintetiza Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, con dos operaciones: la inducción y la deducción (también llamada silogismo o razonamiento). El primero es el conocimiento que va de lo particular, concreto a la regla universal y la deducción parte de lo universal –pues siempre debe haber una premisa universal para que el silogismo sea necesario– para obtener una determinada conclusión⁶⁸.

Semejante esquema, resumido pero a nuestro juicio representativo del pensamiento aristotélico, es perfectamente aceptable para el científico de hoy en día⁶⁹: en efecto, la comprobación experimental no es opuesta a la inducción (al contrario, es una inducción más ajustada, con mayor base sensible) y las nuevas lógicas no pueden contradecir la lógica clásica, aristotélica (en último término, se basan en ella, veremos por qué).

Ahora bien, dice Aristóteles que todo discurso e incluso todo conocimiento se da gracias a un “conocer previo... preexistente”⁷⁰; dicho conocer previo o principio del conocimiento ha de ser riguroso en el caso de la ciencia, pues estamos hablando de un saber riguroso, necesario: “si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión”⁷¹. En efecto, el razonamiento, el juicio etc. procede por composición y división de los contenidos mentales pero ¿en qué se basa o qué criterio hay para realizar dicha composición sin error? Y la inducción procede por abstracción de lo común, lo universal, de las realidades concretas ¿pero gracias a qué somos capaces de hallar el *unum in multis*, cuál es el principio de esa unificación? De darse ese caso, si la ciencia no tuviera unos principios cognoscitivos, ésta dejaría de ser un conocer necesario. En efecto, si tuviera como principio la voluntad, el querer humano desaparecería la verdad, el tema sería el interés humano, el razonamiento sería propiamente sofística.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 3, 1139b 23.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.* 27-36.

⁶⁹ Sobre la concepción de ciencia en Aristóteles y su relación con la ciencia actual puede consultarse GÓMEZ, R., “Sobre el concepto aristotélico de ciencia. Reconstrucción y vigencia” en *Disputatio* n.º 5 (6), 2016, pp. 237-265; SANGUINETTI, J. J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1991.

⁷⁰ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c.1, 71a 1 y 5.

⁷¹ *Ibid.* c. 2, 71b 21-23.

El Estagirita está siendo consciente de que por la virtud de la ciencia, la inteligencia humana trasciende con mucho el conocer sensible, alcanzando un conocimiento universal y necesario⁷². Ahora bien, dicha universalidad y necesidad evidentemente no provienen del dato sensible, “de la base”, porque el conocer sensible –aunque ciertamente es imposible de ser conculcado por la razón por encontrarse en otro orden, por tratarse de otras facultades⁷³– es en sí mismo particular, parcial y sujeto al cambio, a la mutación. Tampoco en la misma ciencia, como se ha expuesto antes, porque esta demanda un fundamento superior. Por ello, debe haber unos principios de lo demostrable y de toda ciencia⁷⁴.

De todo lo dicho Aristóteles deduce algo fundamental: que “el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre lo que pueden ser de otra manera⁷⁵. En efecto, si hay unos conocimientos por los cuales se pueda llevar cabo la ciencia estos no son ciencia; si hay unos primeros principios de la demostración estos no pueden ser demostrables⁷⁶. Por otro lado, Aristóteles sienta que “tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones⁷⁷. Es una afirmación extraña, y de hecho, la distinción entre intelecto y sabiduría es de mayor complejidad, por la falta de claridad en este punto.

Para el filósofo macedonio la sabiduría es el conocer “capital de las cosas más honorables”, aquellas más valiosas⁷⁸, de hecho, los primeros principios son un tema a conocer honorable, superior a cualquier otro científico. En el libro I de la *Metafísica* especificará que es la “ciencia universal” la ciencia “de los primeros principios y causas⁷⁹. Al parecer, según lo dicho hasta ahora, para Aristóteles la virtud de la ciencia consiste en conocimiento en cierto sentido “por debajo” o dependientes de los primeros principios, conocer lo que “se sigue” de ellos. La sabiduría, en cambio, está “por encima” de los primeros principios, los tiene en cuenta y argumenta sobre ellos⁸⁰. Volveremos sobre esta cuestión. En todo caso, por todo lo dicho, el Estagirita deduce la existencia de una virtud cognoscitiva por la cual conocer los primeros

⁷² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 6, 1140b 31.

⁷³ Este tema es tratado, por ejemplo en ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 5, 1010b.

⁷⁴ *Ibid.* 33.

⁷⁵ *Ibid.* 34-36.

⁷⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c. 2, 71b 27.

⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 6, 1140b 37.

⁷⁸ *Ibid.* c. 7, 1141a 20

⁷⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, c. 2, 982a 21 y 982b 3 y 4.

⁸⁰ Dicha interpretación es compartida por SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008, p. 579; PHILIPPE, M.-D., *Introduction a la philosophie d' Aristote*, Editorial Editions Universitaires, Friburgo, 1991 p. 63 y 154; EH, E., “Wisdom in Aristotle and Aquinas” en *Existenz* n. 12 (2), 2017, p. 20.

principios. Hay por tanto, una perfección estable del conocer por encima de la ciencia que es el intelecto de los principios⁸¹.

Llegados a este punto, en que el Estagirita justifica, demuestra, la existencia del hábito de los primeros principios, nos hacemos una pregunta de tipo histórico ¿es Aristóteles el primero en la historia de la filosofía en tratar la virtud de los primeros principios? Parece que fue Sócrates el primero en hablar de las virtudes en cuanto que perfecciones estables de la naturaleza humana, y también es el primero en hablar de las virtudes intelectuales (la *sofía*, sabiduría)⁸². De hecho, como ya hemos apuntado antes en una nota a pie de página, al parecer Sócrates consideraba que toda virtud lo es del conocimiento. Sin embargo, Sócrates no es un “físico”, en el sentido helenístico del término, y no ha dejado ninguna enseñanza sobre los primeros principios, no eran de ninguna manera su tema principal.

Su discípulo Platón, maestro de Aristóteles, sí abordó la cuestión de los principios con profundidad metafísica. Sin embargo no parece haber una enseñanza unitaria, sistemática, sobre estos en su obra escrita. Según la *República*, el primer principio es la Forma o Idea de Bien, la cual sería al mundo existente “como el sol respecto de lo que se ve... a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, si no también el existir y la esencia”, aunque, según Platón, “el Bien se eleva más allá de la esencia”⁸³. Según los testimonios externos –entre ellos el de su discípulo Aristóteles– Platón también tuvo como primeros principios el “Uno” y la “Díada indefinida”, que el Estagirita los hace equivalentes a la esencia o forma y la materia, si bien él aportaría un sentido radicalmente nuevo a ambos conceptos⁸⁴. Y en el *Timeo* se habla prácticamente de tres principios por los cuales ha sido generado el universo: el primero y fundamental es “el que es siempre y no deviene”, el “modelo eterno”; el segundo, por contraposición, sería el mundo que “deviene continuamente”. Y puesto que “todo lo que deviene [lo hace] necesariamente por una causa”, habría que hablar de la causalidad entre ambas, que Platón parece atribuir al “hacedor”⁸⁵.

⁸¹ *Nous ton arjón* cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 6, 1141a 5-6.

⁸² Cfr. SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud I. Un repaso histórico*, Cuadernos de Anuario filosófico n.º 65, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 25-26; REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010, pp. 97-100.

⁸³ PLATÓN, *La República* c. 6, 508c y 509b.

⁸⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, c. 6, 987b 7-988a 14 cfr. ARANA, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1998, pp. 257-270, 375-377 y 595-599.

⁸⁵ PLATÓN, *Timeo*, 28a-29e.

El fundador de la célebre Academia de Atenas también trató las virtudes intelectuales; y distingue dos, que él llama “sabidurías”: la primera, moral, práctica, es la prudencia⁸⁶; la segunda, teórica, intelectual, es la sabiduría como tal. Ésta la concibe como la meta, la perfección, del quehacer filosófico, el tema de la filosofía⁸⁷ (no podía ser de otra manera pues, como bien se sabe, en griego quiere decir justamente el amor por la sabiduría⁸⁸). Es decir, para Platón la filosofía es una ciencia, la ciencia primera, que, por medio de una ardua búsqueda –descrita usando la alegoría de la caverna–, alcanza las verdades inmutables y fundamentales de todas las cosas y del propio ser humano⁸⁹. Por lo dicho, Platón concibe la sabiduría como una virtud adquirida a base de actos, de operaciones mentales, de conocimientos cada vez más elevados (un “rito purificador” dirá), que culmina después de la muerte⁹⁰. En este sentido, sabio estrictamente solo es Dios⁹¹; nosotros nos acercamos o participamos de su sabiduría en la medida en que conocemos la verdad como tal, de manera evidente y certera.

Es cierto que Platón también habla del “intelecto” (*nous*), lo hace en ocasiones aisladas: en el *Fedro* lo llama “piloto del alma” por el cual esta ve “la verdad... supraceleste”⁹²; en la *República* lo denomina “la vista del alma”⁹³. Ahora bien, en las obras de Platón no queda claro si se refiere a una vía operativa de la razón o incluso acto del alma que, por su elevación, “da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa o bien inútil y perjudicial”⁹⁴. Es decir, un especie de bosquejo de lo que luego Aristóteles denominará el entendimiento agente. O bien se refiere a un tipo de conocer, en el sentido de una operación cognoscitiva que “genera” el alma y que sea el acto superior que lleve a cabo la razón⁹⁵. En todo caso, nunca lo sitúa entre las “excelencias del alma”, es decir, las virtudes, que pueden ser implantadas o crecer “por el hábito y el ejercicio” ni mucho menos asocia ese intelecto a los primeros principios como tales sino a todas las Ideas o Formas. Según esto, hay que responder afirmativamente a la pregunta: Aristóteles es el primer testimonio del

⁸⁶ También llamada “sabiduría moral” PLATÓN, *Alcibíades*, 133 c. o también “auriga del alma” cfr. *Fedro*, 253 d.

⁸⁷ Cfr. PLATÓN, *El Banquete*, 204a; *Lisias*, 218a.

⁸⁸ “[Llam]o verdaderamente filósofos [a] quienes aman el espectáculo de la verdad” PLATÓN, *La República* c. 5, 475e.

⁸⁹ “La sabiduría consiste en conocerse a sí mismo” PLATÓN, *Alcibíades*, 131 b cfr. 133 c.

⁹⁰ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 69 c y 66e-67b.

⁹¹ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 23b.

⁹² PLATÓN, *Fedro*, 247c.

⁹³ PLATÓN, *La República* VII, 519b.

⁹⁴ *Ibid.* 518c.

⁹⁵ *Ibid.* VI, 510 b y, sobre todo, c.

hábito de los primeros principios en la historia de la filosofía. En pocas palabras: es su descubridor⁹⁶.

El hábito de los primeros principios consiste en conocer, es perfección del conocimiento humano, y es conocer radicalmente distinto del científico, de una naturaleza diversa, pues el científico es generado gracias a la virtud de la ciencia, y ésta es inferior a la virtud del intelecto. De este conocer perfecto dice Aristóteles que “ningún otro género de saber es más exacto que el intelecto... comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto el intelecto”. Porque de todo lo que hemos dicho se sigue que, por muy perfecto, evidente y necesario sea un conocimiento científico, lo será menos que los propios principios en los que se basa y gracias a los cuales ésta es universal y necesaria.

Esta superioridad consiste, según Aristóteles, en que por el hábito de los primeros principios conoce su tema sin demostraciones (insistimos, “el principio de la demostración no es demostración”⁹⁷) ni tampoco “mediante comprobación”⁹⁸, porque los primeros principios son “anteriores”; por ende, su conocimiento es “inmediato”⁹⁹ (de hecho, algunos textos se refieren al *nous* como “intuición”¹⁰⁰). Este conocer inmediato permite entender mejor una expresión muy singular y de gran interés para la teoría del conocimiento, y es que el hábito de los primeros principios es una disposición “por la que conocemos la verdad”, poseemos la verdad y –esta es la expresión– “nunca nos engañamos”¹⁰¹. Dicha expresión puede producir cierta perplejidad, porque todos nosotros tenemos experiencia de errores en nuestro conocimiento, faltas de distinción o de profundización, o conclusiones apresuradas... Pero sobre todo, hemos sido testigos de que se ha discutido y debatido cualquier tema filosófico, incluso los más sencillos y básicos, incluidos los primeros principios. Evidentemente, Aristóteles también tuvo que lidiar con esas experiencias, baste recordar el libro I de la *Metafísica*, donde el propio Estagirita disiente de todos los principales metafísicos griegos anteriores a él, o todo el tratado de las *Refutaciones sofísticas*.

⁹⁶ “El hábito de los primeros principios es un descubrimiento aristotélico” SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008, p. 497. De hecho, también Aristóteles maneja muchos sentidos de “intelecto”, puede ser el agente cognoscitivo, la facultad de conocerlo todo, el acto de conocer inmediatamente o la virtud en la cual se basa la ciencia etc.

⁹⁷ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* II, c. 19, 100b 13.

⁹⁸ *Id.* I, c. 1, 71a 5.

⁹⁹ *Id.*, c. 2, 71b 22-23.

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica (Organon)* II (ed. Candel), Editorial Gredos, Madrid, 1995 p. 389 y 439-440

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 6, 1141a 2.

El sentido de esta expresión parece estar en relación con el hecho de que las virtudes intelectuales teóricas conocen aquello “que no puede ser de otra manera”, la realidad misma de las cosas independientemente de nuestro parecer o querer. Esta necesidad es la que excluye el engaño, la oscuridad intelectual, mientras “uno puede engañarse con la suposición y con la opinión”¹⁰² pero las virtudes intelectuales no yerran sobre su tema, porque por sí mismas son perfecciones, y la perfección cognoscitiva es alcanzar, adecuarse, al tema a conocer. Es decir, que un error de los científicos o una falta de prudencia no se debe a la ciencia o la prudencia como tales sino a la falta de ella, a su no-ejercicio, al hecho de que aún no son tan perfectos como para activar plenamente el obrar y conocer humanos.

Por tanto, el hábito que Aristóteles denomina “intelecto” consiste en un conocer inmediato, necesario, sin error, de los primeros principios. Tal conocer, insistimos, no se da por un razonamiento ni tiene base sensible, empírica, sino que es anterior a ella, los primeros principios son lo primero conocido, “aquellos que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, los que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla”¹⁰³. Es decir, sin ellos no se conoce nada (de ahí que Aristóteles diga que son “causales”¹⁰⁴ en el orden cognoscitivo).

Ahora bien, si la virtud del intelecto es anterior a la de la ciencia, la cual se basa en éste ¿cómo se origina el hábito de los primeros principios? ¿puede ser innato? En la *Ética a Nicómaco*, justo al comienzo de su extenso tratamiento de las virtudes parece indicar que no, que su respuesta es negativa. Lo dice así: “resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza... las virtudes no se [producen] ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”¹⁰⁵

Esta cuestión respecto al hábito intelectual será planteada en el texto que cierra el *Órganon*, el capítulo 19 del libro II de los *Analíticos segundos*. El Estagirita comienza presentando las dificultades, las aporías, a las que hay que hacer frente, como hace a menudo¹⁰⁶, por eso dice “quizá encuentre alguien dificultad... respecto a si los hábitos por los que conocemos los principios, no siendo innatos, se

¹⁰² Íd. c. 2, 1139b 17.

¹⁰³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 3, 1005b 15. La cita original es en singular, porque se refiere al primer principio de todos.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c. 2, 71b 23.

¹⁰⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II, c. 1, 1103a 20 y 25

¹⁰⁶ “Aristóteles es un filósofo aporético... avanza planteando dificultades” POLO, L. *Nominalismo, idealismo, realismo* en *Obras completas A* vol. XIV, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015, p. 172. Un ejemplo ilustrativo puede ser el libro III de la *Metafísica*, justamente llamado “de las aporías” cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* (ed. Calvo, T.), Editorial Gredos, Madrid, 1994. p. 10

adquieren, o si, siendo innatos, pasan inadvertidos”¹⁰⁷. Más adelante él mismo expone con más claridad y agudeza esta dificultad, este aparente dilema:

Si poseemos [nativamente] los principios, la cosa es absurda: pues resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, nos pasan inadvertidos. Pero si los adquiriésemos sin poseerlos previamente, ¿cómo [los] conoceríamos y aprenderíamos sin partir de un conocimiento preexistente? En efecto, es imposible, como ya dijimos en lo tocante a la demostración¹⁰⁸

La dificultad queda planteada de la siguiente manera por Aristóteles: si los primeros principios son innatos, los poseemos por naturaleza, entonces no se entiende cómo los podemos desconocer, cómo pueden ser objeto de una búsqueda tan ardua. Por contra, si los primeros principios no son innatos, entonces no se comprende que puedan ser base de todos los demás conocimientos por ser inmediato y anterior, distinto del conocer ordinario e incluso del científico. El filósofo macedonio resuelve la cuestión inmediatamente:

Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos de nacimiento y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún hábito hábil al respecto. Por consiguiente, es necesario poseer una potencia de adquirirlos, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios.¹⁰⁹

Esta conclusión produce perplejidad tanto por cómo llega a ella como por lo que dice en ella; en cuanto a lo primero, decimos que produce sorpresa porque Aristóteles introduce la conclusión antes de la argumentación acerca del modo de conocer humano (donde, insiste en que todo conocer nace de la experiencia sensible y que esta es anterior al conocer racional). Será a partir de esta argumentación de 15 líneas –en el texto griego– cuando Aristóteles vuelva a concluir, esta vez de modo justificado que “ni los hábitos son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otras virtudes más conocidas, sino de la sensación”¹¹⁰. Pero la perplejidad más grande se encuentra al examinar los argumentos por los cuales rechaza que el hábito de los primeros principios sea innato.

Porque según el Estagirita la inadvertencia de los principios prueba que estos no se poseen de nacimiento, de modo que es una virtud adquirida y, por lo tanto, quienes no los advierten no la han generado dentro de ellos. Trataremos más en profundidad

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* II, c. 19, 99b 24-25.

¹⁰⁸ *Ibid.* 26-30.

¹⁰⁹ *Ibid.* 99b 20-33.

¹¹⁰ *Ibid.*, 100a 10

esta cuestión pero de momento será suficiente apuntar que dicho argumento contradice lo que él ha puesto por escrito al comienzo de su obra:

Pero nada impide (creo) que lo que se aprende sea posible, en cierta manera, saberlo y, en cierta manera, ignorarlo: pues lo absurdo no es que se sepa en cierta manera lo que se aprende, sino que se sepa que es así, es decir: en el aspecto en que se aprende y del modo que se aprende.¹¹¹

Es decir, que una cosa es tener algo por conocido y otra, muy distinta, es saber cómo se conoce y definirlo correctamente. Hasta tal punto es así que se trata de disciplinas filosóficas distintas: mientras que la antropología o la metafísica estudian temas reales, la teoría del conocimiento y la lógica estudian cómo se conocen y se definen correctamente dichos temas. Y esto atañe a los primeros principios, esta “cierta ignorancia” puede darse incluso en los primeros principios, pues Aristóteles considera que el principio de un razonamiento es “una tesis que no es posible demostrar ni es necesario que tenga presente el que va a aprender algo; lo que es necesario que tenga presente el que va a aprender cualquier cosa es la estimación”¹¹², de manera que se puede poseer un primer principio y no ser capaz de definirlo adecuadamente, de objetivarlo en nuestra mente. Lo que necesitarían sería, en la línea de Sócrates y Platón, que el sabio les ayudara a “sacar de dentro” y “alumbrar” la verdad de los principios que ya existen dentro de ellos¹¹³.

A Aristóteles no se les escapa que eso sea así, de hecho, a su manera también reconoce que la ciencia consiste, en parte, en definir y asentar rigurosamente nuestros conocimientos o estimaciones ordinarios, por eso dirá que “el que pretenda llegar a poseer la ciencia que se obtiene mediante la demostración... ha de conocer mejor los principios, y tener mayor certeza de ellos que de lo demostrado”¹¹⁴. En efecto, si no fuera así, la demostración no sería rigurosa o necesaria. Todo lo dicho no hace sino aumentar nuestra perplejidad frente a la afirmación taxativa de que la virtud del intelecto no es innata (la cual está lejos de ser “evidente”) y, sobre todo, a los argumentos que esgrime, porque contradicen lo que el propio Aristóteles reconoce en otros textos. Más adelante profundizaremos y trataremos de dar respuesta a esta cuestión.

¹¹¹ Íd. I, c. 1, 71b 7.

¹¹² Íd. c. 2, 72a 15.

¹¹³ Por ejemplo, PLATÓN, *Teeteto*, 148e-151 d cfr. YARZA, I., *Historia de la filosofía antigua*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 80-82; REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía I.1.*, Editorial Herder, Barcelona, 2010, pp. 104-105.

¹¹⁴ En esta distinción parece apoyarse la siguiente afirmación de Aristóteles: “lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto” ARISTÓTELES, *Física I*, c. 1, 184a 16-23 Cfr. *Metafísica I*, c. 2, 982a 13.

2. 4. Los primeros principios conocidos por el intelecto

Tras habernos introducido en el hábito de los primeros principios, su necesidad, sus características, hay que determinar cuáles son esos principios conocidos. La tarea no es en absoluto sencilla pues no hay un solo texto en el que Aristóteles explique cuales son los principios conocidos por la virtud del intelecto: habla por un lado de las virtudes y, por otro, de los principios, pero juntos no aparecen en ningún enunciado del *corpus* aristotélico. Ya hemos visto que es en la *Metafísica* donde el Estagirita quiere tratar expresamente los primeros principios, sin embargo, antes de ello analizaremos lo que dice al respecto en la *Física*.

La *Física* se abre con el fin de estudiar “los principios... las primeras causas de la naturaleza”¹¹⁵, lo cual ya nos indica que se trata de una pluralidad. De hecho, Aristóteles indicará, tras una larga confrontación con las posturas de todos los principales filósofos anteriores a él, que “son tres y no más de tres”¹¹⁶. La existencia de cambio y movimiento –seguramente uno de los principales temas que se propone estudiar en la *Física*– le hace rechazar el monismo (como si solo hubiera uno) o el dualismo (como si toda la realidad consistiera en contrarios, en alternancia). Los principios del mundo físico serán para él la “materia”, la “forma” (como “concausas”) y la “privación”¹¹⁷.

Pero el estudio de los primeros principios en Aristóteles no puede terminar en la *Física*, por dos razones muy claras. La primera es que la *Física* es, cronológicamente, una de las primeras obras de Aristóteles –algunas especialistas exceptúan el libro VIII¹¹⁸– y es muy clara su dependencia de Platón en lo que se refiere a los primeros principios¹¹⁹. A pesar de que en algunos puntos se puede apreciar la genialidad que se le reconocerá a Aristóteles en la historia del pensamiento y de la ciencia¹²⁰, en esta obra no encontramos, ni por asomo, la madurez que sí alcanza en, por citar textos estudiados en este trabajo, el libro VI de la *Ética a Nicómaco* o el libro III del *Acerca del alma*. La segunda y fundamental es que en toda la *Física* Aristóteles jamás habla de primeros principios como tales, no aparece esa expresión por ninguna parte. En efecto, los principios arriba descritos

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Física* I, c. 1,

¹¹⁶ Íd. c. 6, 189b 27.

¹¹⁷ Cfr. c. 9 especialmente 192a 3-14

¹¹⁸ Cfr. *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 64.

¹¹⁹ Sobre todo PLATÓN, *Timeo*, 28a, 29e y 50d.

¹²⁰ Solamente tomando como muestra el libro I: la crítica de los metafísicos anteriores a él, sobre todo Parménides (cap. 3) y Platón (cap. 9) o el muy citado enunciado “el «uno» mismo, como el ser, se dice en muchos sentidos” c. 2, 185b 6.

no son universales (pues hay realidades no materiales, como la mente humana), no tienen el carácter de “primordiales no demostrables”¹²¹. Hay que ascender, por tanto, de nivel, subir del orden físico al, nunca mejor dicho, meta-físico: mientras que en la Física Aristóteles trata los principios del ente móvil, en la Metafísica inquirirá sobre los principios del “ente en cuanto ente”¹²².

Por todo lo dicho, nos concentramos en lo que se dice en la *Metafísica* acerca de los primeros principios. Aristóteles parte de “que el principio más firme de todos es, a su vez aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido”¹²³. Entonces, buscará conocer ese principio a base de un cribado, por vía negativa, es decir, planteando todas las aporías posibles a su búsqueda metafísica como vemos en el libro III de la misma obra, llegando citar y combatir las posturas más radicales y absurdas en este tema como las de “Anaxágoras... también Demócrito”¹²⁴ pero, sobre todo, “la doctrina de Protágoras”¹²⁵.

El filósofo macedonio no procede de manera positiva sino que quiere comprobar qué es aquello que soporta toda crítica, aquello que resulte de tal evidencia que nadie pueda negarlo. Aristóteles da inmediatamente la respuesta, para después solucionar los argumentos y razones en contra: “el primer principio consiste en que es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido... Éste es el más firme de todos los principios... es principio también de los demás axiomas”¹²⁶. Es el principio posteriormente denominado como “de no contradicción”¹²⁷.

La confirmación de que este principio es primero es doble: en primer lugar porque es universalísimo. En efecto, por mucho que se diga de muchos sentidos¹²⁸ (pensado o existente, móvil o inmóvil, espiritual o material, vivo o inanimado etc.) siempre será no-contradictorio: todo lo que existe es no-contradictorio, o se afirma o se niega –siguiendo la formulación de los tratados del *Órganon*¹²⁹– porque, si se nos permite la expresión, el existir se da de esa manera. Se puede decir que Aristóteles ha encontrado un principio a nivel de ser, y por eso es verdaderamente universal. Lo

¹²¹ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c. 2, 71b 27.

¹²² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, c. 1, 1026a 24-34

¹²³ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* I, c. 3, 1005b 11.

¹²⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*. IV. c. 5, 1009a 26-27.

¹²⁵ Íd. c. 4 1007b 23, IV, c. 5, 1009a 5; IX, c 3 1047a 6.

¹²⁶ Íd. IV, c. 3, 1005b 19-20 y 34.

¹²⁷ Y así es denominado por el editor cfr. *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 170.

¹²⁸ Íbid c. 2, 1033.

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* c. 11, 77a 10 y 23 y Categorías c. 4, 2a 7.

dicho implica que también necesario: todo lo que es, lo que posee entidad *tiene* que ser no-contradictorio...

La segunda confirmación es que este principio es evidente, no se demuestra, simplemente “se posee” porque su negación es un imposible. Por eso dirá Aristóteles que si cabe hablar de demostración, ésta es “refutativa de que es imposible [ser y no ser a la vez]”¹³⁰, es decir, que la tesis de negarlo ya es una prueba de que es tal: quienes se posicionan en contra en realidad lo están afirmando “pues habrá algo determinado” y por tanto no contradictorio. Al intentar referirse a un principio y no otro, al declararlo como contradictorio... lo único que hacen es utilizarlo. Como dice Aristóteles, quien quiera negar el primer principio y ser consecuente con ello solo tiene dos opciones: incurrir en “una petición de principio” o bien “no decir nada”¹³¹ porque, en definitiva: “es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es”¹³². Y añade, con sorna evidente, que el que lo niegue “sería como un vegetal... un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro”¹³³.

Antes de tratar de hallar otros principios equiparables al de no contradicción nos vemos obligados a plantearnos la siguiente pregunta a raíz de lo dicho hasta ahora: ¿es el principio de no contradicción un principio real o mental? En la *Física*, Aristóteles ha hablado de principios concretos, mientras que los primeros principios, como hemos visto anteriormente, son principios del razonamiento, principios por los cuales podemos hacer ciencia. Por eso, las formulaciones del principio de no contradicción son generalmente lógicas, es decir, es un principio sobre la no contradicción de los términos (desde luego, en las citas del *Órganon*, pero también en algunos pasajes de la *Metafísica*¹³⁴). Empero, es evidente que, recordando lo dicho en el primer argumento, el sentido de Aristóteles al tratar este principio justamente en sus obras de metafísica es que dicho principio es real en cuanto que se da en las cosas reales, no es la mente la que determina los conceptos y juicios mediante este principio sino que las mismas realidades son determinadas, “contienen” dicho principio independientemente de lo que pensemos o no (por eso no se puede negar).

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 4, 1006a 12.

¹³¹ Cfr. *Ibid.* 13 y 20.

¹³² *Íd.* c. 3, 1005b 30

¹³³ *Íd.*, c. 4, 1006a 14 y 23.

¹³⁴ Por ejemplo, cuando argumenta a lo largo del capítulo 4º del libro homónimo de esta obra contra las posiciones relativistas basándose en la lógica de términos y el lenguaje significativo.

Hay que recordar que el mismo Aristóteles reconoce en la definición de principio, como se ha visto en el primer apartado de este trabajo, distintos sentidos o aplicaciones¹³⁵, y el principio de no contradicción pone de relieve hasta qué punto esta polisemia es problemática ¿Hay que entender entonces que el principio de no contradicción tiene todos esos sentidos, como si unificara pensamiento, realidad, movimiento...? ¿es dicho principio real, en el sentido de que se encuentra *en* la realidad? ¿es una propiedad máximamente universal? ¿es una regla innata de la mente de la cual no se puede separar para conocer? Más adelante intentaremos dar una respuesta en profundidad a esta cuestión, de momento digamos que se trata de un principio del razonamiento humano que tiene su base, su confirmación, en la realidad.

No hay duda de que el primer tema del hábito de los primeros principios, el más alto de todos ellos, es el de no contradicción, un principio que se da necesariamente en todas las cosas. Ahora bien, el mismo Aristóteles ha hablado en todo momento de los primeros principios en plural: la filosofía es ciencia “de los primeros principios”; el intelecto es conocimiento “de los primeros principios”, debe haber no uno solo sino varios “principios” etc. No obstante, tras analizar todos los textos del *corpus* aristotélico disponibles comprobamos que no hay otro principio cognoscitivo del cual Aristóteles diga que es universal y evidente como hace con el de no-contradicción. Principios como, por ejemplo, el principio de identidad o el de tercero excluido son, en el *corpus aristotelicum*, otras maneras de enunciar el de no contradicción -en el caso del primero- o consecuencia inmediata del mismo -en el caso del segundo¹³⁶- o bien son consecuencias racionales del mismo. Lo que queremos decir es, por tanto, que el otro primer principio debe ser realmente diverso, no deducido del principio de no contradicción pues, en ese caso sería científico, deducido, no propiamente intelectual, inmediatamente conocido.

En todo caso, la búsqueda del mismo debe partir del principio de no contradicción, en el sentido de que es el único elemento que tenemos como, valga la expresión, botón de muestra. Ahora bien, si la no-contradicción consiste en que una realidad se dé y no al mismo tiempo, lo que se desprende de ello es la pregunta de por qué esa realidad, y por qué se ha dado de esa manera y en ese sentido y no en otro. Si la contradicción es imposible ¿por qué se ha hecho real una posibilidad y no la otra?

¹³⁵ Recoge seis sentidos y finalmente concluye diciendo que lo propio de un principio es “ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce” ARISTÓTELES, *Metafísica* V, c. 1, 1013a 18.

¹³⁶ Íd. IV, c. 7.

De hecho, si la ciencia es el estudio de lo que es y no puede ser de otra manera ¿de dónde esa necesidad, esa imposibilidad de su contrario?

Nos planteamos por tanto la pregunta del por qué de las cosas, que en la tradición filosófica se denomina la causalidad o la razón suficiente. Y un repaso de los textos del Estagirita nos recuerda que la metafísica o filosofía primera –aquella que tiene por objeto el principio de no contradicción– es la ciencia de los primeros principios y últimas causas; de hecho, la ciencia en general es un saber por causas. Así, en el libro V de la *Metafísica*, el término “causa” está en segundo lugar, justo después de “principio” y cuando Aristóteles se lanza en búsqueda del primer principio habla también de la necesidad de encontrar la última causa: “es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas”¹³⁷.

Conviene, por tanto, examinar la causalidad en cuanto tal, en cuanto propiedad de las cosas, y ver si se trata de un primer principio, es decir, si cumple las mismas propiedades que el de no contradicción: la evidencia, que lo hace indemostrable, y la necesidad, que lo hace universal.

La experiencia ordinaria muestra que todo lo que acontece, todo lo que es así y no de otra manera, se debe a algo, tiene una causa. Ya lo dijo Platón, “todo lo que deviene, deviene necesariamente por una causa”¹³⁸. Ahora bien, se puede criticar esta postura con las mismas palabras de Aristóteles, según el cual, “todas las causas establecidas caen dentro de los cuatro tipos de causas más obvios” refiriéndose a la materia, forma, eficiencia y finalidad¹³⁹. Es decir, que la causalidad es un problema científico, que la ciencia debe hallar las causas de las realidades que estudia y, por tanto, no son evidentes. Empero, cuando hablamos de causalidad como principio universal no nos referimos a una causa en concreto (como si la finalidad fuera un primer principio pero no la eficiente) sino al hecho de que hay causalidad en el mundo, a la propiedad de ser causa o causado de las cosas¹⁴⁰.

Es decir, la ciencia precisamente busca las causas de las realidades que el hombre conoce de modo ordinario porque este sabe, antes de conocer nada, que todo lo que acontece tiene una causa, razonamos gracias a que sabemos de antemano que,

¹³⁷ Íd. V, c. 1, 994a.

¹³⁸ Platón, *Timeo*, 28a, similar, aunque con un mayor alcance, que la máxima de la *Física* de Aristóteles “todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo” *Física* VII, c. 1, 241b 34.

¹³⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, c. 2, 1013b15.

¹⁴⁰ Sobre la causalidad como primer principio remitimos a GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El sentido común*, Editorial Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, pp. 99, 101-104 y a ALVIRA, T.-CLAVELL, L.-MELENDO, T., *Metafísica*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1989, pp. 175-183

dicho en lenguaje coloquial, “todo ocurre por algo”. Volviendo al planteamiento anterior: si una realidad es no-contradictoria hay una causa de que sea ella y no su contrario. Por eso, considerar la causalidad a este nivel significa admitirla como algo evidente

Ahora bien, la prueba irrefutable de si es evidente, como se ha visto, es si dicho principio se puede negar sin incurrir en absurdo: si todo es efecto y nada es causa entonces no hay un principio, nos encontraríamos ante un proceso al infinito, lo cual implica precisamente conculcar el principio de no contradicción¹⁴¹. Y si hablamos de algo que sea causa de sí, *causa sui*, incurrimos en una petición de principio: una cosa se habría causado a sí misma antes de llegar a ser causada. A este nivel se podría decir que este principio descansa sobre el principio de no contradicción, de modo que el primer principio sería el susodicho y el de causalidad fuera secundario. Lo que hemos de responder es que el principio de causalidad *tiene que ser* secundario con respecto al de contradicción; ya dijimos que este es el primero y el más claro de todos. Pero mantiene su prioridad y su carácter determinante respecto de la ciencia (ésta se basa necesariamente en la causalidad).

La siguiente cuestión es si este principio es universal, si la causalidad atraviesa todos los seres. La respuesta inicial, según los textos de Aristóteles es que no, todas las realidades son causadas menos una: si todo, absolutamente todo, en la realidad es causado hablamos de una serie infinita de causas, que hemos rechazado. De ahí que Aristóteles demuestre la existencia de una Causa primera, origen de toda la formalidad, de todo movimiento y un fin último, que dé razón de todos los fines. Dicha Causa rige todos, absolutamente todos los entes, desde los cuerpos cuyo movimiento, según Aristóteles, es eterno¹⁴², hasta los entes inmóviles como los intelectuales (pues no son absolutamente inmóvil). Esta Causa primera, Motor inmóvil, Intellecto supremo, es evidentemente Dios¹⁴³.

Puede parecer entonces que la célebre argumentación de la existencia de Dios de Aristóteles eche por tierra el intento de establecer la causalidad como primer principio¹⁴⁴ pero nuevamente hemos de decir que la demostración de la existencia de

¹⁴¹ En la *Metafísica* Aristóteles asume que el “proceso infinito” es una contradicción como tal, lo ha probado en *Física* VIII, c. 5 cfr. también *Metafísica* IV, c. 4, 1007a 36, c. 5, 1010a 22.

¹⁴² “El Principio, la Primera de las cosas que son... mueve produciendo el movimiento primero, que es eterno y uno... es necesario que el movimiento, siendo eterno, sea producido por un motor eterno” cfr. *Íd.* XII, c. 8, 1073a 24-34.

¹⁴³ Sobre la teología natural aristotélica, también pensando en cuestiones que se tratarán más adelante, puede consultarse PREVOSTI, A., “El Dios de Aristóteles” en *Espíritu* n.º 157, 2019, pp. 77-97.

¹⁴⁴ Esto nos lleva a preguntarnos si Dios no está al margen también del principio de no contradicción, pues Dios *no puede ser* otra cosa que no sea él, su esencia excluye los contrarios

Dios lo confirma: cierto que para Aristóteles Dios no es causado pero sí es causa, es precisamente aquél que sostiene la ley de causa y efecto, por el cual ésta sea universal. Por la misma razón por la cual Dios garantiza la no contradicción en todas las cosas siendo origen, fuente, de la entidad, también garantiza la causalidad de estas siendo su causa primera¹⁴⁵. Con Dios queda demostrado, por tanto, que todo en la realidad es o bien causa o efecto.

Por todo ello, aunque ciertamente Aristóteles no hable de un “principio” de “causalidad” a nivel metafísico, universal, lo cierto es que sí estudia la causalidad en su metafísica, sí la trata como algo evidente, necesario, de todas las cosas, y también necesario para razonar científicamente. Si hubiera que formularlo habremos de seguir la definición aristotélica del principio de no contradicción y tener en cuenta que debe también poder decirse de Dios. El resultado, a nuestro juicio, podría ser el siguiente: *es imposible que lo que existe no sea causa o causado, es decir, efecto*¹⁴⁶

2. 5. Cuestiones discutidas en Aristóteles

El lector podrá apreciar el orden y la coherencia de Aristóteles en sus planteamientos pero también, como hemos notado, algunas cuestiones que, entre las muchas que trata en su obra escrita, no parecen bien respondidas, o al menos exigen un estudio crítico detenido. Habrá notado también que hemos dicho que las trataríamos más adelante. Por eso, antes de sintetizar las conclusiones hemos visto oportuno profundizar en las cuestiones que consideramos sencillamente “discutidas” en base a lo dicho por Aristóteles.

La primera que queremos tratar es la de la distinción entre intelecto y sabiduría. Ya hemos visto que la sabiduría es, según Aristóteles, la ciencia capital y universal, la de los primeros principios y causas, y es la virtud superior, la mayor perfección en el hombre. Ahora bien, el tratamiento de la sabiduría no deja de ser ambiguo: si la sabiduría consiste en el conocimiento de los primeros principios, y de hecho, Aristóteles insinúa en un pasaje que es “intelecto”¹⁴⁷, entonces parece que el hábito de los primeros principios como tal es superfluo, no se distingue de la sabiduría. En ese caso el hallazgo de Aristóteles sería una distinción innecesaria, volveríamos al

cfr. Íd. XII, c. 9, 1074b; V, c. 9 1018a 7. En todo caso, es una cuestión que no trataremos aquí.

¹⁴⁵ Prueba de ello es Íd., IV, c. 4 1007a 34-36; c. 5, 1010a 15-23 y 33-40.

¹⁴⁶ Para profundizar en esta cuestión consúltese MANSER, G., *La esencia del tomismo*, Servicio de Publicaciones del CSIC, Madrid, 1947, pp. 268 y 289-395.

¹⁴⁷ “El sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia” ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 7, 1141a 17-20.

esquema de Platón según el cual hay dos virtudes intelectuales superiores: la ciencia, que penetra en el conocimiento del mundo y la realidad, y la sabiduría, que conoce los principios y causas de dicha realidad.

Si, por otro lado, la sabiduría no sustituye al hábito de los primeros principios sino que es un conocer más perfecto que éste, superior, en línea con las afirmaciones de que es “ciencia” de estos y posee “la verdad acerca de ellos”, es decir, es capaz de defenderlos y argumentarlos, entonces habría que preguntarse qué hay por encima de los primeros principios, cómo hay que entender entonces el carácter “primero” de estos y, sobre todo, el carácter de ser indemostrables, evidentes por sí mismos. En ese caso cabe plantearse si la sabiduría no sería sino la misma ciencia que ha objetivado, ha enunciado lógicamente, los primeros principios y razona con ellos... pero no llega más allá de los mismos.

Hay una posible respuesta que viene justamente de plantearse cuáles son los otros primeros principios más allá del de no-contradicción, es decir, la búsqueda de los principios necesarios en la realidad. Formulado en modo condicional: si Dios es un primer principio y tema de la virtud intelectual. En efecto, según Aristóteles, Dios es la fuente de toda causalidad, incluso de toda entidad, así que es el primer principio de todo lo real, y se podría decir que es máximamente evidente en sí¹⁴⁸. Pero en otro sentido no puede ser aceptado como tal, Dios no es, en efecto, algo inmanente, universal, sino justamente es real, trascendente. Si hablamos de los primeros principios del razonamiento entonces Dios no puede serlo, porque ha de ser demostrado y argumentado. Dios, por lo tanto, aparece, en un sentido muy amplio, como primer principio de lo real por ser causa de todas las causas, pero al mismo tiempo un tema del saber humano, un tema que hay que argumentar, defender, probar etc. Pues bien, esto parece compatible con la afirmación de que la sabiduría es intelecto y ciencia de las cosas capitales.

En efecto, para argumentar la existencia de Dios hay que tener en cuenta los primeros principios de la realidad (el de no contradicción, el de causalidad), como se demuestra en los textos de Aristóteles, y a través de ellos se llega a conocer la existencia de un Ser primero que garantiza precisamente la entidad de las cosas, y, por tanto, su no contradicción, y la causalidad en las mismas. En el orden del conocer los primeros principios son la garantía del conocimiento de la existencia de

¹⁴⁸ Recordamos la distinción entre lo evidente en sí y según nosotros en ARISTÓTELES, *Metafísica* II, c. 1, 993a 30-993b 11.

Dios pero en el orden de lo real es Dios el origen de estos en el mundo¹⁴⁹, porque es el origen del mismo mundo.

De hecho, el que el tema del hábito de sabiduría sea fundamentalmente Dios es coherente con lo afirmado por Aristóteles pues reconoce que la sabiduría merece ser calificada como “la más divina” la “divina” entre las ciencias, por ser aquella que versa “sobre lo divino” pues “todos en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo”¹⁵⁰. Nunca mejor dicho pues, en efecto, el pensamiento o ciencia de Dios es pensarse a sí mismo. En todo caso, somos conscientes de que la cuestión está lejos de ser respondida¹⁵¹, de hecho la trataremos más adelante, en el apartado de santo Tomás, por ello, solamente hemos planteado que, siguiendo no tanto la *Metafísica* cuanto a la *Ética a Nicómaco* y su distinción entre virtudes, hay argumentos para defender que la sabiduría es la ciencia que versa sobre Dios mientras que el intelecto es el saber de los primeros principios¹⁵².

Otra cuestión que ya hemos planteado es la del carácter adquirido del hábito de los primeros principios. Ya hemos expuesto cómo los argumentos que el mismo Aristóteles da en los *Analíticos segundos* respecto del carácter adquirido del hábito de los principios (que nos pasan inadvertidos, hasta el punto de haber hombres inhábiles para tal conocimiento) no se sostienen frente a lo que dice anteriormente en la misma obra (que hay conocimientos que no son actuales pero que están presentes en nosotros, podría decirse, habitualmente) y, sobre todo, lo que ha quedado claro en la *Metafísica*: que los primeros principios son evidentes y necesarios. Puede haber hombres, de hecho, muchos los hay, que ignoran cuáles son y en qué consiste dichos principios, pero nadie está desprovisto de ellos, porque todos conocen y razonan.

La afirmación de que el hábito de los primeros principios es innato no es de ningún modo absurda: si se trata de un conocer inmediato, evidente, y es el conocer primordial, sin el cual no hay ningún otro, no tiene sentido que durante una etapa de la vida el hombre viva sin ellos (como si por un momento el ser humano fuera

¹⁴⁹ De hecho, en un texto aislado Aristóteles sí une la cuestión del principio de no contradicción con la de Dios, llamado “lo primero que mueve inmóvil” cfr. *Íd.* IV, c. 8, 1012b 23-30.

¹⁵⁰ *Íd.* I, c. 2, 983a 5-11.

¹⁵¹ Sobre la discusión del tema de la sabiduría en la *Metafísica*, llamado “problema de unidad” cfr. *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994 pp. 34-47.

¹⁵² Sobre Dios como tema del hábito de sabiduría cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Editorial PPU, Barcelona, 1987, pp. 672- 678 y, sobre todo, PHILIPPE, M.-D., *Introduction a la philosophie d’Aristote*, Editorial Editions Universitaires, Friburgo, 1991 pp. 209 y 224 y *Lettre a un ami*, Editorial Editions Universitaires, Friburgo, 1998, pp. 131-137 y 152.

contradictorio o a-causal). De hecho, Aristóteles reconoce realidades cognoscitivas innatas, como el entendimiento agente, así pues, la afirmación del innatismo de la virtud del intelecto (no así la sabiduría y la ciencia, que necesariamente son adquiridas) es coherente, no es ningún absurdo. En todo caso, parece, como hemos dicho antes, que Aristóteles la considera falsa.

Hay que investigar, por tanto, más profundamente acerca de las razones de esta negación y el argumento en contra más claro de esta consideración, del innatismo de la virtud intelectual estriba justamente en las funciones del entendimiento agente y paciente. Si hay un principio rector de la teoría del conocimiento de Aristóteles ese puede ser aquél según el cual la inteligencia es originalmente “una tablilla en la que nada está escrito”¹⁵³: no hay ideas ni contenidos innatos en ella. Esto es así porque el modelo operativo que sigue Aristóteles –o mejor dicho, que aplica a todos los niveles– es el de acto y potencia. Si el conocimiento es acto entonces el ser humano está originalmente en potencia para todo lo conocido: en el caso del ser humano esto se concreta en que para Aristóteles el conocimiento racional tiene su origen y su base en el conocimiento sensible. Puesto que para él el ser humano es una substancia donde el alma vivifica, informa, un cuerpo y actúa a través de él, el conocimiento del alma parte de lo conocido por las facultades sensibles o sentidos¹⁵⁴. Lo conocido racionalmente se encontraría en potencia en los contenidos sensibles y se actualizaría gracias al entendimiento agente. Es decir, que el binomio acto-potencia excluye aparentemente los conocimientos innatos.

Ahora bien, hay razones para, aún con este esquema, no considerar el hábito de los primeros principios como virtud adquirida (y, por lo tanto, susceptible de no ser poseída, al menos por un tiempo): la primera es que, por mucho que la ciencia y el conocimiento humano en general partan materialmente de los contenidos sensibles, sus principios no son otros que los que le aporta la virtud del intelecto, los cuales no son sensibles. Estos, lo hemos dicho muchas veces, no parece que se obtengan por abstracción de la realidad sensible, pues ésta no es un conocimiento universal y necesario, necesita de demostración o confirmación sensible. La segunda es que, si el entendimiento agente (y el paciente) es innato, y muy superior a la virtud del intelecto, muy bien podría generar en nuestra mente, nativamente, la perfección de los primeros principios, dotarla de esa cualidad especial para conocer y razonar.

¹⁵³ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III, c. 4, 429b 30-430a 1 y *Metafísica* I, c. 7, 992b 24-993a 2.

¹⁵⁴ *Id.*, II, c. 1 especialmente 412a 19-412b 9.

A nuestro juicio, una de las razones por las cuales Aristóteles rechaza el innatismo es no tanto por el innatismo en sí sino por la particular postura de su maestro Platón que se ha llamado la teoría de la reminiscencia¹⁵⁵: es decir, que los contenidos mentales, más que innatos, sean incluso anteriores a la vida presente. Ahora bien, en ningún momento hemos querido plantear semejante teoría, no es eso lo que está en cuestión: lo que a nuestro juicio no se ha despejado es por qué la virtud del intelecto no es innata.

Y hemos destacado un tercer tema que el filósofo macedonio no desarrolla, de hecho, ni siquiera se lo plantea: si los primeros principios son originalmente reales o mentales, cuál es su estatuto propio. En efecto, como hemos dicho, Aristóteles trata indistintamente dichos primeros principios como mentales y como reales, lo cual es muy comprensible, pues la verdad se da ante todo, *proprie dictum*, en el entendimiento humano¹⁵⁶, es decir, los primeros principios formulados como tales y en sí considerados están en la mente.

No obstante, nada más lejos del magisterio aristotélico afirmar una equiparación o una influencia de la mente hacia la realidad extramental: la distinción entre pensamiento y realidad es un verdadero axioma de la gnoseología aristotélica por el cual dedica sus palabras más agrias tanto a Parménides¹⁵⁷ como a Platón¹⁵⁸. En efecto, siguiendo el dicho tradicional: “el fuego pensado no quema”, el objeto mental es una realidad absolutamente distinta de aquello a lo que se refiere. Y al respecto, juzgamos muy importante hacer otra distinción: que el conocer en acto los primeros principios, darse cuenta de ellos, es ciertamente distinto del formularlos de una manera lógica, de objetualizarlos. Precisamente, según Aristóteles, el conocimiento de estos es inmediato, intuitivo, de modo que su formulación es un acto posterior, es una operación más propia de la ciencia. Por otro lado, que los primeros principios se dan en la realidad y consisten en las propiedades más universales y evidentes de la realidad está fuera de toda cuestión, es la base de toda la metafísica aristotélica.

Todo ello nos lleva a preguntarnos sobre qué nivel real corresponden los primeros principios que hemos discernido. Curiosamente, el más fácil de responder es el segundo principio: el principio de causalidad proviene de las causas de la realidad,

¹⁵⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Analíticos primeros* II, c. 21, 67a 21-26; al respecto, FARIETA, A., “La objeción de Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia” en *Pensamiento y Cultura* n. 18 (2), 2015, pp. 6-28.

¹⁵⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* VI, c. 4, 1027b 25.

¹⁵⁷ Cuando tacha su negación del cambio como “debilidad intelectual” ARISTÓTELES, *Física* VIII, c. 3, 253a 32-34.

¹⁵⁸ Cuando acusa a su teoría de las Formas de inutilidad científica cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, c. 9, 991a 8-11.

sintetizadas en las cuatro bien conocidas de Aristóteles. En todo caso, nunca insistiremos suficiente, dicho principio no se refiere a una en particular, las engloba todas. Menos claro resulta hallar un correlato real, un nivel propio para el principio de no contradicción en el *corpus* aristotélico. Éste debería ser el nivel más profundo de la realidad según el Estagirita, el nivel por el cual se sostiene todo, el máximamente universal y evidente.

Dicho nivel real, según la *Metafísica*, no es otro que la substancia: el principio permanente por el cual uno es lo que es¹⁵⁹, otro nivel real también descubierto por Aristóteles¹⁶⁰. Al respecto, puede parecer que el nivel propio de este primer principio sea el de la entidad (*on*) y no de la substancia (*ousía*)¹⁶¹; sin embargo, precisamente el sentido más alto y propio de entidad es la substancia¹⁶², hasta el punto de que decir una substancia o un ente es lo mismo, porque para Aristóteles se trata de una realidad definida y con subsistencia propia, un sujeto susceptible de cualidades o accidentes. De hecho, cuando el macedonio argumenta en sentido negativo deja muy claro que negar el principio de no-contradicción equivale a “afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente... [como] si todas las cosas se dicen accidentalmente”¹⁶³. Y así, que “los que dicen esto destruyen la substancia”¹⁶⁴. Con lo cual, si el sentido más alto de ser, el quicio de todas las cosas, es la substancia, y negar el principio de no contradicción equivale a decir que todo es accidente, la conclusión es sencilla: la substancia es la realidad evidente cuya negación implica negar el fundamento de todas las cosas y también, en consecuencia, del conocimiento humano¹⁶⁵; el principio de no contradicción en las cosas es la substancia, y cuando hablamos de la no contradicción nos referimos a esta¹⁶⁶.

¹⁵⁹ Ibid. cfr. V, c. 2, 1003b 9-10 y c. 7, 1017a 8 o también, a un nivel lógico *Categorías*, c. 4-5, 2a 1-19 cfr. REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010, p. 199-206; cfr. también MOLINA, E., “principio de no contradicción y usos del verbo «ser» en Aristóteles” en *Onomázein* n. 7, 2002, pp. 261-262 y 268.

¹⁶⁰ Así lo reconocen REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010, p. 199 y PÍA TARAZONA, S., “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo” en GARCÍA, J. A.-PADIAL, J. J.-FALGUERAS, I. (eds.), *Futurizar el presente*, Editorial UMA, Málaga, 2003, pp. 259-263 y aparece insinuado en FRAILE, G., *Historia de la filosofía I: Grecia y Roma*, Editorial BAC, Madrid, 1997, p. 468.

¹⁶¹ Cfr. “El principio primero del ente en cuanto tal” CANALS, F., *Para una fundamentación de la metafísica* en *Obras completas* VI, Editorial Balmes, Barcelona, 2016, pp. 261-263.

¹⁶² Cfr. Aristóteles, *Metafísica* V, c. 8, 1017b 24-25; “Ousía” en *Encyclopaedia Herder* [en línea] <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Ous%C3%ADa> [consulta: 12-II-2023].

¹⁶³ ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 4, 1007a 21 y 1007b 14.

¹⁶⁴ Id. c. 5, 1007a 21-22.

¹⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, c. 2, 994b 28; IV, c. 4, 1005b 12 y 15 y c. 5, 1009b 11. De hecho, lo planteado aquí refuerza la tesis de que la sabiduría tiene por tema a Dios, porque Dios es justamente el principio de la substancia y la causa primera, de modo que quedaría justificada la superioridad de la sabiduría respecto la virtud del intelecto.

¹⁶⁶ “El principio de contradicción, tal como lo formula Aristóteles en el libro *Gamma* de la *Metafísica*, es el principio de sustancia” POLO, L., *Nominalismo, idealismo, realismo* en *Obras completas A* vol. XIV, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015, p. 174 cfr. también MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 252 y 254.

2. 6. Síntesis sobre Aristóteles

Tal y como nos habíamos propuesto al comienzo de esta sección, hemos comenzado definiendo los vocablos “hábito” y “principio” para la concepción de Aristóteles y, tras una breve introducción en su gnoseología, hemos mostrado el camino por el cual Aristóteles concluye que existe una virtud de los primeros principios. A continuación hemos analizado las propiedades que el Estagirita le atribuye y también los principios por ella conocidos y gracias a los cuales existe la ciencia. En último lugar, hemos tratado las principales cuestiones que, a nuestro juicio, no han quedado respondidas en el tratamiento del macedonio. Así pues, podríamos sintetizar los resultados en las siguientes conclusiones:

1º. Aristóteles descubre la virtud del intelecto: Sócrates parece ser el primero en tratar la virtud cognoscitiva pero, hasta el filósofo macedonio en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, no consta que hablase de un hábito por el que se conozcan expresamente los primeros principios. Por ello se podría decir que Aristóteles es quien descubre el hábito de los primeros principios.

2º. Es uno de los métodos cognoscitivos superiores, la ciencia se basa en él. Cuando procedemos a conocer la realidad en sus causas, por medio de inducciones, (sobre todo) razonamientos etc., es decir, cuando elaboramos la ciencia, lo hacemos basándonos en los principios conocidos previamente por la virtud del intelecto. Tal vez esta sea la tesis más repetida en todo el *corpus* aristotélico.

3º. Dicho hábito conoce los primeros principios del razonamiento, que también son reales. Generalmente Aristóteles habla de los primeros principios obtenidos por el hábito de los primeros principios como reglas del razonamiento, de la mente humana, sin embargo, esto no implica que se reduzcan al ámbito mental sino que se trata de propiedades universales y necesarias de la realidad extramental, como se comprueba en el libro IV de su *Metafísica*.

4º. Su conocimiento es anterior a todos los demás e inmediato. Otra tesis muy repetida por Aristóteles; que todos nuestros conocimientos están precedidos por el conocimiento de los primeros principios, estos son el conocer primordial. Dicho conocimiento es, por tanto, inmediato, según algunas traducciones, intuitivo, no se debe o proviene de nada anterior, por eso dirá que no se demuestra.

5°. Dichos principios son evidentes, no cabe negación de estos. Esta tesis prácticamente es consecuencia de la anterior: los primeros principios, al no necesitar demostración y ser inmediatamente conocidos, son evidentes a nosotros mismos. El criterio para hallarlos será el buscar temas cuya negación sea imposible, cuya negación significa que se niegue a sí misma. Aristóteles no hace ningún problema del hecho de que no se puedan demostrar, eso no es un defecto sino prueba de la eminencia de este conocer: todas las demostraciones se basan en estos principios.

6°. El hábito de los primeros principios parece adquirido y no innato. Fiel a su distinción radical entre entendimiento agente y pasivo, Aristóteles niega en los *Analíticos segundos* que este hábito sea nativo, natural: el intelecto pasivo “nace” en pura potencia con respecto a lo cognoscible, de manera que todas sus perfecciones y objetos los va adquiriendo.

7°. Solo se afirma un primer principio en las obras de Aristóteles, y lo trata expresamente en el libro IV de la *Metafísica*: es el principio de no contradicción. Éste cumple todas las condiciones antes descritas: es universal, necesario y evidente. Por eso, su argumentación no es científica sino “refutativa”, negativa.

Por otro lado, hay una cuestión abierta en la obra de Aristóteles y es cuáles son los otros primeros principios realmente distintos del de no contradicción. En este trabajo hemos planteado si la causalidad, entendida no como un principio concreto sino metafísico, puede ser un primer principio. Aristóteles no lo dice pero, tal y como la trata sobre todo en el libro XII y por todas las razones expuestas, parece que cumple las condiciones que establece para el principio de no contradicción: necesidad, evidencia y universalidad.

Además, podemos sintetizar nuestra postura a las tres grandes cuestiones discutidas de las cuales no parece haber respuesta en la obra de Aristóteles. Decimos “postura” y no “respuesta” porque el objetivo de este trabajo no es la confrontación y la crítica de las posturas aristotélicas sino la exposición introductoria a las mismas. Por tanto, no pretendemos concluir dichas cuestiones sino solamente ofrecer vías de solución, apoyados en las principales publicaciones sobre dichos temas, para ulteriores trabajos. En todo caso, nuestras posturas o indicaciones al respecto han sido las siguientes:

1º. Sobre la relación entre intelecto y sabiduría. Parece que la sabiduría es una ciencia que supera e incluso fundamenta los primeros principios, su tema podría ser Dios mismo, la teología natural. Esta tesis es coherente con los textos aristotélicos.

2º. Sobre el innatismo de la virtud del intelecto. Sostenemos que los argumentos por los cuales Aristóteles declara en los *Analíticos segundos* que el hábito de los primeros principios es adquirido no se sostienen frente a otros textos suyos, de modo que, a nuestro juicio, la cuestión está abierta, con argumentos a favor de ambas posturas.

3º. Sobre la relación de los primeros principios con la realidad. Siendo dichos principios formulados casi siempre de modo proposicional, lógico, es coherente sostener que el principio de no contradicción consiste en la substancia real, es decir, que la no-contradicción en las cosas viene dada por la substancia. Por otro lado, el correlato real del principio de causalidad sería cualquiera de las cuatro causas. Esta tesis es prácticamente explícita en los textos aristotélicos.

Estas son las conclusiones que podemos ofrecer con respecto al tratamiento de Aristóteles del hábito de los primeros principios, que, por otra parte, es el primero en la historia de la filosofía, él es su descubridor. De hecho, este hallazgo viene acompañado, como hemos visto de muchos otros y no menores: el acto y la potencia, substancia y accidentes, entendimiento agente etc. Éste será el legado que recibirá y analizará santo Tomás de Aquino quince siglos después, por lo cual esperamos que aproveche al máximo los grandes hallazgos del Estagirita en este campo (sintetizados en siete tesis conclusivas), confirme o desmienta las cuestiones abiertas que en él encontramos y remedie los temas discutidos, en nuestra opinión, faltos de fundamento (expuestos en las tres cuestiones finales, con nuestra propia opinión provisional a continuación).

3. Santo Tomás de Aquino. Maestro del hábito de los primeros principios

Hemos planteado de modo introductorio, pero directo y analítico, la enseñanza de Aristóteles respecto del hábito de los primeros principios, y el objeto no era otro que el comprender adecuadamente el de santo Tomás de Aquino, el Doctor Universal; él es la causa final de este trabajo¹⁶⁷. Para abordar la cuestión en el Aquinate seguiremos un orden de temas de alguna manera similar al que hemos seguido con Aristóteles. Habiendo aclarado al inicio del mismo la relación entre ambos, es decir, cómo comprender el que santo Tomás fuera discípulo suyo y cómo se tradujo a la práctica, pasamos a analizar la base donde se inserta la doctrina de santo Tomás sobre el hábito de los primeros principios, las tesis principales en las tres ramas indicadas: gnoseología, antropología y metafísica (pues estimamos que aquí se da la mayor diferencia o progresión con respecto a Aristóteles)

No podemos obviar el hecho de que santo Tomás haya tratado los hábitos y virtudes *in generali*, en lo común a todos ellos, en multitud de ocasiones, lo cual es una novedad metodológica con respecto al Estagirita. Esto también merecerá nuestra consideración. A continuación, reuniendo las numerosas pero dispersas citas del Aquinate con respecto al hábito de los primeros principios, intentaremos sistematizar en líneas generales su pensamiento con respecto al mismo¹⁶⁸. En esa sistematización tendremos muy en cuenta las cuestiones que quedaron abiertas en Aristóteles e, igualmente, abordaremos en el siguiente apartado los temas del que, a nuestro juicio, necesitan una clarificación. A la hora de concluir, recogeremos también los temas que hayan quedado sin responder adecuadamente o simplemente abiertos en el *corpus thomisticum*, susceptibles de ser progresados casi ocho siglos después –los cuales pueden coincidir con los ya citados del *corpus aristotelicum*–.

¹⁶⁷ Sobre la vida del Aquinatense, la principal referencia para el estudio TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002. En cuanto a la divulgación de la misma, muy interesante por enclavar históricamente su pensamiento FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, Editorial BAC, Madrid, 2009. Contamos también con un apretado resumen en RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*, Editorial BAC, Madrid, 1975.

¹⁶⁸ Para acceder al pensamiento de santo Tomás recomendamos acudir a monografías sobre temas específicos (en lo que respecta a nuestro ámbito, los ya citados de los profesores Sellés, Canals y Brennan) aunque también hay interesantes síntesis: de contenido más filosófico GILSON, E., *El tomismo*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2014 y más teológico DAVIES, B., *The thought of Thomas Aquinas*, Editorial Clarendon Press, Oxford, 1993. Hay, asimismo, resúmenes no carentes de rigor y calidad: *Tomás de Aquino, también hoy*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1990 y FORMENT, E., *Id a Tomás*, Editorial Gratis date, Pamplona, 2005.

3.1. Base filosófica de santo Tomás de Aquino

La base intelectual sobre la que santo Tomás habla del hábito de los primeros principios no es exactamente la misma que la de Aristóteles. Como hemos dicho, han pasado más de quince siglos, santo Tomás ha conocido muchos autores posteriores a Aristóteles, algunos de los cuales han comentado sus obras... pero sobre todo, el Aquinate ha conocido una fuente de saber, una vía de acceso a la verdad, que el Estagirita no: la fe cristiana. Por eso, si bien el lector podrá apreciar una gran semejanza entre los esquemas filosóficos de ambos autores, las propuestas de santo Tomás son en casi todos los casos, más amplias que las de Aristóteles, justamente porque ha conocido estas y otras muchas más.

Según nuestro parecer, confirmado por muchos expertos, el gran cambio o la gran novedad que aporta santo Tomás de Aquino al pensamiento de Aristóteles es una novedad metafísica¹⁶⁹. El de Aquino asume las categorías y distinciones del macedonio en este campo: substancia y accidentes, las cuatro causas, los argumentos racionales de la existencia de Dios etc. También inicia una sistematización de aquellos temas filosóficos universalísimos que se encuentran a nivel de ser, que son intercambiables con él: los llamados trascendentales. Fue Aristóteles el primero en hablar de dichos temas equiparándolos, o al menos comparándolos, a la entidad, como la unidad, la verdad y la bondad en pasajes dispersos de su obra¹⁷⁰. Santo Tomás ciertamente se enfrentó al problema de los trascendentales, aunque nunca los llamó así, y los expuso explícitamente, como nociones a nivel de ser. Estas serían, para él, el ente, la unidad, la verdad y la bondad¹⁷¹. Los expertos también recuerdan que, si bien no dedica a la belleza una cuestión (*quaestio*) sobre si está a nivel de ser, lo trata como tal en algunos pasajes de su madurez¹⁷².

Empero, la aportación principal del teólogo predicador será una novedad radical, en el sentido estricto del término: relativo a la raíz. Santo Tomás reconoce y tiene muy en cuenta los sentidos del acto de Aristóteles¹⁷³, los emplea incluso para hablar de la

¹⁶⁹ Una introducción a la cuestión, en toda su relevancia histórica en GILSON, E., *El ser y la esencia*, Editorial Descleé de Brouwer, Buenos Aires, 1965; en lo que respecta a la novedad de santo Tomás pp. 83-93.

¹⁷⁰ Sobre la unidad Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, c. 2, 1003b 21-25 y X, c. 1, 1052b 16; sobre la verdad *Íd.* II, c. 1, 993b 30-31; sobre el bien *Ética a Nicómaco* I, c. 6, 1096a 19-30.

¹⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad*, q. 1, art. 1, res; *Suma de teología* Ia, q. 5, art. 1, in c; q. 11, art. 1, in c; q. 16, art. 3, in c.

¹⁷² Cfr. *Íd.* q. 5, art. 4, in c y I-II q. 27 a. 1, in c. Al respecto puede consultarse AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 325-348.

¹⁷³ Cfr. "No todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo" ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, c. 6, 1048b 6; consúltese YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1993, Parte segunda.

Trinidad divina, concretamente, la relación entre el Padre y el Hijo¹⁷⁴; pero él descubre otro sentido de acto, un sentido superior: el acto de ser (*actus essendi* o simplemente *esse*)¹⁷⁵. Porque, en efecto, mientras que para Aristóteles el mundo es eterno y Dios la causa primera del movimiento y el orden del mismo (final, eficiente etc.), santo Tomás recibe por la fe el dato de que el mundo es creado por Dios, de hecho, que es creado de la nada (*ex nihilo*). Eso implica un orden de cosas que el Estagirita nunca se planteó: la distinción entre el Creador y la creación, entre aquello que existe desde siempre por sí y aquello que no era pero que existe, viene a ser, por dicho creador.

La explicación metafísica de santo Tomás es justamente la distinción entre acto de ser y esencia: en el mundo, incluso nosotros mismos, nuestra esencia, naturaleza, es realmente distinta de nuestro acto de ser, y la razón es que no existimos necesariamente, por nuestra propia naturaleza y cualidades. La existencia no es ningún atributo ni categoría sino el fundamento de todo, el acto de los actos. Por lo tanto, nosotros hemos sido creados, hemos recibido el ser. En cambio, Dios es el creador, es el dador del ser. Ahora bien, nadie da lo que no tiene, así es que en Dios el acto de ser sí se comprende en la esencia, su esencia no limita o constriñe el ser, no se distingue realmente. Así pues, en Dios hay una identidad de ser y esencia¹⁷⁶. Es cierto que de los textos de Aristóteles se puede deducir que Dios es “acto puro” pero en un sentido de acto a nivel de esencia, de naturaleza, como poseedor de una naturaleza perfecta, inmutable y eterna, como un “ser infinito”. Porque, como hemos visto, para él el nivel superior de la realidad es la substancia, también llamada esencia, y así la entidad y la esencia no se distinguen realmente en él, prueba de ello es que dirá que ambas se identifican en las realidades singulares¹⁷⁷. Es decir, en su metafísica Aristóteles de alguna manera da por supuesta la existencia, santo Tomás no lo hace: el existir es acto.

La magnitud de este hallazgo se puede comprender, en primer lugar, por la profundidad del mismo, por el hecho de acceder y distinguir correctamente el ser

¹⁷⁴ En efecto, habla de la generación del Hijo como una “concepción” o “generación inteligible” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio según san Juan* I, l. 1, nn. 28, 31 y 41, siguiendo lo dicho por Aristóteles –y hallando aplicaciones insospechadas para el genio griego– en *Acerca del alma* III, c. 7, 431a 1 cfr. YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 386-388.

¹⁷⁵ Indicador de que se trata de un tema capital en la filosofía tomista es que justamente a él se dedican las tres primeras tesis del elenco de 24 promulgadas por la Congregación de Estudios y reconocidas por el Papa san Pío X cfr. *Acta Apostolicae Sedis* nº 6 (1914), pp. 384.

¹⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el ser y la esencia* IV, 33-34 y V cfr. PIA TARAZONA, S., “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo” en GARCÍA, J. A.-PADIAL, J. J.-FALGUERAS, I. (coords.), *Futurizar el presente*, Editorial UMA, Málaga, 2003, pp. 265-268.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, c. 6, 1031b 18-21.

creado, el acto de ser del mundo por el cual existe, es. Santo Tomás ha sido capaz no de demostrar pero sí de alguna manera de explicar o enunciar filosóficamente el misterio de la creación divina¹⁷⁸. Pero además se puede comprender por lo que significa, sobre todo, en su relación con Aristóteles, como ponen de relieve los autores que hemos citado: el Aquinatense ha comprendido el pensamiento del Estagirita, lo ha asumido, y ha introducido una gran novedad, “una nueva distinción real que... es plenamente compatible con los sentidos de acto aristotélicos”¹⁷⁹, sin necesidad de refutar o negar nada. Por eso, Santo Tomás ha sido capaz de hacer una ampliación del legado aristotélico en sus mismas raíces, dándole una profundidad aún mayor; ha trascendido su filosofía y con ello ha hecho crecer el pensamiento realista.

En antropología santo Tomás también sigue muchas claves aristotélicas: defiende a ultranza la unión substancial de alma y cuerpo, es decir, a modo de forma, acto, y de materia, potencia, respectivamente. La inmortalidad del alma es una cuestión más antigua que la misma filosofía (concretamente, una cuestión religiosa); Aristóteles la admitió sobre todo en lo que respecta al entendimiento agente, es decir, el acto inmaterial por el cual conocemos todo, por el cual alcanzamos los temas universales y necesarios, en lo demás tuvo reservas¹⁸⁰. El Aquinate es mucho más explícito y amplio en esta cuestión, como hemos dicho, originalmente religiosa. A través de los actos de la inteligencia y la voluntad descubrimos que en el hombre hay un principio espiritual, que trasciende la materia, el propio cuerpo, y por tanto no tiene ninguna relación con la corrupción de este¹⁸¹. Es decir, aun siendo el alma forma del cuerpo lo trasciende con mucho, está en otro orden y puede existir separada del mismo (no así al revés). Ahora bien, aclara que en la situación de separación se encuentra en un estado inconveniente, como una “parte de la especie humana” y que “conserva la capacidad de unión”¹⁸², esto es, que demanda el cuerpo (lo cual es un argumento racional a favor de la resurrección de la carne).

Esto le lleva a santo Tomás a aclarar una cuestión que en Aristóteles no estaba expresada, aunque es plenamente congruente con su doctrina antes mencionada, y es que el origen del alma es directamente Dios. En efecto, si el alma no es material

¹⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO *Suma de teología* Ia, q. 45, art. 1, in c y 3, in c. Para profundizar al respecto puede consultarse FABRO, C., *Participación y causalidad*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2009.

¹⁷⁹ PIA TARAZONA, S., “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo” en GARCÍA, J. A.-PADIAL, J. J.-FALGUERAS, I. (coords.), *Futurizar el presente*, Editorial UMA, Málaga, 2003, p. 268.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III, c. 5 cfr. también *Ética a Nicómaco* I, cc. 11 y 12.

¹⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre el alma*, art. 14, res., especialmente a partir de la cita del libro III del *Acerca del alma* de Aristóteles. Los argumentos en toda su amplitud pueden conocerse en *Suma contra los gentiles* II, cc. 79-82.

¹⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 29, art. 1, ad 5um.

no puede provenir de ninguna realidad material, pero además el espíritu humano es mucho más que la forma del cuerpo, es el acto por el cual es viviente, puede subsistir separada del mismo cuerpo. Por eso dirá santo Tomás que posee el ser en sí mismo, como propio¹⁸³. Y el acto de ser solo puede provenir de la creación, es decir, de Dios. Y, siguiendo el principio aristotélico de que la causa primera es la causa final, santo Tomás plantea con idéntica claridad que el fin del hombre es la contemplación de Dios, la comunión en el conocer y el amor con Él. A esta tesis llega tanto por vía de inducción –descartando las opciones que se plantean– como por deducción¹⁸⁴. Y en lo que a la segunda vía respecta, el argumento es inapelable: el ser humano, que es libre, espiritual, “no será bienaventurado mientras le quedo algo por buscar”¹⁸⁵, por alcanzar, por eso debe tratarse del sumo bien, la plenitud real, el Ser mismo, el cual es Dios. Ahora bien, especifica el Aquinate que eso se dará “después del estado de esta vida”¹⁸⁶; en esto momento no es posible para el ser humano alcanzar esa comunión perfecta en el conocer y el amar¹⁸⁷.

Pero, al igual que en metafísica, Tomás tiene delante cuestiones teológicas que ha de explicar o al menos armonizar filosóficamente. Ello será motivo, nuevamente, de importantes desarrollos filosóficos. La primera y más evidente es aclarar cómo encaja su hilemorfismo con la unión hipostática de Cristo, el cual es una persona divina encarnada, es decir una persona de dos naturalezas, divina y humana. Hasta el momento se tomaba “persona”, siguiendo la definición de Boecio, como una substancia compuesta de materia y de una forma racional. Pero semejante esquema no era compatible con la doctrina católica. A este respecto santo Tomás ya había dicho que en el espíritu humano no hay composición de materia y forma pero sí de potencia y acto¹⁸⁸; entonces dirá que el alma de Cristo (se entiende, alma humana) y su cuerpo, consisten en la naturaleza del mismo¹⁸⁹ mientras que la persona sería el mismo acto de ser por el cual subsiste¹⁹⁰. De alguna manera, siguiendo su distinción

¹⁸³ Respectivamente *Esse subsistens est sibi proprium* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* II, c. 87, n. 2; *Habens esse in se* *Cuestiones sobre el alma*, art. 14, res.; *habet esse per se* *Suma de teología* Ia, q. 75, art. 6, in c.

¹⁸⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles* III, c. 37, n. 6.

¹⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*. I-IIae, q. 3, art. 8, in c.

¹⁸⁶ *Íd.*, q. 5, art. 1, ad 1um.

¹⁸⁷ Sobre la armonización de la destinación humana a Dios y la gracia consúltese LORDA, J. L., *La gracia de Dios*, Editorial Palabra, Madrid, 2004 pp. 330-358 y SAYÉS, J. A., *La gracia de Cristo*, Editorial BAC, Madrid, 1993, pp. 419-497.

¹⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, art. 6, res.

¹⁸⁹ “Es necesario, afirmar que en Cristo hubo una naturaleza constituida por el alma junto al cuerpo” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* III, q. 5, art. 3, in c. y ad3um cfr. también *Suma contra los gentiles* III, cc. 37 y 44.

¹⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* III, q. 2, a 2, ad 1um; *Cuestiones sobre la potencia*, q 7 a 4, res.

metafísica, el alma y el cuerpo serían su esencia o naturaleza humana mientras que la persona sería el acto de ser, subsistente en tal naturaleza¹⁹¹.

La otra cuestión especialmente compleja es la de la resurrección de Cristo, o, mejor dicho, la compatibilidad de la misma con la doctrina hilemórfica tal y como la entendía santo Tomás. En efecto, si la forma de las substancias es única, y el alma es forma del cuerpo, entonces el cuerpo de Cristo una vez muerto no es el mismo que una vez vivo, mejor dicho, resucitado. La respuesta de santo Tomás se basa nuevamente en la distinción entre la naturaleza intelectual y la persona misma: el cuerpo de Cristo muerto es el mismo, absolutamente considerado (*quod absolute*), que el vivo porque es la misma hipóstasis o persona quien lo sustenta pero no es el mismo en cuanto a la adición (*quod addito dicitur*), porque la vida en un cuerpo implica una adición y su ausencia una corrupción. Si no fuera así, si no hubiera diferencia en la adición, añada contra sus opositores¹⁹², no se podría decir que Cristo verdaderamente murió, lo cual es de fe¹⁹³.

Y, por último, en lo que respecta a la base gnoseológica del Aquinatense, su teoría del conocimiento, nuevamente hay que decir que asume prácticamente todas las claves aristotélicas pero las desarrolla con amplitud, gracias no solamente a la extensión de su obra o al hecho de comentar los libros del Estagirita sino también a las luces de los Padres de la Iglesia, como veremos a lo largo de este trabajo ¹⁹⁴. A santo Tomás le debemos la célebre definición realista de la verdad como la adecuación del intelecto con la realidad, con las cosas¹⁹⁵. A él también se le debe una detallada explicación sobre el conocer racional basado en el acto de abstracción, término que él emplea y que no lo hace Aristóteles y que expresa muy bien el hecho singular de que el intelecto sea capaz de un acto inmaterial (el objeto conocido o universal) a partir de las realidades materiales.

¹⁹¹ Sobre la doctrina de la persona en el Aquinatense, de entre muchas publicaciones, recomendamos LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Pontificia Universidad Sanctae Crucis, Roma, 2001 y "La persona y su naturaleza" en *Anuario Filosófico* n.º 29, 1996, pp. 721-739.

¹⁹² Sobre la problemática histórica y el enfrentamiento contra santo Tomás a este respecto consúltese TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, p., pp. 205-208.

¹⁹³ Es la argumentación que se encuentra en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* IIIa, q. 50, art. 5, in c., ad 2^{um} y 3^{um}.

¹⁹⁴ Contamos con una excelente síntesis en CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Editorial PPU, Barcelona, 1987 y una magna obra de estudio por parte de Juan Fernando Sellés : SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 11-376 (sobre las operaciones cognoscitivas); *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008 y *El intelecto agente y los filósofos I*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2012.

¹⁹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad*, q. 1, art. 1, res. y *Suma de teología* Ia, q. 16, art. 1, in c.

A partir de las abstracción tienen lugar las operaciones que concebir, juzgar y razonar, que Aristóteles estudió sistemática y exhaustivamente. Sin embargo, santo Tomás nota que estos se pueden dar de varios modos, que ciertamente la razón progresa con dichos actos (y a partir de ellos surge la ciencia) pero siguiendo distintos caminos: el primero es la llamada “abstracción formal”, que conoce la forma o lo formal de la realidad “según su ser en el entendimiento”; de aquí surgen las ciencias abstractas como la matemática. El segundo camino o modo es la llamada abstracción total, que conoce lo universal y común de la realidad múltiple, móvil, y lo hace “comparando dichas nociones con las cosas de las que son naturaleza”. De esta vía nace la física según el Aquinate¹⁹⁶. De hecho, se podría hablar de tres modos de la razón en santo Tomás pues los dos antes citados conformarían la llamada razón teórica o especulativa, pero por otro lado nos queda la llamada razón práctica. Ella consiste, en efecto, en la misma facultad que las otras, una misma potencia¹⁹⁷ pero tiene objetos y operaciones cognoscitivas propios¹⁹⁸. Por último, santo Tomás menciona las llamadas “ciencias medias... que aplican los principios matemáticos a las cosas naturales”¹⁹⁹, es decir, vinculan los contenidos de la abstracción formal o formalizante a la llamada total, que diríamos física o cosmológica.

De los hábitos cognoscitivos nos ocuparemos a continuación, en un epígrafe dedicado a los mismos, por ser el tema de nuestro trabajo; en todo caso, en la cúspide del conocer humano se encuentra el entendimiento agente, descubierto por Aristóteles²⁰⁰. En efecto, santo Tomás defenderá siempre que se trata de la luz por la cual conocemos todo, la fuente o virtud (*virtus* en el sentido de fuerza, energía) de nuestro conocer, y que es nativo, es una luz dada por Dios. Esto le llevó a una célebre defensa de su unidad en cada ser humano, que incluso ha sido reconocida por importantes personajes de la literatura universal²⁰¹. Ahora bien, si el entendimiento agente es aquello del alma por el cual lo conocido pasa precisamente a acto, hablamos de lo más actual en nosotros, más aún, de un acto único en cada

¹⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acerca de la Trinidad” de Boecio*, q. 5, art. 3, in c y art. 2, in co. También en *Sobre las sustancias espirituales*, c. 1, n. 4 y mencionadas en *Suma de teología* I, q. 40, art. 3, in c. Un estudio exhaustivo de esta cuestión, con abundante bibliografía, en SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 258-287.

¹⁹⁷ *Id.*, q. 79, art. 11, in c.

¹⁹⁸ Sobre este tema puede consultarse SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario filosófico n.º 101, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

¹⁹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acerca de la Trinidad” de Boecio*, q. 5, art. 3, ad 6um.

²⁰⁰ Sobre este tema, el ya mencionado estudio exhaustivo SELLÉS, J. F., *El intelecto agente y los filósofos* I, Editorial Eunsa, Pamplona, 2012 pp. 163-187.

²⁰¹ Se trata del opúsculo *Sobre la unidad del intelecto*, sobre todo sus conclusión, n. 120 cfr. CHESTERTON, G.K., *San Francisco de Asís. Santo Tomás de Aquino*, Editorial Homo Legens, Madrid, 2006, p. 191; DE WOHL, L., *La luz apacible*, Editorial Palabra, Madrid, 2008, pp. 340-342.

uno de nosotros proveniente de Dios. Nótese que esto se aproxima mucho a la noción de creación. Por eso, en algunos textos el Aquinatense dirá que el entendimiento agente es “uno con el hombre según el ser substancial”²⁰² e incluso que es “ser en acto”, el mismo “acto de ser del alma”²⁰³. En otros, en cambio, lo considerará una potencia o facultad, de hecho, una “potencia activa”²⁰⁴.

Con lo dicho, hemos ofrecido una aproximación a la base intelectual sobre la cual el Aquinate elaborará su doctrina sobre los hábitos, más concretamente, el de los primeros principios. Así, habiendo comprendido sus principios podremos juzgar mejor sus conclusiones y aplicaciones en un tema tan concreto como el hábito de los primeros principios. Somos muy conscientes de la magnitud del *corpus thomisticum*, las profundas distinciones que llevó a cabo su autor e incluso de su mismo desarrollo vital, puesto en relieve por sus biógrafos²⁰⁵. Por eso, hay que reconocer que muchos de los temas que han surgido son objeto de profundización, discusión o, como mínimo, de clarificación entre sus discípulos, entre los cuales nos podemos contar. En todo caso, esto es perfectamente normal pues la mente no agota la realidad, lo cual es un principio realista, tomista; el propio Aquinate fue más consciente que nadie de ello²⁰⁶. Al respecto hemos de decir que dicha discusión ciertamente no tiene lugar en un apartado introductorio. Simplemente hemos expuesto las tesis más pertinentes o con mayor relación con respecto a nuestro tema, apoyados en los principales escritos de santo Tomás y contando con una contrastada bibliografía.

3.2. Los hábitos *in generali* en santo Tomás

Hemos dicho que santo Tomás de Aquino se explaya mucho más que Aristóteles en el estudio de las virtudes en general, en lo común a todas ellas. El fruto más logrado es su tratado de casi veinte cuestiones sobre los hábitos y las virtudes (una novedad en comparación con sus predecesores teólogos²⁰⁷) en la en la I-IIae, el apartado de la *Suma* donde se estudia al hombre en su vertiente práctica, “el hombre como

²⁰² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* III, c. 42, n. 7

²⁰³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 79, art. 6, in c.y *Cuestiones sobre la verdad*, q. 10, art. 8, ad 13um respectivamente.

²⁰⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 79, art. 7, in c. y *Compendio de teología* I, c. 86.

²⁰⁵ Por ejemplo cfr. TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 65-66; 121-123; 156-159; 263-265 y 332-333.

²⁰⁶ No solamente por su humildad al escribir sus obras, observable en las conclusiones, sino por el célebre acontecimiento místico por el cual dejó sus trabajos diciendo que “todo lo que he escrito me parece paja después de lo que he visto” *Íd.*, p. 309. Aun así, ni siquiera lo que vio –fuera lo que fuera– podía agotar la realidad divina.

²⁰⁷ Cfr. *Suma de teología* II, Editorial BAC, Madrid, 1989, pp. 376-377 y *Suma teológica* V, Editorial BAC, Madrid, 1954, p. 7.

principio de sus propias acciones, por tener libre albedrío y dominio de sus actos”²⁰⁸ y que correspondería de alguna manera con la temática de la moral fundamental²⁰⁹. Exponemos a continuación las tesis principales.

En lo que respecta a la esencia, la definición misma del hábito, santo Tomás comienza diciendo que el hábito es una cualidad, es decir, una perfección que define o determina un sujeto²¹⁰. De hecho, es la primera especie de cualidad porque determina, modula, al “sujeto en orden a la naturaleza... y como la naturaleza es lo primero que se considera en la cosa, el hábito debe considerarse como especie de cualidad”. El hábito consiste en un “modo o determinación del sujeto en orden a la naturaleza”²¹¹. El hábito está por tanto en el nivel de conveniencia o inconveniencia hacia la naturaleza, de ahí que a este nivel se considera el bien o mal. “Pero el hábito no solamente implica orden a la misma naturaleza del ser, sino también – consiguientemente– a la operación”. Es decir, que por la perfección del hábito el sujeto obra bien o mal; dicha disposición hacia el bien santo Tomás la denominará “importar orden al acto”²¹² (*importare ordinem ad actum*).

De lo dicho, unido a la *quaestio* siguiente, se sigue que los hábitos se dan en la naturaleza libre, pues solo un sujeto libre escoge entre el bien y el mal. Por eso, “el cuerpo no admite hábito alguno, porque las fuerzas naturales están determinadas a un único modo de obrar”²¹³. Por lo tanto, el hábito se da en el alma, y siguiendo lo dicho antes, santo Tomás dejará claro que los hábitos se dan principalmente “en el alma según sus potencias” (*in anima secundum suas potentias*), puesto que ésta es principio de todas ellas. Para el Aquinate, el alma en su esencia no puede ser sujeto de hábitos, al menos naturales, porque no necesita disponerse bien para nada, su esencia es inmutable, es así y no puede ser de otra manera²¹⁴. Así, las potencias sensitivas “en cuanto movidas por la razón”, no en cuanto a su unión con el cuerpo, y, por supuesto, el entendimiento posible y la voluntad son el sujeto de los hábitos, estos sí que necesitan los hábitos para obrar convenientemente. Por todo ello, santo

²⁰⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, prólogo.

²⁰⁹ Otros lugares donde trabajó este tema fueron las *Cuestiones sobre las virtudes*, sobre todo la *quaestio* 1, y el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, sobre todo el libro II.

²¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías* VIII, 8b 25.

²¹¹ La argumentación de este párrafo en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 49, art. 2, in c. Tratará los hábitos como “una cierta naturaleza” *Cuestiones sobre las virtudes*, q. 1, art. 1, res.

²¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 49, art. 3, in c.; las consecuencias positivas las recoge en *Cuestiones sobre las virtudes*, q. 1, art. 1, res.

²¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae q. 50, art. 1, in c.

²¹⁴ *Ibid.* art. 2, in c.

Tomás llega a una definición de hábito, y es que es la “cualidad que importa disposición en orden a la naturaleza o a la operación, fin de la misma”²¹⁵.

En cuanto al origen de los hábitos, santo Tomás se pregunta si los hábitos son generados por los actos humanos, la respuesta es afirmativa, las facultades también son “influidas” por sus actos²¹⁶, hasta el punto de que hay hábitos que se adquieren con un solo acto específico. Esto ocurre “en las potencias cognoscitivas”, porque, por ejemplo, al demostrar algo necesariamente, se está en posesión de la verdad y se asiente firmemente a la conclusión, De ahí que “para causar el hábito de opinar se requieren muchos actos de la razón, mientras que para causar el hábito de ciencia en el entendimiento posible puede bastar un solo acto de la razón”²¹⁷. Lo dicho implica también que los hábitos se pueden perder por “la cesación de su acto”, es decir, el ejercicio de los actos contrarios²¹⁸. Santo Tomás también se pregunta sobre si hay hábitos innatos (*sit a natura*) y su respuesta será afirmativa: precisamente el hábito de los primeros principios es nativo²¹⁹. En todo caso, no es este el lugar donde tratar la cuestión, volveremos a ella más adelante, a la hora de estudiar dicho hábito en los textos tomasianos.

Los hábitos son crecientes (o decrecientes), esto es una experiencia universal y además es necesario, teniendo en cuenta que el hábito es propio de la naturaleza libre, de aquella que no está determinada sino que puede elegir un bien u otro mejor. A este respecto, el Aquinate dirá que el crecimiento se puede dar de dos maneras, cuantitativamente (*per additionem*), en cuanto que alcanza un mayor número de actos u objetos; o bien cualitativamente (*per intensionem*), según la participación del sujeto, es decir, según si la persona lo activa más (por ejemplo, si alguien entiende con mayor facilidad que otro)²²⁰.

Los hábitos se encuentran en la potencia pasiva, no en el agente, no en el acto, subrayará santo Tomás, porque al ser actual, ya está dotado de perfección, y precisamente actualiza, determina, la potencia²²¹. Ahora bien, nos permitimos apuntar que eso es así en el caso de los hábitos adquiridos, donde la potencia es inmutada, influenciada, por algo externo, con lo cual es evidente que el hábito se inscribe en dicha potencia. Empero, si hay hábitos innatos (y santo Tomás ha

²¹⁵ Íd. q. 49, art. 4, in c.

²¹⁶ *Patitur et movetur* cfr. Íd. q. 51, art. 2, in c.

²¹⁷ Íbid., art. 3, in c.

²¹⁸ Íd., q. 53, art. 3, in c.

²¹⁹ Íd. q. 51, art. 1, sed c., cfr. *Cuestiones sobre las virtudes*, q. 1, art. 8, res., n. 10.

²²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 52, art. 2, in c.

²²¹ Íd. q. 54, art. 1, in c. y también q. 51, art. 2, in c.

respondido que sí) la cosa cambia, porque dichos hábitos existirían aún cuando las potencias no se han ejercido, como “tablillas rasas”. Además, podría haber hábitos que dispusieran al alma no al ejercicio de los actos concretos sino a la misma facultad en cuanto tal (pues el alma no es o se reduce a sus facultades, sino que las posee, *dispone* de ellas). Más adelante volveremos a tratar la cuestión pero, de momento, señalamos que, teniendo en cuenta la definición de hábito de santo Tomás y los distintos niveles antropológicos que hemos visto, se puede decir que todas las potencias pasivas del alma sean sujeto de hábitos, pero no –al menos de momento– que solamente dichas potencias sean sujeto.

La clasificación de los hábitos sigue un esquema claro y riguroso que santo Tomás expone con la precisión y síntesis habituales en él:

Los hábitos se distinguen específicamente según tres criterios: uno, tomado de los principios activos de tales disposiciones [es decir, según el sujeto]; otro, tomado de la naturaleza [según el bien y el mal]; y el tercero, tomado de los objetos específicamente diferentes²²²

De lo dicho se puede inferir que el objeto específico del hábito es lo que marca o permite conocer su altura dentro del conocimiento humano, es decir, cuál es su principio intrínseco, el acto al cual importa orden. A continuación santo Tomás pasará a hablar de las virtudes que, como bien se sabe, se trata de los hábitos operativos buenos²²³, concretamente los hábitos por los cuales obramos bien (el matiz de “hábito operativo del bien”²²⁴). Pero el Aquinate es muy consciente de que el bien es el acto perfecto de la voluntad, no del entendimiento, por eso indicará que “sujeto del hábito que es virtud absolutamente no puede serlo sino la voluntad... el entendimiento solo en parte”²²⁵. Así, por tanto, debe concluir con que “los hábitos que ni están en la parte apetitiva ni dependen de la misma pueden ser denominados de algún modo virtudes pero de una manera propia”²²⁶.

He ahí la razón de por qué el Aquinate no llamará virtud (*virtus*) a, por ejemplo, el hábito de los primeros principios. Nos permitimos hacer un apunte al respecto: si bien consideramos que santo Tomás acierta claramente al distinguir verbalmente los hábitos cognoscitivos de los operativos, ello provocará que se enfoque en gran medida en los segundos y se pierde la centralidad de los anteriores. Una muestra de

²²² Íd. q. 54, art 3, in c.

²²³ Íd. q. 55, art. 3, in c.

²²⁴ *Virtus humana est... boni operativus* Íbid.

²²⁵ Íd., q. 56, art. 3, in c. cfr. también q. 57, art. 1, in c.

²²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre las virtudes*, q. 1, art. 7, res.

ello en la misma *Suma*: en toda ella hay apenas diez artículos dedicados a las virtudes intelectuales mientras tanto, a las virtudes –no hablamos de las teologales–, se les dedica en total casi ciento treinta *quaestiones*, de varios artículos cada una de ellas.

Entrando, por fin, en los hábitos intelectuales, gracias a ellos “ve el hombre lo que conviene según ese hábito”²²⁷ pues “confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad”²²⁸. Sobre ellos en general merece destacar dos asuntos: el primero, en lo que respecta a los hábitos especulativos o teóricos, que santo Tomás acepta el elenco de las tres virtudes especulativas de Aristóteles, a saber: sabiduría, intelecto y ciencia. Lo hace argumentando sistemáticamente y demostrando no solamente que existen en el ser humano sino que no pueden no existir:

La verdad es cognoscible de dos modos: uno, por sí misma; otro, por medio de otra verdad. [La primera] es percibida inmediatamente por el intelecto... de ahí que el hábito que [lo] perfecciona para el conocimiento de estas verdades se llame intelecto, que es el hábito de los principios.

En cambio, la verdad que es conocida mediante otra verdad, mediante la inquisición de la razón, está en condición de término. Lo cual puede suceder de dos modos: uno, siendo término último en un género determinado; otro, siendo término último respecto de todo el conocimiento humano... y lo que es último respecto de todo el conocimiento humano [es] lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza. Sobre ello versa la sabiduría... Respecto de lo que es último en este o en aquel género de seres cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al intelecto²²⁹.

Más adelante volveremos a este texto, sobre todo en lo que respecta al hábito de sabiduría y su distinción con respecto del de los principios. En todo caso, pasando a los hábitos no especulativos sino prácticos, destacamos un segundo asunto, que es una novedad de primer orden. Se trata de un hábito nuevo que Aristóteles no descubrió, no aparece por ninguna parte en sus obras, pero que santo Tomás tratará expresamente: la *sindéresis*²³⁰. En efecto, según el Aquinatense este es el hábito por

²²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* II-IIae, q. 1, art. 4, ad 3um.

²²⁸ Íd. I-IIae, q. 57, art. 1, in c.

²²⁹ Íbid. art. 2, in c. Los corchetes obedecen a las adaptaciones necesarias para abreviar el texto.

²³⁰ Mencionada por primera vez por san Jerónimo de Estridón, parece que fue Alejandro de Hales el primero en reconocerle el estatuto de hábito. Para la bibliografía sobre dicha virtud puede consultarse SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 417-495; MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

el cual la razón práctica conoce sus principios propios (principios que consisten en la misma ley natural) y por lo tanto, el hábito gracias al cual toda ella se dispone convenientemente para el bien²³¹. Es decir, este hábito es el que marca el fin a la prudencia, pues esta consiste precisamente en hallar los medios para el bien, concretarlo²³². Santo Tomás también fundamenta la existencia de este hábito en toda su antropología, demostrando así la necesidad de su existencia: lo que el hábito de los primeros principios es en la razón especulativa, la sindéresis lo es en la razón práctica; más aún, según el pensador napolitano, lo que el hábito de los principios es a la ciencia, la sindéresis es a la prudencia²³³.

A modo de conclusión se puede confirmar que santo Tomás mantiene en gran medida las mismas tesis de Aristóteles a este respecto, pero lo amplía en dos sentidos: el primero es la conexión que establece entre la teoría de los hábitos y virtudes y la antropología, que se concreta en las cuestiones sobre el sujeto de los hábitos, el nivel propio de estos en el hombre etc. El segundo es el descubrimiento de la virtud de la sindéresis y su tratamiento sistemático, situándola así convenientemente en su esquema gnoseológico.

En cuanto al método, conviene recordar que el Estagirita procede de modo deductivo para llegar a la existencia del hábito de los primeros principios (lo hemos visto en los *Analíticos posteriores* y en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*). Con el Aquinatense este estilo, este modo de argumentar, gracias también al método escolástico de la época, alcanza un desarrollo extraordinario, sobre todo en lo que se refiere a la fuerte presencia de la lógica y la búsqueda de grandes síntesis teológicas. Esto se demuestra no ya en la *Suma* sino en los mismos comentarios a la Sagrada Escritura y al mismo Aristóteles²³⁴, por lo cual santo Tomás será llamado “maestro del orden”²³⁵.

3.3. Justificación del hábito de los primeros principios en santo Tomás

Puede decirse que todo lo dicho hasta ahora no es sino una introducción, un prólogo, muy necesario, para llegar a este lugar, a este punto. Siendo santo Tomás

²³¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Ia, q. 79, art. 12, in c.; II-IIae, q. 94, art. 1, in c. y ad 1um.

²³² Íd. II-IIae, q. 47, art. 3, in c. y ad 1um

²³³ Íbid., art. 6, in c. y ad 3um.

²³⁴ Cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (ed. Lértora, C. A.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 29-30 y *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles* (ed. Morán, J.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n° 92, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 12-13. No deja de ser llamativo pues precisamente Aristóteles fue pionero e incluso “padre” de la lógica clásica, argumental.

²³⁵ GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Editorial Cincel, Madrid, 1989.

de Aquino discípulo de Aristóteles, tras haber analizado la enseñanza del Estagirita e introducido la figura y el pensamiento del doctor medieval, cuyo nombre está en el título del trabajo, hemos llegado a los apartados finales, a los puntos donde converge todo este Trabajo de Fin de Máster.

Como hemos apuntado antes, las apariciones del hábito de los primeros principios en el *corpus thomisticum* son mucho más numerosas que las de Aristóteles, en razón de la extensión de la obra del Aquinatense y el hecho de asumir, retomar, el legado filosófico, intelectual, del Estagirita. En total, del hábito de los primeros principios, en sus diferentes nomenclaturas (*intellectus principiorum, intellectus in habitu, habitus intellectus*), y distinguiéndolo del hábito de los primeros principios *prácticos*, esto es, la *syndéresis*, contamos, aproximadamente, unas 120 menciones. Concretamente, la obra con mayor presencia es el *Comentario a las Sentencias* con 30 menciones, después la *Suma de teología* con 21, 20 en la *Suma contra los gentiles*, 15 en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* y 7 en las *Cuestiones disputadas sobre las virtudes* entre otras. Naturalmente, también aparece mentado en los comentarios del Aquinate a los textos donde el propio Aristóteles lo menciona.

En cuanto a los primeros principios como tales –no los prácticos–, aunque ciertamente es más difícil de contabilizar (por los distintos nombres, *primis principiis, principiis rationis, principiis per se notis, principia per se notae, principia in speculativis...* De hecho, también habría que incluir cualquier mención en singular, esto es, cuando habla de un principio en concreto: *principium per se notum*), estimamos que hay unas 200 menciones explícitas. De estas, 36 pertenecen al *Comentario a las Sentencias*, 26 a la *Suma de teología*, 14 a las *Cuestiones sobre la verdad*, 9 a la *Suma contra gentiles* etc. Además, por lo que dijimos al plantearnos esta misma cuestión en Aristóteles, encontramos numerosas menciones de los mismos en el *Comentario a la Metafísica* de santo Tomás, con unas 35, así como otras en el resto de libros comentados.

Ya hemos indicado algunas razones por las cuales es casi imposible dar una cifra exacta de estas: las distintas nomenclaturas; el paso al singular, es decir, el tratamiento de un principio concreto etc. Otras razones pueden ser el hecho de que, por economía del lenguaje, a veces santo Tomás utilice sustantivos que, por el contexto, se sobreentiende que se habla concretamente de este tema (por ejemplo, *intellectus* solamente, *princiiiis* solamente etc.). En todo caso, es cierto que el Aquinate tiene mucho cuidado en su obra de distinguir claramente y en todo momento de qué está hablando. Otra cuestión seguramente discutible sería si dentro

de estos “primeros principios” podemos hablar de los “principios reales” (*primis rerum principiis*) y no solamente “especulativos” (*speculativis*) o nos estamos excediendo al respecto. Es una cuestión sin responder o aclarar enteramente en Aristóteles y que, naturalmente, trataremos a fondo en santo Tomás de Aquino.

Se desconoce si santo Tomás descubrió por sí mismo el hábito de los primeros principios o fue gracias a, o con la ayuda de, la lectura de Aristóteles, pero ciertamente la segunda opción es, de largo, la más probable. Por eso, a la hora de argumentar la existencia de dicho hábito el Aquinate sigue lo planteado por el Estagirita, lo dice así:

En las ciencias especulativas, tanto en la demostración de sus afirmaciones como en el descubrimiento de las definiciones, siempre se parte de algo más conocido. En efecto, del mismo modo que partiendo de proposiciones conocidas se llega a la conclusión, así también a partir del conocimiento del género y diferencia y de las causas de algo, se llega al conocimiento de la especie. Pero no es posible proceder de esta manera hasta el infinito, porque entonces desaparecerían las demostraciones y definiciones de las ciencias, pues una serie infinita no se puede recorrer.

Por consiguiente, todo conocimiento de las ciencias especulativas se reduce a algunos principios, que el hombre no necesita aprender o descubrir, sino que los conoce naturalmente. Estos son, por una parte, los principios indemostrables de las demostraciones... y por otra, las primeras nociones del entendimiento... a los que es preciso reducir todas las definiciones de las ciencias mencionadas.²³⁶

Es decir, santo Tomás se plantea también la cuestión del fundamento o principio del conocer, pues si la razón especulativa, teórica, procede deduciendo, arguyendo o, nunca mejor dicho, razonando, debe haber necesariamente elementos en ella que no hayan sido fruto del razonamiento pero que posean la misma certidumbre, la misma evidencia (o mayor, porque hablamos del origen, la fuente de este conocer). Ahora bien, si el razonamiento viene gracias a un hábito, a saber, el de ciencia, dichos principios del razonamiento y de todo conocer provienen igualmente de otro hábito, superior: es el que santo Tomás llama de los primeros principios.

²³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acercas de la Trinidad” de Boecio* II, q. 6, art. 4, in c. cfr. también *Comentario a las Sentencias* III, d. 23 q. 2, art. 3, arg. 2.

Hay otro texto donde santo Tomás argumenta la necesidad de dicho hábito en nuestro conocer, esta vez basado no tanto en el contenido como en el modo de conocer:

Es necesario que toda razón proceda de algún conocimiento que tenga cierta uniformidad y quietud, lo cual no se alcanza por el discurso de la investigación, sino que se ofrece súbitamente al intelecto, pues así... la razón se deduce en lo especulativo de algunos principios evidentes de suyo, cuyo hábito es llamado intelecto²³⁷

Es decir, si hay certeza en nuestros conocimientos, hasta el punto de que los conocimientos científicos descubren aquello que es así y no puede ser de otra manera, debe haber un motivo o una base para esa certeza. En efecto, sabemos que la realidad es mudable, cambiante, mucho más si hablamos de los vivientes que conocemos en nuestra experiencia habitual... y por ende nosotros también somos mudables, cambiamos de modos de pensar, de intención, y somos falibles, nos equivocamos; por tanto, debe haber una base para asentar con certeza nuestros conocimientos, debe haber un fundamento necesario para que la ciencia, que de suyo es necesaria y al mismo tiempo es elaborada por el hombre, mantenga su necesidad. La respuesta radica en los primeros principios, concretamente en el conocimiento de dichos principios, que es el hábito del intelecto.

En todo caso, lo que se ha demostrado, estrictamente, es que hay un conocimiento de los primeros principios y que se trata de un acto distinto del conocer científico, discursivo. Ahora bien, cabría preguntarse si no se trata de una nueva potencia, si no hay que hablar de una facultad distinta, dado que se trata de un tema distinto y de un modo de conocer distinto. La respuesta de santo Tomás es claramente negativa:

No hay en el hombre una potencia especial por la cual obtener el conocimiento de la verdad de manera simple y absoluta, sin discurso, sino que el conocimiento de esta verdad está en él por cierto hábito natural que se llama intelecto de los principios. Así pues, no hay en el hombre potencia alguna separada de la razón que se llame intelecto²³⁸.

El motivo de su negativa consiste en que el conocimiento es acto, es decir, que hay que distinguir en él el acto (entendimiento agente) y la potencia (entendimiento

²³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias II*, d. 24, q. 2, art. 3, in c. cfr. también *Cuestiones sobre la verdad*, q. 16, art. 2, res.

²³⁸ [d. q. 15, art. 1, res.

posible o razón), y que fuera de estos no hay motivo para buscar otra potencia cognoscitiva, por lo que dice a continuación

Las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, ya que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a lo que se aplica, y que es su objeto... Una potencia se refiere por naturaleza a un objeto considerado universalmente [pero] no se diversifica por las diferencias particulares del objeto²³⁹

Siguiendo todo lo dicho antes, el texto afirma que, de la misma manera que la ciencia no se debe a una facultad distinta de aquella por la cual realizamos el primer acto de conocimiento inmaterial, que es la abstracción, tampoco el conocimiento de los primeros principios: se trata de actos y métodos de conocer de un mismo sujeto, con un mismo fin: la verdad, la adecuación a la realidad. La diferencia está en que, dentro del conocer, hay temas más altos que otros, y, por tanto, modos o disposiciones de conocer superiores a otros. Por ello, santo Tomás concluye que los primeros principios se conocen por un hábito distinto de los anteriores, superior: el llamado intelecto. Santo Tomás también se detiene en la cuestión del nombre: el nombre del "intelecto" proviene de las palabras latinas *intus* (dentro) y *legere* (leer), habla de leer interiormente, es decir, acceder directamente al fundamento, a lo profundo de la realidad, a sus principios. Así que "el nombre es muy acertado, pues estos principios son conocidos al instante... porque «lee dentro» intuyendo la esencia de una cosa"²⁴⁰.

Un último asunto a tratar con respecto a la argumentación del hábito de los primeros principios y su lugar dentro de todo el conocimiento humano, sería precisamente su relación no solamente con el hábito de ciencia sino con el hábito de la sabiduría. Esta es una cuestión discutida en Aristóteles, como se ha visto, y que santo Tomás tratará explícitamente:

El conocimiento de los principios es más digno que el conocimiento de las conclusiones. Pero la sabiduría, como las demás ciencias, concluye a partir de principios indemostrables, que pertenecen al entendimiento. Luego el entendimiento [parece] una virtud mayor que la sabiduría.²⁴¹

²³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 79, art. 7, in c. cfr. también lo que se refiere al entendimiento agente y al posible.

²⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco* VI, L. V, n. 5.

²⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 66, art. 5, arg. 4um.

El texto citado es un argumento en contra de la consideración de la sabiduría como virtud superior a todas, una consideración de la que nos hemos hecho eco en el apartado correspondiente de Aristóteles. Ahora, examinemos su respuesta:

Conocer la razón de ser y no ser... y de lo demás que sigue al ser, todo lo cual constituye los términos constitutivos de los principios indemostrables, pertenece a la sabiduría, ya que el ser común es efecto propio de la causa suprema, es decir, de Dios. Y por eso, la sabiduría no sólo usa de los principios indemostrables, sobre los que versa el entendimiento, argumentando desde ellos como las demás ciencias, sino que juzga también de ellos y discute contra los que los niegan. De ahí que la sabiduría sea una virtud superior al hábito de entendimiento.²⁴²

Lo dicho sigue prácticamente al pie de la letra lo dicho por Aristóteles, y, de hecho, es casi el mismo texto que encontramos en la lección correspondiente del *Comentario a la Ética a Nicómaco*²⁴³: la sabiduría es virtud superior al intelecto y por lo tanto, conoce más, conoce los fundamentos de aquello que ha conocido el hábito de los primeros principios y es capaz de articularlos y, en cierto modo, hacer ciencia con ello. Ahora bien, el Aquinate, suscribiendo lo dicho por el Estagirita, va más allá de él, porque ha indicado explícitamente cuál es el tema de dicho hábito, según él. Esto lo explica en el cuerpo del artículo:

El objeto de la sabiduría sobresale entre los objetos de todas las virtudes intelectuales, pues se ocupa de la causa suprema, que es Dios, según se dice en el principio de la *Metafísica*... de ahí que la sabiduría juzgue de todas las demás virtudes intelectuales, y que las ordene a todas, siendo como la ciencia arquitectónica respecto de todas ellas²⁴⁴

De lo dicho no solo se desprende que santo Tomás parece haber zanjado la cuestión abierta sobre el motivo de la superioridad del hábito de sabiduría sino que dicho hábito principia también los hábitos inferiores; seguramente sea así como el hábito de los primeros principios es conocido, por un conocimiento superior a sí²⁴⁵. Ahora bien, la afirmación de que Dios es tema del hábito de sabiduría implica también abrir otros frentes de discusión: ¿cabe conocimiento directo o habitual de Dios en esta vía? ¿en qué medida es distinta la sabiduría del hábito de ciencia, si se trata de la

²⁴² *Ibid.* ad 4um.

²⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco* VI, L. V, nn. 6, 8 y 9.

²⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 66, art. 5, in c. Cfr. también II-IIae, q. 45, art. 2, in c.

²⁴⁵ Aunque en ocasiones santo Tomás indica que el hábito se conoce por sí mismo cfr. *Cuestiones sobre la verdad*, q. 10, art. 10, ad 5um. Ya hemos hablado sobre la diferencia entre conocer algo y conocer que se conoce pero puede ser útil consultar, sobre la cuestión del conocer reflexivo, SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 240-246.

ciencia del objeto más eminente para el conocer humano? Ciertamente no es éste un trabajo sobre el hábito de sabiduría, pero, por lo que toca al de primeros principios, volveremos sobre esto.

3.4. Naturaleza del hábito de los principios según santo Tomás

Con lo dicho, pasamos a estudiar las principales cualidades de este hábito según santo Tomás, su definición, su naturaleza. Para ello, hablaremos primero de aquellas características que han sido tratadas o indicadas antes por Aristóteles. A este respecto, el Aquinate mantiene la tesis del Estagirita de que dicho hábito “no yerra nunca”²⁴⁶, no se equivoca nunca. Santo Tomás mantiene que este hábito alcanza siempre su tema, su conocer es necesariamente verdadero. En efecto, si la ciencia es necesaria y no contingente, el hábito gracias al cual se genera la ciencia necesaria no lo puede ser menos: “[en él] no puede haber error”²⁴⁷. Por tanto, el acto propiciado por el hábito de los primeros principios alcanza siempre su tema, tal es su perfección.

Y si antes hemos hablado del origen, ahora hay que hablar del final de este hábito. Esta es una pregunta no planteada por el pensador macedonio y por la cual el Aquinate dará un paso más allá del mismo. En efecto, para él, el hábito intelectual, además de infalible, es incorruptible:

Si se da algún hábito... causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible tanto de por sí como indirectamente. Y así son los hábitos de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos, que no pueden perderse ni por olvido ni por error²⁴⁸.

Es decir, que el conocimiento necesario de dichos principios implica también su posesión habitual, permanente, por lo cual dirá que los primeros principios “nunca se abandonan”²⁴⁹. En efecto, ya vimos antes que mientras que las virtudes morales adquiridas se pueden perder, algunas virtudes intelectuales no, su acto permanece en nosotros, como es este caso. Evidentemente esto está en perfecta sintonía con lo

²⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* I, c. 61, n. 4, también *Quodlibeto* III, q. 12, art. 1, in co

²⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad* q. 16, art. 2, res. y *Comentario a las Sentencias* II, d. 24, q. 3, art. 3, ad 2um.

²⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 53, art. 1, in c.

²⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* II, d. 24, q. 2, art. 3, ad 5um.

dicho por Aristóteles²⁵⁰, pero lo cierto es que él no dio el paso de decir explícitamente que el hábito de los primeros principios no se pierde, no puede perderse.

Otro tema en el que el Aquinate sigue a rajatabla al que llamó “el Filósofo” es en el modo de conocer: pues dichos principios no se conocen a través de otros principios, por composición y división, sino que, son “inmediatamente conocidos”. Y eso no se refiere a que se conocen directamente, diríamos, por un solo acto de conocer, sin necesitar de otros antes, sino que parece que va más allá, pues en ese texto distingue el conocimiento de los principios del de “las esencias de las cosas”. En efecto, más adelante santo Tomás dirá que “en el conocimiento de la verdad, la razón llega investigando a lo que el intelecto ve con simple intuición (*simplicitati intuitu*)”²⁵¹, expresión que usará en varias ocasiones.

Lo dicho aclara sobremanera, a nuestro juicio, la cuestión por el conocimiento habitual, porque si existe un hábito por el cual se conocen los primeros principios entonces hay conocimiento habitual de estos²⁵². Hasta el momento se ha tomado “hábito” en un sentido muy operativo, diríamos “moral”, como una disposición o aptitud para hacer algo. Ahora bien, una aptitud para conocer no es conocimiento de nada, por eso, habría que recordar el sentido más original y etimológico del mismo: “hábito” en cuanto que posesión, que frente a la operación fugaz, que cesa, conserva su objeto y no lo pierde²⁵³. Lo más sorprendente es que hay afirmaciones textuales del Aquinate en uno y otro sentido: en cuanto al primer sentido, tenemos los textos del apartado anterior donde ha quedado claro que el hábito es una aptitud, habilidad, e incluso “inclinación” para realizar un acto²⁵⁴. Coherentes con esta opinión están los textos donde santo Tomás distingue entre conocer y poseer un hábito cognoscitivo²⁵⁵ hasta el punto de llegar a decir que quien posee un hábito intelectual “está en potencia para considerar [el objeto] en acto”²⁵⁶. Tal distinción e incluso separación parece alejarse, por cierto, de lo afirmado por Aristóteles²⁵⁷.

²⁵⁰ De hecho, santo Tomás lo cita como apoyo de esta tesis, véase ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 5, 1140b 29.

²⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* II, d. 9, q. 1, a. 8, ad 1um; *Cuestiones sobre la verdad* q. 8, art. 15, res.

²⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad* q. 16, art. 1, res.

²⁵³ Cfr. “Entender [como] acción que permanece en quien la hace” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 37, art. 1 ad 2um y “estable e inamovible” Íd, q. 79, art. 6, in c.

²⁵⁴ Íd., I-IIae, q. 54, art. 1, in c.

²⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acerca del alma”* III, c. 2; también II, L. 1, n. 216

²⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 79, art. 6, in c. y *Suma contra los gentiles* I, c. 56, n. 3.

²⁵⁷ Cfr. Los hábitos intelectuales son aquellos “por los cuales el alma posee la verdad” ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, c. 3, 1139b 15.

El segundo sentido es tenido en cuenta cuando el doctor medieval habla del hábito como “cierto acto”, superior a las potencias²⁵⁸ (y, por tanto, quizás a las operaciones de las mismas). Y siguiendo este sentido, afirma que el hábito de los primeros principios es un conocimiento real e estable de estos²⁵⁹, de ahí que diga que “el que pasa del hábito al acto no recibe ciencia de nuevo sino que progresa y es perfeccionado en lo que tiene”²⁶⁰. Es decir, los actos de la razón profundizarían o “expandirían” el acto de conocer habitual.

Lo que se pone de relieve en todo esto es que el conocimiento de los primeros principios no se da por abstracción. Mediante esta se conocen las determinaciones esenciales de las realidades concretas, precisamente abstrae de las condiciones sensibles. Ahora bien, los primeros principios no caen bajo ninguna de estas, no son esencia de nada concreto, de hecho, tampoco son realidades físicas. Además, el conocimiento por abstracción es mediato, porque entre cognoscente y tema conocido se encuentra la especie u objeto del conocimiento: en los conocimientos por abstracción el hombre conoce a partir de los objetos mentales que ha abstraído de la realidad, que santo Tomás llama “especies inteligibles” (*species intelligibilis*)²⁶¹. Además, como se ha indicado arriba, el conocer por abstracción es un conocer puntual, operativo, no permanente o “habitual”. Así por tanto, dado que el conocimiento por abstracción es mediato y tiene por tema lo inteligible del mundo físico en que nos encontramos, el conocimiento de los primeros principios –que es inmediato, permanente y metafísico– no debería darse por abstracción. Empero, hay algunos textos donde el Aquinate niega que el conocimiento de los primeros principios sea inmediato como tal²⁶² e incluso afirma que las realidades metafísicas conocen justamente por abstracción²⁶³...

Todo lo dicho se agudiza cuando nos planteamos la pregunta por el origen de este hábito. Es una de las cuestiones discutidas en Aristóteles, respecto de la cual creemos encontrar argumentos a favor y en contra en su misma obra; es igualmente una cuestión no del todo aclarada en los tratados de los hábitos y virtudes en general de santo Tomás y que hemos de analizar detenidamente.

²⁵⁸ *Quidam actus* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 49 art 3, ad 1um e Íd. q. 93, art. 7, in c.

²⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acerca del alma” de Aristóteles* II, L. 11, n. 372. De hecho, ese parecer ser el sentido del texto antes citado *Cuestiones sobre la verdad* q. 16, art. 1, res.

²⁶⁰ Íd., L. 11, n. 367.

²⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la potencia*, q. 5, art. 9, res.; *Cuestiones sobre la verdad* q. 4, art. 2, ad 3um.

²⁶² Además del texto ya citado del *Comentario al “Acerca de la Trinidad” de Boecio* cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco* VI, L. V, n. 840 o *Comentario a las Sentencias* II, d. 24, q. 2, art. 3, in c.

²⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Ia, q. 85, art. 1, ad 2um.

En numerosas ocasiones santo Tomás dice que el hábito de los primeros principios es natural (*naturalis*), es decir existente por naturaleza y no por obra (y, por lo tanto, nativo, sito desde el origen, desde la concepción)²⁶⁴. De ahí que también afirme habitualmente que de los primeros principios tenemos un conocimiento nativo, los “conocemos naturalmente (*naturaliter cognoscimus*)”²⁶⁵. Más aún, llegará a decir que el conocimiento de los primeros principios es puesto, ínsito, por Dios (*de Deo est indita o ei impressit*)²⁶⁶. En cambio, hay otros textos en los que parece decir lo contrario, señalando que el conocimiento de los principios viene de los sentidos, es determinado por ellos, alcanza su acto por ellos²⁶⁷, y se alcanza componiendo o asociando algunas especies inteligibles²⁶⁸. Ahora bien, estos dos “grupos” de textos son estrictamente incompatibles entre sí, y de hecho, parecen alinearse con los dos sentidos de “hábito cognoscitivo” que hemos destacado antes. La postura innatista parece unida al sentido más literal de “hábito” mientras que la postura de la adquisición, operativa, es coherente con el sentido moral, operativo.

Cuando el Aquinate se plantea en la *Suma* la pregunta (*quaestio*) de si hay hábitos naturales, innatos, santo Tomás responde que sí, y aporta como ejemplo el de los primeros principios. Pero en el cuerpo de la respuesta admite que el conocimiento de estos es adquirido, hasta el punto de que es fruto de una composición mental, como recogemos a continuación:

Por la misma naturaleza del alma intelectual le es dado al hombre que, una vez que se conoce lo que es el todo y lo que es la parte, conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte, y cosa parecida ocurre con los demás principios. Pero conocer lo que es el todo y lo que es la parte no le es dado al hombre de no ser por las especies inteligibles, tomadas de los fantasmas... de los sentidos²⁶⁹

La explicación que da el doctor medieval es que el hábito de los primeros principios “está naturalmente incoado” (*secundum inchoationem naturalis*), es una

²⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre las virtudes*, q. 1, art. 8, res.; q. 16, art. 1, res.; *Suma de teología*, II-IIae, q. 47, art. 6, ad 3um; *Comentario a las Sentencias* II, d. 24, q. 2, art. 3, ad 5um; q. 1, a. 1, ad 3um; III, d. 23, q. 3, art. 2, ad 1um.

²⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acerca de la Trinidad” de Boecio* II, q. 6, art. 4, in c.; *Suma de teología* IIIa, q. 9, art. 1, in c.; *Cuestiones sobre la verdad* q. 10, art. 8, res.

²⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* I, c. 7, n. 3; *Cuestiones sobre las virtudes*, q. 1, art. 8, arg. 15 y ad 14um; *Cuestiones sobre la verdad*, q. 11 art. 3, res.

²⁶⁷ Íd. q. 8, art. 5, in c. y *Comentario al “Acerca de la Trinidad” de Boecio* II, q. 6, art. 4, in c, n. 2.

²⁶⁸ El más claro ejemplo es SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos posteriores* II, L. 20, n. 11, por ser el comentario al texto de Aristóteles más contrario al innatismo del hábito; otro sería *Suma de teología* Ia, q. 2, art. 1, arg. 2 e in c.

²⁶⁹ Íd. I-IIae, q. 51, art. 1, in c.

“predisposición para entender” (*dispositione ad bene intelligendum*), pero esto plantea una cuestión sumamente problemática: que el hábito cognoscitivo sea nativo mientras que su conocimiento es adquirido²⁷⁰. En ese caso, lo propiamente innato, aquello por lo cual el entendimiento posible está bien dispuesto a conocer los primeros principios, que son los primeros conocimientos, sería el entendimiento agente, porque lo activa desde el origen, porque está permanentemente (podría decirse “habitualmente”) iluminando²⁷¹.

De hecho, si se nos permite, lo que hace más problemática aún dicha *quaestio* es que, como argumento de autoridad a favor del innatismo del hábito de los primeros principios, santo Tomás acude a Aristóteles diciendo que “en el libro VI de la *Ética* se pone entre los hábitos el entendimiento de los principios, que es dado por la naturaleza”²⁷². Ahora bien, el Estagirita no dice tal cosa en ninguna parte de dicha obra suya, y, de hecho, en el *Comentario al libro VI de la Ética* de santo Tomás no se trata la cuestión del innatismo²⁷³. Trataremos de llegar a una clarificación más adelante, de momento, hemos expuesto la complejidad de este asunto en la obra de santo Tomás.

En cuanto al sujeto de dicho hábito, es decir, su nivel propio dentro del conocer humano y sus relaciones con los demás elementos del conocer, Aristóteles había planteado la relación del hábito de los primeros principios con el de ciencia. En cambio, santo Tomás plantea la cuestión en toda su amplitud, con respecto a todas las demás instancias cognoscitivas. Como se ha visto antes, deja claro que el hábito de los primeros principios es también principio y causa del conocer de la ciencia, es su fundamento²⁷⁴; pero también lo es de la *sindéresis*²⁷⁵, porque los principios prácticos deben basarse en la realidad de las cosas. De hecho, indirectamente lo será del querer humano, de la voluntad; pues esta “sigue al intelecto”²⁷⁶. Podríamos decir entonces que el hábito de los primeros principios, en vez de que determina la voluntad (lo cual comprometería el libre albedrío), la *informa* y le ofrece los temas de su querer.

²⁷⁰ *Idem*.

²⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* III, d. 23, q. 3, art. 2, ad 1^{um}: insiste en que es “natural”, “innato” y “dado en la creación” pero luego “recibe la determinación...y la distinción por los sentidos”. Lo innato es la “luz por la cual los conoce”, lo cual apuntaría al entendimiento agente.

²⁷² *Ibid.* sed c.

²⁷³ Sí lo hace en el libro II y su respuesta es afirmativa: “los primeros principios de la razón son ínsitos naturalmente en nosotros. Y por tanto, como por precognición de principios, hace que el hombre tenga conocimiento en acto” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco* II, L. 4, n. 7.

²⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 65, art. 1, in c. y ad 3^{um}

²⁷⁵ Cfr. *Íd.*, q. 94, art. 2, in co; q. 95, art. 2, in co.

²⁷⁶ *Íd.* Ia, q. 19, art. 5, in co.

El entendimiento posible o razón (*ratio*) es perfeccionado por el hábito de los primeros principios, y puede considerarse la mayor de sus perfecciones, porque dicho hábito conoce la verdad “con carácter de principio... y de modo inmediato”²⁷⁷, y por eso mismo, en cierto sentido dicho hábito es lo más semejante en nosotros al conocer de los ángeles²⁷⁸, que son “substancias intelectuales”²⁷⁹ e incluso de Dios²⁸⁰, porque no conoce discursivamente o valiéndose de otras verdades para llegar a ciertas conclusiones. En todo caso, el sujeto de dicho hábito parece ser, por todo lo que se ha dicho antes, la razón o entendimiento posible. De tal manera que, en ocasiones, santo Tomás habla del intelecto de estos principios como un estado o modo de ser de la razón:

Para entender necesitamos en primer lugar el entendimiento posible, que es receptivo de las especies inteligibles; en segundo lugar, el entendimiento agente, que hace lo inteligible en acto. Cuando el entendimiento posible ya se ha perfeccionado con especies inteligibles recibe el nombre de entendimiento en hábito, ya que puede utilizar como le plazca las especies inteligibles que tiene, en un nivel intermedio entre la potencia pura y el acto completo²⁸¹.

Y, sin embargo, en otros textos santo Tomás los distingue tajantemente: declara que los primeros principios lo son de la razón, la principian, y por tanto, no entran dentro de ella. En efecto, si el entendimiento posible es naturalmente una tablilla donde no hay nada escrito entonces el hábito de los primeros principios, que es natural, nativo, no puede ser propio del entendimiento posible. Además, si lo propio de dicha facultad, es ir adquiriendo conocimientos que se pueden demostrar, confirmar por la experiencia, a partir de ahí pasar un conocer a otro, “de una causa a otra”²⁸² (que por eso se le llama *razonamiento*), entonces el hábito de los primeros principios es decididamente de otro orden. Por eso, es comprensible que en ocasiones santo Tomás declara expresamente que éste es “principio” y “término” no solamente de la ciencia sino de la razón (*ratio*)²⁸³. Es decir, que todos los conocimientos de la razón proceden del hábito de los primeros principios, lo afirma así:

²⁷⁷ Íd. I-IIae, q. 57, art. 2, in co.

²⁷⁸ Sobre las características del conocimiento angélico (innatismo, intuitivo etc.) cfr. por ejemplo Íd. Ia, q. 55, art. 2, in c y q. 57, art. 1, ad 3um.

²⁷⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias II*, d. 3, q. 1, art. 6, ad 2um.

²⁸⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles I*, c. 61, n. 4.

²⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de teología I*, c. 83, n. 2 cfr. también “la razón misma se llama intelecto” *Cuestiones sobre la verdad*, q 1 art 12, res. y *Cuestión sobre las virtudes*, q. 1, art. 8, res.

²⁸² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias II*, d. 24, q. 1, art. 3, in c.

²⁸³ Íd. d. 3, q. 1, art. 6, ad 2um; III, d. 37, q. 1, a. 3, ad 3um y *Cuestiones sobre la verdad*, q. 15 art 1, res.

Es necesario que toda razón proceda de algún conocimiento que tenga cierta uniformidad y quietud, lo cual no se alcanza por el discurso de la investigación, sino que se ofrece súbitamente al intelecto, pues así... la razón se deduce en lo especulativo de algunos principios evidentes de suyo, cuyo hábito es llamado intelecto.²⁸⁴

Nos encontramos con otra cuestión sin resolver, al menos expresamente, en el *corpus thomisticum*. Asimismo, se trata de otra cuestión en la que se perfilan dos lados o tendencias, que, por supuesto, habrá de ser tratada más adelante, en el apartado de las cuestiones discutidas.

Y si hemos hablado del entendimiento posible hay que preguntarse por la relación del hábito objeto de nuestro Trabajo de Fin de Máster y el entendimiento agente. Santo Tomás los distingue explícitamente, de hecho, en algunas ocasiones tendrá que refutar la opinión, relativamente generalizada, de que el entendimiento agente sea un hábito²⁸⁵. Por ello concluirá que “el hábito de los primeros principios especulativos es innato de algún modo en nuestra mente por la luz misma del entendimiento agente”²⁸⁶. Es decir, que el entendimiento agente no solamente genera el conocimiento de las especies, lo cual es muy repetido por el doctor medieval, sino que también genera los hábitos innatos, porque él mismo es innato y al mismo tiempo actual, por eso dirá que “es necesario que el entendimiento agente exista antes que el hábito de los principios, como causa de él”²⁸⁷.

Y en cuanto a esa relación de principiación del agente respecto del hábito, santo Tomás dejará muy claro que la luz cognoscitiva de dicho hábito es la luz del entendimiento agente (*lumen intellectus agentis*)²⁸⁸. Se podría denominar entonces – utilizando una expresión teológica– el hábito de los primeros principios como luz de luz (*lumen de lumine*). El Aquinatense dirá en más de una ocasión que este hábito se comporta como “instrumento” respecto del entendimiento agente²⁸⁹. Hasta el momento lo dicho es, a nuestro juicio, coherente, pero queda una pregunta importante por responder, un tema que explicar: si el entendimiento agente ya es

²⁸⁴ Íd. II, d. 24, q. 2, art. 3, in c.

²⁸⁵ Consúltase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* III, c. 43. Sobre los autores contemporáneos que la defendieron cfr. SELLÉS, J. F., “El intelecto agente como acto de ser personal” en *Logos* n.º 45, 2012, pp. 37-38.

²⁸⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* II, d. 24, q. 2, art. 3, in c.

²⁸⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión sobre el alma*, art. 5, n. 6.

²⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al “Acerca de la Trinidad” de Boecio*, II, q. 6, art. 4, in c. y *Cuestiones sobre las virtudes* q. 1, art. 8, res.

²⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión sobre el alma*, art. 5, res., n. 6 y *Suma contra los gentiles* III, c. 43, n. 2. Esto es muy interesante para la cuestión de si el entendimiento agente es el mismo ser personal, y si este es libre por su mismo ser, porque solo una realidad o instancia libre tiene instrumentos.

acto, es agente del conocer... ¿tiene necesidad de un instrumento que, además, ha sido generado o causado por él mismo? Como se ha visto antes, al tratar los hábitos en general, la primera respuesta de santo Tomás es que no, pero eso compromete los textos vistos hasta ahora. De hecho, como se ha visto antes, en algunos textos, cuando habla del innatismo del hábito de los primeros principios, no está muy claro si se refiere a dicho hábito o en realidad se trata del entendimiento agente²⁹⁰.

El último asunto sobre el hábito de los primeros principios no es otro que el tema de dicho hábito, cuáles son esos primeros principios. Pero antes incluso que entrar a distinguir o identificarlos, llama la atención que santo Tomás constantemente se refiere a ellos como “primeros principios especulativos” (*in speculativis*), es decir, principios del razonamiento humano, y, por tanto lógicos²⁹¹. Las menciones a los principios reales (*in rebus, rerum, entis* etc.), menores en número, apenas aparecen ligadas al intelecto de los primeros principios sino más bien a la “ciencia” de estos, que sería “la sabiduría”²⁹². Empero, no tendría sentido decir que la sabiduría conoce los primeros principios reales y el intelecto los primeros principios mentales, especulativos, pues, además de olvidar lo dicho antes, contradice toda la teoría del conocimiento de santo Tomás. De hecho, el propio Aquinate advierte que los principios conocidos por el hábito son algo distinto del mismo hábito, de orden distinto²⁹³.

Esta cuestión se puede aclarar de alguna manera cuando consideramos los primeros principios en cuanto tales. Con respecto al primer principio conocido, no cabe ninguna duda, es el principio de no contradicción. Mérito indiscutible de santo Tomás es situar dicho principio a un nivel más profundo que el de Aristóteles. En efecto, si para el macedonio el nivel más universal, el más real, era el de la substancia, para el profesor medieval es el acto de ser, que en el mundo se da con o en una esencia, pues es un acto creado. Así cuando santo Tomás habla de “entidad” muchas veces habla no de naturaleza, sino de actualidad a nivel de ser. Aunque en ocasiones formule dicho principio a un nivel lógico, mental (“afirmar y negar”²⁹⁴), su expresión más completa, la más habitual, es ontológica: “no se puede ser y no ser a

²⁹⁰ Cuando distingue entre “hábito” y “pasión”, entre “luz permanente” e “impresión transitoria”, dirá que la primera es el “entendimiento agente” cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* II-IIae, q. 171, art. 2, in c.

²⁹¹ Aparecen mencionados así más de ciento cincuenta veces en el *corpus thomisticum*.

²⁹² Sobre todo en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica* I y IV.

²⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 94, art. 1, in co.

²⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad*, q. 5, art. 2, ad 7um y *Suma de teología* I-IIae, q. 94, art. 2, in co.

la vez”²⁹⁵. Por eso, en numerosas ocasiones dirá santo Tomás que el principio de no contradicción es el principio a nivel del ente, propio de este nivel real²⁹⁶.

En efecto, los primeros principios son lo primero conocido por el ser humano, base de los posteriores, y de ahí que diga que “el ente es lo primero conocido (*primum cognitum*) por la inteligencia humana... y gracias al cual resuelve todos los demás conceptos”²⁹⁷. Teniendo en cuenta que el ente en santo Tomás es “aquello que tiene ser”²⁹⁸, nos situaríamos en la distinción entre esencia y acto de ser: puesto que ambos son realmente distintos en las criaturas, estas son contingentes, pueden ser o no ser, lo cual consiste en la no-contradicción. Así, parecería que el principio de no contradicción es, en último término, el principio de la distinción esencia-acto de ser en santo Tomás, porque ese es el fundamento metafísico del ente en santo Tomás.

Curiosamente, el principio que santo Tomás más veces menciona como objeto del hábito de los primeros principios no es el de no contradicción sino, de largo, el que “el todo es mayor que la parte”²⁹⁹: hasta en treinta y tres ocasiones, aproximadamente, aparecerá como ejemplo de primer principio intelectual. Dicho principio, como él mismo dice, se obtiene por asociación de dos objetos intelectuales de tipo formal³⁰⁰ –es decir, según la segunda vía operativa, aquella que considera los objetos pensados sin intención externa, según su estatuto mental– por una asimilación por medio de un juicio³⁰¹. Ahora bien, se hace patente que dicho principio es muy distinto del principio de no contradicción, ante todo porque uno es evidente de suyo, metafísicamente, diríamos, y el otro es evidente dentro de un discurso, una vez formados los conceptos “todo” y “parte”... para lo cual primero hay que comprender otras realidades y principios (por ejemplo, de la composición que se dan en los entes). Con esto, el carácter de primero y originario de este principio queda ciertamente comprometido...

²⁹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* IV, L. 6, nn. 7 a 11.

²⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* I-IIae, q. 94, art. 2, in c. y *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* IV, L. 6, n. 10.

²⁹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad*, q. 1, art. 1, res.

²⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* III d. 6, q. 2, art. 2, in c. Sobre el ente en la metafísica tomasiana puede consultarse CORAZÓN, R., *La idea de ente*, Cuadernos de Pensamiento Español n.º 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.

²⁹⁹ *Totum est maius sua parte*. La primera mención de dicho principio se encuentra en el *Comentario a las Sentencias* II, d. 24, q. 2, art. 3, in c.

³⁰⁰ “Una vez conocido el todo y la parte se conoce inmediatamente que el todo es mayor que la parte” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 2, art. 1, in c; I-IIae, q. 51 art. 1, in c.

³⁰¹ Cfr. “Inteligir es adherirse con cierta aprobación a algo que se ha juzgado” *Íd.*, q. 79, art.9, ad 4um.

Por otro lado, a nuestro juicio santo Tomás de Aquino no parece tener en cuenta el principio de tercero excluido como un primer principio conocido “aparte de” el de no contradicción. En efecto, a pesar de ser universal, se da como consecuencia (de ahí el uso de los conectores “por consiguiente... de la misma manera”) del de no contradicción. En la definición del mismo queda muy claro, el principio de tercero excluido consiste en que “en la contradicción no puede existir un medio”³⁰², es decir, es una conclusión adquirida a partir del primer principio, y, por tanto, no conocido por el mismo hábito que el de no contradicción.

En cuanto al principio de causalidad, antes planteado como posible primer principio, tampoco santo Tomás lo declara explícitamente, seguramente porque, al existir necesariamente una realidad incausada, considera que no se puede aplicarse universalmente³⁰³. Sin embargo, hay que llamar la atención, para empezar, de un detalle, y es que la bibliografía ofrecida en favor de la causalidad como primer principio en el apartado de Aristóteles es, en gran medida, tomista, versa principalmente sobre la metafísica de santo Tomás. Y lo cierto es que en el Aquinate el principio de causalidad adquiere una nueva profundidad, un nuevo sentido, como ocurre con el principio de no contradicción. En efecto, santo Tomás habla de una causalidad a nivel de ser, que es la creación. Así, en la base de la tetracausalidad o causalidad natural en la que se sitúa Aristóteles, hay que reconocer una causalidad sin movimiento, ni cambio, ni generación³⁰⁴. Por eso, a nuestro juicio, que se pueda hablar de una causalidad a nivel de ser y que el hecho de alcanzar un nuevo nivel real del principio de no contradicción implique también un nuevo nivel para el de causalidad son argumentos a favor de considerarlo como primer principio.

3.5. Cuestiones discutidas del pensamiento de santo Tomás

El repaso sistemático de los textos de santo Tomás sobre el hábito de los primeros principios ha puesto de relieve la continuidad con Aristóteles en muchos puntos (en dicho hábito no hay error, conoce el principio de no contradicción, la afirmación de que conoce por intuición, inmediatamente, su jerarquía dentro de los hábitos intelectuales superiores etc.) pero es cierto que las cuestiones que en el macedonio estaban sin resolver, necesitadas de una síntesis mayor, no han terminado de aclararse en el *corpus thomisticum*. Parece entonces que la virtud de la síntesis que

³⁰² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, IV, L. 16, n. 1.

³⁰³ Cfr. MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 225-226 y FALGUERAS, I., “El principio de causalidad en la metafísica de hoy” en *Miscelánea Poliana* n.º 40, 2013 [en línea] <https://www.leonardopolo.net/docs/MP40-B.pdf> [consulta: 12-II-2023] p. 2.

³⁰⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 45, art. 1, ad 2um y art. 3, in c.

se le reconoce particularmente al Aquinate³⁰⁵ no está tan presente en este tema de gnoseología pues, como hemos ido comprobando, los desarrollos de santo Tomás han conducido a temas que, a nuestro juicio, tampoco están resueltos en sus textos y que demandan un trabajo de síntesis e incluso de crítica de algunas afirmaciones³⁰⁶.

Sobre las cuestiones discutidas en santo Tomás, lo primero que es menester decir es que resulta comprensible una cierta falta de síntesis, pues, como hemos dicho, no dedica ni un solo artículo de su obra a al hábito de los primeros principios sino que o bien es tratado junto con otros muchos en una cuestión más general, más abarcadora, o bien surge mencionado como ejemplo o comparación respecto de otras cuestiones (sobre todo, teológicas). De hecho, no es este el tema más elevado ni radical sobre el cual se dan ambigüedades y una cierta falta de síntesis; algo ya hemos podido apreciar cuando hemos hablado del entendimiento agente en el apartado de las bases filosóficas de santo Tomás: hay textos donde lo llama “acto”³⁰⁷, en otros lo denomina “facultad”³⁰⁸ o “potencia”³⁰⁹ e incluso en algún momento como “virtud”³¹⁰ y “hábito”³¹¹.

Otra aclaración importante que hacer sobre los asuntos no resueltos en santo Tomás es que su caso es ciertamente distinto del homónimo en Aristóteles. En efecto, el Aquinatense, al ser posterior y asumir lo dicho por el Estagirita se sitúa de otra manera en lo que respecta a este tema, y la abundancia y disparidad de menciones a lo largo de su obra, sensiblemente mayor que la del filósofo macedonio, hace más difícil el trabajo de profundización en busca de solución en los mismos textos.

Las cuestiones no resueltas, tal y como hemos expuesto arriba, son las siguientes: en primer lugar, aclarar el sentido de “hábito cognoscitivo”, si es una aptitud para

³⁰⁵ Cfr. CANALS, F., *Tomás de Aquino*, Editorial Cor Iesu, Toledo, 2019, pp. 21-22, 29-30, 39 y 69; GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La síntesis tomista*, Editorial Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946, pp. 7 y 11; GILSON, E., *El tomismo*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 21-24 y 33-34.

³⁰⁶ La falta de una síntesis también se ve en MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 87; 146-148; 150; 177 y 222 y es explícita en SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 523; 528; 543; 547 y 551-552.

³⁰⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad*, q. 10, art. 8, ad 13um; *Cuestiones sobre el alma* art. 5, res. n. 1

³⁰⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Ia, q. 79, art. 3, in co.

³⁰⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de teología* I, c. 83; ; *Cuestiones sobre el alma* art. 5, res. n. 7.

³¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre las criaturas espirituales*, art. 9, res; *Comentario a las Sentencias* II, d. 17, q. 2, art. 1, in co. Recuérdese que a veces *virtus* tiene un sentido de acto, actividad e incluso fuerza, sobre todo en el latín clásico.

³¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* II, c. 78, n. 5; aunque, evidentemente, luego refutará esta opinión, como vimos.

conocer o ya un conocer en acto; en suma, cómo se armonizan los hábitos cognoscitivos con el binomio acto-potencia. En segundo lugar, si este hábito es innato pero los primeros principios se obtienen por una operación de la razón a partir de los contenidos sensibles o realmente se dan de alguna manera en nosotros desde nuestra concepción. En tercer lugar, si este hábito se sitúa dentro del entendimiento posible o razón, que originariamente es pura potencia, o bien es instrumento del entendimiento agente y principia la razón como tal. En cuarto lugar, si el conocimiento evidente de dichos principios se obtiene por una luz superior de la inteligencia en la cual no hay error o una asociación de conceptos de tipo necesario. En quinto lugar, que todavía no se han explicitado cuáles son los primeros principios conocidos y cuál es su estatuto, si son especulativos (y entonces los principios reales correrían a cargo de la sabiduría) o si son reales y su formulación especulativa es secundaria. Lo dicho implica también, en sexto lugar, una necesidad de profundizar en las relaciones entre intelecto de los principios y sabiduría, para determinar adecuadamente los temas de ambas y dónde estriba la superioridad de la primera respecto de la segunda.

Al recoger estas diferencias, todas ellas obtenidas a partir de los textos del Aquinatense, hemos observado que muchos textos o afirmaciones se pueden alinear entre sí, que guardan relación entre sí: en el momento en que indicamos cómo las dos posturas enfrentadas en un tema (por ejemplo, el sentido de “hábito”) se asemejan o se pueden conectar a las de otro tema (por ejemplo, el origen del hábito), cuando hablamos de “vía media” en la solución a una *quaestio*... todo ello nos mueve a preguntarnos si las diferencias encontradas en su obra guardan más relación de lo que en un primer momento puede pensarse.

Por eso, planteamos, solamente como hipótesis metodológica, como clasificación que permita hacer más fácil y comprensible el tratamiento de estas cuestiones, dos líneas o tendencias a la hora de tratar el hábito de los primeros principios. No se trata de dos cuerpos doctrinales, dos posturas formadas, pues santo Tomás no es un pensador dialéctico, sino el trabajo hermenéutico de dos agrupaciones de las afirmaciones del Aquinate. Dicho trabajo no solo permitiría abordar mejor de aquí en adelante las cuestiones sin responder del *corpus thomisticum* sino seguramente también comprender estas en mayor profundidad. El planteamiento sería, por tanto, el siguiente:

La primera línea o tendencia es aquella que está en perfecta continuidad con los actos más básicos del conocimiento humano: la abstracción a partir de los sentidos y las dos líneas operativas o tipos de abstracción; es la más coherente con los textos de los *Analíticos posteriores* de Aristóteles. En esta primera línea partimos de que el entendimiento posible está nativamente en potencia para todo conocer y que solo a través de los sentidos puede llegar a actos de conocer. Así, encajarían las afirmaciones de que los primeros principios se conocen a partir de la determinación sensible y por unión de conceptos; la infalibilidad del hábito viene porque se trata de juicios donde “el predicado está contenido en el sujeto”³¹². Por lo tanto, dicho conocer no es innato, a lo sumo lo será el hábito en el sentido de capacidad o disposición de conocer posteriormente los principios. Dichos principios serían fundamentalmente principios formales, pues su necesidad viene gracias a su estatuto mental. Es, asimismo coherente con este esquema, la existencia de una pluralidad de principios, los cuales serían elevados en número: el todo y la parte, el de tercero excluido... y la formulación lógica del principio de no contradicción.

Ahora bien ¿por qué esta línea no es la doctrina íntegra de santo Tomás? ¿Por qué existen otros textos que “fuera” de esta conexión? Porque con lo dicho no parece haber diferencia práctica entre el hábito de los primeros principios y el científico, o incluso el judicativo. En efecto, si la inmediatez del conocimiento de dicho hábito es la inmediatez de una asociación entre sujeto y predicado o si su innatismo consiste en la disposición de la facultad a conocer posteriormente –tras el testimonio de los sentidos– principios especulativos, no hay diferencia práctica, radical, con el hábito de ciencia ¿Por qué entonces plantear la existencia de este hábito? ¿por qué seguir defendiendo que conoce intuitivamente, que es innato, que principia la razón etc.?

Frente a este conjunto de dichos y enunciados, se puede fácilmente hallar o “reconstruir” la *segunda línea*, donde la referencia no es la continuidad, la deducción, sino la originalidad; donde se toman en serio las características propias de este hábito y su neta superioridad con respecto a otros conocimientos u operaciones intelectuales. Se podría decir que es la línea más coherente o próxima a los textos de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y, en cierto sentido, a la *Metafísica*.

Según esta segunda línea, los primeros principios se conocen por un conocimiento directo, de manera evidente, que se posee sin haberlo adquirido a partir de los sentidos o de elaboración de conceptos, por lo tanto, no por abstracción. Ello permite afirmar que se trata de un conocer habitual, un hábito, innato, por ser un

³¹² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 2, art. 1, in c.

medio del entendimiento agente (que también es innato y está en acto desde el comienzo). Gracias a este hábito se pueden dar otros como la sindéresis, la ciencia, y, en general, las operaciones de la razón. Hablamos, por tanto, de un hábito sito en la naturaleza en orden a las potencias³¹³, concretamente, el entendimiento posible. En este caso es coherente pensar que los principios no son muchos, pues son “primeros” respecto de todos los demás, y que son reales, expresan un nivel o propiedad real. Por ejemplo, el principio de no contradicción, que santo Tomás lo sitúa a nivel del ente, propio de él, estaría no a nivel de sustancia y accidentes sino del acto de ser y la esencia. Si hemos dicho que la primera línea es coherente con la abstracción, se podría decir que la segunda se muestra muy próxima al conocimiento angélico³¹⁴.

Necesariamente, por lo que se ha dicho y puesto de relieve, esta segunda agrupación de textos deja cuestiones sin resolver. Ante todo hay que decir que no se aclara en ninguna parte de la obra de santo Tomás en qué estriba la superioridad del conocer habitual respecto del operativo y si puede considerarse también acto (¿acaso hay un conocer que no sea acto?); más aún, cómo puede haber un hábito cognoscitivo, e incluso un conocimiento, naturales; es decir, antes del llamado “uso de razón”, antes de la formación de las especies sensibles (*phantasmae*), pues bien sabemos que tanto santo Tomás como Aristóteles defienden que “nada está en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido”³¹⁵.

Pero, sobre todo, la principal dificultad estriba en que santo Tomás no ha desarrollado suficiente la cuestión del hábito frente al binomio acto-potencia. En efecto, si el entendimiento agente, que es nativo, es acto de suyo, no necesita hábitos, y si el entendimiento posible está originariamente en pura potencia para conocer, no queda claro cómo se puede afirmar que haya un hábito cognoscitivo natural. Tal vez haya una forma de explicarlo de modo satisfactorio, pero ésta no ha sido explícita en santo Tomás, y a su enseñanza explícita nos ceñimos. Es por eso que en su obra escrita en ocasiones se vincule el hábito a la potencia y en otras al acto, hasta el punto en que reconocerá que “el hábito es medio entre la pura potencia y el acto perfecto”³¹⁶. Una tesis que, dado el carácter intrínsecamente dual

³¹³ Cfr. *Id. I-IIae*, q. 49, q. 4, ad 1^{um}.

³¹⁴ Cfr. “Hay en los hombres una semejanza con los ángeles no perfecta, pero real” SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión sobre las criaturas espirituales*, art. 8, ad 11^{um}. pues “la sabiduría divina junta los extremos de los primeros con los comienzos de los segundos” *Suma contra los gentiles* III, c. 97, n. 3.

³¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad* q. 2, art. 3, arg. 19.

³¹⁶ *Habitum est medius inter puram potentiam et actum perfectum* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología I-IIae*, q. 50, art. 4, ad 2^{um}.

de la distinción entre acto y potencia, ciertamente exige una profundización, en la línea de los distintos sentidos de acto, antes mencionados.

Hemos dicho que esta propuesta es de tipo hermenéutico, metodológico, pero no enteramente; o, mejor dicho, si lo es, es porque hay una importante base en lo que se está diciendo o planteando: ante todo porque, como el lector podrá comprobar, todo lo contenido en las dos líneas de pensamiento arriba expuestas está explícitamente dicho por santo Tomás, y en varias ocasiones. Asimismo, podrá comprobar la coherencia interna entre ambas tendencias, de modo que las diferencias que se han dado en distintos ámbitos o temas de discusión pueden conectarse entre sí, puedan seguirse unas de otras. De hecho, este fenómeno de dos tendencias en santo Tomás de Aquino ya ha sido detectado y expuesto en otros temas filosóficos por otros pensadores³¹⁷.

Naturalmente, los estudiosos han buscado armonizar dichas afirmaciones profundizando en su contenido y discerniendo lo que tiene valor, lo que ha de mantenerse, de lo susceptible de ser corregido, continuado o mejorado. Por ejemplo, siguiendo lo dicho en el apartado correspondiente en Aristóteles, la cuestión del origen de dicho hábito se puede aclarar acudiendo a los diversos sentidos de acto y los diversos niveles de conocer: se podría dar un conocimiento habitual originario y, posteriormente, una conceptualización, una formulación, un conocer “en acto” en el sentido de operación objetual³¹⁸. Se trata de explicar y aunar “el conocimiento explícito y proposicional de los primeros principios” junto al “conocimiento habitual que de ellos se tiene [que] es del todo diferente”³¹⁹.

Por otro lado, en lo que toca a los principios, frente a la cuestión entre si estos son reales o mentales, es decir, si son realidades externas o principios especulativos, lógicos, se podría responder, basándonos en los principios de la teoría del conocimiento tomasiana, que lo que conocemos son niveles reales, propiedades de toda la realidad, y que eso incluye en nuestra mente, de ahí que se expresen como principios lógicos³²⁰. Hablando de estos, son muchos los expertos que reconocen la causalidad como principio conocido por el hábito intelectual, los cuales han sido

³¹⁷ Cfr. POLO, L., *El conocimiento del universo físico. Obras completas A* vol. XX, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 411-412.

³¹⁸ Nuestra misma directora del Trabajo de Fin de Máster nos planteó dicha vía de solución; consúltese también al respecto POLO, L., *Nominalismo, idealismo, realismo. Obras completas A* vol. XIV, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 210-215.

³¹⁹ MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994, p. 179.

³²⁰ Cfr. BRENNAN, R.-E., *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, Editorial Pacific Books, Palo Alto, 1965, pp. 19-20.

citados convenientemente. Admitirlo permitiría tal vez arrojar algo de luz sobre el hábito por el cual se conoce.

En todo caso, puesto que lo que estamos diciendo no se encuentra entre lo dicho por el Aquinate en su obra escrita y, de hecho, todavía quedan muchos asuntos por resolver –y el objeto este Trabajo de Fin de Máster no es solucionar cuestiones sino plantearlas correctamente, sabiendo que eso ya es principio de su solución– nuestra labor de exposición y nuestro tratamiento de las cuestiones abiertas con respecto al hábito de los primeros principios llega aquí a su fin.

Por último, simplemente traer a colación la cuestión del hábito de sabiduría, sobre todo, en su relación con el hábito intelectual. Al respecto, a nuestro juicio, si su único o principal cometido es argumentar (refutativamente, recuérdese) y elaborar razonamientos sobre los primeros principios, no parece distinguirse realmente de la ciencia, la cual también argumenta acerca de ellos, pues lo hace –recuérdese– refutativamente, con lo cual queda en entredicho la necesidad de dicho hábito. Antes, en el apartado de Aristóteles, se ha insinuado, y santo Tomás mismo lo llega a afirmar en un texto, que el tema de dicho hábito puede ser Dios. Entonces habría que decir que el hábito de los primeros principios accede a los principios de las cosas, a las realidades inmanentes, mientras que el de sabiduría accedería al Primer principio, causa de todas ellas³²¹. Como se ha visto, este planteamiento también conlleva cuestiones difíciles a resolver: ¿habría que hablar de un “conocimiento habitual” de Dios a nivel natural? ¿Está Dios por encima de los primeros principios, esto es, el de no contradicción? ¿No se puede acaso equiparar con el principio de identidad?

Por eso, algunos pensadores apuntan que el hábito de sabiduría podría consistir en ese conocimiento habitual de uno mismo³²², expresado en las siguientes palabras de santo Tomás: “la mente, antes de abstraer de los fantasmas, posee un conocimiento habitual de sí misma por el que puede percatarse de que es”³²³. Este conocer cumple, asimismo, todas las condiciones de un hábito intelectual superior: se trata de un conocer evidente (nadie duda de que es), innegable, y que no proviene de los sentidos sino del mismo acto del alma³²⁴. Pero, sobre todo, con esta propuesta se

³²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la potencia*, q. 3, art. 5, res. y ad 1um

³²² Cfr. SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 583-587; GARCÍA LÓPEZ, J., “El conocimiento del yo según santo Tomás” en *Anuario Filosófico* n.º 4, 1971, pp. 89 y 98-104.

³²³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones sobre la verdad* q. 10, art. 8, ad 1um.

³²⁴ Cfr. “El alma se conoce a sí misma, [ella] es principio del acto por el cual se conoce” cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 87, art. 1, in c. “Sabemos que existe el alma por ella misma, en cuanto que percibimos su propio acto” *Suma contra los gentiles* III, c. 46, n. 11.

verifica el que la sabiduría tenga como tema una realidad superior a los primeros principios reales (de ahí que pueda juzgarlos): uno mismo, cada uno de nosotros.

En efecto, mientras estos, los primeros principios, son inanimados, comunes y determinados, nosotros somos vivientes, somos únicos e irrepetibles, libres. Santo Tomás cifra concretamente esa diferencia, esa superioridad, en nuestro ser personal, que es “lo más perfecto en toda la naturaleza”³²⁵ y que es “imagen de Dios”³²⁶. Empero, santo Tomás en ningún momento de su obra indica que el conocimiento de uno es el tema de la sabiduría, ¿se trata entonces de otro hábito? Por lo que se ha dicho antes, con el añadido de que nos encontramos ante un hábito que no es el intelectual, es palmario que aclararlo no es el objeto de este trabajo.

3.6. Síntesis sobre santo Tomás de Aquino

Antes de sintetizar lo estudiado en santo Tomás por medio de distintas tesis conclusivas, nos parece oportuno recordar las conclusiones de Aristóteles, pues así será más fácil situar las del Aquinate, comprendiendo su origen. Las tesis con las que habíamos concluido nuestro estudio en Aristóteles eran las siguientes:

1º: Aristóteles descubre la virtud del intelecto. 2º: es uno de los métodos cognoscitivos superiores, la ciencia se basa en él. 3º: dicho hábito conoce los primeros principios del razonamiento, que también son reales. 4º: su conocimiento es anterior a todos los demás e inmediato. 5º: dichos principios son evidentes, no cabe negación de estos. 6º: el hábito de los primeros principios parece adquirido y no innato. 7º: solo se afirma claramente un primer principio en las obras de Aristóteles: el de no contradicción.

Recordemos que quedaba abierta la cuestión de cuáles son los otros principios y que habíamos identificado tres cuestiones no del todo aclaradas: 1º Sobre la relación entre intelecto y sabiduría, donde planteamos si su tema no sería Dios. 2º. Sobre el innatismo de la virtud del intelecto, donde planteamos que hay argumentos en contra y a favor. 3º. Sobre la relación de los primeros principios con la realidad, pues se alternan las formulaciones reales con las lógicas.

³²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* Ia, q. 29, art. 3, in c.

³²⁶ Íd. q. 93, arts. 1, 2 y 4, in c.

Dicho lo cual, procedemos a hacer lo mismo con el Aquinate: exponer las tesis principales de nuestro estudio, resumiendo en la medida de lo posible su enseñanza antes descrita, y, a continuación, aquellas que resultan problemáticas o necesitadas de cierta profundización. Nuestras conclusiones serían, por tanto, las siguientes:

1º Santo Tomás de Aquino es el primer teólogo propiamente aristotélico: esto se demuestra tanto por el abundante uso de fuentes como la autoridad que les concede en comparación con todos los anteriores a él. En efecto, mantiene todas las principales tesis filosóficas del Estagirita, lo cual es explícito en los comentarios a su obra.

2º Santo Tomás amplía el pensamiento aristotélico en varias disciplinas. En metafísica, al descubrir la distinción entre acto de ser y esencia, y también en antropología, tratando la realidad de la persona. Parece que ambas novedades provienen de la fe, a la hora de explicar o argumentar racionalmente temas como la creación del mundo o la unión hipostática de Cristo.

3º En cuanto a los hábitos intelectuales se refiere, santo Tomás sigue muy de cerca lo dicho por Aristóteles: los divide en intelectuales y morales (virtudes), y los primeros en teóricos (sabiduría, intelecto y ciencia) y prácticos. También en este campo amplía la exposición del Estagirita, introduciendo el hábito de sindéresis, del cual otros autores eclesiásticos habían escrito antes.

4º Santo Tomás mantiene, al menos verbalmente, las principales tesis del Estagirita respecto del hábito de los primeros principios: que es un conocimiento evidente, donde no cabe el error y que conoce los primeros principios de la ciencia, del razonamiento humano. Entre ellos, naturalmente, destaca el de no contradicción.

5º El Aquinate también amplía el planteamiento del Estagirita en perfecta continuidad con éste: lo hace al declarar que dicho conocer no se pierde nunca, pues es precisamente "habitual", que es un medio o instrumento del entendimiento agente, la luz por la cual conocemos todo, para dotar la razón de sus principios. Ello hace que también sea primero respecto de la sindéresis.

6º Santo Tomás defiende tesis novedosas. La primera de ellas es que el hábito de los primeros principios es natural, en el sentido de innato, postura que intentará hacer compatible con el carácter operativo del entendimiento posible y el origen

sensible del conocimiento. También defenderá que uno de los principios del cual es objeto el hábito es que “el todo es mayor que la parte”.

7º Por último, en lo que corresponde al hábito de sabiduría y su superioridad respecto del intelecto, santo Tomás parece decantarse por que el objeto de la sabiduría es Dios. Otros autores, teniendo en cuenta las dificultades para decir que de Dios hay conocimiento habitual de modo natural, plantean que se puede tratar del conocimiento de uno mismo, pues según santo Tomás es un conocimiento habitual.

Tras el examen detenido de todos los textos y afirmaciones de santo Tomás, hemos clasificado éstas en dos grandes líneas o tendencias por la coherencia de unas afirmaciones con otras:

1º La línea según la continuidad, donde se aplican al hábito de los primeros principios las características de otras instancias cognoscitivas: es la línea más cercana a la abstracción formal. En esta línea se enclavan las afirmaciones de que el conocimiento de los principios es precedido por los fantasmas, obtenido tras formar las especies ininteligibles y cuyo objeto más claro es el principio de que el todo es mayor que la parte.

2º La línea según la originalidad, que parte de lo propio y diferencial del hábito – entendido como verdadera posesión cognoscitiva– frente a otras instancias. En esta línea se situarían las afirmaciones de que poseemos el conocimiento de estos principios de modo permanente e incluso nativo, que se trata del conocer realidades como el ente (cuya formación proposicional da lugar al principio de no contradicción). Según esta línea, dicho hábito estaría vinculado más bien al entendimiento agente y no al posible y sería semejante al conocer angélico.

Ambas tendencias son contrarias entre sí, por lo cual ambas dejan cuestiones sin resolver: respecto de la primera, su dificultad estriba en que, a nuestro juicio, no mantiene satisfactoriamente las notas propias de dicho hábito. Respecto de la segunda, que los textos del Aquinate no permiten responder a las cuestiones que se desprenden de afirmar un conocimiento innato y a la inclusión del hábito en el binomio acto-potencia. Esperamos, por tanto, que estas dificultades sean aclaradas adecuadamente –quién sabe si en una futura tesis doctoral– para poder alcanzar una base sólida sobre este tema capital y, si ya lo han sido, se dé a conocer. Es

decir, que de la misma manera que el Aquinate asumió y prolongó la obra del Estagirita, se pueda prolongar la suya; lo cual, por cierto, sería muy tomista³²⁷.

³²⁷ SAN PABLO VI, *Carta "Lumen Ecclesiae" en el VII Centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino* nn. 16-18 y 25-26 en *Acta Apostolicae Sedis* n° 66 (1974), pp. 690-692 y 696-699.

Conclusión

Como se ha dicho al comienzo, a lo largo de este Trabajo de Fin de Máster hemos expuesto de modo sintético y ordenado lo dicho por santo Tomás de Aquino respecto al hábito de los primeros principios, así como lo dicho por Aristóteles, maestro del Aquinate y descubridor del hábito objeto de nuestro trabajo, según hemos demostrado en el cuerpo del mismo.

Se han puesto de relieve las excelencias que dichos maestros atribuyen a dicho hábito y a su tema conocido, los primeros principios: que se trata de un conocer directo, evidente, sin error, de los principios de todo el conocimiento humano y que el primero de estos es el principio de no contradicción. Empero, también se han hecho manifiestas numerosas cuestiones no resueltas o incluso discutidas en las obras de ambos maestros; fundamentalmente, si el origen de dicho hábito es innato o adquirido y, de cara a los principios como tales, cuáles son exactamente y a qué realidades se vinculan. El motivo profundo de estas diferencias y sus similitudes entre sí parece ser que, tal y como hemos propuesto, en santo Tomás se dan dos tendencias o líneas de pensamiento sobre el hábito de los primeros principios opuestas entre sí.

Esperamos, por tanto, que las exigencias del lector al comenzar este trabajo hayan quedado satisfechas y, sobre todo, que este sirva para proseguir en esta línea de investigación filosófica y responder a las cuestiones y ambigüedades sin resolver en Aristóteles y, sobre todo, santo Tomás de Aquino.

Bibliografía

Obras de Aristóteles

Acerca del alma (ed. Calvo, T.), Editorial Gredos, Madrid, 2008.

Acerca del cielo. Meteorológicos (ed. Candel, M.), Editorial Gredos, Madrid, 1996.

Ética a Nicómaco (ed. Calvo, J. L.), Alianza Editorial, Madrid, 2014.

Ética nicomaquea. Ética eudemia (ed. Pallí, J.), Editorial Gredos, Madrid, 1985.

Física (ed. De Echandía, G. J.), Editorial Gredos, Madrid, 1995.

La metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe (ed. García Yebra, V.), Editorial Gredos, Madrid, 1998.

Metafísica (ed. Alía, M. L.), Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Metafísica (ed. Calvo, T.), Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Política (ed. García, M.) Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Reproducción de los animales (Sánchez, E.), Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Tratados de Lógica (ed. Larroyo, F.), Editorial Porrúa, México, 1993.

Tratados de Lógica (Organon) I y II (ed. Candel), Editorial Gredos, Madrid, 1982 y 1995.

Obras de santo Tomás de Aquino

a) Traducidas

Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles (ed. Lértora, C. A.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2010.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo I/1-III/1 (eds. Cruz Cruz, J.-Zorroza, I.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2002-2006.

Comentario al Libro del alma de Aristóteles (ed. Donadío, M. C.), Editorial Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.

Comentario a los libros IV, V, VI, VII, VIII, X y XI de la Metafísica de Aristóteles (ed. Morán, J.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n° 63, 68, 69, 70, 92, 112 y 154, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998-2002.

Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan (ed. Sellés, J. F.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2005.

Comentario a Metafísica VI y IX (ed. Berrocal, A), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2018.

Cuestiones disputadas sobre el alma (eds. Cruz Cruz, J.-Téllez, E.), Editorial Eunsa, Pamplona, 1999.

Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general (ed. Corso de Estrada, L.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2000.

Cuestiones disputadas sobre la verdad I y II (eds. Cruz Cruz, J.-Sellés, J. F.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2016.

El ente y la esencia (ed. Forment, E.), Editorial Eunsa, Pamplona, 2011.

Exposición del "De Trinitate" de Boecio (eds. García, A.-Fernández, J. A.), Editorial Eunsa, Pamplona, 1986

Suma contra los gentiles I y II, Editorial BAC, Madrid, 2007

Suma de teología I-V, Editorial BAC, Madrid, 1989-2001.

Suma teológica I-XVI, Editorial BAC, Madrid, 1954-1964.

Opúsculos y cuestiones selectas I y II (coord. Osuna, A.), Editorial BAC, Madrid, 2003 y 2014.

b) Texto latino

De ente et essentia en *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* vol. XLIII, Edición Comisión Leonina, Roma, 1976.

Expositio in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis, Edición Alberto Marietti, Turín-Roma, 1950.

Lectura Super Evangelium S. Ioannis, Edición Alberto Marietti, Turín-Roma, 1972.

Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi en *Opera Omnia* vol. VII/2, Edición Pedro Fiaccadori, Parma, 1858.

Quaestio disputatae de anima y De spiritualibus creaturis en *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* vol. XXIV, Edición Comisión Leonina, Roma-París, 2000.

Quaestiones disputatae de veritate en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* vol. XXII, Edición Comisión Leonina, Roma, 1970.

Quaestiones disputatae de virtutibus in communi en *Quaestiones disputatae* vol. II, Edición Alberto Marietti, Turín-Roma, 1965.

Sententia libri De anima en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XLVI/1, Edición Comisión Leonina, Roma-París, 1984.

Quodlibet, Edición Alberto Marietti, Turín-Roma, 1956.

Sententia libri Ethicorum en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* vol XLVII, Edición Comisión Leonina, Roma, 1969.

Summa contra Gentiles en *Opera Omnia* vol. II y III, Edición Alberto Marietti, Turín-Roma, 1961.

Summa theologiae, en *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* vol. IV-XII, Edición Comisión Leonina, Roma-París, 1888-1903.

Super Boetium De Trinitate en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* vol. L, Edición Comisión Leonina, Roma-París, 1992.

Obras consultadas

AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2003.

ALVIRA, T.-CLAVELL, L.-MELENDO, T., *Metafísica*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1989.

ARANA, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1998.

Sagrada Biblia. Texto oficial de la Conferencia Episcopal Española, Editorial BAC, Madrid, 2010.

Biblia Vulgata, Editorial BAC, Madrid, 2018

BRENNAN, R.-E., *The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas*, Editorial Pacific Books, Palo Alto, 1965.

- CANALS, F., *Tomás de Aquino*, Editorial Cor lesu, Toledo, 2019.
- CANALS, F., *Obras completas VI*, Editorial Balmes, Barcelona, 2016.
- CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Editorial PPU, Barcelona, 1987.
- Catecismo de la Iglesia católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 2012.
- CHESTERTON, G.K., *San Francisco de Asís. Santo Tomás de Aquino*, Editorial Homo Legens, Madrid, 2006.
- Código de Derecho Canónico*. Edición bilingüe, Editorial Eunsa, Pamplona, 2021.
- CORAZÓN, R., *La idea de ente*, Cuadernos de Pensamiento Español n.º 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.
- COULOUBARITSIS, L.-DELCOMMINETTE, S. (eds.), *La causalité chez Aristote*, Editorial Vrin, París, 2012.
- DAVIES, B., *The thought of Thomas Aquinas*, Editorial Clarendon Press, Oxford, 1993.
- DE WOHL, L., *La luz apacible*, Editorial Palabra, Madrid, 2008.
- EH, E., "Wisdom in Aristotle and Aquinas" en *Existenz* n.º 12 (2), 2017, pp. 19-24.
- FABRO, C., *Participación y causalidad*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2009.
- FARIETA, A., "La objeción de Aristóteles a la teoría platónica de la reminiscencia" en *Pensamiento y Cultura* n. 18 (2), 2015, pp 6-28.
- FEINER, J.-LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis II*, Editorial Cristiandad, Madrid, 1977.
- FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, Editorial BAC, Madrid, 2009.
- FORMENT, E., *Id a Tomás*, Editorial Gratis date, Pamplona, 2005.
- FORMENT, E., "El Esse en Santo Tomás" en *Espíritu* n.º 87 (32), 1983, pp. 59-70.
- FRAILE, G., *Historia de la filosofía I y II*, Editorial BAC, Madrid, 1986 y 1997.
- FRANQUET, M. J., "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo" en *Anuario Filosófico* n.º 29, 1996, p. 303-322.

- GARCÍA, J. A.-PADIAL, J. J.-FALGUERAS, I. (coords.), *Futurizar el presente*, Editorial UMA, Málaga, 2003.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Editorial Cincel, Madrid, 1989.
- GARCÍA LÓPEZ, J., "El conocimiento del yo según santo Tomás" en *Anuario Filosófico* n.º 4, 1971, pp. 85-115.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La síntesis tomista*, Editorial Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El sentido común*, Editorial Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.
- GILSON, E., *El tomismo*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2014.
- GÓMEZ, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Editorial Dianoa, Ciudad de México, 1957.
- GÓMEZ, R., "Sobre el concepto aristotélico de ciencia. Reconstrucción y vigencia" en *Disputatio* n.º 5 (6), 2016, pp. 237-265.
- GRANADOS, J., "La recepción de Aristóteles por san Agustín", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* n.º 37 (1) 2020, pp. 13-21.
- LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Pontificia Universidad Sanctae Crucis, Roma, 2001.
- LOMBO, J. A., "La persona y su naturaleza" en *Anuario Filosófico* n.º 29, 1996, pp. 721-739.
- LORDA, J. L., *La gracia de Dios*, Editorial Palabra, Madrid, 2004 pp. 330-358.
- MANSER, G., *La esencia del tomismo*, Servicio de Publicaciones del CSIC, Madrid, 1947.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2005.
- McKEON, R. (ed.), *Introduction to Aristotle*, Editorial University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- MINECAN, A. M. C., *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.
- MIRALBELL, I., "La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno" en *Sapientia* n. 63 (fac. 223), 2008, pp. 3-28.
- MOLINA, E., "Principio de no contradicción y usos del verbo «ser» en Aristóteles" en *Onomázein* n. 7, 2002, pp. 259-276.

MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1994.

OCAMPO, M., "Los primeros principios ontológicos en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino" en *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n.º 17, 2020, pp. 9-18.

PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon St Thomas d'Aquin*, Editorial Vrin, París, 1936.

PHILIPPE, M.-D., *Lettre a un ami*, Editorial Editions Universitaires, Friburgo, 1998.

PHILIPPE, M.-D., *Introduction a la philosophie d'Aristote*, Editorial Editions Universitaires, Friburgo, 1991.

PLÁTÓN, *Diálogos I a VI*, Editorial Gredos, Madrid, 1983-1992.

POLO, L. *Persona y libertad. Obras completas A vol. XIX*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2017.

POLO, L., *Antropología trascendental. Obras completas A vol. XV*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II. Obras completas A vol. V*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *El conocimiento del universo físico. Obras completas A vol. XX*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Nominalismo, idealismo, realismo. Obras completas A vol. XIV*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2015.

PREVOSTI, A., "El Dios de Aristóteles" en *Espíritu* n.º 157, 2019, pp. 77-97.

RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*, Editorial BAC, Madrid, 1975.

REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia de la filosofía* I.1., Editorial Herder, Barcelona, 2010.

SÁNCHEZ, E., *La esencia de hábito según santo Tomás de Aquino y Aristóteles*, Cuadernos de Anuario filosófico n. 107, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

SANGUINETTI, J. J., *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1991.

SANGUINETTI, J. J., "Los principios de la racionalidad en Santo Tomás" en *Espíritu* n.º 41, 1992, pp. 109-137.

- SCHMIDT, C. E., "La figura del sabio en Platón" en *Sapientia* n.º 46 (fas. 181), 1991, pp. 203-218.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas* II y V, Editorial BAC, Madrid, 1956 y 1974.
- SAYÉS, J. A., *La gracia de Cristo*, Editorial BAC, Madrid, 1993
- SELLÉS, J. F., *El intelecto agente y los filósofos I*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2012.
- SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2008.
- SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2000.
- SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario filosófico n.º 101, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
- SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud I. Un repaso histórico*, Cuadernos de Anuario filosófico n.º 65, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- SELLÉS, J. F., "El intelecto agente como acto de ser personal" en *Logos* n.º 45, 2012, pp. 35-63.
- TORRELL, J.-P., *Iniciación a santo Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Editorial Eunsa, Pamplona, 2002.
- Tomás de Aquino, también hoy*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1990.
- TREPANIER, E., "La connaissance des premiers principes. Une interprétation" en *Laval théologique et philosophique* n. 4 (2), 1948, pp. 289-310.
- VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*, Editorial IES, Madrid, 2007.
- WALZ, A., "De genuino titulo Summae theologiae" en *Angelicum* n.º 18, 1941, pp. 142-151.
- YARZA, I., *Historia de la filosofía antigua*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1987.
- YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Editorial Eunsa, Pamplona, 1993.
- ZAGAL, H., *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Editorial Publicaciones Cruz, Ciudad de México, 1993.

Enlaces consultados

Acta Apostolicae Sedis [en línea] https://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm [consulta: 12-II-2023]

Corpus Thomisticum (coor. Alarcón, E.) [en línea] <https://www.corpusthomisticum.org/> [consulta: 12-II-2023].

Ethica Nicomachea (ed. Bywater, J), Editorial Clarendon Press, Oxford, 1894 [en línea] <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053> [consulta: 12-II-2023].

FALGUERAS, I., “El principio de causalidad en la metafísica de hoy” en *Miscelánea Poliana* n.º 40, 2013 [en línea] <https://www.leonardopolo.net/docs/MP40-B.pdf> [consulta: 12-II-2023].

Saint Thomas d'Aquin. Oeuvres complètes (coor. Dumouch, A.) [en línea] http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html [consulta: 12-II-2023]

San Agustín: Obras completas [en línea] <https://www.augustinus.it/spagnolo/> [consulta: 12-II-2023]

“Ousía” en *Encyclopaedia Herder* [en línea] <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Ous%C3%ADa> [consulta: 12-II-2023].

