

LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS. LAS VIRTUDES DE LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD SEGÚN TOMÁS DE AQUINO (I)

Autor: Juan Fernando Sellés

Publicado en: CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO. SERIE UNIVERSITARIA, nº 118. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona 2000. ISSN: 1137-2176

ÍNDICE

[TABLA DE ABREVIATURAS](#)

[INTRODUCCIÓN](#)

[NATURALEZA DE LOS HÁBITOS DE LA INTELIGENCIA](#)

1. [Fuentes](#)
2. [Lugares clave](#)
3. [Naturaleza de los hábitos](#)
4. [El hábito como "cualidad](#)
5. [La jerarquía entre hábitos y actos](#)
6. [Los hábitos como la memoria intelectual](#)
7. [¿Cómo conocemos los hábitos?](#)
8. [Hábitos y libertad](#)
9. [Tipos de hábitos](#)
10. [Hábitos, voluntad y sindéresis](#)

TABLA DE ABREVIATURAS

a.:	artículo
ad.:	respuesta a la objeción
ag.:	argumento
BK.:	edición Becker de las obras de Aristóteles
cfr.:	confróntese
co.:	cuerpo del artículo
comm.:	comentario
cap.:	capítulo
d.:	disputa
ed.:	edición
ep.:	epístola
l.:	libro
lec.:	lección
MG.:	edición Migne de las obras de la patrística
n.:	número
nn.:	números
op. cit.:	obra citada
p.:	página
PG.:	patrología griega
PL.:	patrología latina
pp.:	páginas
pr.:	prólogo
ps.:	parte
q.:	cuestión
Q.D.:	Cuestión Disputada
qq.:	cuestiones
qc.:	cuestión menor
rc.:	respuesta a los argumentos contrarios a las objeciones
sc.:	argumentos "sed contra", es decir, contrarios a las objeciones
ss.:	siguientes

sol.: solución
tr.: tratado
vol.: volumen
un.: única

INTRODUCCIÓN

No pocos se han preguntado *qué sea el alma*. Tal vez hoy sean muchos más los que se pregunten incluso *si existe el alma* o los que ni siquiera se lo pregunten. Pues bien, la mejor manera de entrar a investigar la realidad del alma es a través de sus "cualidades", positivas o negativas, a saber, de los *hábitos virtuosos* o *vicios*, respectivamente. No obstante la dualidad, este trabajo se centra en lo positivo, y por ello se estudian exclusivamente los *hábitos*. Si se logra manifestar de modo suficiente la existencia, la índole espiritual y perfeccionadora de éstos, se estará en condiciones de admitir no sólo la existencia del alma, sino también su índole.

Además, sin los hábitos de la inteligencia es imposible el conocimiento explícito de la *verdad*, porque una cosa es conocer la verdad (*acto*) y otra conocer que conocemos la verdad (*hábito*). Por eso se puede aducir que para cualquiera que olvide los hábitos le será difícil esquivar el *relativismo gnoseológico* tan frecuente en nuestros días. Por su parte, sin verdad, no habría conocimiento objetivo del *bien*, y consecuentemente, no sabríamos qué bien es mejor que otro. Con lo cual se caería en el *relativismo ético*, tan propio de la *postmodernidad* y enemigo mortal de nuestra sociedad. Y en caso de que cupiesen conocimiento y adhesión al bien, si no se tuviese en cuenta la virtud, cada uno sabría, siguiendo el decir de San Pablo, que "todo es lícito", pero no podría saber que "no todo es conveniente"¹, de modo que su conducta práctica se desordenaría al carecer de norte.

No admitir la virtud, conllevaría también caer en un *naturalismo determinista*, porque no podríamos actuar sino según la *naturaleza*, y ésta, carente de perfección, está determinada en una única dirección (*ad unum*). Además, sin hábitos y sin virtud, el hombre tampoco produciría nada, porque sin el poder usar libremente según su naturaleza el hombre no desarrollaría habilidades productivas en lo corporal de ella. De modo que sin hábitos sería inexplicable el lenguaje, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, etc.

Determinismo naturalista es el que proclama, entre otros el *evolucionismo*. Pero el hábito y la virtud muestran que la naturaleza humana, y no sólo cada persona, es *fin en sí misma*. En efecto, continuando la filosofía tradicional hay que notar que la naturaleza humana no es sólo el *principio de sus actos*, sino que también es *su fin*. Y ese fin recibe los nombres de *hábito* y *virtud*. Los hábitos y la virtud *teleologizan* la naturaleza. Por tanto, la naturaleza humana no es medio o escalón evolutivo para dar lugar a otro nivel meramente natural.

Por otra parte, el hábito y la virtud son la mejor rectificación a las tesis centrales de muchas corrientes de filosofía contemporáneas

excesivamente *objetualistas*, es decir, de filosofías que se aferran en exceso al *objeto* pensado y a sus derivaciones lingüísticas, pragmáticas, etc., a saber, la *fenomenología*, la *filosofía analítica*, el *pragmatismo*, el *estructuralismo*, el *logicismo*, el *cienticismo*, el *historicismo*, la *hermenéutica*, el *esteticismo*, etc.

Por lo demás, sin la dimensión *social* de la virtud, no cabría *sociedad* ninguna, lo cual supondría que el problema tan discutido modernamente de la *intersubjetividad* carecería de solución, ya que el único vínculo suficiente de cohesión social no es otro que la *ética*, pero la *ética* sin *virtud* es imposible, pues ésta es la clave del arco ético. En efecto, la tendencia natural de la voluntad (*voluntas ut natura*) es hacia el bien, pero hacia el bien propio de la voluntad, esto es, hacia el propio bien. En cambio, "la *voluntas ut natura* con virtud no es el afán del propio bien, sino que es ponerse al servicio del bien"².

Añade también la virtud otra denuncia aún más profunda, a saber, que la *naturaleza* humana es capaz no sólo de *pecado*, sino también de *elevación natural y sobrenatural*. Lo cual desmiente la hipótesis luterana de la entera corrupción del estado de naturaleza del hombre. La herida del *pecado original* instaura en la naturaleza y en cada una de sus potencias la inclinación a lo inferior, al mal (*proni ad peccatum*). Tal vez por ello se explique que la intencionalidad de la inteligencia verse siempre sobre lo inferior. Pero con los *hábitos* la inteligencia crece en orden a lo superior. A su vez, la virtud de la voluntad fortalece la intencionalidad de esta potencia en orden al bien más alto, al infinito, no a bienes inferiores y mediales hacia los cuales se encuentra inclinada tras la lesión original. Por tanto, al estudiar las "cualidades" del alma (los hábitos y las virtudes), no parece que estemos ante temas colaterales susceptibles de ser soslayados.

En este Cuaderno se estudian exclusivamente los *hábitos* en sentido estricto o fuerte, a saber, los *hábitos adquiridos* en la *inteligencia* y las *virtudes adquiridas* en la *voluntad*. Es sabido que con la palabra "hábito", tanto en el *corpus* tomista como en el lenguaje ordinario, se designan muchas realidades muy distintas entre sí. Pues bien, de entre todas ellas, sólo dos serán tenidas en cuenta en el presente trabajo, los *hábitos operativos* de las dos potencias espirituales humanas.

Las demás realidades a las que se aplica de modo lato e impropio el término "hábito" en el *corpus* tomista son: las *disposiciones corporales* tanto animales como humanas, sean *entitativas* (salud, fuerza, belleza, etc.) u *operativas* (habilidades, inclinaciones, predisposiciones, temperamentos, etc.), las *disposiciones de los sentidos internos* (educación de la memoria, de la imaginación y de la cogitativa), *las de los apetitos sensitivos* (educación de los apetitos concupiscible e irascible), etc. Sin embargo, ninguna de estas dimensiones, tampoco las humanas, interesan directamente aquí³.

Por su parte, y pese a su mayor importancia, tampoco se atenderá en el presente estudio a los *hábitos innatos* superiores a la inteligencia y a la voluntad tal como los presenta Tomás de Aquino (sindéresis, primeros principios y sabiduría), sean estos de la índole del *conocer* o del *querer*. Tampoco, en fin, se atenderá, pese a su superioridad respecto de todas las realidades mencionadas, a esos hábitos *infusos*, sean éstos *entitativos* (gracia) u *operativos*, ya se trate en este último caso de *virtudes infusas* en la *naturaleza* (prudencia, justicia, fortaleza y templanza infusas) ya de *virtudes sobrenaturales infusas* en la *persona* (fe, esperanza y caridad).

A los *hábitos adquiridos* en la *inteligencia* y a las *virtudes adquiridas* en la *voluntad* Tomás de Aquino los llama "cualidades" del alma. Ambas realidades, tanto para él como para Aristóteles, en quién se inspiró, son *perfecciones* de sus respectivas potencias, pero no consideradas en sí o entitativamente, sino *en orden a la operación*, es decir, para actuar mejor. Y de esas elevaciones de las facultades aquí se tratará sólo de su *naturaleza*. No se investigará, por tanto, cada uno de los distintos hábitos de la inteligencia, ni cada una de las virtudes de la voluntad del amplio y analítico elenco que ofrece el *corpus* tomista, tema abierto a posteriores averiguaciones.

Si por el hecho de llamar a los hábitos y virtudes a estudio "cualidades" alguien formado en la filosofía de corte tradicional pensase inmediatamente que se trata de "accidentes", y que, por tanto, estamos ante un estudio de lo accidental humano, esto es, acerca de lo secundario o de poca importancia, algo así como ante un estudio sobre el "*ens per accidens*", tal vez sería conveniente adarar que esa objeción refleja una mentalidad excesivamente *fisicalista*, pues equipara en exceso las "cualidades" aquí estudiadas con el *accidente cualidad* de la realidad *hilemórfica*. De pensar que fuesen cualidades físicas debería aceptar el reproche de Aristóteles cuando señala que al pensar en el calor o en el frío el pensamiento se volvería cálido o frío⁴. Pero estas "cualidades" no son físicas, y al tenerlas no ardemos o nos enfriamos. Y, sin embargo, estas "cualidades" son más *reales* que los accidentes físicos. Por tanto, se sugiere no dejarse llevar por el esquema de las "categorías" al buscar la naturaleza de los hábitos.

Por tanto, si se descubre que estas "cualidades" existen, es decir, que están muy lejos de ser meras ficciones imaginarias o ilusiones del pensamiento, si se advierte que no pertenecen a la realidad física o sensible, y se averigua asimismo su inmaterialidad y su superior realidad respecto de lo físico, ante una mirada serena no se verá inconveniente razonable para que se acepte la existencia, inmaterialidad y exquisita realidad del alma, en la que estas "cualidades" inhiere.

Se tiene aquí, por tanto, una noción muy alta o positiva de la noción de *cualidad*, porque se acepta que éstas realidades, lejos de ser algo secundario para el alma, la ennoblecen, la elevan. También es verdad que los accidentes físicos perfeccionan a la sustancia, pero, en rigor, no son propiamente *actos* respecto de ella, porque en la realidad física no existen

actos sino *movimientos*. Ahora bien, las "cualidades" del alma son *acto* respecto de ella. Con lo cual, será más alma (más *acto*, más perfecta, etc.), un alma que posea estos *actos* que la que carezca de ellos. Pero si alma es sinónimo de *vida*, quien posea hábitos estará más vivo. Y por tanto, podrá ser capaz de más *felicidad*.

Se habla de las cualidades "adquiridas" y no de otras. Así se distingue a los hábitos y a las virtudes de esas otras realidades a las que Tomás de Aquino llama también "cualidades" pero que son de orden *natural*. Por eso las denomina "naturales". En un texto establece esa distinción a la vez que distingue dos grupos dentro de las cualidades naturales: "la cualidad del hombre es doble: una natural y otra sobrevenida. La cualidad natural se puede tomar o bien acerca de la parte intelectual, o bien acerca del cuerpo y de las virtudes anejas del cuerpo"⁵. Una cualidad natural de la parte intelectual es, por ejemplo, el deseo natural de felicidad. Una cualidad natural del cuerpo es, por ejemplo, tener más resistencia a los resfriados.

Se estudiarán en estas páginas las cualidades "del alma" y no otras. Las pasiones, por ejemplo, son también cualidades naturales, y pueden ser también cualidades sobrevenidas, como los hábitos y la virtud, pero no son exclusivamente del "alma", sino de ésta en la medida en que vivifica al cuerpo. Es decir, en sentido estricto el sujeto de las pasiones no es la inteligencia y la voluntad, sino otras potencias inferiores con soporte orgánico. De ellas ya se ha tratado en otra parte⁶. Por eso aquí no nos detendremos a indagar su índole.

Este trabajo parte de los puntos clave que ofrece Tomás de Aquino en esta materia. Del *corpus* tomista se ofrecen los respectivos textos y referencias. En este sentido se puede decir que la investigación es "según" el legado de Tomás de Aquino. Pero se intenta asimismo proseguir en cierto modo en la línea abierta por ese pensador, y por sus fuentes, atendiendo para ello también a otros aportes de otros filósofos clásicos o recientes posteriores a él, entre los que Leonardo Polo ocupa un lugar relevante en este tema. Con ello, sin embargo, no se traiciona el pensamiento de Tomás de Aquino, sino que se enriquece.

¿Por qué precisamente ahora esta búsqueda de los hábitos? Se ofrecen tres razones. Una *práctica*, porque las virtudes no se tienen suficientemente en cuenta en la vida real de cada día a nivel *personal*. Y tampoco, consecuentemente, a nivel *cívico*, como por otra parte han puesto de relieve recientemente MacIntyre en su libro *After Virtue*⁷ y Llano en *Humanismo cívico*⁸. Otra razón es más bien de índole *teórica*, y consiste en el olvido tan llamativo de ellos a lo largo de la historia de la filosofía. Y una tercera razón es de índole *metódica*, porque el estudio de los hábitos debe ser posterior al de los *actos* u operaciones inmanentes, ya que son superiores a ellos, estudio ya realizado siguiendo asimismo el legado de Tomás de Aquino⁹.

a) En cuanto a lo primero, a la razón *práctica*, cabe recordar que, con expresión acuñada por MacIntyre, "tras la virtud" o "dejada atrás la virtud", lo que queda es el *relativismo*, la *postmodernidad*, como es patente en nuestros días. Sin embargo, a pesar de que ese pensador americano añora la virtud tal como era vivida y ensalzada en la *polis* griega, es pesimista de cara a que ese ideal de vida se pueda lograr en nuestra sociedad, lo cual en la práctica supone una negación de la virtud. Por su parte Llano, otro filósofo actual, sabe que sin virtud vivida prácticamente a nivel cívico la sociedad se descompone, y aparece la frecuente y permisiva *corrupción*. Pero tampoco este pensador ofrece argumentos de peso acerca de por qué es mejor vivir la virtud que no vivirla, aunque señala que en la sociedad en que se viven o se han vivido las virtudes se vive mejor. En ambos planteamientos se desconoce, además, *cómo se puede conocer la virtud* y, por tanto, *cómo se puede saber si se vive más o menos la virtud*.

La respuesta a la pregunta por cómo conocemos la virtud que tenemos, respuesta de la que se echa mano de ordinario, es la de Aristóteles. Recuérdese: para conocer la virtud hay que vivirla (para saber que es la prudencia hay que preguntarle al hombre prudente¹⁰). Tomás de Aquino también nos advierte que no basta con conocer la virtud, sino que es preciso tenerla¹¹. De acuerdo, pero ¿cómo se conoce la virtud que se tiene?, ¿por la prudencia? En rigor esa respuesta *no es suficiente*, porque la prudencia arroja luz sobre el *objeto* de las virtudes, pero no sobre *ellas*. Y si eso es así, no se sabe con qué instancia humana se puede conocer la virtud y, debido a ese desconocimiento, no se puede saber cuando una virtud lo es en mayor o menor grado, o si es más o menos virtud que otra de modo claro. Sin embargo, como se ha advertido ya en otra parte¹², Tomás de Aquino, tiene noticia de esa instancia superior capaz de arrojar luz sobre la virtud: la *sindéresis*¹³. Ahora bien, la *sindéresis* es poco investigada por Tomás de Aquino. Por eso habla de ella tan escuetamente en tan pocos pasajes. Es, por tanto, conveniente retomar este estudio desde el punto en que lo dejó dicho autor en el s. XIII e intentar proseguirlo.

b) En cuanto a la razón *teórica*, ya se dijo en otro escrito¹⁴ que el tratamiento teórico de los hábitos intelectuales y de las virtudes de la voluntad, tras Tomás de Aquino y a lo largo de la historia de la filosofía, ha dejado mucho que desear hasta casi nuestros días. Se puede decir, en síntesis, que más que proseguir esos temas humanos de primera magnitud más allá del certero legado en que Tomás de Aquino los dejó, se han hecho escasos comentarios y muy tangenciales a sus puntos neurálgicos, y ello sólo por lo que se refiere a la filosofía de corte *tomista*, pues tanto la Baja Edad Media, el Renacimiento, la filosofía moderna, la contemporánea y la mayor parte de las últimas corrientes de pensamiento los han olvidado, o cuando escasamente los diversos pensadores se han acordado de ellos, de ordinario ha sido, como hoy, para ridiculizarlos.

c) Por lo que respecta a la razón *metódica* se puede decir que, investigada ya la naturaleza de los *actos* u *operaciones inmanentes* de la inteligencia y de la voluntad, la de sus *objetos* propios, la verdad y el bien, la *distinción intencional*, la *jerarquía* entre los objetos y actos de ambas potencias, y los distintos actos de una y otra facultad, según el legado completo de Tomás de Aquino, teniendo en cuenta asimismo sus fuentes y las alusiones de sus comentaristas clásicos o contemporáneos, era oportuno ahora centrar la atención –siguiendo a Tomás de Aquino, sus fuentes y sus comentaristas–, en la índole de los *hábitos de la inteligencia* y de las *virtudes de la voluntad*, ya que los actos de conocer y de querer se dualizan respectivamente con los hábitos y las virtudes, y éstos deben ser estudiados con posterioridad a los actos, porque son *superiores* a ellos. Sin embargo, el estudio detallado de cada uno de esos hábitos y de cada una de las virtudes se relegará, como se ha indicado, para posteriores investigaciones.

Los *hábitos de la inteligencia* son la progresiva actualización de la facultad de la inteligencia, o si se quiere, el remitir progresivamente en ella lo que de potencia tiene, en vistas a conocer más. Se trata de unas *perfecciones intrínsecas adquiridas* que la mejoran irrestrictamente en su capacidad de conocer. Su desarrollo sin coto ratifica no sólo la *espiritualidad* y apertura cognoscitiva irrestricta de la inteligencia, sino también su *infinitud operativa* debida al progresivo crecimiento.

Los hábitos de la inteligencia son *múltiples*, pero entre ellos se pueden distinguir dos grupos: los *teóricos* y los *prácticos*. Los primeros se adquieren de modo perfecto con *un sólo acto*. Los segundos se consiguen a base de *repetición de actos* y no alcanzan nunca su perfección completa. De la naturaleza y tipos de estos últimos siguiendo los textos tomistas hemos tratado ya en otra parte¹⁵.

Las *virtudes de la voluntad* son también el realce o *perfeccionamiento* progresivo de esta potencia para querer mejor y lo mejor; una actualización *adquirida* que es gradual, no susceptible de término en su querer encaminado en orden a la felicidad. A distinción de algunos hábitos teóricos de la inteligencia las virtudes de la voluntad se adquieren con la *reiteración de actos*.

Pese a que las *afinidades* entre hábitos y virtudes son palmarias, también son notables sus *distinciones*: unos permiten conocer más, las otras querer más; unos se adquieren con un sólo acto, las otras con repetición de los mismos; los unos no son constituidos por la persona, sino más bien autónomos, las otras sí; etc. De todo ello se intentará dar cuenta siguiendo el amplio muestrario de los textos tomistas.

La adquisición de estas perfecciones se logra merced a la constante colaboración con la inteligencia de un *acto cognoscitivo* superior a ella, que para Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles, es el *entendimiento agente*. A su vez, éste ofrece un respaldo a la inteligencia en su operatividad mediante los *hábitos nativos*, que para Tomás de Aquino,

son al menos el de los *primeros principios* y el de la *sindéresis*. En cuanto al logro de las virtudes de la voluntad, éste se consigue asimismo, por el insistente respaldo de la *persona* humana que mueve a su voluntad. Ésta, a la par, se sirve de una ayuda que impulsa a obrar a la voluntad: el ya citado *hábito innato de la sindéresis*.

Los hábitos de las dos potencias espirituales del alma humana (las dos superiores), inteligencia y voluntad, son todos *adquiridos*, y aunque en los textos de Tomás de Aquino aparecen *ciertas inclinaciones nativas* en esas potencias para adquirir hábitos, hay que mantener la tesis de que es absolutamente imposible que en esas facultades se den de entrada *hábitos innatos*, porque hábito indica *perfección*, y una potencia de entrada es precisamente eso, a saber, *potencia*, carente por tanto de actualización o perfección. En ello estriba la distinción de tales hábitos con los *innatos* superiores a ellos, que según las averiguaciones aristotélicas y de la tradición posterior son, de menos a más, el de la *sindéresis*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*.

Estos últimos, como los adquiridos, también son susceptibles de *crecimiento*. Pero son perfecciones de entrada con que a modo de *instrumento* cuenta el *entendimiento agente*, aunque Tomás de Aquino no admita tales hábitos en él, sino sólo en el *posible*. Por otra parte, al *entendimiento agente*, prolongando la tesis tomista, también se le puede llamar *conocer en acto* o *núcleo del saber*. Es decir, se trata de la persona humana como *luz cognoscitiva*. Ahora bien, tanto de los *hábitos innatos*, que son mucho más perfectos e interesantes que los adquiridos, así como del *entendimiento agente*, que es lo interesante en sí o el núcleo de todo interés, y de los hábitos *infusos* que perfeccionan tanto a los hábitos y virtudes adquiridos como a los innatos, se tratará más adelante.

Para rastrear los pasajes pertinentes de las obras completas de Tomás de Aquino se ha hecho uso exhaustivo de las voces pertinentes del *Index Thomisticus*. Téngase en cuenta que el término "virtus" aparece casi 21.000 veces en el *corpus* tomista. Como es claro, tal palabra ofrece varios significados según el contexto en que se emplee: unas veces designa a una facultad o potencia; otras significa una fuerza o poder; aún en otras ocasiones designa algo así como nuestra expresión "hacer algo *en virtud de*, o por tal motivo"; y, por supuesto, también se refiere propiamente al hábito operativo bueno adquirido en la voluntad y a los hábitos de la inteligencia, etc. De todos, ellos, obviamente sólo es pertinente para la presente indagación este último sentido.

A su vez, la voz "habitus" y sus derivadas, aunque la frecuencia de aparición es inferior en número a la de "virtus", pues se da a lo largo de todas las obras de Tomás de Aquino unas 5.500 veces, tampoco es escasa. Además, su significado también es polisémico, porque se emplea para designar, como se ha dicho, muchas otras realidades que no son exclusivamente la perfección de la inteligencia y de la voluntad.

De los *comentadores* tomistas se han recogido los textos capitales, aunque no se pasa revista ni a todos los autores ni a todos sus textos, sino a los más representativos. Otro tanto cabe señalar acerca de esos *tomistas* recientes que nos han dejado algún artículo sobre el tema. Por lo que respecta a otros autores, se cita abundantemente a Polo porque se considera que es el autor que con más desarrollo y profundidad se ha ocupado recientemente de este tema. De él se ha procedido a revisar un alto porcentaje de sus escritos, estén o no publicados. Se omiten pasajes repetitivos, pero los que se ofrecen son suficientemente esclarecedores para mostrar la continuidad de este filósofo con la tradición aristotélico-tomista y la prosecución, o en su caso rectificación, de tal legado en algunos puntos centrales.

Todo ello ofrece cierta idea no sólo de la extensión y desarrollo de este tema sino también de la complejidad inherente a él. Para hacerse cargo de la extensión se cuenta con el apoyo del *Index Thomisticis*, lo cual es una ayuda en orden a la exhaustividad. Sin embargo, no se citan las referencias a pie de página según el modo abreviado propio de proceder de esa magna obra, sino siguiendo el modo tradicional de citar, y ello para facilitar al lector no habituado a las nuevas abreviaturas la intelección y búsqueda de los escritos de Tomás de Aquino. Para los textos de Polo se cuenta con todos sus libros, cuadernos, artículos, etc., ya publicados, y con otros escritos todavía no editados.

Agradezco a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, en especial al Departamento de Filosofía, su apoyo en orden a la confección del presente trabajo. A Don Leonardo Polo, uno de los fundadores de dicha Facultad, por haber reparado y ampliado la temática que aquí se ofrece. Al Dr. Angel Luis González, que en su día, ya bastante lejano en el tiempo, comenzó a dirigir este escrito, va dirigido especialmente mi agradecimiento, reiterado de nuevo por su reciente lectura del escrito y sus oportunas observaciones.

[Volver al índice](#)

NATURALEZA DE LOS HÁBITOS DE LA INTELIGENCIA

1. Fuentes

Como es sabido, para Aristóteles conocer es la forma más elevada de vida humana¹⁶, y como los hábitos permiten el crecimiento cognoscitivo, la vida propia de la *naturaleza* humana consistirá en el crecimiento *según* los hábitos intelectuales. El Estagirita llamaba *virtudes* tanto a los hábitos de la inteligencia como a las virtudes de la voluntad¹⁷, terminología que

después siguieron empleando sus comentadores medievales, como es el caso de Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino tomó también del Filósofo que "para que el hombre considere en acto según las especies que existen habitualmente en el intelecto se requiere la intención de la voluntad, pues el hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el libro III *De Anima*"¹⁸.

Como es sabido, distinguía el Estagirita entre dos usos en la razón, el *teórico* y el *práctico*. Esa distinción quedó recogida en la obra de Tomás de Aquino. Se trata de la tradicional disparidad entre *razón teórica* y *razón práctica* de la que nos hemos ocupado en otro lugar¹⁹. Es, además, al Filósofo a quien debemos la primera clasificación de los hábitos intelectuales, clásica por otra parte, y que sigue Tomás de Aquino: "las virtudes intelectuales... son cinco en número por medio de las cuales el alma siempre dice la verdad bien afirmando bien negando: a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto... La sospecha y la opinión no se pueden llamar virtudes intelectuales"²⁰.

Pues bien, descubrió Aristóteles tres hábitos en la *razón teórica*: el de *ciencia* (*epistéme*), el hábito de los *primeros principios* (*nous*), que algunos traducen por intuición o "intellectus", y el de *sabiduría* (*sofía*). El *nous* estaba ya descrito por Platón, al que le llamaba "el ojo del alma" (*hè tes psijés ópsis*)²¹. Éste, para Aristóteles era lo más divino que hay en nosotros (*zeiótatón*)²², y es el hábito de los primeros principios (*leípetai nou einai ton àrjon*)²³. Por otra parte, advirtió la existencia de dos hábitos en la *razón práctica*: el de *prudencia* (*frónesis*) y el de *arte* (*téjne*)²⁴.

En este estudio, procederemos en primer lugar a la averiguación de la *naturaleza* de los *hábitos adquiridos* en la *inteligencia*. En un segundo momento, aludiremos sucintamente a los diversos *tipos* de hábitos adquiridos en la razón, que siguiendo la división tradicionalmente aceptada se distinguen entre *hábitos de la razón teórica* y *hábitos de la razón práctica*. Luego se procederá a la investigación de la *índole* de las *virtudes adquiridas* en la *voluntad*, su unidad, y sus virtuales distinciones de los hábitos de la inteligencia, siguiendo para todo ello la obra de Tomás de Aquino.

Los *hábitos intelectuales innatos*, en cambio, pese a su mayor relevancia que los adquiridos, no los abordaremos. Como se considera que éstos son la *sindéresis*, el hábito de los *primeros principios* y el de *sabiduría*, a pesar de ser más altos los adquiridos en la inteligencia, aquí no estudiaremos ni su naturaleza ni la peculiaridad de cada uno de ellos. No entraremos tampoco en la dilucidación de cada hábito de la inteligencia y de cada virtud de la voluntad. Lo que aquí interesa es exclusivamente resaltar la *naturaleza* de los hábitos y de la virtud tal como se pueden entender desde la enseñanza de Tomás de Aquino.

La justificación de este modo de proceder es como sigue. Los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad son *adquiridos* e inhiere

en esas *facultades* superiores del alma. Los *hábitos intelectuales*, sin embargo, no son adquiridos sino *innatos*, y no inhieren en potencia alguna sino en un *acto*: el *entendimiento agente*, aunque esta última tesis no sea tomista, sino más bien debida a Leonardo Polo. Los hábitos innatos son, por tanto, perfecciones superiores que no podemos atender en directo ahora. Tampoco podemos centrarnos en el estudio pormenorizado de cada hábito adquirido en la inteligencia y de cada virtud adquirida en la voluntad, por la obvia razón de espacio.

En cuanto a la primera justificación, conviene, pues, comenzar el estudio siempre por lo inferior, porque al buscar la razón de ser de lo inferior, esto recaba en su ayuda a lo superior, y lo superior acaba arrojando luz sobre lo inferior. En cambio, si se parte de lo superior, cabe el peligro de dejar en el tintero sin suficiente explicación muchos escalones inferiores que son intermedios. También es pertinente centrar la atención previamente en la naturaleza de los hábitos adquiridos de la *inteligencia* antes de proceder a la averiguación de la entraña de las virtudes de la *voluntad*, porque la actualización de la inteligencia *precede* siempre a la de la voluntad²⁵, y ésta *depende* de aquella²⁶. Por eso, a las virtudes de la voluntad precede el conocimiento habitual²⁷.

En cuanto a la segunda justificación, es palmario que la indagación exhaustiva de cada hábito y de cada virtud siguiendo el *corpus* tomista requiere un trabajo exclusivo para cada uno de ellos. Si atendiésemos a ese menester cada árbol nos impediría ver el bosque, como ordinariamente se dice, y de lo que se trata en esta exposición es de hacer un mapa del bosque, no de cada una de las especies arbóreas en él existentes o de cada uno de sus ejemplares.

En cuanto al tratamiento de estos hallazgos aristotélicos a lo largo de la Edad Media, hay que decir que la recuperación de los escritos centrales del Estagirita, el elenco de los hábitos y su quíntuple división de ellos será tomada en cuenta por los filósofos más destacados del último periodo del medievo, a saber, los árabes del s. XII y los cristianos del XIII. Tomás de Aquino no es una excepción al respecto, y sigue la enumeración y la clasificación que "el Filósofo" realizó en la *Ética a Nicómaco*: "las virtudes intelectuales... son cinco en número con las cuales el alma siempre dice la verdad o afirmando o negando: a saber arte, ciencia, prudencia, sabiduría y el intelecto"²⁸. En la *razón especulativa* pone tres: el hábito de *ciencia*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. En la *razón práctica* son dos los que pone: el hábito de la *prudencia* y el de *arte*.

En el estudio de las *fuentes* del tratamiento de los hábitos en Tomás de Aquino, hay que hacer una parada obligada en la obra de San Agustín. Sabido es que para el Obispo de Hipona "el mismo hábito es aquello por lo cual alguien obra cuando se requiere"²⁹. Y en otro lugar añade que "el hábito es la afección del alma que persevera largo tiempo: de modo que es virtud y disciplina, que fue perseverancia, y se estima como la perpetuidad de tiempo"³⁰. Por otra parte, al igual que Aristóteles, también San Agustín admite que "la virtud contemplativa es más excelente, la

activa subyace a aquella³¹. En todo ello Tomás de Aquino está en continuidad con este autor cumbre de la Patrística. El legado agustiniano fue tenido en cuenta y citado en las obras del maestro predilecto de Tomás de Aquino, San Alberto Magno³², asunto que el discípulo no relegó al olvido.

El florecimiento del estudio de los hábitos se debe en la Edad Media a la recuperación del *corpus* aristotélico. Precedentemente, y sin duda alguna, hubo estudios nada despreciables tanto sobre los hábitos como sobre la virtud³³. A lo largo de la Edad Media, especialmente en el siglo XII, hay varios autores que estudian la naturaleza de los hábitos como es el caso de Hugo de S. Víctor, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers, Abelardo, Simón de Tournai, Alain de Lile, Etienne Langton, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, etc³⁴, pero son las tesis aristotélicas, en primer lugar, y las mencionadas alusiones agustinianas, en segundo, lo que más pesó sobre la el planteamiento tomista.

Aparte de éstos precedentes medievales, Tomás de Aquino atendió en especial al tratamiento de los hábitos en sus *maestros*. Así, de Alejandro de Hales recoge pasajes nucleares, a saber: que el hábito es mejor que el acto u operación inmanente³⁵. Consecuentemente, que el hábito será *superior* al acto. Admitirá, por lo mismo, que el hábito regula a la potencia³⁶; que las virtudes intelectuales son escasas en comparación con las morales³⁷, lo cual da una buena pista sobre el por qué de un elenco y análisis tan pormenorizado de las virtudes de la voluntad en Tomás de Aquino. Añade también el *Doctor Halensis* que las virtudes morales no pueden formarse con un sólo acto³⁸, tesis netamente tomista también; que "de la diversidad de los actos se sigue la diferencia en los hábitos"³⁹, etc.

Pero en la doctrina de Tomás de Aquino sobre los hábitos es innegable que la mayor influencia de entre los pensadores medievales la ejerció su maestro Alberto Magno, precisamente por los comentarios de este autor a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, que Tomás de Aquino adquirió al ser su discípulo, y que siempre guardó consigo a pesar de los cambios de escenario europeos en los que tuvo que desempeñar su vida académica, lo cual demuestra su aprecio hacia esa obra.

Tomás de Aquino admite con Alberto Magno no sólo que el hábito difiere de la operación⁴⁰, sino también que la distinción entre ambos estriba justamente en que el hábito es *mejor* que ella⁴¹. En ello coinciden con lo expuesto por Alejandro de Hales. Además, ambos sostienen que, al igual que las potencias del alma, los hábitos se distinguen por sus objetos, por el fin⁴², aunque no directamente, sino a través de los actos. Mantiene también Tomás de Aquino, como su predilecto maestro, que los hábitos permanecen en el operante⁴³, entendiendo por tal *sujeto*, no la persona que actúa, sino aquella *potencia* del alma que es "sujeto" de los hábitos⁴⁴. Pero esa inherencia de los hábitos en tal "sujeto" no deja a éste indiferente, sino que lo *perfeccionan*⁴⁵. Guardan, por tanto, una relación de *perfección* con sus potencias.

Por otra parte, Tomás de Aquino tomó del *Doctor Universal* esta tesis que se puede considerar central en su pensamiento, a saber, que los hábitos son *cualidades*⁴⁶, deuda, por lo demás, netamente aristotélica. Pero si se clasifican así, es porque se admite que son *formas*⁴⁷. Por eso, Alberto Magno los aúna a la *esencia* del alma⁴⁸, considerando a ésta como *forma* del cuerpo. Sin embargo, San Alberto matiza que los hábitos no constituyen directamente la perfección del alma, sino de las *potencias* de la misma⁴⁹.

Para Alberto Magno, y esta tesis es una deuda neta de Tomás de Aquino con él, el fin de los hábitos es la *operación*⁵⁰, asunto que les costará armonizar a ambos pensadores con la tesis de que el hábito sea *perfección* de la potencia y lo *último* de ella, pues se ven obligados a admitir que, dado que los actos u operaciones también son perfecciones, al subordinar los hábitos a los actos parece que los actos sean una perfección mayor para la potencia. Pero entonces, ¿cómo mantener que los hábitos sean "lo último de la potencia"? ¿qué significará, pues, que los hábitos sean "para los actos"? ¿tal vez que los actos no se pueden dar sin los hábitos? Sin duda alguna, pero si los hábitos son para los actos ¿cómo podrán ser los hábitos superiores a los actos?

También para Alberto Magno, como para Tomás de Aquino, el hábito es *principio* de actos⁵¹. Se genera, según sea el tipo, *teórico* o *práctico*, *por uno o varios actos*⁵², y se distinguen precisamente en ello de las *virtudes morales*⁵³, que se adquieren con multiplicidad de actos. Para ambos dominicos, y también para Aristóteles, *el deleite* o *la tristeza* es la señal de que se ha generado o no el hábito⁵⁴, pero para todos ellos está claro que se *generan*, puesto que no están de entrada en la naturaleza, y por tanto, todos admiten que son *adquiridos*⁵⁵.

Asimismo, los hábitos intelectuales para Alberto Magno se pueden considerar *virtudes*⁵⁶. Y también para Tomás de Aquino: "la virtud se puede llamar de dos modos, *de un modo* el hábito que perfecciona la potencia humana al acto bueno, ya sea bueno material o formalmente; y así los hábitos intelectuales y especulativos se pueden llamar virtudes, ya que determinan el intelecto y la razón a la verdad, cuya consideración es el bien de sus actos, y así habla de la virtud el Filósofo en la *Ética*. *De otro modo* se puede llamar virtud más estrictamente, y según que se toma del uso del habla, el hábito que perfecciona el acto que es bueno no sólo materialmente, sino también formalmente: y así sólo los hábitos que miran a la parte apetitiva se pueden llamar virtudes, pero no los intelectuales y especialmente los especulativos"⁵⁷. La denominación de "virtud" referida también a los hábitos intelectuales la han mantenido los comentadores tomistas hasta incluso Suárez⁵⁸, un tomista *sui generis*.

Por lo demás, ambos, maestro y discípulo, admiten que los hábitos son susceptibles de *crecimiento*, pues dicen que pueden aumentar⁵⁹. Por último, hay que subrayar el énfasis con que uno y otro mantienen que las virtudes intelectuales son *superiores* a las morales⁶⁰, asunto netamente aristotélico también. Sustentan esta tesis con diversas razones: por la

*felicidad*⁶¹ que permiten adquirir, pues unos garantizan la felicidad especulativa mientras que otros la activa, y la primera es superior a la segunda; por la *certeza*⁶², pues los intelectuales buscan la evidencia, pero no los morales; por la *dependencia*, pues los de la voluntad dependen de la inteligencia, etc. Como es sabido, este principio no será aceptado por la *escuela franciscana* posterior ya que concede hegemonía a la voluntad sobre la inteligencia, también a nivel de hábitos. Un defensor ejemplar de tal propuesta será Escoto.

Por lo que respecta a su colega San Buenaventura, hay proximidad entre él y Tomás de Aquino respecto del tratamiento de los hábitos adquiridos, aunque con matices distintos en puntos nucleares, como es el caso de la vinculación de éstos al afecto o *voluntad* por parte de San Buenaventura. También es pareja su división entre hábitos especulativos y prácticos, y también aquí surgen separaciones netas⁶³. E incluso, hay afinidad en ambos pensadores en su caracterización de otros hábitos, como por ejemplo, el de la ciencia teológica, que para ellos es en parte especulativa y en parte práctica. Pero una vez más, también en este punto hay matices distintos⁶⁴.

Esto es suficiente respecto de las fuentes en que se apoya Tomás de Aquino en el estudio de los hábitos. Por lo que se refiere al tratamiento de éstos a lo largo del recorrido histórico del *tomismo* se puede consultar, además de aquellos autores que se traen a colación en el trabajo, la obra de Ramírez *De habitibus in commune*⁶⁵.

[Volver al índice](#)

2. Lugares clave

Los pasajes centrales en los que Tomás de Aquino se dedica al estudio de los *hábitos* intelectuales son los siguientes:

a) *In IV Sententiarum*.

l. III, d. 23, q. 1, a.1. Si necesitamos hábitos en las operaciones humanas.

l. III, d. 23, q. 1, a. 2. Si se pueden conocer los hábitos existentes en nosotros.

l. III, d. 23, q. 1, a. 4. Si los hábitos intelectuales se pueden llamar virtudes.

l. III, d. 31, q. 2, a. 4. Si la ciencia que tenemos al modo humano se puede perder completamente.

l. III, d. 33, q. 3, a. 3. Sobre la jerarquía de los hábitos y las virtudes.

l. III, d. 35, q. 2, a. 4 b. Si hay diferencia entre los hábitos.

b) *Summa Theologiae*.

– La cuestión 49 de la I-II trata de los hábitos en general y de su “sustancia”. Los artículos son los siguientes:

- a. 1. Si el hábito es cualidad.
- a. 2. Si el hábito es una determinada especie de cualidad.
- a. 3. Si el hábito conlleva orden al acto.
- a. 4. Si es necesario que exista el hábito.

– La cuestión 50 de la I-II investiga el *sujeto* de los hábitos. Los artículos son los siguientes:

- a. 1. Si en el cuerpo existe algún hábito.
- a. 2. Si el alma es sujeto de hábitos según esencia o potencia.
- a. 3. Si en las potencias de la parte sensitiva puede haber hábito.
- a. 4. Si en el intelecto hay hábitos.

– La cuestión 51 de la I-II versa sobre la *causa* de los hábitos en cuanto a la generación de los mismos. Los artículos pertinentes son:

- a. 2. Si algún hábito se causa por los actos.
- a. 3. Si por un acto se puede generar el hábito.

La cuestión 52 estudia el *aumento* de los hábitos y sus artículos son:

- a. 1. Si los hábitos aumentan.
- a. 2. Si aumentan por adición.
- a. 3. Si cualquier acto aumenta el hábito.

– La cuestión 53 de la I-II atiende a la *corrupción* y a la *disminución* de los hábitos en los siguientes artículos:

- a. 1. Si los hábitos se pueden corromper.
- a. 2. Si los hábitos pueden disminuir.
- a. 3. Si pueden disminuir por la sola cesación del acto.

– La cuestión 54 de la I-II averigua la *distinción* de los hábitos en estos artículos:

- a. 1. Si pueden darse muchos hábitos en una potencia.
- a. 2. Si los hábitos se distinguen según los objetos.
- a. 3. Si se distinguen según el bien y el mal.
- a. 4. Si un hábito está formado por muchos hábitos.

– La cuestión 56 de la I-II considera el *sujeto de las virtudes*, y tiene el siguiente artículo de interés:

- a. 3. Si el intelecto puede ser sujeto de hábitos.

– La cuestión 57 de la I-II mira a la *distinción de las virtudes intelectuales* y los artículos pertinentes que tratan de los hábitos en general son:

a. 1. Si los hábitos del intelecto especulativo son virtudes.

a. 2. Si son tres.

– La cuestión 58 de la I-II, que trata de la *distinción de las virtudes morales* respecto de las intelectuales, tiene el siguiente interesante artículo:

a. 5. Si la virtud intelectual puede darse sin la moral.

– La cuestión 64 de la I-II sobre el *medio* de las virtudes tiene el siguiente artículo pertinente para nuestro estudio:

a. 3. Si las virtudes intelectuales consisten en el medio.

– La cuestión 67 cuestiona acerca de la *duración* de las virtudes y es de interés el artículo siguiente:

a. 2. Si las virtudes intelectuales permanecen tras esta vida.

c) *De Veritate.*

De estas cuestiones disputadas se pueden destacar los siguientes artículos de las cuestiones que se indican:

q. 10, a. 9. Si el alma conoce los hábitos existentes en ella por su esencia.

q. 20, a. 2. Si el alma de Cristo ve al Verbo por algún hábito.

d) *De Virtutibus in communi.*

Considérense estos artículos de estas cuestiones disputadas:

q. 1, a. 6. Si en el intelecto práctico hay virtud.

q. 1, a. 7. Si en el intelecto especulativo hay virtud.

e) *In Ethicorum.*

En el libro VI hay un estudio de los hábitos intelectuales en general y de cada uno de ellos en concreto, así como de su comparación con las virtudes morales. Destaquemos sólo para nuestro propósito este capítulo:

cap. 3. Las virtudes intelectuales.

f) *In Libros Posteriorum Analiticorum.*

Vienen algunas referencias a algún hábito de la razón, como es el caso de la ciencia, pero ningún capítulo aborda la naturaleza de los hábitos en general.

g) *In de Anima*.

Lamentablemente no hay, ni en el *De Anima* de Aristóteles, ni en este comentario de Tomás de Aquino, capítulo alguno que aborde el tema de los hábitos. La ausencia es más notoria si se considera que estos libros constituyen una síntesis de su teoría del conocimiento.

h) *In Metaphysicorum*.

En el I. I hay varias alusiones a hábitos cognoscitivos concretos como la ciencia, el arte, el hábito de los primeros principios y el de sabiduría.

i) *In Boethii De Trinitate*.

El Capítulo II de este libro constituye la mejor síntesis de la teoría del conocimiento tomista, pero tampoco se aborda el estudio de la naturaleza de los hábitos en directo.

j) *In Dionysii De Divinis Nominibus*.

El cap. VII versa sobre la sabiduría.

Al margen de estos lugares centrales hay diseminadas a lo largo del entero *corpus* tomista innumerables alusiones a los hábitos de la inteligencia, tanto en general, como específicamente a cada uno de ellos.

[Volver al índice](#)

3. Naturaleza de los hábitos

“El hábito no es otra cosa que la *habilidad* para el acto”⁶⁶. La habilidad es de la potencia o facultad en la que el hábito inhiere. Por tanto el hábito no es una operación sino un cambio en esa potencia que la capacita en orden a la operación. En la sucinta descripción anterior han aparecido en escena tres nociones clave: hábito, acto u operación y potencia o facultad. Por eso, conviene, en primer lugar, distinguir el *hábito* de la *potencia* y del *acto*.

En cuanto a lo primero, “el hábito se distingue de la potencia en que por la potencia somos capaces de hacer algo, pero por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces de hacer algo, sino hábiles o inhábiles para eso que podemos hacer bien o mal. Así pues, por el hábito ni se nos da ni se nos quita algún poder, pero adquirimos esto por el hábito: el que hagamos algo bien o mal. Así pues, no por el hecho de que alguien sea bueno o malo es capaz o incapaz”⁶⁷. La potencia de entrada está abierta a

opuestos, pero el que se determine progresivamente a lo mejor se debe a una *perfección* adquirida intrínseca: el hábito. Pero lo mejor para la inteligencia dependerá del ámbito de asuntos conocidos, pues estos son distintos.

Por eso, en una potencia puede haber pluralidad de hábitos⁶⁸. Si hay pluralidad de hábitos en el entendimiento posible, cabe decir que, si estos proceden de la activación del entendimiento agente, éstos serán plurales y no se reducirán a ser el acto que el entendimiento agente es. Y también se puede deducir que los actos que proceden del entendimiento agente y que forman los hábitos en el posible serán superiores a los actos que proceden de los hábitos adquiridos. Sin embargo, para Tomás de Aquino "los actos que proceden de los hábitos, son semejantes en especie a los actos de los que se generan los hábitos, pero se distinguen de ellos como lo perfecto de lo imperfecto"⁶⁹. La tesis central para Tomás de Aquino parece ser que *el hábito está en función del acto*.

También se infiere de aquí que mediante tales actos el entendimiento agente obra en el posible, pero no en sí mismo, pues "el hábito nunca está en la potencia activa sino sólo en la pasiva"⁷⁰. La potencia pasiva es el entendimiento posible, y es pasiva respecto del entendimiento agente: "el intelecto posible, que de por sí es indeterminado como la materia prima, necesita de hábito"⁷¹. Además, lo obrado en el posible deja la huella del agente en él, porque por conllevar una perfección para la potencia, puesto que el hábito es activo para ella, es de índole distinta a lo potencial de ella.

Como se ve, para Tomás de Aquino "el hábito en cierto modo es medio entre la pura potencia y el puro acto"⁷². Esa mediación se suele describir al comentar el pensamiento de Tomás de Aquino como una *relación*: "los hábitos son una manera de relacionar. Los hábitos son el escalón sin el cual la naturaleza no tiene que ver con la persona. La persona está retraída en los hábitos de la inteligencia, porque éstos nunca son suficientes para ella. El intelecto agente está tácito siempre hasta la visión; eso es el ver"⁷³.

También se suele manifestar que los hábitos son una *articulación*. Esa articulación es precisamente la que da origen al título de la obra de Haya⁷⁴, y la que detecta Collado: "el papel del hábito es de articulación entre la potencia y el acto, su estatuto es intermedio entre la potencia y la operación. Se trata de una perfección de la potencia en orden a su operación propia. Una perfección que no se puede explicar sin recurrir al acto de los inteligibles en acto, es decir, al intelecto agente"⁷⁵.

Los hábitos de la inteligencia son *necesarios*, porque "el intelecto humano es el ínfimo en el orden de los intelectos, pues está en potencia respecto de todos los inteligibles... Por eso de cara a conocer todas las cosas cognoscibles requiere de algún hábito"⁷⁶. Si está de entrada en potencia es menos perfecto de lo que puede ser. La perfección, pues, será su actualización. Tal remitencia de su carácter potencial y la adquisición

de su actualización se llevan a cabo mediante los hábitos, pues estos dicen razón de perfección en el plano cognoscitivo⁷⁷.

En cuanto a la distinción o semejanza del hábito con el acto u operación inmanente, baste señalar que Tomás de Aquino llama al hábito también *acto*: "el acto se dice de doble modo: de un modo, como la ciencia (que es un hábito) es acto; de otro modo, como el considerar es acto"⁷⁸. El problema está en si se trata de un acto inferior o superior a la operación. Si para Tomás de Aquino el hábito es, como se ha visto, una *habilidad para el acto*, parece que será inferior al acto, porque éste parece fin del hábito.

Para Polo, en cambio, si bien el hábito también es acto, a distinción de Tomás de Aquino, es superior a la operación porque activa a la facultad: "el conocimiento habitual –considero que es un conocimiento en acto, aunque no actual, superior al conocimiento operativo–"⁷⁹. Y en otros pasajes: "la inteligencia, por ser facultad inorgánica, es susceptible de ser perfeccionada en cuanto facultad, y por tanto, pasa a un acto que no es una operación. Ese acto cognoscitivo que no es una operación con objeto es el hábito"⁸⁰. (El hábito puede hacer) "justamente que la facultad pase al acto en forma de hábito. Si operativamente la facultad es infinita, para seguir operando tiene que crecer como principio"⁸¹. "El conocimiento habitual es lo más propia y profundamente reflexivo de lo intelectual humano"⁸².

Entonces, ¿qué distinguirá a un hábito de un acto u operación inmanente como *actos*? No podrá ser sino la *jerarquía* en cuanto a actos cognoscitivos. Para Tomás de Aquino "el hábito es un cierto acto, en cuanto que es cualidad (pues la cualidad es cierta forma y toda forma es acto), y según esto puede ser principio de operación, pero está en potencia respecto de la operación; por tanto, el hábito se llama *acto primero*, y la operación *acto segundo*, como es claro en el II *De Anima*"⁸³. Los hábitos son *principio de las operaciones*⁸⁴ como las potencias lo son de los hábitos.

¿Qué significa *principio*? Pues si se trata de principio *cognoscitivo*, el hábito respecto del acto no puede ser sino el conocimiento del acto: "*el hábito de la parte cognoscitiva es principio, no sólo del mismo acto por el que se percibe el hábito, sino también de la cognición que percibe, ya que la misma cognición actual procede del hábito cognoscitivo*"⁸⁵. Y siendo esto así ¿se puede sostener que es inferior al acto? Si se responde afirmativamente se acepta que conocer otras realidades por medio de las operaciones inmanentes de modo *objetivo* es superior a conocer la realidad que los actos son de modo *activo*.

Las denominaciones de "acto primero" y "acto segundo" derivan de Aristóteles y son usadas por Tomás de Aquino, pero con ellas no se indica necesariamente que el hábito sea, por "primero" más acto que el "segundo", la operación, sino que precisamente se le entiende como más *potencial*. Pues bien, ello es susceptible de rectificación. La corrección que

ofrece Leonardo Polo dice así: “el hábito se interpreta, y eso es inevitable teniendo en cuenta lo que nos proporciona Aristóteles, como un acto constitucional, pero no como un acto ejercido. Ello plantea un problema de preeminencia que se disimula con la distinción entre acto primero y acto segundo, porque... tal distinción no es una buena solución si Aristóteles es más un filósofo de la *enérgeia* (acto cognoscitivo) que de la *entelécheia* (acto sustancial o constitutivo). Claro que trata de la sustancia; pero la sustancia no es la clave de la filosofía de Aristóteles”.

“Ahora bien, –sigue Polo– si sacamos a relucir el acto de ser de Tomás de Aquino, que no es ni *enérgeia* ni *entelécheia* (porque no es la sustancia en acto, sino que hay distinción real, y respecto del acto de ser la sustancia es potencia), se abre un camino ascendente en la línea de los actos cognoscitivos. Por asimilación al acto de ser, se puede hablar de actos cognoscitivos superiores a la *enérgeia*⁸⁶. Y si existe un acto superior a la *enérgeia*, la cual es un acto limitado (el conocimiento operativo es objetivo y por tanto limitado), cabe abandonar el límite. Abandonar el límite es encontrar otro sentido del acto intelectual que no es acto constitucional. Al ampliar la consideración del conocimiento más allá de la facultad, se aumenta su alcance temático”.

“De esta manera, –añade–, se puede plantear correctamente el tema del hábito intelectual. En lo que respecta a los hábitos de la voluntad, darles un carácter enteléquico, aunque también tiene sus inconvenientes, importa menos. Pero cuando se trata de los hábitos intelectuales, darles un carácter enteléquico no tiene sentido, porque enteléquicamente lo que aparece es la sustancia del hombre dormido. Tampoco el hábito es una pura potencialidad respecto de la *enérgeia*, respecto de la operación; la asimilación a la facultad no es lo que caracteriza al hábito. Al hábito intelectual hay que buscarle una línea de entrada por el *actus essendi*. Aristotélicamente no se puede, porque en Aristóteles sólo hay *enérgeia* y *entelécheia*; pero si admitimos el *actus essendi*, el planteamiento cambia”.

“Respecto del *actus essendi*, –concluye Polo–, el conocimiento operativo es del orden esencial (hay distinción real). El conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente (el cual es asimilable al *actus essendi*)⁸⁷. Y en otra parte atribuye ese descubrimiento a Tomás de Aquino: “Santo Tomás advierte que el intelecto agente tiene que ver con los hábitos, pero no desarrolla esta observación. El desarrollo que aquí se propone conecta con una noción tomista primordial⁸⁸. De modo que la rectificación poliana no está de acuerdo con la consideración tomista de asimilar el hábito a la sustancia, a la manera aristotélica, pero sí está de acuerdo con la asimilación del hábito al realce que ejerce el intelecto agente en el posible, o dicho con otras palabras, a la perfección que ejerce el acto de ser personal (*esse hominis*) en la esencia (*essentia*) humana.

Si el hábito es segundo respecto de la operación, que es primera en el orden de la naturaleza de la potencia, pero el hábito es más perfecto

que ella en el orden de la perfección de la misma potencia, entonces se puede decir que los hábitos constituyen una "segunda naturaleza"⁸⁹, o también, como sostiene Spaemann, una "naturaleza indirecta"⁹⁰. "Segunda" o "indirecta" aquí no indican que sea menor o menos central que la naturaleza tal como de entrada se recibe, sino una elevación de ella misma.

Si consideramos ahora la relación que media entre el hábito de la inteligencia y sus actos, la tesis que Tomás de Aquino defiende es como sigue: "los hábitos se adquieren por la operación que surge del que obra"⁹¹. Al parecer, la sentencia denota una dependencia del hábito respecto del acto, pero ¿cómo es posible que el hábito sea efecto de una *operación* si es superior a ella? Si así fuera ¿cómo es posible decir que es más *perfecto* que ella si ningún "efecto", por así decir, es superior a su "causa"?

También se planteó este problema Tomás de Aquino. Su respuesta parece apuntar a que hay dos tipos de actos: los que provienen del intelecto agente y generan hábitos, y los que provienen de los hábitos ya generados. Los primeros son superiores a los hábitos. El acto por el que se generan los hábitos no lo hace por propia virtud sino por la virtud del *principio activo* del que estos provienen: "el acto que precede al hábito, en cuanto precedente del principio activo, proviene de un principio más perfecto que el hábito engendrado"⁹². El acto aludido proviene del *intelecto agente* como de su principio activo⁹³, y engendra los hábitos en el *entendimiento posible*, que precisamente tras su consecución se llama a éste "intelecto en hábito"⁹⁴.

Se trata, pues, de una versión moderna de temas clásicos. En efecto, lo clásico es sostener el papel de acto que ejerce el intelecto agente sobre el posible. La versión moderna consiste en señalar que ese papel es cognoscitivo y no constitucional. Así se disipa la cuestión acerca de si el intelecto agente es cognoscitivo o no que ha surcado las páginas de los más notables comentadores tomistas. ¿Cómo no será cognoscente el entendimiento agente si todo aquello respecto de lo que es acto es conocimiento? "En suma, sostener que la distinción de las operaciones depende de los hábitos y que el conocimiento habitual no es posible sin el intelecto agente, es un nuevo planteamiento de nociones descubiertas por Aristóteles. Con otras palabras, se admite la noción aristotélica de intelecto agente con la condición de modificar su estatuto ontológico desde la distinción real *essentia-esse* de Tomás de Aquino. Con ello cambia también la relación del intelecto agente con la inteligencia como potencia... La nueva formulación de la noción de intelecto agente acentúa la importancia de la noción de hábito. El hábito como perfeccionamiento de la facultad por la posesión intrínseca de su operación"⁹⁵.

¿Qué diferencia existe, entonces, entre el acto que genera al hábito y el acto que procede del hábito? "Los actos por los cuales se adquieren los hábitos, son semejantes a los hábitos que causan, en cuanto a la especie del acto: no son semejantes, en cambio, en cuanto al modo de actuar"⁹⁶.

Son actos jerárquica y numéricamente distintos, como también lo son la operación inmanente y el hábito⁹⁷. El acto que genera el hábito es superior al acto que procede del hábito. Para formar un hábito se necesita la concurrencia del acto del intelecto agente con el posible (potencia). Pero esos actos que generan hábitos no son los actos que nacen del posible. En efecto, los actos u operaciones inmanentes del posible no pueden ser previos a los hábitos porque son inferiores, y lo inferior nace de lo superior, no al revés. Aunque en rigor, tampoco pueden ser posteriores, por varias razones: una, porque en el conocer no hay tiempo; otra, porque el darse de los actos es acompañado siempre simultáneamente por los hábitos.

En cambio, sí se puede defender que el hábito es *en orden de importancia* anterior a la operación⁹⁸, porque es más acto, o un acto más *perfecto* que ella. Precisamente por eso se puede entender algún pasaje de Tomás de Aquino en el que se mantiene que "no todo lo que se conoce de algún modo se conoce en hábito, sino sólo aquello respecto de lo cual se tiene *perfecto* conocimiento"⁹⁹. Pero a pesar de ello Tomás de Aquino matiza que "el hábito no es sino la perfección de alguna potencia incompleta en orden al acto, pero no la última perfección; por lo cual pone doble imperfección, a saber, no sólo en la misma potencia perfecta por el hábito sino también en el hábito, el cual se perfecciona por la operación"¹⁰⁰. Es manifiesto que los hábitos de la voluntad se perfeccionan por la operación, y que a los prácticos de la inteligencia les sucede lo mismo, pero a los teóricos no. De modo que si se mantiene que "todo" hábito se perfecciona por los actos se está asimilando a unos hábitos con otros, y en definitiva, a los de la inteligencia con los de la voluntad.

Es claro, no obstante, que el orden de prioridad real lo tiene el *entendimiento agente* como acto. En este sentido, y si los hábitos se corresponden también con la experiencia humana, hay que mantener que se da un momento en que empiezan a existir en el entendimiento posible merced a la actuación del entendimiento agente, pero que no estaban antes, porque no había operaciones cognoscitivas en la inteligencia, aunque el entendimiento agente ya fuese acto. Como los hábitos nacen de los actos del intelecto agente, con ellos guardan una conformidad o proporción, de modo que a diversidad de actos corresponderán diversos hábitos por tales actos causados: "son semejantes según especie a los actos de los cuales los hábitos se generan. Pero difieren de ellos como lo perfecto de lo imperfecto"¹⁰¹.

Por otra parte, los hábitos guardan un orden o *disposición a los actos* u operaciones inmanentes: "los hábitos son ciertas disposiciones a los actos"¹⁰². Esa disposición a los actos se entiende como que los hábitos son "principios" de los actos¹⁰³. Qué dase de principios sean lo explica Tomás de Aquino apelando a un modelo usual en la academia de su época, aunque no enteramente apropiado para hablar de lo espiritual: a la *teoría de la causalidad*: "el hábito es principio *formal* del acto formado, aunque

respecto de la formación tenga razón de causa *eficiente*¹⁰⁴. El modelo de la causalidad física es tomado una vez más por Tomás de Aquino para explicar lo que no es físico. Tampoco sus comentadores más recientes se libran del modelo fiscalista: "los hábitos concurren con la potencia en la línea de la causalidad eficiente a la producción de actos perfectos"¹⁰⁵.

Ahora bien, si el hábito se toma como "causa eficiente" respecto del acto, tomando el modelo explicativo de la tetracausalidad física, es fácil interpretar que el acto u operación actúe sobre el hábito a modo de *causa final*: "los actos son los fines de los hábitos"¹⁰⁶. Pero aceptar ese modelo de cara a lo espiritual conlleva la subordinación de los hábitos a los actos. Por eso sostiene Tomás de Aquino que los actos son la *perfección* o compleción del hábito¹⁰⁷. Sin embargo, si se mantiene unilateralmente esta tesis, se pierde altura explicativa, porque, en rigor, se estaría primando el *obrar* sobre el *tener*, y a la postre, el *tener* sobre el *ser*. Esta objeción la intenta evadir Tomás de Aquino señalando que los hábitos se corresponden con la facultad.

En efecto, si los hábitos sólo mantuviesen conexión con los actos, al parecer serían de orden inferior a ellos, puesto que se entendería que los actos son el *fin* de los hábitos. Ahora bien, como los hábitos son "medio" entre la potencia y el acto¹⁰⁸, dicen también relación a la *potencia*¹⁰⁹. ¿Qué clase de relación guardan con ella? Tomás de Aquino responde que de *perfección*: "el hábito es perfección de la potencia"¹¹⁰. Es una perfección *intrínseca* de la propia facultad. El hábito activa las posibilidades de la facultad. La vuelve más capaz, abierta a conocer más. En este sentido se puede decir que "la perfección que añade (el hábito) a la inteligencia es mucho más profunda y *vital*"¹¹¹ que el objeto o el acto, o se puede decir asimismo que "el hábito implica un incremento en el poder del entendimiento y de la voluntad, un crecimiento vital de las potencias originariamente imperfectas. Es un 'perfectivo' metafísico que eleva las capacidades racionales del hombre de tal manera que, quien obra con un entendimiento (y una voluntad) habituado, se aproxima ya a la realización óptima del ser humano más vigoroso y más perfecto"¹¹².

El hábito perfecciona la potencia *sacándola de su indeterminación*¹¹³. El acto que proviene de la colaboración del entendimiento agente consigue que la facultad pase a actualizarse en forma de hábito, no en forma de operación, porque la operación sólo se ejerce una vez. En cambio, adquirido el hábito, se ejerce cuando se quiere. Esta actualización es de diversa índole que la actualización de los *actos*, porque los actos se actualizan cuando poseen *objetos* conocidos en tanto que conocidos, mientras que el hábito no posee objetos sino *actos*. Por eso expone Tomás de Aquino que los hábitos se especifican no directamente por los objetos, sino por los actos: "los hábitos se distinguen por los actos, y los actos por los objetos"¹¹⁴.

Pero si eso es verdad, el hábito no conocerá *objetos* sino *actos*, porque de lo contrario nada añadiría al conocimiento de los actos. El manifestar la operación por parte del hábito tiene una gran ventaja, a

saber, que permite conocer que nuestros actos de pensar sean precisamente *actos*, y por tanto, *realidades* más reales que los *principios* de la realidad física (las *causas*), que no son *en acto* sino *en movimiento*. Pero como los actos son precisamente eso, *actos*, esto es, *realidades*, será gracias al hábito por lo que conoceremos la realidad hilemórfica como distinta de los actos de pensar. Gracias al hábito conocemos la realidad y no meramente las ideas u objetos en tanto que tales. Ahora bien, como existen diversas realidades, deberemos disponer de distintos hábitos para conocerlas, pues no es la misma la realidad *física* que la realidad de los *actos* de conocer, que la realidad *metafísica*, que la realidad de la persona humana, etc¹¹⁵.

Pero la perfección que los hábitos dicen respecto de la potencia es matizada en algún texto de Tomás de Aquino. Así, en este pasaje leemos que "los hábitos no son perfecciones de las potencias en cuanto que son potencias, sino en cuanto que éstos de algún modo se refieren a esas cosas en vistas de las cuales están, esto es, a los objetos. Por lo cual, las potencias no se distinguen en virtud de los hábitos; sino en virtud de los objetos"¹¹⁶. Tomás de Aquino, teniendo en cuenta seguramente la *intencionalidad cognoscitiva*, según la cual lo superior versa sobre lo inferior, admite que el hábito más que referirse a la potencia se refiere a los objetos que ésta conoce, eso sí, a través de los actos, a los que los hábitos se refieren primero, pues a los objetos se refieren directamente los actos. Según este esquema, los *objetos tienen razón de fin*, y "manifestar de modo perfecto el fin no compete a la razón sino según que es perfecta por el hábito; de modo semejante, inclinar al fin no compete de modo perfecto a la voluntad, sino según que es perfecta por el hábito"¹¹⁷.

Pero si los *objetos* tienen razón de *fin*, el conocimiento objetivo será el superior. Pero entonces, ¿cómo entender la perfección de los hábitos respecto de las potencias?, ¿es un incremento de la capacidad cognoscitiva o no?, Para Tomás de Aquino sí, pero se puede preguntar si suponen un incremento de la capacidad cognoscitiva en cuanto capacidad o sólo por lo que respecta a ejercer actos más cognoscitivos, es decir, actos que presenten objetos. O de otro modo, ¿el hábito es una activación o despotencialización de la potencia o no? Para Tomás de Aquino esa perfección parece ser fundamentalmente una mejora o *perfección de la facultad en orden al acto*¹¹⁸, pero no de la potencia en orden a otro tipo de conocimiento que no sea operativo.

Pero ese planteamiento, según Leonardo Polo, es susceptible de *rectificación*. En efecto, "siempre se conoce en acto; pero las operaciones son los actos cognoscitivos inferiores: por encima de ellas se encuentran otros actos intelectuales, que son los hábitos. La existencia del conocimiento habitual es reconocida por la filosofía tradicional; sin embargo, en este punto su continuación lleva consigo una neta rectificación, pues para ella el conocimiento objetivo es el más alto"¹¹⁹. Ese es también el parecer de Collado: "en la caracterización general tomista se hace una

consideración del hábito adquirido que es referencia estricta a la operación, a la cual se ordena, y en función de la cual se posee: estrictamente, potencia de operación sin valor cognoscitivo como acto¹²⁰.

Para Tomás de Aquino no es tan claro que con el hábito se mejore la potencia intrínsecamente en orden a un nivel de conocimiento superior al operativo. Si eso es así, parece que se prime al *acto* más que al *hábito* en el orden del conocimiento, asunto que también se puede deducir de otros textos tomistas: "la especie inteligible algunas veces está el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el intelecto está en potencia. Pero otras veces está según la última compleción del acto, y entonces entiende en acto. Otras veces se encuentra a mitad de camino entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el intelecto está en hábito. Y según este modo el intelecto conserva las especies, aunque no conozca en acto"¹²¹. El hábito no parece ser, según esta consideración, lo último de la potencia, pues se entiende que está "a medio camino" entre la potencia y el acto, siendo, en consecuencia, el acto lo *perfecto*, el *fin*, lo último de la potencia.

Pero si se considera que lo mejor es el *acto*, la dignidad de la naturaleza humana habría que medirla en orden al ejercicio de los actos. Si uno no ejerciese actos de pensar y, consecuentemente no obrase, parecería no ser buen hombre. Sin embargo, ¿verdaderamente es esto así?, ¿es así, al menos, en el campo de la *inteligencia*? Parece ser así si estamos en el ámbito de la voluntad, de sus actos y de sus hábitos, y todo ello debido a la *intencionalidad* propia de esta potencia, que es *hacia lo otro*. Por tanto, para adaptarse a lo otro la potencia debe actuar, salir de su pasividad, educir actos de sus virtudes. Y al hacerlo, estos actos refuerzan y consolidan la adquisición de las virtudes. Y parece ser así también en las acciones humanas que pasan a materia exterior, pues por las obras se mejoran las habilidades humanas. Pero ¿es así también en el conocer?

En el conocer de la inteligencia la *intencionalidad* es inversa a la de la voluntad, pues se conoce "considerando dentro de sí, no examinando fuera" (*intra se considerando, non extra se inspiciendo*)¹²². Y al conocer dentro, lo que se alcanza queda dentro. Y si eso es cada vez más perfecto, como es inmanente no se pierde. Por tanto, uno puede tener hábitos intelectuales sin que ejerza ni tenga por qué ejercer ningún acto de ellos educido, y además, ningún acto educido de tales hábitos mejorará al hábito como tal hábito porque es inferior a él. ¿No será, por tanto, que en rigor en Tomás de Aquino hay cierta asimilación velada de los hábitos de la inteligencia a las virtudes de la voluntad?

Para averiguar si es más cognoscitivo un hábito o un acto se podría preguntar lo siguiente: ¿quién sabe más, el que sabe o el que expresa y manifiesta lo que sabe?, ¿añade algo *como saber* el exponer el saber? Suele decirse de un alumno, por ejemplo, que sabe la materia cuando es capaz de exponerla con soltura, y no cuando la tiene en la punta de la lengua. Sin embargo tener en la punta de la lengua algo no equivale a

tenerlo, sino a no poseerlo de modo perfecto. De modo que no parece que el exponer añada algo esencial al saber como saber. Es más, no pocas veces, si no la mayoría de ellas, es mejor, más prudente, más humano por tanto, no decir lo que se sabe, a menos que a uno le pregunten y lo exija el bien personal de los demás. Por el contrario, se puede decir con verdad que quiere más aquél que quiere *con obras* que aquél otro que sólo quiere y que no manifiesta su querer, pues "obras son amores y no buenas razones". Los actos, las acciones y las obras refuerzan el querer humano, las virtudes, pero no el conocer, al menos el teórico.

¿Qué inconveniente último puede tener la precedente asimilación de los hábitos de la inteligencia a las virtudes de la voluntad? Que la inteligencia no podría en modo alguno ser elevada por el intelecto agente, o en terminología clásica, que la inteligencia no sería susceptible de ser elevada a *esencia* por el *acto de ser*. Permanecería siempre en el plano de la *naturaleza* y no podría despotencializarse radicalmente nunca, asunto que, en rigor, le sucede a la voluntad, aún a pesar de sus virtudes. Así, mientras la inteligencia se infinitiza como principio merced a sus hábitos, la voluntad no se infinitiza como principio merced a sus virtudes, sino que por ellas, es capaz de adaptarse cada vez más a un fin último infinito. Si la virtud infinitizase a la voluntad como principio la *des-naturalizaría*, porque truncaría su intención de alteridad. En efecto, la voluntad no es fin en sí sino que su fin es lo otro que ella. Por eso la virtud no es más que un reforzar la *tendencia natural* en orden a un fin último externo, no en convertir a la voluntad en fin en sí. Por el contrario, la inteligencia crece sin tender a nada porque es fin en sí, y si crece en sí, crece como inteligencia. Pues bien, ese crecimiento se llama *hábito*. De modo que el hábito, y no la operación, tiene que ser el fin de la inteligencia.

En rigor, se trata de advertir que la clave de la distinción de las dos potencias es la diversa *intencionalidad*. La del conocer es *fin en sí*, mientras que la del querer no puede serlo, sino que su fin es otra realidad distinta a la del propio querer. El fin del conocer es el *incremento del conocer*, y eso a todo nivel: de operaciones, de hábitos adquiridos, de facultad, de hábitos innatos y de intelecto agente. En cambio, el fin del querer no consiste en el incremento del querer, sino en el querer *más otro*, pues el querer más (virtud) es pura redundancia en el mismo querer de querer *más otro*. El hábito muestra a las claras que lo *previo*, antes de conocer esto o lo otro, es *conocer que se conoce*, mientras que la virtud muestra, también a las claras, que lo previo a querer esto o lo otro, no es querer que se quiere, sino que es querer *el fin o bien último*.

De este modo se puede sospechar que todo hábito adquirido sea superior a las operaciones que de él nacen, y no sólo el hábito natural de los primeros principios, como mantiene Tomás de Aquino. Esta propuesta es neta en Polo para quien "el hábito... no es solamente un intermedio entre la potencia y el acto, sino que es estricto acto de conocer..., es un conocimiento superior al ejercido por la operación..., que como conocimiento en acto, no está presente en la operación..., que puede ser

caracterizado, en general, como conocimiento de prioridad..., que es la luz del intelecto agente en la potencia¹²³.

En resumen, Leonardo Polo, que profundiza con mucho calado en teoría del conocimiento, parece revitalizar el papel del hábito y lo describe de este modo: "perfección que para la facultad intelectual implica su propia operación en tanto que no solamente intencional, esto es, en cuanto el respecto de la operación a la facultad no es intencional"¹²⁴. ¿Por qué el hábito debe comportar una perfección también para la potencia y no solo en orden a la operación? Sencillamente porque "si el hábito no perfecciona intrínsecamente la facultad, la prosecución operativa no sería posible"¹²⁵. Pero ejercer operaciones siempre del mismo nivel cognoscitivo sin posibilidad de ir a más sería para la inteligencia el pactar con el *aburrimiento*, que seguramente es un *sentimiento negativo* de ella cuando no se anhela conocer más; sentimiento que aparece, por ejemplo, en la actitud escéptica, en la crítica sistemática, en la defensa a ultranza de que todo es opinable, en la rutina, etc., en una palabra, en la falta de crecimiento intelectual.

Si la inteligencia en *estado de naturaleza* está hecha para ver, ¿por qué no va a ser capaz de crecer en orden a ver más? Dada su inmaterialidad y espiritualidad nada impide ese crecimiento. En consecuencia, "los hábitos adquiridos son el restablecimiento de la visividad, es decir, el perfeccionamiento de la potencia intelectual. Por eso, son luces iluminantes y, a la vez, luces iluminadas... Dicho restablecimiento es creciente; por eso se dijo¹²⁶ que las operaciones y los hábitos son jerárquicos"¹²⁷.

[Volver al índice](#)

4. El hábito como "cualidad"

En cuanto a la índole de los hábitos Tomás de Aquino suele repetir que son *cualidades*¹²⁸. Esta tesis arranca de Aristóteles, y es común, por otra parte, entre los tomistas. En efecto, los comentaristas tomistas clásicos haciéndose eco de esta propuesta acostumbran a establecer una clasificación entre las diversas especies de cualidad, y encuadran los hábitos de la inteligencia en la primera, es decir, los consideran como *determinaciones*¹²⁹.

La cualidad, como es sabido, es un *accidente* de entre los nueve que distingue Aristóteles especialmente en su libro *Categorías*. *Accidente* es sinónimo de *predicamento*. En este sentido se dice que "Aristóteles (*Metafísica*, l. IV, cap. 14 (BK 1020 a 33 ss) y *Categorías* (BK 8 b 25 ss)) puso la cualidad entre los predicamentos absolutos. La cualidad coincide con la cantidad y la relación en que afecta intrínsecamente a la sustancia. Pero difiere de la cantidad (la cual distiende la sustancia en partes,

haciéndola divisible) por ser una determinación *formal* de la sustancia; y difiere también de la relación por ser una determinación absoluta, ya que no orienta o relaciona la sustancia con otra cosa¹³⁰. Mientras que la cantidad es accidente de la *materia* o causa material, la cualidad lo es de la *forma* o causa formal.

Tomando ese modelo se acostumbra a decir que el hábito es un *accidente* de la inteligencia, e incluso que esta potencia es un *accidente* del alma. Como se ve el modelo está tomado de la realidad física tal como la estudia el Estagirita: "el tratamiento más amplio de la noción de hábito es llevado a cabo por Aristóteles. En griego, hábito se dice *hexis*, palabra que deriva de *ekhein*, que significa tener, poseer¹³¹". Lo cuestionable es si ese modelo se puede aplicar con finura a lo que trasciende la física, como es el caso que nos ocupa. Pues bien, en el aristotelismo el hábito es una cualidad, un accidente que afecta a la forma humana. Como dicha forma se entiende que es el *alma*, tal accidente modificará al alma. La conclusión obligada de estas puntualizaciones será para Tomás de Aquino la consideración de los hábitos de los que aquí se trata como ciertos *accidentes*¹³².

El modelo de las *categorías* aristotélico pesa en exceso sobre el pensamiento de Tomás de Aquino y sobre el de los tomistas de todos los tiempos¹³³. Pero ello deriva de usar el modelo explicativo empleado para averiguar la índole de la realidad física para trasladarlo al alma humana sin mayor examen. De ese modo se habla de las realidades espirituales por analogía o comparación con las físicas. Así se habla, por ejemplo, de "sustancias" espirituales. Pero este lenguaje no es preciso. Tomás de Aquino es reacio a considerar los actos u operaciones inmanentes del conocer y del querer como *accidentes*, porque en multitud de pasajes niega que se puedan equiparar al resto de los accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, posición, tiempo, hábito o posesión¹³⁴, y a pesar de ello los sigue llamando "accidentes", aunque alguna vez matiza esa dicción señalando que son "ciertos accidentes" (*quoddam accidens*)¹³⁵. En cambio, sí considera a los hábitos como *cualidades*, y por ello, como *accidentes*, tal vez sea porque los considere inferiores a los actos, menos perfectos que ellos, y porque piense que los actos son el fin de los hábitos.

Pero el modelo explicativo de las categorías no es el único para explicar con él toda la realidad, y no es forzoso adoptarlo para hablar de lo que no es del ámbito de las realidades físicas. Esta es la tesis que mantiene Polo, y lo hace con estas palabras: "Aristóteles admite distintos grados de *hexis*. Hay una que se llama categorial y es propia del cuerpo humano. El hábito categorial, que es una de las categorías, un accidente, es propio de cuerpo humano. También el tener intelectual puede decirse que es una forma de hábito, y luego está la tenencia intrínseca que perfecciona a la facultad y esto Aristóteles lo pone dentro de la categoría cualidad. Pero creo que meter esto dentro de la teoría de las categorías no es del todo acertado porque el hábito en este último sentido tienen

más importancia. La *hexis* corpórea sí, y en ese sentido se dice que el cuerpo tiene el vestido o la mano el anillo. Esto es en definitiva la base de la explicación de la técnica: es posible la técnica como tener corpóreo, como peculiar accidente del que sólo es capaz el cuerpo humano; los otros cuerpos, el cuerpo animal. No es capaz de ejercer relaciones posesivas con cosas externas. El hombre sí, es posesorio según el cuerpo y el derecho de propiedad arranca de ahí¹³⁶. Pero los hábitos de la inteligencia no son posesiones de nada físico. Son conocer posesivo, porque el conocer posee lo que conoce, pero lo que posee ni es material ni lo posee de modo material.

Pero rastreemos el modelo aristotélico de las categorías y sus sutiles divisiones de la *cualidad*. La primera especie de cualidad, dividida en *hábito* y *disposición* se hace por orden a la misma *naturaleza del sujeto*. La segunda y tercera, en orden a los *principios de la naturaleza* (forma y materia). La cuarta, por relación a la *cantidad* (forma-figura). De entre las cualidades, por tanto, no se pueden equiparar los hábitos a forma o materia ninguna, porque el hilemorfismo en sentido estricto les es ajeno. Tampoco a la cantidad, porque ésta deriva de la materia, y el hábito, perfección propia de una potencia espiritual, carece de ella. Por otra parte, las *disposiciones* son más naturales que adquiridas (disposiciones de salud, temperamento, etc.). Por exclusión, si los hábitos no pertenecen a la segunda, tercera y cuarta especies de cualidad, y de la primera no son disposiciones, queda decir que son más parecidos a la primera especie de cualidad, pero de otro rango a las disposiciones. Por eso, se suelen encuadrar los hábitos en la primera especie de cualidad, puesto que son considerados como *determinaciones* del sujeto en orden a la naturaleza¹³⁷. Es decir, adquisiciones que el sujeto añade a su propia dotación natural.

Sin embargo, si bien se mira, la clásica distinción cuatripartita de la *cualidad* nos ofrece un modelo insuficiente para encuadrar en alguna de estas especies de cualidad al hábito que estudiamos. Es manifiesto que el hábito no puede encuadrarse en las 2ª, 3ª y 4ª especies tradicionales de cualidad, porque nada tiene que ver ni con la *forma*, ni con la *materia* ni con la *cantidad*. Pero si se dice que pertenece a la 1ª, se relaciona al hábito con la *naturaleza* considerada ésta como una especie de "causa eficiente", es decir, como *principio de operaciones*. Sin embargo, el hábito no es efecto del obrar de la naturaleza, sino que proviene de algo superior a ella. Precisamente por eso la puede elevar.

En caso de comparar al hábito con la realidad física, es mejor ponerlo en parangón con la "causa final", considerada ésta como *perfección de la naturaleza*. En efecto, la finalidad es más coherente con el hábito que la eficiencia, porque éste, al igual que el acto son fines en sí. Más aun, el hábito es el fin de la naturaleza de la potencia, allí donde apunta su crecimiento y perfección. En este sentido se podría entender que para Tomás de Aquino el hábito es lo *último de la potencia*¹³⁸, como admitía, por lo demás, Aristóteles en el libro I *Del Cielo*. Pero, en rigor,

ese *fin* o perfección en modo alguno hay que entenderlo como *causa final*, puesto que el hábito no es *causa* alguna, y menos según el modelo físico. La causa final es el orden cósmico, la unidad de orden de la naturaleza. Pero el hábito nada tiene que ver con ese orden y no se deja subyugar por él. El hábito es fin, pero no de la realidad física, sino del alma humana, y ésta no es intramundana.

La verdad es que el modelo explicativo de la *causalidad*, por lo demás tan usado por los comentadores tomistas, responde a una mentalidad fiscalista de fondo, en boga en el s. XIII, de la que tampoco Tomás de Aquino queda totalmente eximido, al menos lingüísticamente, y que recorre la filosofía de vertiente tomista a lo largo de todos los siglos posteriores. Sin embargo, que los hábitos –al igual que los actos, e incluso las potencias– sean *accidentes* no se puede sostener sino *analógica* o *metafóricamente*. Sin embargo, se trata, ciertamente, de una metáfora empobrecedora, porque usa de lo físico para designar lo que es del orden del espíritu, con lo cual lo espiritual no se explica desde su nivel, sino que es rebajado.

Si el hombre fuera exclusivamente un *compuesto hilemórfico*, y en él el alma hiciese el papel de *forma* y el cuerpo el de la *materia*, entonces se podría decir que el hábito inhiere en lo formal. Pero el inconveniente que tiene el modelo *hilemórfico* para la antropología es no permite explicar el alma al margen del cuerpo, ya que la materia no e puede dar al margen de la forma ni la forma de la materia, puesto que ambas son concausas. Además, son causas *ad invicem* junto con la causa eficiente y la final. Sin embargo, el alma es subsistente y se puede dar al margen del cuerpo. En consecuencia, lo inherente en el alma se puede dar sin cuerpo. Los hábitos son de las facultades (inteligencia y voluntad), y estas potencias forman parte de la *naturaleza* humana. Los hábitos no son *sustancia* ninguna, pues no pertenecen al compuesto hilemórfico, pero tampoco son *accidentes*, porque éstos sólo se predicán ajustadamente de las sustancias de la realidad física, y el hábito no pertenece a ese ámbito de lo real sino a otro de orden superior irreductible a aquél.

Denominar *accidentes* a los hábitos tiene su inconveniente, incluso si ese modo de decir se emplea metafórica o analógicamente, porque si merced al hábito se *perfeccionan* las facultades superiores de la *naturaleza* humana y, por consiguiente, éstas son elevadas de nivel, es decir, alcanzan más *humanidad* de la que se tenía antes, se acabaría admitiendo que la *esencia* humana es un accidente, lo cual en modo alguno parece correcto. A esa actualización esencial están abiertas por naturaleza las potencias espirituales humanas, y los hábitos constituyen dicha actualización. Si no son realidades físicas no conviene denominarlas como a aquéllas, al menos, para evitar asimilaciones, que a la postre son perjudiciales para lo que es de nivel superior, porque provocan confusiones de éstas realidades con las inferiores.

No parece ajustada, pues, la denominación de *accidentes* referida a los hábitos, ni a nada de índole espiritual, como es el caso de las

potencias, y de la misma persona. Tampoco sirve, por tanto, la designación de *sustancias individuales*. Pero, dicho sea de paso, tal como se utilizan de ordinario esos términos, y aunque esta tesis parezca sorprendente, tampoco son ajustados modos de decir para aludir con ellos ni siquiera a la realidad física. En efecto, conviene esbozar al respecto una rectificación terminológica oportuna para referirnos con más precisión a las realidades físicas.

Hablar de "sustancia individual" es una *abstracción*. Un fruto mal logrado de un error nominalista en teoría del conocimiento: una extrapolación de una idea mental a lo real. Aunque parezca llamativa esta tesis, conviene sentar que lo *particular* no existe como tal en lo real físico¹³⁹. En la realidad física no existen sustancias aisladas sino *co-sustancias*, ni tampoco existen accidentes sino *co-accidentes*, como tampoco existen causas, sino *con-causas*. Lo real físico es, usando la expresión técnica heideggeriana, un *plexo entrelazado*, un entramado tal que nada se explica por separado. En caso contrario, la *unidad de orden*, la *causa final*, lo *esencial* de la realidad física, sería imposible. Ello es neto en los entes que pertenecen al ámbito de la *naturaleza*, y más neto todavía en los que se encuadran dentro del ámbito de la *cultura*, donde es más manifiesta todavía la remitencia de todos ellos entre sí.

En la realidad humana –continuando con la aparente digresión– sucede otro tanto, pero con más motivo. Todo en la naturaleza humana está entrelazado y es inviable por separado. Todas esas dualidades de las que de ordinario se habla (varón–mujer, objetos–actos, sentidos–razón apetitos–voluntad, actos–hábitos, hábitos adquiridos–innatos, etc.) son inexplicables por separado. Y otro tanto ocurre, no en lo natural humano, sino en lo *personal*. En efecto, tampoco existen "individuos particulares" o "*sustancias individuales* de naturaleza racional"¹⁴⁰, es decir, no existen personas aisladas, sino *co-personas*, *co-existencias*. Una persona aislada no es persona ninguna. No es sólo absurda sino imposible. Es la negación de la persona.

Además, esa mentalidad *sustancialista*, supositiva, individuante, –en el fondo analítica, o con empacho de empirismo–, conlleva un agravante incluso para explicar la realidad mínima, la física. Si se cree que lo real físico es *singular*, y se entiende como *sustancia*, no se atisba a entender qué sea una *relación*. Se duda si la relación es real, si es sustancial o accidental, si es de razón, o si es de razón pero tiene fundamento *in re*, etc. En cambio, si se concibe la realidad física como es en realidad, a saber, como un *plexo*, como un entramado, es decir, como *co-sustancial*, o *con-causal*, entonces la relación es tan real como las sustancias y queda de modo simple y aunado explicada con ellas.

Del mismo modo, si el modelo se traslada a la realidad *espiritual*, no hay que entender que exista una persona, vista como una *sustancia individual*, esto es, vista como una sustancia, separada de otra persona asimismo *particular*, que se relaciona con la precedente, y que luego se pase a interrogarse acerca de si la *relación* entre ellas es algo sustancial a

ellas, o es, por el contrario, accidental y externa a ellas. Las personas no son sustancias con relaciones accidentales, ni sustancias que a la vez son relaciones sustanciales, ni relaciones con sustancias, sino *co-existencias*, es decir, un *quién abierto a otro quien*, sin que el *quién* sea sustancia, y sin que su apertura sea relación, porque *el mismo quién es apertura*, es decir, tanto tiene de *quién* como de abierto a un *quién* distinto.

Pues bien, tampoco los *hábitos*, que forman parte de lo espiritual y que abren lo espiritual cada vez más, sin ser el espíritu o la persona¹⁴¹, cabe entenderlos como sustancias o como relaciones. El hábito, en rigor, no es un modo de relacionar, sino la apertura que logra el *acto de ser humano* en su naturaleza, o la apertura de la naturaleza humana en tanto que elevada y personalizada por el ser personal. No conviene asemejar los *actos* de conocer de la inteligencia a los *accidentes* físicos, sino entenderlos como *manifestaciones del acto de ser personal* en las *potencias* humanas¹⁴². En este sentido es acertado decir que "somos nosotros mismos los creadores de ese nuestro modo de ser"¹⁴³. Ahora conviene añadir que tampoco es oportuno caracterizar a los hábitos como *accidentes*, sino, si se permite el neologismo, como *super-manifestaciones en la naturaleza humana del acto de ser personal y libre que cada persona humana es*.

Los hábitos son *manifestaciones personales* que elevan la *naturaleza humana*. Pero naturaleza humana elevada ya no es naturaleza natural, sino perfeccionada, naturaleza transida de personalidad (o de falta de ella). A esa elevación se puede llamar *esencia*¹⁴⁴, es decir, crecimiento paulatino e irrestricto en *humanidad*. La naturaleza de las potencias espirituales una vez perfeccionadas por los hábitos ya no cabe llamarla meramente *naturaleza*, pues se ha despojado de su estado natural para adquirir otro mejor. Si a ese nuevo estado se le llama *esencia*, es menester señalar que *la esencia humana es el resultado de la adquisición de los hábitos*. Por tanto, si los hábitos constituyen la *esencia* humana, es menester aquí conjuntar los *hábitos* con el *acto de ser humano*, pues, como es sabido, la *essentia* es potencia respecto del *actus essendi*. "El hábito pertenece a la *potencia* del alma"¹⁴⁵ y las potencias forman parte de la *esencia* del alma¹⁴⁶.

Como se recordará, para Sartre el hombre de entrada es sólo *existencia*, pues carece de *esencia*. La *esencia* para este pensador la vamos adquiriendo con las determinaciones que cada cual incorpora a su vida en el transcurso de la misma. Bien, eso se puede admitir siempre que se distinga entre *naturaleza* y *esencia* humana, y se diga que aunque de entrada no tengamos *esencia*, si tenemos *naturaleza* y somos acto de ser. Hay que añadir además que la naturaleza no es un invento de cada quien sino que es estable y *común* para todo el género humano. Añádase también que lo que este filósofo francés entiende por *existencia* no es exactamente lo mismo que lo que aquí describimos como *acto de ser*, pues la existencia para él es el vivir ordinario de cada hombre captable por el método *fenomenológico* que usa, por ejemplo, el *existencialismo*.

En cambio, el *acto de ser* humano desborda el alcance de ese método. A su vez, lo que Sartre denomina *esencia*, no es exactamente lo mismo que lo que aquí se designa con ese término, porque en sus escritos hay una carencia notoria de tratamiento suficiente de los hábitos y de las virtudes.

Pero salvando esas diferencias, se puede aceptar que es cada persona, cada *acto de ser* personal humano, quien adquiere durante la vida una determinada *esencia*. A esa tesis ahora hay que añadir que si el acto de ser personal es acto respecto de la esencia, y ésta es formada por *hábitos* en la inteligencia, dado que estos son *cognoscitivos*, el acto de ser personal debe estar proporcionado a ellos y debe ser asimismo *cognoscitivo*. Pero si hemos dicho que es el intelecto agente el que forma los actos en el posible, ¿no será que el intelecto agente está a nivel de acto de ser personal? En efecto, “los hábitos marcan la dependencia y, por tanto, la esencia misma del hombre. El hombre no tiene esencia, sino que, por así decirlo, es esenciado, no es una esencia sino una esencia y eso son los hábitos. Si los hábitos derivan o dependen del *intelecto agente* como *a priori* radical, de la persona, entonces la distinción real *essentia-esse* la vemos en el hombre de una manera suficiente, si no, no la veríamos”¹⁴⁷.

Si las realidades de la naturaleza no son *particulares* (tampoco lo son evidentemente las *culturales*, pues unas remiten a otras con las que están perfectamente imbricadas), los hábitos de la inteligencia tampoco cabe explicarlos analíticamente o aisladamente, porque se *dualizan*, en primer término, con los *actos*, y en segundo lugar, aunque más propiamente, con las *potencias*, pues son su elevación perfeccionante. Respecto de los hábitos, que son *perfecciones primeras*, señala Tomás de Aquino que los actos son *perfecciones segundas*: “la perfección es doble: a saber primera, que es la forma o el hábito; y segunda, que es la operación”¹⁴⁸. Derivado de lo precedente se podría pensar que el hábito es más perfecto que el acto. Sin embargo, como se ha visto, para Tomás de Aquino no parece ser así, pues considera más acto al acto u operación inmanente que al hábito. Ahora bien, si el hábito es perfección *intrínseca* de la facultad o *actualización* de la misma será más acto que una mera operación inmanente, pues es más activar una potencia de la que emanan muchos actos que no un solo acto. En cualquier caso, se admita o no esta rectificación al modelo teórico tomista, si tanto las *operaciones inmanentes* como los *hábitos* son *actos*, no será tan difícil distinguirlos de la realidad física, de la *sustancia* y de los *accidentes*, pues en ella no existe nada que en rigor sea *acto*, pues, como queda dicho, todo en ella es *movimiento*.

5. La jerarquía entre hábitos y actos

Para Tomás de Aquino nuestro entendimiento necesita de hábitos para ejercer todo acto intelectual. Admite, además, que de un hábito surgen pluralidad de actos¹⁴⁹. Capreolo, un comentador de la primera hora, observa que el intelecto necesita más de los hábitos que la voluntad: "el intelecto necesita más del hábito de la virtud que la voluntad para la determinación a su acto, en cuanto al objeto y en cuanto al modo de actuar"¹⁵⁰.

Tomado de modo simple, le parece a Tomás de Aquino que el acto es mejor que el hábito, pero según la relación que el hábito dice a la potencia, considera mejor al hábito que al acto: "de modo simple el acto es más poderoso tanto en bondad como en malicia que el hábito, pero el hábito es más poderoso relativamente (*secundum quid*)"¹⁵¹. ¿Por qué se considera mejor el acto que el hábito? Porque "aunque el hábito sea más cercano a la potencia, el acto es más cercano al objeto"¹⁵². Como se ve, se toma el *objeto* como *fin*, y dado que el acto es más cercano al objeto que el hábito, porque es el acto y no el hábito el que presenta el objeto, entonces el acto se considera superior al hábito.

Sin embargo, esto, como se ha indicado, es rectificable, porque *el fin del conocimiento no es lo conocido, sino el propio conocer*. Lo conocido sólo es fin del conocer en tanto que *coactual* con él. Pero quien presenta el objeto es el acto. El acto de conocer es *acto* respecto del objeto conocido, que es *forma*. Sostener la preeminencia del objeto conocido sobre el acto de conocer, es, como es sabido, *platonismo*. En cambio, sostener que el acto es superior al objeto conocido es aristotélico.

Vamos a reproducir un pasaje de Tomás de Aquino para entender mejor su pensamiento, e intentar luego dirimir si la conclusión que él ofrece es la única posible. "Importar orden al acto puede convenir al hábito, bien por razón del hábito mismo, bien por razón del sujeto en el que se da. Y la verdad es que a todo hábito, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del hábito importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto. Ahora bien, la naturaleza del sujeto, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o algo obrado a lo que llega por la operación. Por consiguiente, el hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo. De ahí también que se diga en el libro V de la *Metafísica*, al definir el hábito, que es una disposición por la cual el sujeto se encuentra bien o mal dispuesto, o en sí mismo, es decir, según su naturaleza; o en orden a otra cosa, o sea, en orden al fin".

"Pero hay ciertos hábitos –continúa Tomás de Aquino– que importan también por parte del sujeto en el que se dan un orden primario y

principal al acto. La razón es porque..., el hábito importa primaria y principalmente orden a la naturaleza de la cosa. Por tanto, si la naturaleza de la cosa en que se da el hábito se constituye por el mismo orden al acto, se sigue que el hábito ha de importar principalmente orden al acto. Ahora bien, es claro que la naturaleza y razón de ser de la potencia es ser principio del acto. Por consiguiente, todo hábito que tiene por sujeto alguna potencia importa principalmente orden al acto¹⁵³.

La conclusión que ofrece Tomás de Aquino pasa por aceptar algo que a él le parece claro, a saber, si *la naturaleza y razón de ser de la potencia es ser principio del acto*. La respuesta es: si la potencia no puede ser elevada, entonces no queda más remedio que se describa en orden a su actividad. Pero si puede serlo, sus actos son segundos y en dependencia de lo que es primero, que es su propia elevación o activación. "Se suele sostener que el conocimiento por antonomasia es el conocimiento operativo y que el conocimiento habitual es algo más vago, un puro precedente, y lo que hace luego la operación es aclarar el conocimiento habitual. Pero no hay tal, el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo precisamente porque es conocimiento de la operación"¹⁵⁴.

Lo conocido por el objeto de suyo no es intelectual, sino sensible. Por eso es necesario elevarlo mediante la *abstracción*. En cambio, los actos y los hábitos de la inteligencia sí son de por sí inteligibles. ¿Qué es más conocimiento, el que conoce lo que no de suyo inteligible o el que conoce lo que sí lo es? El segundo, porque lo intelectual es más cognoscible. Y entre lo intelectual ¿qué es más cognoscible, el acto o el hábito? Si se compara el acto a la vigilia mientras que el hábito al sueño, entonces lo más cognoscitivo sería el acto. Pero si se capta que los actos dependen de los hábitos y que no pueden darse sin ellos, entonces se intuye que el hábito tiene que ser *cognoscitivo*, porque no puede surgir conocimiento (acto) de lo que no lo es (potencia), como no se puede explicar la vigilia desde el sueño. Pero ser establemente cognoscitivo es más que ser cognoscitivo en un solo acto o en actos alternativos. El hábito no es sólo superior, más cognoscitivo, que el acto porque sea un conocimiento más permanente, sino porque es la *manifestación* del acto¹⁵⁵, es decir, es el conocimiento de la misma operación inmanente. Y es su manifestación cuando la operación es iluminada por el intelecto en acto: "iluminada, la presencia es un hábito y no una operación. Variar a acto habitual un acto operativo es el modo de ser intelectualmente iluminado lo que de suyo es intelectual"¹⁵⁶.

Ya hemos aludido a que la preeminencia del acto deriva de asemejarlo a la "causa final". Como el *bien* tiene razón de fin, el acto entendido como fin del hábito, es considerado por ello más perfecto que él. Pero si se tiene en cuenta que el hábito es un cierto acto, *acto primero*¹⁵⁷, entonces se puede decir que el hábito es mejor que el acto, pero eso se dice no porque sea potencia respecto del acto sino porque es acto respecto de la facultad¹⁵⁸. Esta es, por su parte, la interpretación que

sobre este punto han realizado algunos comentadores clásicos tomistas. Para Capreolo, por ejemplo, el hábito es "mejor que el acto" y la razón que da es que "el acto nunca se une al fin sin el hábito"¹⁵⁹. Y del mismo parecer es Juan de Sto. Tomás, quien comenta "que más alto y superior es la razón de hábito, o disposición, que la razón de operativo"¹⁶⁰, porque "es manifiesto que no se ordena directamente a la operación"¹⁶¹. Silvestre de Ferrara da la misma razón que Capreolo, pues escribe que "no puede la operación del intelecto humano ser perfecta a no ser que se perfeccione por el hábito"¹⁶².

No son acordes con la precedente tesis, sin embargo, ciertas exposiciones de otros autores que conocen el legado tomista. Tal es el caso de Suárez, quien defiende que "es más probable que el acto sea de modo simple más perfecto que el hábito adquirido"¹⁶³. Del parecer suareciano son otros autores más recientes¹⁶⁴. Por el contrario, de concorde opinión con Capreolo, Silvestre de Ferrara y Juan de Sto. Tomás es Pegues, quien critica la posición suareciana de que el hábito sea exclusivamente operativo y no entitativo, y que por eso esté primeramente ordenado a la operación. Critica asimismo a Durando porque éste no admite el hábito operativo, alegando que la facultad se basta a sí, sin necesidad de hábitos, para educir actos. Mantiene, por otra parte, con Cayetano, la necesidad del hábito para sacar a la potencia de su indeterminación¹⁶⁵.

Importa, pues, pensar si el hábito excede las posibilidades del acto u operación, porque este extremo lleva a pensar que sin la mediación del hábito el acto ejercido por la facultad sería siempre el mismo, y la facultad no mejoraría. Con ello no se daría razón de por qué la facultad obra, pues si el obrar no reporta beneficio para el "sujeto" (*facultad*) que obra ¿para qué obrar? Sería algo así como el *imperativo categórico* kantiano, un mandato carente de motivo, de fundamento o porqué, que por ello mismo parece injustificable. En efecto, si tal imperativo manda obrar o actuar, pero si, por una parte, obedeciendo tal mandato no nos adaptamos al *bien* real, porque se admite que éste es incognoscible, y además, Kant supone que tal actuación tendría como móvil el interés; y por otra, como se admite que seguir el imperativo tampoco redundaría en beneficio propio intrínseco, porque Kant en rigor desconoce la índole de la virtud, la cuestión de fondo es: ¿por qué se tiene que obrar o actuar? La respuesta es que no hay razón suficiente para ello. Algo similar sucedería si el hábito no dijese relación de perfección respecto de la facultad. En efecto, sin hábito no habría incremento perfectivo de la facultad, porque el hábito permite, por la refluencia del acto u actos sobre la facultad, el *perfeccionamiento* de ésta, y como consecuencia, *la mejoría de la operación*, el salto de nivel de ésta a otra mejor, es decir, a otra *más cognoscitiva*¹⁶⁶.

Los hábitos son *principio* o *sujeto* de los actos, pues "el conocimiento habitual no sustituye la investigación sino que es su condición de posibilidad"¹⁶⁷. Si el hábito es también luz cognoscitiva, y de él nacen los

actos, debe conocerlos. Conocerlos es *manifestarlos*. Manifestarlos no significa *explicitarlos*, porque los actos no existían previamente a la luz del hábito, y consecuentemente, no hay que penetrar en su naturaleza para averiguar su índole, y no eran previos porque no pueden darse al margen del hábito. Se trata de manifestarlos en la medida en que se ejercen, no antes, puesto que antes la inteligencia es *tamquam tabula rasa*.

Pero también merced a la *intencionalidad* que versa siempre sobre el nivel inferior, los hábitos no pueden ser sujeto de hábitos: "el hábito no puede ser sujeto de otro hábito"¹⁶⁸. Un hábito no puede referirse cognoscitivamente a sí mismo porque no hay autointencionalidad a ningún nivel. Tampoco un hábito adquirido puede conocer otro hábito o hábitos adquiridos porque manifestar los hábitos adquiridos es propio de una luz superior *innata*, no adquirida. En efecto, si la luz que permite conocer un hábito adquirido fuese también adquirida, se abriría un proceso al infinito, pues a esta luz superior adquirida qué instancia adquirida permitiría conocerla, y así sucesivamente.

Los hábitos adquiridos se refieren a los actos, no a sí mismos o a otros hábitos. Esto plantea el problema de su cognoscibilidad, pues si no son autorreferentes, ello implica que no podemos conocer los hábitos por los hábitos mismos sino por otro "principio" cognoscitivo superior. Además, dado que los hábitos de la inteligencia son adquiridos, el problema de su cognoscibilidad plantea a su vez si el principio cognoscitivo de ellos será también adquirido o innato.

Un acto u operación inmanente se conoce cuando se ejerce, pero no por él mismo, sino que se conoce a través del hábito, porque los hábitos no conocen objetos sino actos. Para Polo el hábito es el conocer el acto¹⁶⁹. En este pensador la noción de hábito no es la misma que en Tomás de Aquino, sino su ampliación¹⁷⁰. El conocer el acto no es posterior al ejercicio de la operación. Se conoce la operación cuando se ejerce. Pero como la operación no es autointencional, necesariamente está iluminada por el hábito en el mismo instante –*simul*– en que se ejerce¹⁷¹. En consecuencia, ¿no será que el conocimiento del hábito se tiene en el mismo momento en el que el hábito se adquiere? Atendamos primero al conocimiento de los actos y luego al de los hábitos.

[Volver al índice](#)

6. Los hábitos como la memoria intelectual

Los hábitos de la inteligencia son *la guarda o reserva de los actos* u operaciones inmanentes, y en este sentido los hábitos son la *memoria intelectual*: "nuestro intelecto no sólo entiende lo inteligible, sino que también entiende que él entiende tal inteligible, por eso el nombre de *memoria* se puede extender a la noticia"¹⁷². En la tradición previa a

Tomás de Aquino se solía distinguir entre memoria, inteligencia y voluntad como *potencias* distintas del alma. A éstas también se las llamaba respectivamente, *mente*, *noticia*, y *amor*. Así, comentando un escrito precedente, declara Tomás de Aquino que "aquí la mente se toma por el hábito de la memoria, la noticia por el hábito de la inteligencia y el amor por el hábito de la voluntad"¹⁷³. Sin embargo, él trata de dilucidar si, a pesar de los nombres, se trata en cada caso de *potencias* distintas o no.

Su respuesta es que para recordar las realidades inteligibles no se requiere de otra potencia al margen del *intelecto posible* para que haga las veces de memoria: "la memoria no es otra potencia distinta del intelecto, pues pertenece a la razón de potencia pasiva tanto el conservar como el recibir"¹⁷⁴. Por tanto, "la memoria se toma por la retención habitual del alma, pero la inteligencia por el acto del intelecto"¹⁷⁵. Por eso, "la memoria y la inteligencia no tienen sino una operación, ya que o la misma inteligencia es la operación de la memoria, o si se dice que la misma inteligencia es cierta potencia la memoria no educa la operación sino mediante la inteligencia"¹⁷⁶.

"Todo aquello que se tiene habitualmente en la mente de modo que no se presente en acto, pertenece a la memoria"¹⁷⁷. Desde luego que la memoria intelectual es la guarda de las *especies*¹⁷⁸, pero también lo es de los *actos*, sean del entender o del querer¹⁷⁹, que ni son especies ni se pueden guardar como tales, y lo es asimismo de los *afectos* del alma¹⁸⁰, que tampoco son especies. "Cualquier cosa que está presente a la memoria, aquello está en la memoria. Pero toda la memoria misma está presente a sí. Por tanto, toda se conoce. Además, cualquier cosa que pienso y quiero, sé que la pienso y quiero. Pero cualquier cosa que pienso y quiero está en la memoria. Por tanto, la memoria se capta entera y también a la inteligencia y a la voluntad"¹⁸¹.

Los hábitos son la *memoria intelectual*. "Pero es preciso formular con mayor detenimiento este asunto. Aristóteles encuentra un término más adecuado..., descubrimiento suyo: la noción de conocimiento habitual; el conocimiento en hábito es la intuición más pura; el hábito es intuitivo-intelectual. A él se reduce la memoria intelectual, que no debe confundirse con la memoria orgánica propia de la vida animal, y que nosotros también tenemos: la referencia al pasado. En cambio, la memoria intelectual es el hábito... Que la mente no olvide es el conocimiento habitual. La diferencia con la memoria es que ésta se refiere al tiempo: retiene el pasado; en cambio, el hábito conserva lo actual, lo extratemporal. Por tanto, el hábito es un refuerzo necesario del pensar, un refuerzo adquirido, La discrepancia con Platón en este punto tan importante es muy neta. Por ser adquirido, el hábito no remite a una vida anterior, sino a una novedad"¹⁸². En efecto, si los hábitos son principio de los actos, y nos permiten conocerlos, son nuestra *conciencia* de que pensamos. Ellos permiten conocer que el pensar de nuestra inteligencia ha sido todo él adquirido. Por tanto, al no ser conscientes de pensar antes de haber adquirido los hábitos, se puede negar la existencia de cualquier

otra vida inteligente precedente, y por consiguiente, la teoría de la metempsicosis o transmigración de las almas, es decir, la reencarnación.

“La inteligencia es también susceptible de hábitos. Los hábitos se consideran tradicionalmente, ante todo, como perfeccionamientos de la potencia intelectual. La inteligencia no se “olvida” de que ha ejercido operaciones; dicho ejercicio queda retenido en ella en forma de hábito. En este sentido se habla de hábitos adquiridos, los cuales, por depender de las operaciones con que se adquieren, perfeccionan a la inteligencia en tanto que la “familiarizan” con la temática objetiva y permiten volverla a pensar. Sin embargo, tradicionalmente se considera que el conocimiento habitual es inferior al operativo, por ser tácito o menos claro que éste. Los hábitos son algo así como una memoria intelectual, o una especie de depósito, pero no son actos cognoscitivos en sentido pleno^{183”184}. Pero sobre todo son memoria de actos, pues saben qué se ha pensado. Y dado que los actos son la *presencia*, los hábitos nos permiten conocer que nuestro pensar se ejerce en *presencia*, es decir, al margen del tiempo. De modo que es gracias a los hábitos por lo que intuimos que en el hombre existen dimensiones que son extratemporales. Pero si él no se reduce al tiempo, no es tiempo, entonces es que está hecho para corresponderse no sólo con lo temporal, sino también con lo intemporal.

En tal sentido se puede decir que el hábito (y también la virtud) vencen el tiempo, y no solo porque manifiestan la *presencia*, sino porque permiten el crecimiento de la facultad. En efecto, para el que hace crecer su *naturaleza* el tiempo corre a su favor. En cambio, el que no crece pierde el tiempo. Vencer el tiempo es no dejar que éste se vuelva pasado. Por eso el hábito mantiene lo actual, no lo olvida. También significa que con el hábito uno se anticipa al futuro sin que éste se desfuturice, es decir, sin que deje de ser novedad: “de acuerdo con la perfección que el hábito significa para la potencia, ésta se apodera del futuro, pero no convirtiéndolo en pasado, sino elevándose hasta él... La potencia se hace con el futuro sin “desfuturizarlo” en modo alguno”¹⁸⁵.

Las operaciones inmanentes son sin tiempo, pero son *sucesivas*, primero una, luego otra, etc., porque entre ellas media la potencia, la facultad, que no es un acto. Además se refieren al tiempo articulándolo, conociéndolo. En cambio, el hábito es *permanente*, porque perfecciona a la facultad en sí misma, y *ésta vive al margen del tiempo*: “el hábito es el perfeccionamiento de la facultad en tanto que facultad... Por eso también su perfeccionamiento no es una operación intencional, y en consecuencia, ya no hay gasto de tiempo”¹⁸⁶.

Si el hábito perfecciona, ese remitir suyo a la novedad es un indicio de que el fin del hombre, y no sólo de su *ser*, sino también de lo más alto de su *naturaleza* (la inteligencia y la voluntad), no puede estar en el tiempo, sino en un ámbito que permita siempre la novedad, a saber, la *eternidad*. “El crecer de la inteligencia señala en último extremo a lo eterno, más allá del tiempo. Por su parte, los hábitos de la voluntad, las

virtudes morales, la fortalecen, la liberan de sus veleidades y la hacen capaz de la tenacidad del amor fiel, es decir, siempre creciente”¹⁸⁷.

En efecto, si el acto u operación inmanente es novedad porque en el estado de naturaleza la facultad es *tabula rasa* y carece por completo de actos, también, y con más motivo, será novedad el hábito, si es que el hábito es un mejoramiento de la potencia, y, consecuentemente, un acto mayor que el de la operación. Además, el primer acto de la inteligencia, el *abstractivo*, articula el tiempo (pasado, presente y futuro), pero el mismo acto no es temporal, sino la *presencia mental*¹⁸⁸, la luz que presenta el tiempo. La presencia no es tiempo. Tampoco eternidad, sino simplemente presencia, acto que presenta o presentar. En la realidad física no hay presente sino *movimiento*: nunca nada ha acabado de suceder. Pero la presencia mental no se da sólo es la abstracción, sino en otras operaciones mentales: “la presencia mental, por decirlo así, se traslada a lo largo de la diferencia de las operaciones: es la constancia del estatuto de la objetividad. Cabe pensar infinitud de objetos, pero todos ellos coinciden en serlo, y en dicha medida no se ha ganado nada; a eso llamo el *límite* del pensamiento. El límite del pensamiento es la objetivación. Sin hábitos el límite mental no es susceptible de abandono”¹⁸⁹.

¿Por qué puede interesar abandonar la presencia? Sólo puede ser interesante si existen niveles superiores de conocimiento que al conocer no presentan, es decir, no forman en presente un objeto conocido. Si existen esos niveles, aferrarse a la presentificación es quedarse en un nivel inferior de conocimiento, a saber, en el objetivo. Pero ¿todo conocimiento humano es objetivo? La tradición responde negativamente. El conocimiento por connaturalidad, por ejemplo, para Tomás de Aquino no es según objeto. Por su parte, detectar la presencia no se puede hacer presentándola porque ésta no es un objeto, una forma, sino un acto real, aunque intelectual. Los hábitos no pueden ser presentificantes de objetos. Entonces, ¿cómo es el conocer de los hábitos?, ¿de qué índole es el conocer por medio del cual uno nota que piensa?

Al pensar que se piensa, al ser conscientes de que pensamos, no presentamos ningún objeto o idea, sino que detectamos actos de pensar. Los hábitos desocultan actos de conocer. “Los hábitos adquiridos *manifiestan* la presencia mental, en tanto que ésta es *a priori* respecto del objeto con que se conmensura. Paralelamente, si esa manifestación se mantiene (lo que no acontece en todos los hábitos adquiridos, sino tan sólo en el hábito que manifiesta la operación de abstraer, y en los que manifiestan las operaciones que llamo racionales), la presencia mental puede separarse del objeto, y en esa medida, *compararse* con las prioridades físicas que son inferiores a ella (la presencia mental no es una prioridad física). Esa comparación no es una conmensuración, y en atención a ello, la llamo *pugna*. En tanto que explícitas, las causas no son inteligibles en acto, a diferencia de los objetos pensados”¹⁹⁰.

El acto al presentar posee el objeto conocido. Pero si el hábito no presenta objetos sino que desvela el acto, no será posesivo como el acto,

sino que se despojará de los objetos. "Esa desposesión corre a cargo de los hábitos adquiridos, que manifiestan la operación, siempre que dicha manifestación se mantenga (lo que no ocurre con los hábitos que manifiestan las operaciones de la prosecución generalizante). Mantener la manifestación es justamente conocer sólo la presencia, por lo cual ésta se compara o pugna con principios físicos: los principios físicos no se advierten, sino que se explicitan. Con todo, es patente que la diversidad de las causas predicamentales constituye una pluralidad temática suficientemente coherente. Es imposible explicitar una causa aislada"¹⁹¹.

En suma, si la presencia mental no es tiempo, el hábito que permite conocer el acto, la presencia mental, tampoco será temporal, sino al margen del tiempo. La luz que ilumina la presencia mental es la luz del hábito, y esta luz no puede ser temporal. ¿Será una luz como la del acto, es decir, presentificante? Tampoco, porque presentar una luz sería opacarla, iluminar o colorear su luminosidad. Pero si el hábito no presenta el acto, sí que lo *manifiesta*, sí que nos permite conocer o desocultar las operaciones inmanentes. Es una luz *manifestante*.

"El conocimiento de una operación corre a cargo de un hábito"¹⁹². Manifestar es novedoso y superior a presentar. El remitir de los hábitos a lo novedoso, es un signo de que la elevación de la naturaleza humana crece en orden a lo eterno; indica que la naturaleza humana está hecha no sólo para el *ser* del hombre, que es *eternizable*, sino para algo superior a éste, a saber, para un *ser eterno*. "La potencia activa se hace capaz, con los hábitos, de aquello que la supera; más, de lo simplemente superior al hombre. Y esto quiere decir que crece hacia lo otro. El desplazamiento del equilibrio teleológico es de tal índole que lo ahora buscado es el incremento de lo otro"¹⁹³.

Si Tomás de Aquino acepta que la memoria sensible sea en cierto modo *hábito*¹⁹⁴, aunque en sentido impropio, esto es, como "cuasi hábito"¹⁹⁵, ¿por qué no admitir que la memoria intelectual también sea *hábito* y, además, en sentido propio? En efecto, para él la memoria intelectual es *hábito*¹⁹⁶. Tomás de Aquino explica que en el hombre no existe sólo una memoria, sino al menos dos: la sensible y la intelectual: "la memoria no sólo es de las cosas sensibles, como por ejemplo, cuando alguien recuerda que ha sentido, sino también de las inteligibles, como cuando uno recuerda que ha entendido"¹⁹⁷. A la intelectual algunas veces la llama memoria *interior*¹⁹⁸. Y es ésta sola la que perdura tras la muerte: "el alma separada recuerda por la memoria, no por la que está en la parte sensitiva, sino por la que está en la parte intelectual"¹⁹⁹. En efecto, "los hábitos se conservan después de la muerte"²⁰⁰, porque con la muerte perecen todas las potencias que tienen soporte orgánico, pero no las que carecen de él (inteligencia y voluntad)²⁰¹.

Además, la memoria intelectual, como hábito que es, tiene una *precedencia* respecto de los actos de la inteligencia, pues Tomás de Aquino declara explícitamente que "la inteligencia nace de la memoria, como el acto del hábito"²⁰², y concreta también, por ejemplo, que en el

alma humana el verbo interior concebido procede de la memoria²⁰³, y como es claro que el verbo interior procede del *acto* de concebir o simple aprehensión, este acto debe proceder de lo que aquí se denomina *memoria*, esto es, de un *hábito*. La memoria tiene a su vez *precedencia* respecto de los actos de la voluntad, pues indica que "de la memoria y de la inteligencia nace la voluntad"²⁰⁴. Pero como la memoria y la inteligencia son la misma facultad, sus perfecciones adquiridas también deben ser los mismos hábitos²⁰⁵. Y si se trata de una facultad con unos hábitos, asimismo la voluntad debe nacer de la ella. Así se puede explicar no sólo la *precedencia* sino también la *subordinación* de las dos facultades superiores entre sí. Concuera esto asimismo con la tesis tomista de que unas potencias, las inferiores, nacen de otras, de las superiores, y tienen a las superiores como fin.

[Volver al índice](#)

7. ¿Cómo conocemos los hábitos?

Como se ha indicado, ninguna operación puede conocer a un hábito adquirido, y tampoco ningún otro hábito adquirido versa sobre hábito alguno. Por otra parte, si bien es verdad que los hábitos adquiridos forman parte de la esencia del alma, ninguno de ellos *conoce* la esencia. Para conocerlos a ellos y a la esencia del alma se requiere de una instancia superior a ellos que sea *nativa* y que se coloque en el ápice de la esencia del alma. A su vez, si la *essentia* es activada por el *esse*, y la activación esencial de la inteligencia no puede ser sino con *luz cognoscitiva*, el *esse* debe ser tal luz activante. ¿Cómo conocer los hábitos?, ¿con tal luz del *esse*?, ¿con alguna ayuda suya?

La respuesta no puede ser sino ésta: los hábitos los conocemos *tal como los adquirimos*, porque los adquirimos iluminándolos, y ello es conocerlos. Efectivamente, los adquirimos *cognoscitivamente*. Adquirirlos es iluminarlos cognoscitivamente. De modo que se requiere una luz superior para adquirirlos. Los hábitos no se pueden formar como objetos, como especies, porque el hábito no es un objeto pensado, una idea, y no se puede conocer a modo de objeto: "el hábito no es del orden de los objetos... sino como la disposición o forma por la que el cognoscente conoce"²⁰⁶.

Tampoco el acto es un objeto ni se conoce a modo de tal. Y asimismo "tampoco el intelecto agente fabrica la operación intelectual, pero sí la ilumina. "Hacer" inteligible la operación es desocultarla. Sólo así la operación está en la inteligencia, pues no se integra en ella como operación sino como hábito. Desde luego, la operación no es un inteligible en potencia (como los objetos sensibles), pero la inteligencia sí es potencial (en un sentido más estricto que los objetos sensibles). Tampoco

es, en rigor, un inteligible en acto, puesto que no es un objeto. Por eso, "hacerlo inteligible" no puede ser sino un acto intelectual de otra índole (un hábito)²⁰⁷.

Hay muchos pasajes en que Tomás de Aquino expone que los hábitos que se poseen se conocen por los actos²⁰⁸. Ello equivale a decir que se conocen, por así decir, por sus "efectos". Pero ello no equivale evidentemente a sostener que el hábito se conozca por la luz del acto u operación inmanente que nace de él, y mucho menos que se conozcan en el objeto conocido o idea. Esto significa, que sabemos que poseemos hábitos, por así decir, por sus "efectos", los cuales son los *actos*, y éstos últimos también sabemos que los tenemos, por sus "efectos", esto es por los *objetos* por ellos formados al conocer. Si se entiende, análogamente claro está, que los objetos son "efectos" de los actos y éstos de los hábitos, a los hábitos habrá que conocerlos asimismo como "efectos" de una instancia superior. Superior, porque los "efectos" siempre son inferiores a la "causa". Para conocer los hábitos de la inteligencia hay que apuntar, más bien, a un *acto* cognoscitivo superior a ellos, pues: "por la virtud de la luz del *intelecto agente* puede el hombre proceder a inteligir los efectos por las causas y las causas por los efectos"²⁰⁹.

En el libro III del *Comentario a las Sentencias* titula un artículo de este modo: "*Si se pueden conocer los hábitos existentes en nosotros*". La respuesta del *corpus* del artículo dice como sigue. Aunque el texto es continuo, se expone a modo de esquema y se colocan entre paréntesis algunas explicaciones pertinentes para esclarecer el significado.

"Alguna cosa se puede conocer de doble modo. I) *De uno*, según eso que es (su esencia); II) *de otro*, en cuanto a esas cosas que le siguen (los efectos).

I) "Pero el conocimiento de la cosa según eso que es (de su esencia), se puede tener de doble modo; a saber, a) mientras se conoce qué es (esencia) y b) si es (existencia)".

a) "Pero qué es la cosa (la esencia) se conoce mientras se comprende la *quiddidad*: la cual no la comprende el sentido, sino sólo los accidentes sensibles; ni la imaginación, sino sólo las imágenes de los cuerpos, sino que es el objeto propio del intelecto, como se dice en el libro III *De Anima*; y por eso dice Agustín que el intelecto conoce la realidad por su *esencia*, ya que su objeto es la misma esencia de lo real. Pero nuestro intelecto comprende la *esencia* de cualquier realidad de un triple modo".

a.1) "*De un modo* comprende las esencias de las cosas que caen en el sentido, *abstrayendo* de todos los principios individuantes, bajo los cuales caía en el sentido y en la imaginación; y así permanecía la pura esencia de la realidad, por ejemplo el hombre, que consiste en estas cosas que son propias del hombre en cuanto que es hombre".

a.2) "*De otro modo*, conocemos las esencias de las cosas que no vemos *por las causas o por los efectos* a ellas proporcionados, que caen en el sentido. Pues si los efectos no fueran proporcionados a la causa, no

permitirían conocer qué es la causa, sino sólo que existe, como es claro en Dios”.

a.3) “*De un tercer modo* conoce las esencias artificiales nunca vistas *investigando* esas cosas que siguen a eso artificial por la proporción del fin”.

b) “De modo semejante si la cosa existe (existencia), se conoce de un triple modo”.

b.1) “*De un modo* porque cae bajo el *sentido*”.

b.2) “*De otro modo por las causas y efectos* de las cosas que caen bajo el sentido, como apreciamos el fuego por el humo”.

b.3) “*De un tercer modo* se conoce algo en su mismo ser *por la inclinación* que tiene a algunos actos, la cual inclinación, sin duda, se conoce por el hecho de que reflexiona sobre sus actos mientras conoce que él obra”.

“Pero hablando del conocimiento de los *hábitos* –sigue Tomás de Aquino, y éste es el núcleo de lo que nos ocupa–, por el cual se conoce qué son a) (su esencia), su conocimiento es una unión de los dos últimos modos (a.2 y a.3), ya que *los mismos hábitos se conocen por los actos, como la causa por el efecto*. Y puesto que nosotros somos causa de los actos, por eso conocemos los actos investigando por los actos qué sea necesario en aquél acto por la proporción del bien y del fin, como queda dicho de las cosas artificiales. b) De modo semejante, el conocimiento por el que se conoce si existen los hábitos (existencia), es de estos dos últimos modos (b.2 y b.3), pues ya que conocer qué es (esencia), es el principio para saber que es (existencia), por eso, alguien conociendo por el modo predicho qué sea algún hábito (esencia), por el hecho de que ve salir tal acto cual se requiere para tal hábito (por los efectos), conoce que aquel hábito está en alguien (existencia), incluso si él no tiene tal hábito. Pero aquél que tiene el hábito, previo a este modo, conoce por el tercer modo (b.3) que él tiene el hábito, en cuanto que percibe su *inclinación* al acto, según la cual se refiere de alguna manera a aquel acto. Y el hombre conoce esto, sin duda, por modo de *reflexión*, a saber, en cuanto que conoce que él obra lo que obra. Y por esto dice Agustín que los hábitos de este estilo se conocen por su potencia en cuanto a este modo (b.3). Pero esas cosas que siguen a los hábitos, esto es las propiedades y los accidentes de ellos, se conocen en parte por el conocimiento de la naturaleza de los hábitos, según que el conocimiento de lo qué es (esencia) es el principio para conocer que es (existencia); pero en parte por sus mismos actos, según que las condiciones de las causas se presentan en los efectos”²¹⁰.

En suma, para Tomás de Aquino *conocer la esencia de los hábitos es paso previo a conocer su existencia*, pues sólo sabe que tiene ciencia, por ejemplo, el que sabe qué sea la ciencia, como sólo sabe que es laborioso el que sabe qué sea la laboriosidad. A la par, tanto la *esencia* como la *existencia* de los hábitos se conocen por los “efectos”, es decir, por los

actos que surgen de ellos, y por "reflexión", esto es, por el conocimiento implícito que de ellos se tiene cuando se ejercen.

En la respuesta a las objeciones algo más se nos aclara, a saber, que si el conocimiento de los hábitos se funda en el de los actos, éste se funda en el del objeto. En la respuesta a la *tercera objeción* expone que por el *objeto* se conoce la naturaleza del acto, ya que el objeto es la forma de éste, por la naturaleza del acto se conoce la naturaleza de la potencia, y por ésta la naturaleza de la esencia, y por consiguiente, otras potencias, como por ejemplo, la voluntad²¹¹. De modo que todo conocimiento parece partir del *objeto*, y éste parece ser el "efecto" que nos permite remontarnos a la "causa". Más explícita todavía es la respuesta a la *quinta objeción* en la que se declara textualmente: "toda cognición por la que el intelecto conoce esas cosas que están en el alma, se funda sobre el hecho de que conoce su *objeto*, que tiene un fantasma correspondiente"²¹², e incluso se admite que por la semejanza del objeto se conoce la voluntad²¹³. Aunque los hábitos sean previos a los actos y objetos, para retrotraerse al conocimiento de los hábitos hay que partir de los objetos, de modo que para Tomás de Aquino difícilmente se pueden explicar los hábitos sin tener previamente en cuenta los objetos. Ello no significa, claro está, que los hábitos se conozcan como los objetos, pero si para conocer los hábitos se recurre necesariamente al conocimiento objetivo, difícilmente se evade el *objetualismo*.

En el *De Veritate* Tomás de Aquino vuelve a tratar de la cuestión y titula un artículo de este modo: "*Si el alma conoce los hábitos existentes en ella por su esencia*". La respuesta, que se expone a continuación, también esquemáticamente y con añadidos explicativos, dice así:

"El conocimiento del hábito es doble: I) *uno* por el que se conoce si el hábito inhiere en sí (si existe en el hombre); II) *otro* por el cual se conoce qué (realidad) sea el hábito (esencia)... *El conocimiento por el cual alguien conoce que tiene algún hábito (existencia), presupone el conocimiento por el cual conoce qué es aquel hábito (esencia)*"... (Como se ve, aquí repite la tesis central del *Comentario a las Sentencias*).

"*No percibimos que existan en nosotros tanto el hábito como el alma –sigue– sino percibiendo los actos de los cuales el alma y los hábitos son principios* (es decir, que los conocemos por sus "efectos"). (Vuelve, pues, a repetir otra tesis central de las *Sentencias*. Es decir, conocer que existe un hábito requiere saber su esencia, pero ésta se alcanza por sus "efectos", a saber, por los actos. Otra cosa es si el acto se conoce por el *objeto* o de otro modo que haya que descubrir. La respuesta será que por el *objeto*, que sigue pesando en exceso en la teoría del conocimiento tomista. Veámoslo).

"Pero el hábito –añade– *es principio de tal acto por su esencia*, por lo cual si se conoce el hábito en cuanto que es *principio* de tal acto, se conoce de él qué es (esencia)... Así pues, hablando de los hábitos en

cuanto que sabemos qué son (esencia), se puede atender a dos cosas en su conocimiento; a saber, a) la aprehensión y b) al juicio”.

a) “Según la *aprehensión* de su noticia –sigue Tomás de Aquino–, es necesario sin duda que se conozca por los *objetos* y los *actos* (de nuevo por los “efectos”); pues ellos mismos (los hábitos) no pueden ser aprehendidos por su esencia (puesto que no son nada sensible, no se pueden abstraer y, consecuentemente, tampoco conceptualizar). La razón de ello estriba en que cualquier virtud de la potencia del alma está determinada a su *objeto*; por lo cual también su acto *tiende en primer lugar y principalmente al objeto*. Pero respecto de esas cosas por las cuales se dirige al objeto, no puede dirigirse sino por *cierta vuelta*, como vemos, que la vista se dirige en primer lugar al color; pero al acto de su visión no se dirige sino por cierta vuelta, mientras se ve el color se ve que se ve. Pero esta vuelta es incompleta en el sentido, pero completa en el intelecto, el cual vuelve a saber su esencia con vuelta completa... Por lo cual el *acto* de nuestro intelecto en primer lugar tiende a esas cosas que se aprenden por los fantasmas (*objeto*), y luego vuelve a conocer su *acto*; y posteriormente vuelve a las *especies* y los *hábitos* y las *potencias* y la *esencia* de la misma *mente*. Pues no se comparan al intelecto como los objetos primeros, sino como esas cosas por las cuales se pasa al objeto”.

Como se ve, en ninguna parte dice que el acto que “tiende” a los objetos sea *el mismo* acto que “vuelta” sobre sí mismo (acto), o sobre las especies, los hábitos, las potencias, la esencia, y la mente, como tampoco se dice que sea *el mismo* el acto que ve colores que el acto que permite conocer el ver. Es más, en otros lugares dice explícitamente que son actos distintos, pues uno, el acto de la vista, ve colores, y el otro, el del sensorio común, nota el ver²¹⁴. En cualquier caso, Tomás de Aquino parece que en estos pasajes que estamos comentando sostiene que *nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos*. Pero a eso se puede añadir la excepción del intelecto mismo. En efecto, nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos sino el intelecto mismo, pues este es imposible que pase por los sentidos y que se abstraiga de ellos puesto que no es sensible. Por eso el hábito no se puede conocer a través de la simple aprehensión o concepto. Veamos si lo alcanza el juicio.

b) “Pero el *juicio* de cada uno (de los hábitos) se tiene –añade– según eso que es medida de él (a saber, del hábito). Pero cierta medida de cualquier hábito es eso a lo que el hábito se ordena: lo cual, sin duda, se refiere a nuestro conocimiento de un triple modo”.

b.1) “Pues *alguna vez está tomado del sentido*, o de la vista o del oído; como cuando vemos la utilidad de la gramática o de la medicina, o la escuchamos de otros, y de esta utilidad sabemos lo que es la gramática o la medicina”.

b.2) “Pero *otras veces* es del conocimiento *natural interno*; lo cual es máximamente evidente en los hábitos de las virtudes, respecto de las cuales la razón dicta los fines naturales”.

b.3) "Pero *otras veces es divino infuso*, como es claro en la fe, la esperanza, y otros hábitos infusos de este estilo.

Y puesto que también el conocimiento natural (b.2) nace en nosotros del esclarecimiento divino (b.3), en uno y otro se consulta la verdad increada (podemos llamarlo c). Por lo que el juicio en el cual se consuma el conocimiento de la naturaleza del hábito, o bien es según eso que tomamos del sentido (b.1), o bien según que deliberamos acerca de la verdad increada (c)".

I) "Pero en el conocimiento por el que conocemos si inhieren hábitos en nosotros (existencia) –sigue Tomás de Aquino–, hay que considerar dos cosas: a saber, a.1) el conocimiento *habitual*, y a.2) el *actual*".

a) "*Actualmente* percibimos que tenemos hábitos por los actos de los hábitos que sentimos en nosotros (por los "efectos")"... (Esto coincide con lo expuesto en las *Sentencias*).

b) "Pero en cuanto al conocimiento *habitual*, se dice que los hábitos de la mente se conocen *por sí mismos*"... (Esto, en cambio, es novedoso. Aquí ya no cuenta el prestigio del *objeto*).

"Por el hecho mismo de que los hábitos por su esencia están en la mente, la mente puede pasar a percibir actualmente que el hábito está en ella, en cuanto que por los hábitos que tiene, puede pasar a los actos, en los cuales se perciben actualmente los hábitos... *Pues el hábito de la parte cognoscitiva es principio tanto del mismo acto por el que se percibe el hábito, como también del conocimiento por el cual se percibe, ya que la misma cognición actual procede del hábito cognoscitivo*... Y así es patente que el hábito de la parte cognoscitiva, por el hecho de que existe en la mente por su esencia, es principio próximo de su mismo conocimiento"²¹⁵.

En resumen, si pesa en exceso el *objeto* conocido en la teoría del conocimiento, y se mantiene que todo conocimiento debe partir de él, se debe concluir que ni la aprehensión ni el juicio pueden prescindir de él. Pero si no todo conocimiento es objetivo, y el de los hábitos no lo es, hay que buscar otro modo de conocimiento para alcanzarlos. ¿Cómo es ese conocer según el cual se dice que el hábito se conoce por sí mismo? Veamos si las respuestas a las objeciones de este artículo aportan matices considerables.

En la respuesta a la *segunda objeción* se expone: "la mente no conoce nada mejor que eso que está en ella, ya que de esas cosas que están fuera de ella misma no es necesario que tenga en sí algo por lo cual puede llegar a la noticia de eso. Pero en esas cosas que están en ella puede pasar a la cognición actual por esas cosas que tiene en sus manos, aunque se conozcan por alguna otra cosa"²¹⁶. Bien, según este planteamiento ya no es necesario el *objeto* para conocer el hábito, aunque posteriormente se pueda conocer que tenemos hábitos "por los efectos", esto es, por los actos y los objetos. En la respuesta a la *tercera objeción* se añade: "el hábito... no es causa de la cognición como *lo que es conocido*, sino como *por lo que algo es conocido*"²¹⁷. Es decir, el hábito *no*

es objeto y no se puede conocer a modo de objeto. En la respuesta a la *cuarta objeción*, se esclarece un poco más este punto: “el hábito no se conoce por alguna especie suya abstraída del sentido, sino por las especies de esas cosas que se conocen por los hábitos, y el hábito se conoce como principio de conocimiento de ellas”²¹⁸. ¿Serán esas cosas los actos?, ¿acaso se puede tener especies de ellos? En la respuesta a la *sexta objeción* y en la *primera* y la *sexta* que se ofrecen a los *argumentos en contra de las objeciones* se señala que los asuntos internos a la mente se conocen *por su presencia* en ella. Y en la *octava* se lee: “aunque la presencia del hábito en la mente no haga a la mente conocer actualmente el mismo hábito, sin embargo, la hace perfecta en acto por el hábito por el que se ejerce el acto, por lo cual se conoce el hábito”²¹⁹. Otra vez se mantiene que el hábito se conoce por su “efecto”, siendo éste el acto.

Las realidades por las que se conocen los hábitos son los *actos*, pero éstos no se conocen como tales por especies abstraídas de las realidades sensibles. Por eso hay que decir que el acto no se conoce ‘*per modum formae*’, como las formas abstraídas de la sensibilidad, puesto que el acto no es una forma. El acto no es objeto, y no se conoce a modo de objeto. Tampoco el hábito es un objeto ni se conoce a modo de tal: “los hábitos están presentes en el intelecto nuestro, *no como objetos* del intelecto... sino que están presentes en el intelecto como aquellos *por los cuales* el entendimiento entiende”²²⁰, es decir, no son *lo* conocido, sino aquello *por lo que* se conoce. No son *objeto* sino *medio*.

En la *Suma Teológica* parece que el objetualismo es en cierto modo abandonado, pues se mantiene que “aquellas cosas que están en el alma por su esencia, se conocen *por conocimiento experimental*”²²¹. Por tanto, si tales cosas del alma son hábitos adquiridos se formarán y se conocerán *experimentalmente*, pero no por experiencia sensible o empírica, sino por *experiencia intelectual*. Para Tomás de Aquino en la *Suma* el hábito se puede conocer de dos maneras, a saber, por su misma *presencia* en la mente, que vendría a ser por conocimiento experimental, y por el *estudio* temático de él, tal como ahora lo abordamos: “el primer conocimiento del hábito se hace por la misma presencia del hábito, ya que por el hecho mismo de que está presente, causa el acto, en el cual se percibe instantáneamente. El segundo conocimiento del hábito se hace por el estudio que investiga”²²². En cuanto al primer caso, la presencia del hábito es presencia del hábito *a la mente* o a alguna instancia cognoscitiva superior al mismo hábito, pero no es presencia del hábito al hábito mismo, pues *la presencia del hábito en la mente no la hace actualmente cognoscente el mismo hábito*²²³. En el segundo, tal conocimiento del hábito es el que ejercemos nosotros ahora al estudiar este tema.

Atribuye Tomás de Aquino la tesis de la patencia de los hábitos a la mente a Aristóteles en un pasaje del *De Veritate*: “el Filósofo habla de los hábitos de la parte intelectual, los cuales si son perfectos, no pueden permanecer ocultos, por eso que es propio de su perfección su certeza;

por lo cual cualquiera que sepa, sabe que él sabe, ya que el saber es causa de conocer la realidad, ya que aquél es causa, y es imposible que sea de otro modo²²⁴. Pero ese conocimiento habitual no es a modo de acto u operación. La presencia del hábito en la *mente no es el mismo hábito el que permite conocerla*. El hábito no se genera a sí mismo y no se autoconoce. Si eso es así, sólo resta que sea un acto superior al hábito adquirido el que forme e ilumine el hábito: "al ser de los hábitos intelectivos concurren dos cosas: a saber, la especie inteligible, y la luz del *intelecto agente*, que la hace inteligible en acto. Por tanto, si hubiese alguna especie que tuviese luz en sí misma, aquello tendría razón de hábito, en cuanto que pertenece a eso que sea principio del acto. Digo, pues, que cuando se conoce algo por el alma que está en ella misma no por su semejanza, sino por su esencia, la misma esencia de la realidad conocida está en lugar del hábito. Por lo que digo *que la misma esencia del alma, en cuanto que es movida por sí misma, tiene razón de hábito*"²²⁵.

Por tanto, nos encontramos con que existe algún principio que conoce habitualmente y otro que ilumina ese conocer. Es la distinción clásica entre *entendimiento posible*, ahora con hábitos adquiridos, y *entendimiento agente*. En efecto, "el *entendimiento posible es el sujeto de los hábitos*, ya que es una potencia hacia muchas cosas"²²⁶. En el entendimiento agente no hay hábitos adquiridos, pues "el *hábito nunca está en la potencia activa, sino sólo en la pasiva, y es de ella lo más perfecto*"²²⁷, "por lo cual *en la potencia que es solamente activa, como en el intelecto agente, no se adquiere hábito alguno por la acción*"²²⁸. Pero si el entendimiento agente es capaz de generar los hábitos, es porque es superior a ellos. Ahora bien, ¿es el mismo intelecto agente el que ilumina los hábitos de la inteligencia o se sirve para ello de alguna instancia innata suya a modo de "instrumento"?

Esto deberá estudiarse al tratar de los *hábitos innatos*. De momento baste con este comentario de Leonardo Polo al hallazgo tomista: "la inteligencia es susceptible de hábito; pero, ¿cómo se forman los hábitos, cómo se adquieren? Los hábitos están en la inteligencia como perfecciones suyas. Entonces (al igual que las especies impresas), deben serle proporcionados por el intelecto agente. Sin la iluminación del intelecto agente el conocimiento habitual no se puede explicar. La inteligencia no sólo recibe especies impresas, sino hábitos (aunque de distinta manera, como es daro). Aceptamos que el intelecto agente ilumina los fantasmas. Si también ilumina la operación, ahora lo iluminado en cuanto que comunicado a la inteligencia es un hábito. Según esto, el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (en otro caso, habría que admitir una autoaclaración, una reflexión incompatible con la intencionalidad)"²²⁹.

La teoría de la *reflexión* de un acto u operación inmanente sobre sí no es verdadera, sencillamente porque si el acto conociera a la vez el mismo acto y el objeto no podría distinguirlos. Además, confundiría lo *formal* con lo *real*, pues los objetos son formas y el acto es real²³⁰. Tomás de Aquino no acepta de modo explícito la teoría reflexiva, pues a pesar de que parece admitirla en algunos textos²³¹, también mantiene en otros pasajes que una cosa es conocer la verdad y otra es conocer al acto que permite conocer la verdad²³². La palabra "reflexión" (*reflexio*), y también sus sinónimas de "vuelta" (*reditio*), "círculo" (*circulatio*), "conversión" (*conversio*), etc., referida a la inteligencia es una *denominación genérica* que se emplea tanto para decir que el entendimiento se conoce a sí mismo, como para exponer que vuelve sobre la imaginación y los sentidos, para conocer la voluntad, y aún para explicar el conocimiento del singular.

Pero si la teoría reflexiva se tomara en sentido preciso y no en general, y la reflexividad se predicara *de un acto sobre sí mismo*, como postulan algunos interpretes tanto neotomistas como recientes con reconocida autoridad²³³, entendiendo por tal que el acto no sólo conoce el objeto sino que se conoce a sí mismo, tal tesis sería contradictoria con otra que se ocupa de dejar bien clara Tomás de Aquino: "a la reflexión de la potencia sobre su acto *precede* de modo natural el simple *acto* mismo de la potencia tendiendo directamente a su objeto, al igual que veo en primer lugar el color que veo que yo veo"²³⁴.

Por lo demás, de la *reflexividad del acto*, (en especial del *juicio*, aunque no sólo de él), se ha pasado a hablar de la *dimensión reflexiva de la verdad*, que también tiene muchos y notables defensores actuales. Sin embargo, si se acepta que la verdad es la iluminación del objeto a la par que la iluminación del acto *por el mismo acto*, no se ve como armonizar esa tesis con esta otra propia de Tomás de Aquino: "la verdad en el intelecto pertenece *a aquello que el intelecto dice*, no a la operación por la cual dice aquello"²³⁵. En suma, si se acepta la tesis de la reflexividad, el hábito sobra, pero entonces es inexplicable por qué el acto no confunde su propio conocimiento con el del objeto.

¿En que se distingue la iluminación de hábitos por parte de intelecto agente de la iluminación de las especies impresas? En que los hábitos son más susceptibles de iluminación porque no son cognoscibles en potencia como las especies, sino que son conocimiento en acto. Para Polo "los hábitos corren a cargo del intelecto agente, son algo parecido a la iluminación de la especie impresa, pero una iluminación mucho más intensa, más fácil o más afín al intelecto agente, porque es más fácil iluminar algo que de suyo es intelectual que algo que es sensible"²³⁶. Hay más afinidad entre el intelecto agente y los hábitos intelectuales que entre él y aquello que se toma de la sensibilidad, porque los dos primeros pertenecen a lo intelectual, mientras que lo segundo a lo sensible. Precisamente por eso es por lo que el intelecto agente puede elevar más lo intelectual que las especies. Las especies no mejoran como objetos

pensados tras haber sido convertidas en formas, es decir, tras la abstracción. No hay una progresiva formalización de las formas. En cambio, los hábitos son crecientes. Como se ve, esto supone más que una rectificación, una ampliación del descubrimiento aristotélico.

Pero si los actos u operaciones inmanentes se educen de los hábitos, y éstos del influjo del intelecto agente sobre la inteligencia, la conclusión obligada es que la actividad entera (actos y hábitos) de "la inteligencia humana es imposible sin el intelecto agente. El intelecto agente es un acto y por ello es superior a la inteligencia. En tanto que la inteligencia no es indiferente, ni está aislada del acto de los inteligibles en acto, es susceptible de hábitos"²³⁷. Si el entendimiento agente no tiene hábitos adquiridos, quiere ello decir que no recibe en sí nada de los inteligibles, sino que más bien los forma, haciéndoles inteligibles en acto²³⁸. Por el contrario, el entendimiento posible recibe en sí los inteligibles y los hábitos. Para fraguar en sí los hábitos necesita previamente, por una parte, las especies inteligibles abstraídas de la imaginación por el entendimiento agente, y por otra, la luz de del mismo entendimiento agente para activar al posible de modo que éste pueda ejercer actos de conocer que conozcan las especies inteligibles en acto²³⁹.

En suma, así como el acto no es presente al mismo acto pero presenta el objeto, así el hábito no se conoce a sí mismo aunque nos permite conocer el acto. De ahí que "el acto se conoce antes que el hábito"²⁴⁰. Pero de ahí también, que aquello por lo que se conocen los hábitos es más alto que los hábitos mismos: "cualquier otra potencia del alma no es más noble que el intelecto agente"²⁴¹, y paralelamente, "antes es conocer algo que conocer que conocemos"²⁴². El conocer algo es *operativo*, no habitual, y el "algo" es el *objeto*, la idea, lo conocido en tanto que conocido. El conocer que conocemos es *habitual*, no operativo. Pero el conocer que conocemos habitualmente no es habitual. Con los actos conocemos objetos, y por ser éstos intencionales, conocemos, o bien realidades, o bien ideas de la mente, según se trate de una vía cognoscitiva u otra (*vía de abstracción formal* o *vía de abstracción total*, según las denominaciones tomistas). Pero el acto cognoscitivo lo conocemos mediante el hábito.

¿Y las virtudes?, ¿cómo las conocemos?, ¿acaso las conoce la voluntad si esta potencia nada conoce?, ¿tal vez la misma inteligencia? En el *De Veritate* hay una respuesta sutil a una objeción en la que mantiene lo siguiente: "nada se conoce por el intelecto por esencia sino lo que está presencialmente en el intelecto. Pero los hábitos de las virtudes no están presencialmente en el intelecto, sino en el afecto. Por tanto, no se conocen por su esencia por el intelecto"²⁴³. Esa respuesta no es opinión propia de Tomás de Aquino sino seguramente de alguno de sus discípulos encargados de elaborar los argumentos *sed contra*. Aunque el argumento parece concluyente, sin embargo Tomás de Aquino se molesta en dar una respuesta a ese *sed contra*. La respuesta tomista dice así: "entender, propiamente hablando, no es del intelecto, sino *del alma por el intelecto*...

Y estas dos partes, a saber, el intelecto y el afecto, no deben ser pensadas en el alma como *situadamente* distintas, como la vista y el oído, que son actos de los órganos; y por esto, aquello que está en el afecto, está también presente al alma del que entiende. Por lo cual por el intelecto no sólo se vuelve a conocer el acto del intelecto, sino también el acto del afecto; como también, por el afecto se vuelve a apetecer y a amar no sólo el acto de afecto, sino también el acto del intelecto²⁴⁴.

Posteriormente en la *Suma* añadirá: "los afectos del alma no están en el intelecto, ni sólo por *semejanza* como los cuerpos, ni por *presencia* como en el sujeto, como las artes; sino *como lo principiado por el principio*, en el cual se tiene noticia de lo principiado, por eso dice Agustín que los afectos del alma están en la memoria por ciertas nociones²⁴⁵. Se abandona, pues, la *intencionalidad de semejanza*, propia del *objeto* conocido, para conocer lo propio del alma., sea ello de índole cognoscitiva o volitiva.

[Volver al índice](#)

8. Hábitos y libertad

Los hábitos, según decíamos, se dualizan con los actos. Ahora conviene añadir que esa dualización no es exclusiva. Lo peculiar de las dualidades humanas es que en ellas siempre hay un miembro de la dualidad que es inferior y otro que es superior. A su vez, el superior entra en respectividad como miembro inferior con otro miembro superior a él en otra dualidad. Tras notar el engarce entre los hábitos y lo inferior a ellos, los actos u operaciones inmanentes, conviene, ahora, poner en juego los hábitos con lo superior a ellos, a saber, con la *libertad* humana. Afirma al respecto Tomás de Aquino en un pasaje del *Comentario al De Anima* que, por ejemplo, cuando uno "ya tiene el hábito de la ciencia, que es el acto primero, ya puede, *cuando quiera*, proceder al acto segundo, que es la operación"²⁴⁶, es decir cuando la inteligencia ha adquirido hábitos, entonces es cuando ésta se abre a la libertad, no antes.

En rigor, la tesis que se defiende es que la inteligencia es libre cuando está actualizada pero no en estado de naturaleza. Lo mismo cabría decir de la voluntad. Como naturaleza estas potencias están determinadas a lo uno. Pero si se activan son libres. A Polo este descubrimiento le parece muy relevante: "Tomás de Aquino, en un texto del *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, dice que cuando la inteligencia ha adquirido hábitos, entonces se abre a la libertad. Ésta es una observación digna de la mayor atención. El hábito intelectual es una perfección de la inteligencia (y el hábito moral una perfección de la voluntad), pero una perfección no solamente respecto de las operaciones sucesivas, sino aquélla que permite que la libertad se abra paso, se pueda ejercer respecto del ejercicio operativo mismo de la facultad. Si la facultad

no tiene hábitos no es libre”²⁴⁷. En otro lugar Polo recuerda que “Tomás de Aquino dice que la noción de una naturaleza libre es contradictoria; naturaleza y libertad se contradicen. Para poder ser libre es menester adquirir hábitos, y sólo a partir de los hábitos la facultad tiene tal perfección que se abre a la libertad. Esta es una tesis taxativa de Sto. Tomás”²⁴⁸. Y añade en otra parte: “cuando Tomás de Aquino dice que la naturaleza no es libre, ello sugiere que hay que meter los hábitos, porque si hay una tendencia natural ínsita y ya establecida, de tal manera que cada uno actúa de acuerdo con la naturaleza, entonces parece que la libertad desaparece por completo. Tomás de Aquino reconoce que una naturaleza libre es como un hierro de madera. Para que la libertad pueda hacer pie es menester algo más que naturaleza, hace falta el hábito”²⁴⁹.

Tradicionalmente en el tomismo se ha hecho la distinción entre *libertad de ejercicio* y *libertad de especificación*. La de *ejercicio* es el dominio de la facultad (inteligencia o voluntad) sobre sus propios actos. La de *especificación* es la indeterminación que presenta la voluntad respecto de los diversos medios a querer que no sean el fin último. En cuanto a lo primero, también la inteligencia, y no sólo la voluntad, tiene libertad de *ejercicio* sobre sus propios actos, como declara Tomás de Aquino: “el hombre por virtud de la razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios, y la relación y orden de éstos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene *libre arbitrio*, como si se dijera *libre juicio* acerca de lo que ha de hacer o no”²⁵⁰. Si eso es así, no hay que circunscribir la libertad exclusivamente en la voluntad. Y además, como ésta potencia depende, se subordina, y siempre actúa después de la inteligencia, la libertad debe estar antes en la inteligencia que en la voluntad.

En efecto, se lee en el *De Veritate* que “toda raíz de la libertad está constituida en la *razón*... Toda raíz de la libertad *del modo de conocer depende*”²⁵¹. Respecto de lo cual el siguiente comentario es muy ajustado: “para un pensador moderno, que ignora los hábitos de la inteligencia, la libertad de la inteligencia es un problema que resuelve de modo forzado. Los hábitos se suelen reducir a las virtudes morales... Pero los hábitos más propiamente tales son los intelectuales, por ser la inteligencia más susceptible de hábitos que la voluntad. Correlativamente, hay que decir que la libertad no es una mera propiedad de la facultad (la libertad no es un hábito), y que hay libertad intelectual. La libertad enlaza directamente con la inteligencia, y no a través de la voluntad. Si esto no se tienen en cuenta, la libertad se reduce a la espontaneidad”²⁵².

La libertad de la que aquí se habla es la de *ejercicio*, que es superior a la de *especificación*, porque los actos son superiores a los objetos, y tener dominio sobre los actos es superior a tenerlo sobre los objetos. La libertad de ejercicio “implica cierto dominio sobre el ejercicio de los actos y, por tanto, sobre la facultad. La libertad no ejerce los actos; sin embargo, poner un acto u otro significa que la libertad llega a la facultad.

En suma, si (o mientras) la facultad es mera facultad, está cerrada a la libertad; la libertad incide en ella (se establece el "contacto" entre la libertad y la naturaleza) cuando la facultad tiene hábitos. Esta tesis, que se encuentra en Santo Tomás, aclara bastante un problema importante: en principio, la naturaleza no es lo mismo que la libertad"²⁵³. El problema que aclara es importante porque si la naturaleza no equivale a libertad, hay que distinguir radicalmente entre *actos*, pues el *acto de ser* del mundo natural no es libre sino necesario, mientras que el *acto de ser* humano es libre. Equiparar a ambos es una generalización inapropiada. Pero si el *acto de ser* humano es libre y la *naturaleza humana* de entrada no lo es, hay que vincular ambos extremos de tal manera que no sean completamente heterogéneos. Ese engarce corre a cargo de los *hábitos*. Los hábitos son la donación de la libertad humana a la naturaleza humana para que ésta sea cada vez más abierta, compatible con la libertad personal.

Sin el hábito el actuar operativamente sería pura espontaneidad, semejante al instinto, pero el hábito ejerce un control sobre las operaciones. A su vez, esa nueva actualización de la facultad que es el hábito proporciona a ésta mayor perfeccionamiento y capacidad. La capacita para lo que antes no lo estaba. Ello significa que la rinde abierta, capaz de más, o si se quiere, que la abre a la *libertad*, de tal modo que se puede concluir que si la facultad no tiene hábitos, no es libre. Con el hábito adquirido la inteligencia puede ahora actuar de un modo nuevo que antes le estaba vedado. Ese actuar es lo que Tomás de Aquino llama incansablemente "libertad de ejercicio", pues se puede poner en acto la facultad según el hábito si así se desea, y a la vez se puede también no ejercer.

De ordinario se suele hacer depender la libertad en exclusiva de la *voluntad*, entendiéndola como una propiedad de esta potencia, en concreto, de alguno de sus *actos*, entre los cuales se destaca la *elección*. Pero como la elección es un acto de una potencia (voluntad) en orden a otra (inteligencia), al hacer coincidir la libertad con la elección, se reduce la libertad al plano *categorial*, pues pasa a considerarse como un accidente o una cualidad de una sustancia. En efecto, se trataría de la libertad de la voluntad, una *propiedad* de una potencia, algo así como un *accidente* suyo. Pero ello supone quedar anclado en la socorrida *libertad de elección*, es decir, en reducir la libertad a elegir esto o lo otro. Pero con esa somera explicación nunca se podrá dar cuenta de por qué se ejerce o no la facultad.

Tampoco es merced al *uso* de la voluntad por lo que la inteligencia es libre, porque tal *uso* no interviene en la génesis o formación de los *hábitos intelectuales*. Pero es manifiesto que cuando disponemos de hábitos en la inteligencia somos más libres que cuando carecemos de ellos²⁵⁴. En efecto, el que más sabe es capaz de más. Ello indica que si la libertad se manifiesta en las dos facultades de modo distinto, dado que conocer más no se puede reducir a querer más y viceversa, es porque no pertenece a

ninguna de ellas como una propiedad exclusiva suya. Más bien hay que suponer que las trasciende a ambas, y sólo por ello éstas pueden ser activadas por aquélla²⁵⁵.

Además, si se admite, al menos para la voluntad, que ésta potencia de entrada (*voluntas ut natura*) tiene un fin último al que está orientada (*ultimum finem seu beatitudinem*), no puede tomar la voluntad de igual modo el fin en su estado de naturaleza que una vez elevada con virtudes. Con ellas crece en orden al fin último, lo puede querer más, serle más fiel. Pero el fin al que se adapta la voluntad tras la adquisición de la virtud, sin dejar de ser el mismo fin último, ya no es visto y querido igual que antes, sino que es para la voluntad más fin, más bien, y ésta se adapta mejor a él. La voluntad crece en orden al fin gracias a la virtud. El mismo crecimiento de la virtud prohíbe tomar estoicamente a la virtud misma como el fin último, pues la virtud va más allá de sí misma, y de su atención uniforme al fin. Pero si el fin cambia en la medida en que crece la virtud, tanto el querer precedente como el fin se transforman en medios para la voluntad. Pero transformar un fin en un medio es un signo claro de libertad, de no estar determinado hacia una única dirección (*ad unum*), asunto este último que caracteriza a todos los animales.

La inteligencia no tiene un fin último de entrada. Por eso, la libertad se tiene que manifestar en ella de distinto modo que en la voluntad, elevando la naturaleza y respetando su intencionalidad: "así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída"²⁵⁶. Si respetara la intencionalidad de la inteligencia y de la voluntad, pero sus naturalezas fuesen incapaces de ser elevadas, obviamente no cabrían en ellas ni el error ni el vicio, pero tampoco cabría, en rigor, ni la verdad ni la virtud. Y tampoco sería posible la elevación sobrenatural de estas potencias por medio de virtudes infusas y dones, como mantiene la doctrina de la fe católica.

En efecto, una voluntad virtuosa puede pecar, pero también se le puede perdonar el pecado. Si la naturaleza estuviese completamente corrompida (tesis luterana) no sólo sería imposible la virtud, sino también la remisión del pecado, pero postular que se debe vivir en el mal sin posibilidad de acceder a la perfección no parece una hipótesis antropológica muy optimista. Sin embargo, "somos capaces de hábitos intelectuales (también voluntarios), y según esos hábitos somos libres manifestativamente, dispositivamente"²⁵⁷, y eso es una visión esperanzada de la naturaleza humana.

En suma, si "la libertad no es una mera propiedad de la facultad"²⁵⁸ no es ni un acto u operación inmanente ni un hábito de la inteligencia. Tampoco un acto de la voluntad o una virtud suya. Si la libertad enlaza con la inteligencia y con la voluntad de modo directo, la libertad hay que encuadrarla en el núcleo del *ser* humano, pues los hábitos son la elevación de la naturaleza humana, pero no son la persona, y es claro, al

menos en Tomás de Aquino, que existe una neta distinción entre *naturaleza* y *persona*²⁵⁹.

Si la inteligencia puede ser asistida por la libertad, también lo puede ser la voluntad. Y en ambas la impronta que deja la libertad se llama *hábitos* y *virtud*, respectivamente. "Sin embargo, como esos hábitos le dan la libertad (a la facultad), (ésta) puede actuar contra los hábitos... En rigor, el que la voluntad (también la inteligencia) pueda atenerse o no a los hábitos, remite a la persona. Radicalmente la libertad es personal. Por tanto, la voluntad investida de libertad es la voluntad de una persona. Al considerar la voluntad nativa, solamente entendemos la voluntad como una potencia humana, pero no como la voluntad de un *quien*. La voluntad es voluntad de un quien en cuanto que es libre. Pero la voluntad es libre sólo porque adquiere hábitos; si no, la libertad, que es radicalmente personal, no la inviste, no llega a ella"²⁶⁰.

De ello se puede concluir que "la libertad es un trascendental del *ser* humano que conecta con la naturaleza del hombre a través de los hábitos"²⁶¹. Sin duda alguna esta tesis es un implícito en la doctrina tomista puesto que, según Tomás de Aquino, *contemplar* es una manifestación de libertad. La contemplación no es mecánica, instintiva, espontánea sino que se da de modo libre: "la vida contemplativa consiste en cierta libertad de espíritu. Pues dice Gregorio en el *Super Ezech.*, que la vida contemplativa pasa a cierta libertad de la mente"²⁶².

Polo ha sacado buen partido de la observación tomista. Para él "la libertad personal se extiende a la esencia del hombre a través de los hábitos, de acuerdo con la potencialidad de esa esencia –realmente distinta del co-ser humano–. En tanto que la esencia del hombre depende de la co-existencia, y es asistida por ella, cabe describirla como *disponer*"²⁶³. Entendida en el plano de la *esencia* humana, no en el personal, "la libertad aparece en los hábitos como libre disposición, como manifestación libre de intimidad"²⁶⁴. La intimidad es el núcleo del ser humano o *acto de ser* personal, una libertad novedosa e irrepetible que caracteriza a cada persona humana. Pues bien, esa libertad íntima se manifiesta en las dos potencias superiores humanas, también con matices distintos y novedosos, con *hábitos* y *virtudes*.

Pero como unas potencias nacen de otras y aquellas de las que nacen gobiernan y dirigen a las originadas, de algún modo la libertad personal también alcanza a manifestarse, aunque más desvaídamente, a las potencias sensibles. "Como ya se dijo, la gran ventaja de las potencias pasivas respecto de las activas es que son susceptibles de hábitos, y justamente así son investidas por la libertad. Las facultades sensibles no son libres, pero tampoco lo son las potencialidades pasivas; los hábitos son la vía por la cual la libertad llega a ellas. La libertad no pertenece primariamente a la naturaleza, sino que es un trascendental personal; y desde la persona se extiende, a través de los hábitos adquiridos, a las potencias pasivas. La libertad llega también a los apetitos sensibles; por eso, la fortaleza y la templanza son hábitos que controlan

respectivamente el apetito irascible y el concupiscible²⁶⁵. La libertad se comunica en cierto modo a las facultades orgánicas, y debe manifestarse, aunque más lejanamente, a las funciones locomotrices y vegetativas. El mismo cuerpo humano de entrada tampoco es libre, pero está hecho *para* la libertad. Por eso, a la inversa que el cuerpo de los animales, es potencial, desespecializado, para que cada quién saque de él el partido que desee. Sin embargo, el acceso de la libertad a él es siempre limitada y no paulatinamente creciente. Por eso el cuerpo admite enfermedades, disfunciones e incluso la degeneración y la muerte.

Si la libertad es un *radical* personal, el *ser* que no sea libre no podrá manifestar la libertad en modo alguno en su *esencia*. Por eso en el *universo* impera la necesidad, porque su *ser* no es libre, y consecuentemente, tampoco su *esencia*. En virtud de ello "podemos hablar de la esencia humana como distinta de la esencia del universo en tanto que el hombre adquiere hábitos, en tanto que su esencia es una perfección adquirida pero que queda en él, adquirida pero intrínseca. Tomás de Aquino dice que si el hombre fuese sólo naturaleza, si lo consideramos como naturaleza, que es principio de operaciones, no se podría decir que es libre, pues una naturaleza no es libre. Incluso habría que decir que como se trata de principios operativos, la operación se desencadena, pero no libremente sino según la causalidad. El gozne, la dimensión según la cual, o a través de la cual, la libertad humana toma contacto con la naturaleza es el hábito: lo que permite la libre disposición es el hábito. Para llegar, para que pueda tener ladera la libertad hacen falta hábitos; los hábitos no se adquieren libremente, sino que la libertad (en la esencia) empieza con los hábitos; la prolongación de la libertad, la extensión, la refluencia, la redundancia, de la libertad en la esencia es inherente a nuestra esencia puesto que, estrictamente hablando, somos esencia, y no sólo naturaleza, por los hábitos"²⁶⁶.

De la misma manera, Dios no puede ser sólo el *ser necesario*, o el primer principio necesario, como pondera la *metafísica*. Al menos no puede ser necesario como es necesario el universo. Si se centra la atención en Dios y en el ser del universo contemplándolos como seres necesarios, la distinción entre ambos no es se capta de modo suficiente. Por ello la metafísica recurre a advertir que el ser del universo es *contingente*, puesto que no tiene la necesidad de su ser en propiedad, mientras que Dios es *necesario* porque sí la tiene. Pero cabe una distinción mayor entre el ser de Dios y el ser del universo, a saber, la que permite la *antropología* que descubre la libertad humana radical: que Dios es *libre* y el universo no. La siguiente cuestión se puede formular así: entonces, ¿cuál es la distinción entre el *ser* del hombre y el *ser* divino si ambos son libres? La respuesta debe ir por esta línea: la libertad del ser divino carece de esencia, es decir, Dios carece de hábitos y de virtud, sencillamente porque no necesita elevar la naturaleza divina, pues ésta es idéntica a su ser personal.

En el hombre hay *dualidad ser-esencia*. En Dios, *identidad*. Si el *ser* humano es libertad, dada la distinción real, la esencia no puede serlo de entrada. Pero la esencia no puede ser definitivamente del ámbito de la necesidad, sino que debe ser capaz de libertad, puesto que es la esencia de un *ser* humano, de una *libertad*. Esa capacidad actualiza con lo hábitos. "Cuanto más hábitos se tiene, cuanto más se crece, más libremente se dispone. El disponer es libre, y serlo es la libertad del hombre respecto de aquello de que puede disponer, que es lo disponible"²⁶⁷. Es la libertad en su *esencia*, dado que el hombre dispone *según* su esencia *de* toda la realidad. Con ello, ahora "es posible distinguir tres sentidos de la libertad humana. El primero es el trascendental (convertible con la intimidad). El segundo suele denominarse libertad ética, pero considero preferible llamarle libertad habitual o libertad respecto de las facultades susceptibles de hábitos en tanto que los han adquirido. El tercero suele recibir el nombre de libre albedrío o libertad psicológica; es lo que llamo libertad pragmática, referida al hacer poético, con su contrariedad e indeterminación características. En tanto que la libertad es trascendental, los otros dos sentidos de la libertad son una continuación suya. La más externa es la libertad pragmática. La libertad habitual logra la solución no espacial de los problemas pragmáticos"²⁶⁸.

La libertad *personal* abre el ámbito de la *esencia* humana merced a los hábitos. Ese es el significado radical de éstos: *apertura esencial humana*. Pero ¿apertura para qué? Seguramente tanto Tomás de Aquino como Aristóteles responderían que los hábitos son apertura para alcanzar todo lo real, según la tesis de que *el alma es en cierto modo todas las cosas*, máxime con hábitos. Y eso es verdad, pero debe haber más, pues entre "todas las cosas" también está el *ser* humano y lo superior a él. De modo que los hábitos deben facilitar la apertura de la esencia humana a la intimidad personal y a lo que a ésta excede. De ese modo la libertad esencial se dualiza o entra en contacto con la personal. Ahora bien, "que se dualice con la libertad no quiere decir que el hábito sea la libertad, sino precisamente que se dualiza con ella. ¿Y cómo se dualiza? Pues de la siguiente manera: sin hábitos la libertad se queda en la persona, pero no pasa a la naturaleza. ¿A la persona le interesa, por decirlo de alguna manera, que su libertad radical se extienda, digámoslo así a la naturaleza? Claro que sí. Es patente. ¿A la persona le interesa, digámoslo así, disponer de su naturaleza? Si; porque si no ¿para qué tiene naturaleza? ¿A la persona le interesa una naturaleza no libre? No. Eso es precisamente lo que no le interesa. Y aquí, al hablar de 'interesa' y 'no interesa' lo hago en sentido indicativo: para presentar el asunto con una semántica por lo demás bastante impropia"²⁶⁹.

Con la libertad esencial no sólo somos libres respecto de la necesidad del universo, sino también y principalmente respecto de la necesidad que inhiere en nuestra propia naturaleza. Por eso, "en rigor, ser libre es ser libre respecto de la propia tendencia natural, lo cual se puede conseguir cuando la propia tendencia natural es reforzada por la virtud"²⁷⁰. El *ser* humano no es para su *esencia*, sino ésta para aquél. De modo que el

hábito no mira sólo a los actos y objetos, como reitera Tomás de Aquino, sino que debe mirar a la potencia, y disponer de la esencia humana para la libertad personal. "El hábito se describe también como disposición estable. Entre las resonancias semánticas de esta definición, destacaré dos: como disposición, el hábito es un acto mantenido y, por tanto, distinto de la actualización operativa de la facultad, la cual puede ser intermitente sin mengua de la estabilidad del hábito. Por otra parte, la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad"²⁷¹.

También es verdad que la libertad de los hábitos permite la libertad de la *conducta* humana, pues "el aprendizaje se parece a los hábitos virtuosos, pero no es una virtud estrictamente y no sobrepasa el nivel de los medios"²⁷², y permite asimismo la libertad de la *cultura* que el hombre construye, pues "la libertad conecta con la cultura en general a través de virtudes y vicios"²⁷³. Pero esas libertades son derivadas y menos importantes que la libertad de los hábitos. Y a su vez, ésta, como manifestación que es que la libertad personal, es menos importante que aquélla.

En suma, hay que poner la libertad en el orden del *esse hominis*. No hacerlo sería entender la libertad de modo *predicamental*, y consecuentemente, también la *responsabilidad*. Sin embargo, la responsabilidad no es algo de alguien, sino uno mismo quien responde, quien es respuesta. "La facultad admite la intervención de la libertad, pero sólo en la medida en que es perfeccionada por los hábitos. Hablamos libremente; por consiguiente, saber hablar es un hábito. La libertad es del orden del *esse hominis* (al igual que el intelecto agente)"²⁷⁴. Si la *libertad* fuera sólo predicamental el hombre sólo podría dar cuenta de sus *actos*, pero no de sus *potencias*, de su *esencia*, y de su *ser*, esto es, de su propio destinarse como persona. A la par, no poner el *intelecto agente* en el orden del *esse hominis* conllevaría decir de él que es una *potencia* o *facultad*, pero una potencia que de entrada es acto es un hierro de madera. O habría que ponerlo fuera del hombre como postularon los *averroístas*, lo cual conlleva una despersonalización neta, asunto que vieron muy claro algunos pensadores cristianos del s. XIII como San Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino, y contra lo que lucharon denodadamente.

[Volver al índice](#)

9. Tipos de hábitos

Sin entrar aquí al estudio detallado de cada uno de los hábitos de la inteligencia, asunto que relegaremos para otra investigación, centraremos ahora la atención en la naturaleza de los hábitos de esos dos grandes grupos que esboza Tomás de Aquino: los *teóricos* y los *prácticos*. Este

legado lo han mantenido algunos de los comentadores tomistas como Juan de Sto. Tomás, para quien "lo especulativo y lo práctico, propiamente hablando, son diferencias esenciales de los hábitos intelectuales"²⁷⁵.

Si bien la naturaleza de los hábitos adquiridos en la inteligencia es común para todos ellos, en el sentido de que son *perfecciones* de la potencia, sin embargo, Tomás de Aquino expone que por su *objeto*, mediando los *actos*, se diferencian los *teóricos* de los *prácticos*. Es común a todos ellos perfeccionar a la facultad, pues todos los hábitos, especulativos y prácticos, redundan en beneficio de ella. Y la perfeccionan en cuanto facultad. Ésta es la distinción entre un *acto* y un *hábito* desde el punto de vista de la facultad: que mediante el hábito la facultad es perfeccionada intrínsecamente o en cuanto facultad, cosa que no logra el acto. Ese perfeccionamiento es actualización, pero ésta se hace a modo de hábito, es decir, de modo permanente.

A esta perfección de la facultad de la inteligencia también la llama Tomás de Aquino "virtud" (*virtus*): "aquellos hábitos que perfeccionan al entendimiento para conocer la verdad, se llaman virtudes"²⁷⁶, y ello es extensible tanto a los hábitos *especulativos* como a los *prácticos*. La razón que da es que el bien es el fin de cada cosa, pero, en el caso de la razón, ese bien es la *verdad*, "de ahí que el hábito que perfecciona el entendimiento para conocer la verdad tanto en las cosas especulativas como en las prácticas se llama virtud"²⁷⁷. Lo propio de la virtud es hacer actos buenos, que en el caso del entender es *conocer con verdad*²⁷⁸. La verdad de la inteligencia sólo se puede conocer habitualmente. Sólo en tanto que el intelecto, por el hábito, conoce su acto y la proporción de su acto a la realidad, conoce la verdad y no antes²⁷⁹. En el acto hay verdad acerca de lo real, pero no está la *verdad del acto*. El acto "verdadea", pero no conoce su "verdadear", es decir, su "verdad".

Ahora bien, como bien es sabido, la *verdad* se toma de distinto modo según se trate del *entendimiento práctico* o del *teórico*, "porque la verdad del entendimiento especulativo se toma de la conformidad del intelecto a la realidad. Y como el intelecto no puede conformarse infaliblemente a las cosas contingentes, sino sólo a las necesarias, así, ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino sólo el que versa sobre lo necesario. Por otra parte, la verdad del entendimiento práctico se toma por la conformidad al apetito recto. Conformidad que no tiene lugar acerca de lo necesario, que no es hecho por voluntad humana, sino sólo en las contingentes que pueden ser hechas por nosotros, ya sean acciones interiores o exteriores"²⁸⁰.

Una primera distinción, según Tomás de Aquino, entre los hábitos especulativos y los prácticos viene dada, pues, por los *objetos* a los que se refieren sus *actos*, pues lo contingente y lo necesario forma parte de la realidad a la que el objeto conocido se refiere intencionalmente. Una vez más, la diferencia se toma del *fin*, del *objeto*, de la verdad misma, pues la razón teórica o especulativa "no se ordena como al fin a algún acto

exterior, sino que tiene el fin en su propio acto. En cambio, el intelecto práctico se ordena como al fin a algún acto exterior, pues la consideración de lo que se ejerce o se obra (*de agendis vel facientis*) no pertenece al entendimiento práctico a no ser por el actuar (*agere*) o el hacer (*facere*). Y así el hábito del intelecto especulativo rinde a su acto de modo más noble que el hábito del intelecto práctico, ya que aquél es como fin, éste como hacia el fin; aunque el hábito del intelecto práctico, por el hecho de que ordena al bien bajo la razón de bien, en cuanto que se presupone la voluntad, tiene más propiamente razón de virtud”²⁸¹.

La verdad es para Tomás de Aquino, lo que distingue a los hábitos especulativos de los prácticos. Pero ¿de qué verdad se trata? No es la misma la verdad conocida de lo real físico que la verdad de los actos. Conocer los actos también es conocer una verdad. Y ésta es conocida por los hábitos, no por los propios actos. La verdad de lo real físico es conocida por los actos, y en la medida de los actos: a tanto acto, tanta verdad, y viceversa. Pero la verdad conocida de lo real físico no es directamente la medida del hábito, porque el hábito no se refiere a esa verdad, sino a la del acto. Y además, no es medido por la verdad del acto, pues no se *conmensura* con ella, sino que la mide, puesto que lo ilumina.

Si el hábito es el perfeccionamiento de la facultad, la medida del *objeto* para ella indicaría incapacidad de crecimiento irrestricto, porque por mucho que se conozca objetivamente siempre se conoce según la medida del objeto. Pero no cabe límite o exceso en el conocer de la inteligencia, y ello merced a los hábitos, ya que si el hábito es el crecimiento de la facultad como principio, y si la facultad es espiritual, no hay límite en dicho crecimiento por exceso. Por eso los hábitos no pueden versar directamente sobre los *objetos*, sino que más bien tienen que eludirlos. Versan sobre *actos*, pero los actos no se *conmensuran* con los hábitos, pues son inferiores. Puede decirse, por tanto, que teniendo en cuenta los hábitos, todo error cognoscitivo es siempre por defecto.

“La inteligencia no empezaría si hubiese una última operación intelectual. En el fondo, esto quiere decir que la inteligencia es una facultad cuya existencia misma sólo es accesible desde el axioma de la infinitud operativa (*la inteligencia es operativamente infinita*), cuya condición es el axioma de los hábitos (*la inteligencia no es un principio fijo. Crece como tal merced a los hábitos*), pues una facultad no puede tener como destino no pasar al acto en absoluto y... la inteligencia no se estrenaría si hubiese de detenerse; por eso, aunque el primer acto no es provisional, tampoco está destinado a consumarse en sí mismo”²⁸². En otras palabras, la naturaleza de la inteligencia sólo se entiende si deja de atenderse a la intencionalidad objetiva y se la aúna a ella misma con lo superior a ella, pues *toda su naturaleza está llamada a ser elevada*. Esto puede ser chocante para la *postmodernidad*, donde no sólo se admite que todo discurso vale lo mismo, sino que incluso los sentimientos y otras dimensiones humanas no discursivas son consideradas en más que las inteligentes.

¿Qué es eso superior con lo que hay que vincular la inteligencia? “¿Cómo puede predicarse la infinitud de la operatividad y no de la facultad? Esta pregunta nos orienta, por un lado, hacia el intelecto agente, y, por otro, hacia la noción de hábito”²⁸³. El hábito es la refluencia en la inteligencia de la ayuda que en ella ejerce esa instancia superior. “¿Cómo un principio finito puede ser operativamente infinito? Es evidente que no puede serlo él sólo: por lo tanto, el acompañamiento del intelecto agente no puede estar sólo en el inicio, en el suministro de especies impresas. Por así decirlo, el intelecto agente tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad”²⁸⁴. “Si operativamente la facultad es infinita, para seguir operando tiene que crecer como principio”²⁸⁵. Por tanto, el hábito es el crecimiento de la inteligencia como principio, como inteligencia.

En suma, el crecimiento de la inteligencia es de dirección opuesta a la intencionalidad de sus objetos. Pues si éstos son intencionales respecto de lo inferior, sobre lo imaginativo o sobre lo real físico, la inteligencia crece hacia arriba, no distendiéndose hacia lo otro que ella, sino replegándose en sí. “No es posible una primera operación –por fuerza finita– fuera o asilada de la infinitud operativa; si la inteligencia no fuera operativamente infinita, no existiría una primera operación; la primera operación no puede dar razón de las ulteriores, pues la intencionalidad correspondiente no va hacia arriba. La inteligencia, en cambio, sí (ello implica el conocimiento habitual). Pero ese ir hacia arriba no debe entenderse como una tendencia, puesto que ello implica confusión con la voluntad. Ha de entenderse de otro modo, precisamente éste: no existe comienzo sin prosecución”²⁸⁶.

La inteligencia es susceptible de ejercer infinitud de actos. Pero esa infinitud operativa es un conocimiento inferior al que logra el hábito, porque éste detecta precisamente que la operación no es la cima del conocer, sino precisamente un *límite* respecto de otros modos de conocer superiores, puesto que él es precisamente el modo primero e inferior del conocer de la inteligencia. “Detectar el límite de la operación es una muestra más neta de la altura de lo intelectual que la infinitud operativa; al detectar el límite se descubre no sólo que no hay un último objeto, sino también que no se conoce sólo objetivamente. Ello equivale a decir que el axioma del acto (*todo conocimiento es acto*) no es exclusivo de la operación: también los hábitos son actos. Asimismo, la persona (el núcleo del saber) es acto”²⁸⁷.

Pero si se detecta el límite, se puede superar. En efecto, detectar el límite es trascenderlo, y uno puede ir más allá de él a menos que uno se quiera aferrar a un conocimiento inferior y limitado. Pero es claro que al detectarlo se puede saltar el límite, y que hacerlo es libre. “Abandonar el límite es coherente con la revisión de la noción de hábito que propongo. Si el hábito es el conocimiento de la operación, es un acto superior a ella, y, correlativamente, el conocimiento intencional es limitado (ya se dijo que es aspectual). Ahora bien, si se conoce el límite, se puede abandonar el

límite; si no se conoce, rige el axioma de la infinitud operativa, el cual salvaguarda a la intelección de acabar en un fondo de saco: el conocimiento operativo prosigue sin que haya último objeto. Si se advierte el límite, es claro que no hay por qué proseguir infinitamente con operaciones, porque advertir el límite del conocimiento operativo es ir más allá de lo objetivamente cognoscible²⁸⁸. ¿Y que se puede conocer que no sea por medio de *objetos*? Por de pronto los *actos* de pensar. Pero también los *hábitos* que ahora nos ocupan.

Pero con los hábitos se alcanza también el conocimiento de las *potencias*. "Si el hábito es una virtud, es positivo, la aumenta (la potencia). La infinitud de la potencia se ve desde aquí, desde una potencia susceptible de hábitos. Cuando se dice que una potencia es infinita, operativamente infinita, eso supone el perfeccionamiento intrínseco de la inteligencia y así puede proseguir porque si no, seguiría funcionando en el mismo nivel y no podría seguir operando en sentido ascensional²⁸⁹. ¿Se podría conocer la naturaleza de la potencia si careciéramos de hábitos? Aunque la potencia de entrada no es opaca, sino translúcida, no se puede conocer la índole de la potencia sin hábitos, porque el meollo de ésta consiste en su capacidad de crecimiento, asunto que permiten exclusivamente los hábitos.

Por otra parte, la distinción entre hábitos *teóricos* y *prácticos* no puede venir servida por su "sujeto", esto es, por la *facultad*, pues la potencia es *una* para ambos usos, a saber, la inteligencia. Por esa vía podríamos distinguir los hábitos de la razón de las virtudes de la voluntad, pero no los hábitos teóricos de los prácticos. La única distinción posible es la referencia a los *actos*, porque "los hábitos son proporcionados a las operaciones, por lo cual de semejantes actos se causan semejantes hábitos²⁹⁰. O con más precisión, porque *a cada acto corresponde un hábito*²⁹¹. Y como los actos del uso práctico de la razón, según Tomás de Aquino, son distintos de los del uso teórico, los hábitos, al ser proporcionados a los actos, deben ser distintos entre sí. Pero no sólo distintos los teóricos de los prácticos, sino también dispares cada uno de los teóricos y cada uno de los prácticos entre sí, puesto que sus actos son distintos.

La *razón teórica* versa sobre lo *necesario*. Lo primero a discernir en este ámbito serán los hábitos *adquiridos* propios de la razón teórica de aquellos otros *innatos*, no adquiridos y, por tanto, no propios de la razón, que versan también sobre lo necesario. No son hábitos de la *razón* como potencia, es decir, hábitos adquiridos por la inteligencia *strictu sensu*, la *sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Si lo es, por ejemplo, el hábito *matemático*, el de *ciencia*, etc.

Los hábitos de la razón teórica *qua ratio*, siguen a cada uno de los actos de ella. El primer acto es la *abstracción*. Por tanto, sería menester estudiar el hábito correspondiente: el *abstractivo*. Tras él, se han distinguido, siguiendo asimismo a Tomás de Aquino, dos vías racionales: la llamada de *abstracción formal* y la de *abstracción total*. Dentro de la

primera se ha reparado en diversidad de actos todos ellos del mismo género, a los que se pueden llamar *formalizantes*. El hábito correspondiente será el que permita notar que podemos formalizar indefinidamente. Dentro de este ámbito Tomás de Aquino incluye disciplinas tales como la *retórica*, la *matemática*, la *lógica*, etc. Dentro de la segunda, es clásico admitir tres actos: la *simple aprehensión* o acto del *concepto*, el *juicio* y la *demostración* o *raciocinio*. El hábito correspondiente al primero es el *hábito conceptual*. El del juicio es el *hábito de ciencia* o *judicativo*. La demostración, en cambio, no es seguida por hábito ninguno racional²⁹². En este ámbito Tomás de Aquino coloca a la *física*, clásicamente considerada.

La *razón práctica*, por otra parte, versa sobre lo *contingente* y *operable* por nosotros. Dentro de este campo nace una doble dirección: es la clásica distinción entre el *agere* y el *facere*²⁹³, que caracterizan a los hábitos de *prudencia* y *arte*, respectivamente. Como es sabido, según la doctrina tradicional, lo propio del *facere* es que la acción humana trascienda en una materia exterior. Lo propio del *agere* es, en cambio, que el acto redunde en beneficio del mismo agente²⁹⁴, pero el fin del acto no permanece como fin poseído sin más, como en los actos especulativos, sino como fin a realizar en uno mismo.

Los actos sobre los que recaen estos hábitos, la "materia" como Tomás de Aquino la llama, son las *pasiones* y las *operaciones* humanas²⁹⁵. A su vez, la "materia" sobre la que versan las pasiones y operaciones humanas es *contingente*, a diferencia de la propia de la razón teórica, cuyo campo es lo *necesario*, pues sólo lo contingente puede ser realizado y modificado por nosotros²⁹⁶. Pero no existen sólo actos sobre los que reviertan los hábitos de prudencia y de arte. Previa a la formación de estos hábitos prácticos Tomás de Aquino habla de varios actos: la *simple aprehensión práctica*, el *consejo práctico* o *deliberación*, y el *juicio práctico*. Los hábitos referidos a esos actos son, respectivamente, el *hábito de simple aprehensión práctica*, el *hábito de eubulia* o saber deliberar, y el *hábito de synesis* o saber juzgar bien en lo práctico; estos últimos en terminología aristotélica. El último acto de la razón práctica, en vistas del cual se ejercen los demás, es según Tomás de Aquino, el *imperio*, *precepto* o *mandato*. Sobre él versa el *hábito de prudencia*, el saber dirigir, gobernar, los actos de imperar prácticos²⁹⁷. La *opinión* también es propia de la razón práctica, pues nadie opina sobre lo necesario. En efecto, sobre lo obvio, sobra el interpretar. Sobre lo que es evidente, la opinión está de más.

En el entendimiento: ¿cuáles son los hábitos constituidos al realizar *un sólo acto* y cuáles son aquellos contrapuestos a éstos por su origen, es decir, aquellos que se adquieren a base de *repetición de actos*? Si se piensa en la *prudencia* o en el *arte*, aparece la sospecha de que no estamos ante lo neto o enteramente evidente. La *prudencia* está relacionada con la voluntad²⁹⁸, y tiene en común con el *arte* que versa acerca de lo no necesario. Dependen de la razón práctica, y cabe en ellos

el acierto y el error, por eso aquí "recta razón" (*ratio recta*) significa "razón correcta" (*correcta ratio*), o razón capaz de ser corregida. El asentir en esos casos es ponderado pero no irrefutable.

Conviene precisar que los hábitos que se causan en el entendimiento por un sólo acto son, entre otros, los "científicos", como comentan Juan de Sto. Tomás²⁹⁹ o Ramírez³⁰⁰, pero no aquellos que forman parte del ámbito de la opinión, pues estos se generan "de muchos actos de la razón"³⁰¹. Solamente cuando hay evidencia se genera un hábito. La opinión no es enteramente evidente, porque no es enteramente racional. Evidencia implica que el entendimiento asiente con necesidad y no puede dejar de hacerlo, por el respaldo que le ofrecen, según Tomás de Aquino, los primeros principios. El hábito de *ciencia*, por ejemplo, no sería tal si no concluyese con necesidad, y concluye de ese modo por resolución de la argumentación a los primeros principios. Por tanto, el hábito judicativo o de ciencia se adquiere con *un sólo acto*, pero la ciencia tiene la evidencia derivada, mientras que los primeros principios la tienen por sí. Notoriamente los primeros principios especulativos, si son condición de posibilidad de la ciencia, no se adquirirán, por tanto, con la reiteración de actos.

En cambio, para Tomás de Aquino, los primeros principios prácticos son condición de posibilidad de la prudencia y del arte, y, a distinción de los primeros principios teóricos, para él "se consiguen con la experiencia y la edad (esto es, con tiempo), y se perfeccionan por la prudencia"³⁰², esto es, no se alcanzan con un sólo acto sino con pluralidad de ellos. En suma, la inteligencia posee dos tipos de hábitos por lo que respecta a *su origen o adquisición*: aquellos que adquieren con un sólo acto –los *teóricos*– y aquellos que se engendran en ella por *repetición de actos* –los *prácticos*–.

Es tesis netamente tomista que los hábitos teóricos de la inteligencia se adquieren con *un solo acto*³⁰³. Y también es tomista que las virtudes se adquieren a base de *repetición de actos*. Traigamos a colación un buen comentario de esta idea: "solo lo inmaterial puede estrictamente progresar respecto de sí mismo, puede tener una perfección en tanto que se ejerce una operación. Pasa al acto perfeccionándose a sí misma. Para que existan hábitos es menester que la facultad no sea material, pues lo material ya es como es y allí se encuentra andado. Esa es la noción de virtud. Las virtudes de la voluntad son las morales. Pero la inteligencia es también susceptible de virtudes... En la voluntad la virtud se adquiere por repetición de actos, y con uno sólo no basta. En cambio, esto no es cierto en los hábitos de la inteligencia, en la que los hábitos se adquieren por un solo acto... Por ejemplo, si uno entiende un teorema matemático, por haberlo entendido, ya tiene un conocimiento habitual de la matemática, posee *in actu* el hábito matemático. La ciencia es un hábito. El que ha demostrado una vez ya sabe demostrar"³⁰⁴.

Los hábitos versan sobre actos, decíamos. Ahora cabe añadir que los hábitos teóricos o especulativos versan sobre actos teóricos o especulativos, mientras que los hábitos prácticos versan sobre los actos

de la razón práctica. Si eso es así, ¿cómo entender la afirmación de que los hábitos prácticos versen sobre las “pasiones y operaciones”? La respuesta debe exponer que aunque las pasiones también *actos*³⁰⁵, sin embargo, los hábitos de la razón práctica no versan directamente sobre esos actos de las pasiones, sino indirectamente, en la medida en que los hábitos de la razón práctica se refieren a sus propios actos, siendo éstos a su vez los que iluminan y dirigen los actos de las pasiones u operaciones regulándolas.

No es que, por ejemplo, la *prudencia* como hábito de la razón práctica verse directamente sobre asuntos materiales externos, ni tampoco sobre las virtudes de la voluntad, o sobre las pasiones, sino que la prudencia dirime entre actos de buen y mal *imperio o mandato* que se refiere a diversas acciones, obras, pasiones, etc. Los actos prácticos de la razón que dirigen, imperan, gobiernan nuestras decisiones o elecciones voluntarias y nuestras acciones productivas, y esos actos racionales son reforzados, ratificados o corregidos por la prudencia. A su vez, los actos de la voluntad sólo constituyen virtudes en esta potencia en la medida en que están acompañados de prudencia y no antes, o como formuló Aristóteles: “la recta razón,... es precisamente la prudencia,... No hay virtud que no vaya acompañada de razón”³⁰⁶. Tomás de Aquino también sigue al Estagirita en este extremo: “toda virtud moral es según la recta razón”³⁰⁷.

Por otra parte, las realidades a las que se refieren los “objetos” de la *razón teórica*, por versar sobre lo *necesario* no pueden ser constituidos por la propia razón. En cambio, se puede hablar en la *razón práctica* de “idea ejemplar” que “preexiste” en la mente del artífice como regla de prudencia³⁰⁸, antes de pasar a lo operado. Esa idea –escribe Tomás de Aquino– “se refiere a la razón práctica no sólo en acto, sino en hábito”³⁰⁹. Pero, en rigor, no debe entenderse esto en el sentido de que un hábito tenga como *objeto* propio una *idea*, sino que puede versar sobre ella en virtud de su *acto*. Y esa idea es la que está presente en la actuación y la que es regla y medida de ella³¹⁰. Además, la idea ejemplar no consiste sólo en un plano mental de una obra externa a realizar, sino en la “idea de la acción”, es decir, en el esclarecimiento de la acción misma que permitirá la confección de cierta obra.

Al margen de la distinción tomista entre hábitos *teóricos* y *prácticos*, como se ha indicado, Tomás de Aquino también distingue un grupo de ciencias de carácter más bien *formal*, como la lógica, las matemáticas, la sofística, la retórica, etc., que versan más sobre asuntos mentales que sobre temas reales. Es lo que Polo denomina *vía negativa de la razón* o *generalizante*, que da también lugar al *hábito generalizante*. La distinción de este hábito respecto de los otros racionales estriba en que éste *no manifiesta la operación*. Además de la abstracción y sus hábitos, en Polo “se distinguen los que manifiestan la presencia mental –que forman la prosecución racional– y los que no la manifiestan –que forman la prosecución generalizante o negativa–³¹¹.

Si se admite que la prosecución operativa de la inteligencia es imposible sin hábitos³¹², cabe tener en cuenta que “a partir del hábito abstractivo las operaciones de la inteligencia son dos líneas proscutivas divergentes y unificables. Para distinguirlas cabe denominar a la primera *continuación* o *consecución*. Con ello se destaca que en esta línea *la presencia no se abandona* sino que, más bien, se reitera... En la línea propiamente *proscutiva*, cuyas operaciones pueden llamarse *fases*, la presencia mental se detecta en condiciones tales que cabe abandonarla³¹³. Pero si no se abandona la operación en la línea negativa o generalizante de la razón tal vez es porque no se detecta, y no se detecta porque el pensamiento sigue siendo *objetivante*. Por eso, en esa línea no cabe crecimiento según los hábitos, sino sólo crecimiento objetivo, es decir, según ideas cada vez más generales: “en virtud de la diferencia de las operaciones y los hábitos la declaración negativa no aumenta la capacidad intelectual (la inteligencia es una facultad perfectible sólo habitualmente)”³¹⁴.

[Volver al índice](#)

10. Hábitos, voluntad y sindéresis

También incluye Tomás de Aquino a la *voluntad* en su estudio de los hábitos de la *razón práctica*. Se puede admitir que si los hábitos especulativos son iluminación de los actos que tienen por objeto la verdad considerada de modo *absoluto*, los prácticos versan sobre actos que tienen la verdad en conformidad con el *apetito recto*, es decir, con la voluntad. Sin embargo, hay que precisar, por el momento, que no es el orden a la voluntad lo que distingue a unos hábitos de la inteligencia de los otros, sino el *objeto* sobre el que versan sus *actos*, aunque, respecto de él, la voluntad actúe de modo distinto acerca de lo *contingente* o acerca de lo *necesario*. Así lo expone Tomás de Aquino: “el sujeto del hábito, que de algún modo se llama virtud, puede ser el intelecto, no sólo el práctico, sino también el especulativo, sin ningún orden a la voluntad”³¹⁵.

En los hábitos prácticos interviene la voluntad, pues es claro que si ella no actúa no consolidamos una virtud moral o no hacemos una obra externa. Pero hay que insistir en que “la unión del intelecto a la voluntad no hace el intelecto práctico, sino la ordenación de éste a la obra: ya que la voluntad es común tanto al especulativo como al práctico: la voluntad, pues, es de fin; pero el fin se encuentra en el especulativo y en el práctico”³¹⁶. Además, la actuación de la voluntad supone ya la *rectitud del apetito*, que para Tomás de Aquino también es causada por la razón³¹⁷, en la medida en que se supone en ésta una recta aprehensión del fin³¹⁸ y una rectificación del apetito³¹⁹. Se habla de verdad, en este caso, por la rectitud de la razón, teniendo la voluntad adjunta.

A los hábitos de la razón se los llama simplemente *hábitos*, sean teóricos o prácticos. Ahora bien, como se ha adelantado, para Tomás de Aquino estos hábitos, y no sólo los *morales*, se pueden llamar *virtudes* en cuanto que siguen a la voluntad: “los hábitos que están en el intelecto especulativo o en el práctico según que el intelecto sigue a la voluntad, tienen verdaderamente razón de *virtud*, en cuanto que por ellos el hombre resulta no sólo capaz o que sabe obrar rectamente (*non solum potens vel sciens recte agere*), sino también que quiere (*sed volens*)”³²⁰.

Lo conocido por la *razón práctica* son realidades que no son enteramente verdaderas, sino *verosímiles*, y por eso se dan rectificaciones de la razón a otras instancias y no sólo a su propia operatividad. También aquí se ve la diferencia entre los hábitos teóricos y los prácticos, pues es mejor la rectitud natural de la razón que la rectificación del apetito que se hace por participación en la razón³²¹. Por tanto, es mejor, es más noble, un hábito especulativo que uno práctico³²². Su diferencia es, pues, de superioridad, *jerárquica*: “y así el hábito del intelecto especulativo confiere el bien a su acto de modo más noble que el hábito del intelecto práctico: ya que aquél lo hace como fin, éste como hacia el fin; aunque el hábito del intelecto práctico, por esto que ordena al bien bajo la razón de bien, en cuanto que presupone la voluntad, más propiamente tiene razón de virtud”³²³. Y por eso, unos se prefieren a los otros: “las virtudes intelectuales se prefieren a las virtudes morales”³²⁴, e incluso, “en las mismas virtudes intelectuales, las contemplativas se prefieren a las activas”³²⁵.

Tomás de Aquino señala, además, que los hábitos prácticos adquiridos de la razón son inexplicables sin acudir a un hábito natural previo, la *sindéresis*, instancia que regula a los hábitos prácticos. La *sindéresis* es un “hábito natural especial” que se refiere a los “principios de lo operable”³²⁶. No es una potencia especial sino un *hábito*. Se distingue de las demás potencias como lo hace otro hábito innato, “el intelecto de los principios frente a la razón especulativa”³²⁷. Se distingue la *sindéresis*, pues, tanto de los hábitos teóricos como de los prácticos. Tiene en común con el *hábito de los primeros principios* que también éste “es en cierto modo innato a nuestra mente por la misma luz del entendimiento agente”³²⁸. Y también, que los “principios conocidos naturalmente son comunes tanto en las cosas especulativas como en las prácticas”³²⁹.

El entendimiento práctico versa sobre lo *operable*. Dentro de este campo nace una doble dirección. Es la distinción latina entre *agere* y *facere*, traducción de los términos griegos *praxis* y *poiesis*. Lo propio del *agere*, se ha dicho, es que el acto redunde en beneficio de la facultad que lo ejerce, e indirectamente, sobre el hombre. Lo propio del *facere* es que el acto por el que algo se hace redunde en beneficio de lo hecho. El *agere* no es un *fin* poseído sin más (como en los actos teóricos) sino un fin a realizar en uno mismo. El *facere*, la acción, tampoco es un fin (*telos*) poseído como en los actos teóricos, sino un fin a realizar en una materia

externa. Pues bien, ambas dimensiones están reguladas, según Tomás de Aquino, por dos hábitos de la *razón práctica*. Por residir en ella, son, por tanto, hábitos *intelectuales*, pues “la virtud (hábito) que está en el intelecto práctico no es moral, sino intelectual”³³⁰.

La *materia* sobre la que recaen estos hábitos no son *objetos*, ni asuntos naturales o culturales, a diferencia de los actos, sino que son los propios *actos* cognoscitivos que juzgan acerca de “las pasiones y de las operaciones humanas”³³¹, ya sean internas (relacionadas con las virtudes de la voluntad), ya sean externas (relacionadas con la obra hecha). Esta “materia” es contingente y se nosotros podemos actuar sobre ella. Los dos hábitos que versan sobre esa *materia* contingente a través de sus actos son el de *prudencia* y el de *arte*: “la prudencia y el arte se refieren a la parte práctica del alma que es racionativa de las cosas contingentes operables por nosotros. Y difieren en que la prudencia dirige en las acciones que no pasan a materia exterior, sino que son perfecciones del agente: de donde se dice que la prudencia es la recta razón acerca de lo agible (*recta ratio agibilium*). El arte, en cambio, dirige en las cosas que se hacen, que pasan a materia exterior, como calentar y serrar: de donde se dice que el arte es la recta razón de lo factible (*recta ratio factibilium*)”³³².

El *hábito práctico de la prudencia* está, según Tomás de Aquino, vinculado a la *sindéresis*, como el hábito teórico de *ciencia* lo está al hábito de los *primeros principios teóricos*. El papel de la prudencia, en consecuencia, es medial, porque está inclinado en su obrar por la *sindéresis*, y a la vez inclina a obrar a las virtudes morales de la voluntad³³³. Es iluminado por la *sindéresis* y a la vez aplica los principios universales a conclusiones particulares en el orden del obrar³³⁴. El “sujeto” de la prudencia, entendiendo por tal la *potencia* en la que inhiere este hábito, es la *razón*³³⁵, la *práctica* en concreto, y no la voluntad. El *fin* de la razón práctica es la obra, y como las acciones son siempre singulares, la prudencia debe referirse a lo singular³³⁶. Esta materia singular es el ámbito de lo *moral* donde la prudencia se ocupa del *medio* de las virtudes en cuanto que éste se pone entre las acciones y las pasiones³³⁷.

La *prudencia* se distingue de la *voluntad natural* en que ésta es recta en cuanto al *fin*, mientras que la prudencia lo es en cuanto a los *medios*. “Presupuesto, pues, por la voluntad el fin bueno, la prudencia busca los caminos por los cuales ese bien se perfecciona y se conserva”³³⁸. Respecto de esas realidades agibles que son los actos humanos la prudencia es recta razón, es decir que perfecciona a la razón en esas cosas que miran al fin, en tanto que ese actuar en orden al fin redunde en beneficio de los propios actos humanos.

La distinción entre este hábito y un sólo acto prudente es notoria, pues con un sólo acto de prudencia la voluntad elegiría, pero no se perfeccionaría en la elección, ya que el hábito viene a perfeccionar el acto, y lo hace dirigiéndolo³³⁹. Lo cual da a entender que la prudencia regula lo

moral, que es directiva de las virtudes morales, pero si las dirige, es porque para Tomás de Aquino es más digna que ellas: "la prudencia, que atiende a la razón según ella misma, es más excelente que las demás virtudes morales"³⁴⁰. Más aún, "informa a las virtudes apetitivas"³⁴¹, es decir, es como su *forma*, esto es, que sin ella aquellas virtudes no lo son: "en la parte afectiva hay virtud por la razón; ya que precisamente por obedecer a la razón la potencia afectiva, se pone en ella virtud"³⁴².

Con ello queda clara la función medial de la *prudencia* entre la *sindéresis* y la *voluntad*, pues su condición de posibilidad es una instancia superior, la *sindéresis*, y ella es, a su vez, requisito indispensable para las *virtudes morales*. Tomás de Aquino sigue en este punto a Averroes: "como el Comentador dice en VI *Ethic.*, la prudencia es media entre las morales y las intelectuales: pues es esencialmente intelectual, ya que es hábito cognoscitivo que perfecciona a la razón; pero es moral en cuanto a la materia, en cuanto que es directiva de las virtudes morales, ya que es recta razón de lo agible"³⁴³. Lo agible redundaba en beneficio propio del agente si es dirigido por la prudencia. Por eso la perfección deriva de la acción misma³⁴⁴, de cualquier acción, porque la prudencia se refiere a las realidades que "pertenecen a la vida íntegra del hombre"³⁴⁵.

De los hábitos especulativos podemos decir que la prudencia se distingue del siguiente modo: del hábito adquirido de *ciencia* porque no tiene –como es manifiesto– un saber de causas necesarias. Del innato de la *sindéresis*, por lo dicho. Del hábito innato de los *primeros principios*, porque estos conocen el *ser*, fundamento de lo que es, mientras que la *sindéresis* ilumina el *deber ser*, que empuja y respalda a la prudencia también en lo que se debe hacer. Del innato de *sabiduría*, porque "la prudencia versa sobre las cosas humanas, y la sabiduría, en cambio, acerca de la causa más alta. Es imposible que la prudencia sea un hábito mayor que la sabiduría a no ser que... lo máximo de las cosas que existen en el mundo fuera el hombre. De donde debe decirse... que la prudencia no manda a la misma sabiduría, sino mucho más al contrario... No debe entrometerse la prudencia en las causas altísimas que considera la sabiduría"³⁴⁶.

Del hábito de *arte*, según Tomás de Aquino, no separa a la prudencia ni su *sujeto* (razón práctica) ni su *materia* (lo contingente), sino la razón de hábito, pues el *arte* conviene más con los hábitos teóricos que la prudencia³⁴⁷. Esa conveniencia la marca la relación de uno y otro hábito a la voluntad, pues "la prudencia no está simplemente en el entendimiento como el arte; pues tiene la aplicación a la obra, la cual pertenece a la voluntad"³⁴⁸. Se puede objetar a esto, que también, sin duda, el arte requiere de la voluntad para la aplicación a la obra. ¿Cuál es la distinción entonces? que el uno, la prudencia, requiere la *rectitud* de la voluntad y el otro, el arte, no³⁴⁹. Más aún, la primera requiere de *virtudes morales* en la voluntad y el arte, en cambio, no³⁵⁰.

El *hábito práctico de arte* también tiene su raíz en los primeros principios prácticos o *sindéresis*. Su sujeto también es la razón³⁵¹, pero no

la especulativa sino la *práctica*³⁵². Es, por tanto, como toda virtud, "un hábito operativo"³⁵³ que, como toda virtud, "dispone a lo mejor"³⁵⁴, y se describe como recta razón acerca de lo factible (*recta ratio factibilium*)³⁵⁵. Con ello se dice que lo suyo propio –como la prudencia– es referirse a otro³⁵⁶, haciendo, produciendo, elaborando, pero acompañando ese hacer de razón³⁵⁷. Esas cosas externas a las que se refiere el arte con sus actos y objetos propios son *singulares*³⁵⁸ y *determinadas*³⁵⁹. El acompañamiento de la razón al obrar humano está dotado de unas "formas" u "objetos" en la razón misma que precede a las cosas que van a ser hechas³⁶⁰ y que las *mide*³⁶¹. A esas formas se las llama a veces "ejemplar", otras "arte" sin más³⁶². Como esas formas no son *abstractos puros*, su intencionalidad no versa sobre la naturaleza, porque estos objetos no son intencionales respecto de lo que es, sino respecto de lo que va a ser hecho³⁶³. Por eso se dice que el arte en cierto modo hace lo que la naturaleza no puede hacer³⁶⁴, incluso cuando alguna vez imite a la naturaleza³⁶⁵.

Como el hábito de arte es ante todo *luz* cognoscitiva, se puede describir como "hábito factivo con razón verdadera"³⁶⁶. Si se hiciese la obra sin razón verdadera, quedaría sin duda una obra hecha, pero estaría realizada a causa de la *fortuna*³⁶⁷, y *carecería de sentido*. Esa falta de razón sería el indicio de la carencia del hábito, causa de la falta de rectitud de razón. Este hábito tiene, según Tomás de Aquino, cierto parecido con los hábitos teóricos, pues lo importante en éstos, son "las cosas que consideran, no la relación del apetito humano a ellas:... por eso ni el arte ni los hábitos especulativos hacen buena la obra para el *uso*, que es lo propio de las virtudes que perfeccionan al apetito; sino que sólo perfeccionan la facultad para obrar bien"³⁶⁸. Para que se dé el *buen uso* son necesarios dos requisitos: por una parte, el mismo hábito de arte, como es obvio, pues "sin el arte no puede haber buen uso"; y por otra, "la voluntad, que se perfecciona mediante la virtud moral"³⁶⁹.

Una distinción respecto del *hábito de ciencia* estriba en que la ciencia, en sentido clásico, versa sobre lo necesario, de lo cual no hay arte³⁷⁰, y además, la ciencia no hace referencia a la obra. También el *hábito de los primeros principios prácticos*, o *sindéresis*, versa sobre lo universal y necesario, siendo a la par la raíz de del hábito de arte, porque implica una referencia al obrar que se concreta a través de él. A más universalidad y necesidad más distinción con este hábito. Por eso, el *hábito de sabiduría* es el más alejada entre los hábitos teóricos respecto de éste. Ya se ha aludido a la correlación del *arte* con la *prudencia*, pero falta responder a la cuestión sobre cuál de los dos hábitos prácticos de la razón es más digno, superior. Si los hábitos prácticos se distinguen por su referencia a la obra, según sea la dignidad sobre lo que versen así será su jerarquía. Es mejor, sin más, dirigir virtudes que regir obras. Además, "el arte no perfecciona al hombre por el hecho de que *quiera* obrar según el arte, sino sólo porque *sepa* y pueda"³⁷¹.

También la prudencia, y no sólo el arte, perfecciona el conocer práctico. En los dos hay, pues, perfeccionamiento del conocimiento en

cuanto tal, pero uno, el hábito de prudencia, para Tomás de Aquino, lo perfecciona más, conociendo asuntos más importantes, más humanos, que los que permite conocer el arte. Además, la prudencia, perfecciona, en su conexión con la voluntad, las virtudes, que rigen acciones de mayor dignidad para el agente que las desempeñadas en el obrar artístico, puesto que permanecen en él.

NOTAS:

- ¹ *I Corintios*, cap. 10, vs. 23.
- ² POLO, L., *Antropología*, México, lec. 10, pro manuscrito, p. 7.
- ³ Si se desea rastrear eso, cfr. SÁNCHEZ DE ALBA, E., *La esencia y sujeto del hábito en Santo Tomás y Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 107, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- ⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 4 (BK 429 a).
- ⁵ *Summa Theologiae*, I ps., q. 83, a. 1, ad 5.
- ⁶ Cfr. mi cuaderno *Las pasiones del alma según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- ⁷ Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
- ⁸ Cfr. LLANO, A., *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999.
- ⁹ Cfr. ni libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.
- ¹⁰ "La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente", *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 6 (BK 1107 a 1-3).
- ¹¹ Cfr. *In Ethicorum*, l. X, lect. 14, n. 2.
- ¹² Cfr. mi escrito en esta misma colección: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, nº 90, p. 37.
- ¹³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co, ad 1 y ad 3.
- ¹⁴ Cfr. mi escritos *Hábitos y virtud (I): un repaso histórico*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 65, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.
- ¹⁵ Cfr. mi escrito *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- ¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK. 1177 a).
- ¹⁷ "Según el Filósofo el acto bueno, cuyo principio se llama *virtud*, se dice de modo absoluto en cuanto que es conveniente a la potencia como perfección de ella. Por lo cual, cualquier hábito que encuentra el Filósofo que elicit tal acto, dice de él que es virtud; bien esté en la parte intelectual, como la ciencia, el intelecto y las virtudes intelectuales de este estilo..., o bien en la parte afectiva, como la templanza, la fortaleza, y otras virtudes morales", *Q.D. De Veritate*, q. 14, a. 3, co.
- ¹⁸ *Q.D. De Malo*, q. 16, a. 11, ad 4.
- ¹⁹ Cfr. mi escrito *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- ²⁰ *In Ethicorum*, l. VI, lect. 3, n. 2. La sospecha y la opinión no son hábitos porque se pueden referir tanto a la verdad como a la falsedad, mientras que los otros cinco se refieren siempre a la verdad, cfr. *In Libros Posteriores Analyticorum*, l. 1, 44, n. 11. "La sabiduría, la ciencia y el intelecto conllevan la rectitud de la cognición acerca de lo necesario; la ciencia acerca de las conclusiones, el intelecto acerca de los principios, la sabiduría acerca de las causas altísimas... Los otros dos, la prudencia y el arte, conllevan la rectitud de la razón acerca de lo contingente", *Ibidem*.
- ²¹ *República*, 519 b.
- ²² *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7, (BK 1177 a 17).

²³ “Los medios, con cuyo auxilio alcanza el alma la verdad, ya afirme, ya niegue, son cinco; el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia o el entendimiento. Dejemos aparte la conjetura y la opinión que pueden inducirnos a error”, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. III, (BK 1139 b). Cfr. asimismo *Metafísica*, l. I, cap. II (BK. 982 a 983 b).

²⁴ Los pasajes de ARISTÓTELES en los que desarrolla los hábitos son siguientes. Para el de *ciencia: Ética Nicómaco*, l. VI, caps. II y V; *Analíticos*, l. I, cap. II; *Metafísica*, l. I, cap. I. Para el *intelecto de los principios: Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. V. Para el hábito de *sabiduría: Ética a Nicómaco*, l. VI, caps. V y X; *Metafísica*, l. I, cap. I. Para el hábito de *prudencia: Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. IV, V, X y XI. Para el hábito de *arte: Ética a Nicómaco*, l. VI, caps. III y XI; *Metafísica*, l. I, cap. I.

Como bibliografía sobre los hábitos intelectuales en ARISTÓTELES puede consultarse GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1957.

²⁵ Esta tesis aparece en unas 150 referencias del *corpus* tomista. Como, obviamente, no se reseñarán aquí todas, se ofrecen éstas a título de ejemplo: *In I Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 2, co; *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 75, n. 7; *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 4 co; *Q.D. De Veritate*, q. 5, a. 10, co; *Q. D. De Potentia*, q. q. 2, a. 3, ad 6; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, co; *Q. D. De Anima*, q. 13, ad 12; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 5; *Q. Quodlibetales*, q. 2, a. 3, ad 12; etc.

²⁶ Esta tesis aparece más de 80 veces en el *corpus* tomista. Puede consultarse a título de ejemplo: *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 1; *Summa Contra Gentes*, l. I; cap. 2, n. 1; *Summa Theologiae*, I ps., q. 19, a. 1, co; *Q.D. De Veritate*, q. q. 10, a. 1, ad 2; *Q.D. De Potentia*, q. 9, a. 9 co; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, co; *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 3, ad 4; *Q. Quodlibetales*, q. 4, a. 11, a. 1, co; etc.

²⁷ “Al movimiento de la voluntad, del cual forma parte el movimiento de las virtudes morales, precede el movimiento del conocimiento; ya que lo apetecible imaginado o entendido mueve al apetito, como se dice en el III *De Anima*”, *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 2, b, co.

²⁸ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 2. Otro elenco aparece en *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co: “las virtudes intelectuales, que están en la misma razón, algunas son prácticas, como la prudencia y el arte; otras especulativas, como la sabiduría, la ciencia, el intelecto”. Esta relación se repite en *In Libros Post. Analyticorum*, l. I, lec. 44, n. 11, y en *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34. Otros elencos, en cambio, son incompletos como el de *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 7, lec. 2. De todos los hábitos dice que solo “se refieren a la verdad”. Por eso los separa de la “suspicio” (sospecha) y de la “opinión” (opinión), porque éstas “se refieren a lo verdadero y a lo falso”, y por eso no son hábitos intelectuales. Cfr. *In Libros Post. Analyticorum*, l. I, lec. 44, n. 11; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 2, ad 3; *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 8, co. OTADUY define la *sospecha* como la “conjetura acerca de los hechos particulares”, y la *opinión* como la “conjetura acerca de los hechos universales”, *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis Doctoral, Roma, 1973, p. 62. La *sospecha*, de ordinario, se omite en los manuales. Respecto de la *opinión*, hay ciertamente dos posturas encontradas: a) la de aquellos que la explican apelando sólo a la inteligencia, y b) la de aquellos que además hacen referencia a la voluntad. Dentro de los primeros está por ejemplo, RICHARD. P.: “L’opinion est un produit intellectuel que la volonté n’influence nullement dans ses parties constituantes, dans ses caracteres propres et spécifiques”, “A propos d’un article récent sur le probabilisme”, en *Revue Tomiste*, 29 (1924), p. 413. Dentro de los segundos, PEGHAIRE, J., afirma que en la opinión hay una “indetermination de l’intelligence et de la volonté... Cette absence de fermeté sera donc une note essentielle de l’opinion et même le constitutif formel de cet acte”... Esa ausencia de firmeza –sigue–, “a deux éléments, l’un intellectuel...; l’autre appétitif”,

aunque al final matiza que el constitutivo formal de la opinión "c'est l'élément intellectuel, et lui seul", a pesar de que intervenga la voluntad. "Rôle de la volonté dans l'opinion", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16, (1946), p. 239.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *De Bono Coniugali*, cap. XXI, 25 (PL MG 40, 390).

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Categorías*, l. X, cap. 12.

³¹ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 22.

³² El hábito "est, quo qui agit, cum tempus affuerit", *De Divinis Nominibus*, 418, 34. En otro lugar añade: "est, quo quis aliquid agit, quando volverit", *De Anima*, 99, 4-6. Lo primero San ALBERTO MAGNO lo atribuye a AGUSTÍN DE HIPONA. Lo segundo a AVERROES, cfr. *Super Ethica*, l. I, t. 5, cap. 9, vol. 7, pp. 68-69. Las obras de San ALBERTO se citan por la edición de Opera Omnia, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff. El *De Divinis Nominibus* corresponde al vol. XXXVII, (10ª ed.), 1972, y el *Super Ethica*, al vol. XIV, 1 y 2, 1968-87.

³³ En cuanto al recorrido histórico del tratamiento de este tema cfr. mi trabajo *Habitos y virtudes* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 65, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

³⁴ Cfr. LOTTIN, O., "Les premières définitions et clasificacions des vertus au Moyen Age", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XVIII (1929), pp. 369-407.

³⁵ Cfr. *Suma Theologiae*, l. III, 59 b, ed. Grottaferrata, Roma, ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1924, vols. I-IV.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, l. IV, 1021 ab

³⁷ Cfr. *Ibidem*, l. IV, 1071 ab

³⁸ Cfr. *Ibidem*, l. III, 4 b,

³⁹ Cfr. *Ibidem*, l. IV, 969 b.

⁴⁰ Cfr. *Super Ethica*, 47, 75.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, 47, 60

⁴² Cfr. *Ibidem*, 90, 73; *De Divinis Nominibus*, 245, 61. Cfr. asimismo: *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, en *Opera Omnia*, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, vol. XXXVII, (10 ed.), 1972.

⁴³ Cfr. *Super Ethica* 106, 11 ss.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, 307, 53-56.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, 116, 58; 131, 70.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, 108, 18.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, 300, 28.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, 77, 89.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 115, 15-26.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, 308, 11; 115, 69.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, 365, 4.

⁵² Cfr. *Ibidem*, 325, 15-36. Cfr. asimismo: *De Divinis Nominibus*, 210, 46.

⁵³ Cfr. *Super Ethica*, 90, 64 ss; 87, 54; 509, 53-61; 284, 79; 393, 1.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, 96, 62; 101, 15 ss; 709, 64. Y en TOMÁS DE AQUINO, cfr. por ejemplo: *In Ethicorum*, l. X, lect. 1, n. 4. La tesis de ARISTÓTELES está en el II de la *Ética a Nicómaco*.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, 250, 32; 93, 58.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, 122, 68; 115, 53; 116, 3.

⁵⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, co/31. En el *sed contra* 1 de ese artículo se lee: "si los hábitos morales que perfeccionan en la vida activa se llaman virtudes, mucho más se deben llamar virtudes los hábitos intelectuales, que perfeccionan en la contemplativa". Y en el *sed contra* 2 se dice: "los hábitos intelectuales se deben llamar virtudes".

⁵⁸ Cfr. *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1964, dis. XLIV, sec., XIII, 14, vol. VI, p. 495.

⁵⁹ Cfr. *Super Etica*, 107, 58; 108, 89. En TOMÁS DE AQUINO, cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, aa. 1-3.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, 90, 33; 395, 6; 396, 14; 396, 18; 396, 28; 764, 28.

⁶¹ “La última felicidad del hombre radica en la especulación. Por cual queda claro que no es acto de alguna virtud moral”, *Summa Contra Gentes*, l. III, cap. 44, n. 5.

⁶² “La certeza se encuentra en algo de doble modo, a saber, esencialmente, y participativamente. Esencialmente sin duda, se encuentra la certeza en la facultad cognoscitiva, pero participativamente en todo eso que es movido de modo infalible por la facultad cognoscitiva a su fin... Y por este modo también se dice que las virtudes morales operan con arte más cierto, en cuanto que son movidas por la razón a sus actos”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 18, a. 4, co.

⁶³ “Pues si consideramos al intelecto en sí, si es propiamente especulativo y se perfecciona por hábito... (tenemos) la ciencia especulativa. Pero si consideramos al mismo como nacido para extenderse a la obra... (tenemos) la ciencia práctica... Pero si lo consideramos a medio camino (medio modo) como nacido para extenderse al afecto, así... (tenemos) la sabiduría”, San BUENAVENTURA, *In I Sententiarum*, q. III, al, Proemio, *Opera Omnia*, Claras Aquas, Typ. Collegii S. Bonaventurae, vols. I-X, 1882-1901, vol. I, p. 13 a.

⁶⁴ En efecto, para San BUENAVENTURA “la ciencia teológica es un hábito *afectivo*, medio entre lo especulativo y lo práctico”, *Ibidem*. Y en otra parte añade: “la noticia que pasa al afecto es la sabiduría, que es el conocimiento de las causas altísimas”, *In Hexaëmeron Collatio*, V, en *Opera Omnia*, ed. cit., vol. V, p. 356, a 12.

⁶⁵ RAMÍREZ, *Op. cit.*, pp. 222-229.

⁶⁶ *In III Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 4, co.

⁶⁷ *Summa Contra Gentes*, l. IV, cap. 77, n. 4.

⁶⁸ Cfr. *Q.D. De Veritate*, q. 15, a. 2, ad 10 y ad 11; *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 3, b, ad 3.

⁶⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 78, a. 2, ad 2.

⁷⁰ *Q.D. De Potentia*, q. 1, a. 1, ad 4. Y en otro pasaje: “En la potencia que es sólo activa, como sucede en el intelecto agente, no se adquiere hábito alguno por la acción”, *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 10.

⁷¹ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1 co.

⁷² *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, co; I-II ps., q. 63, a. 4 co.

⁷³ POLO, L., *La voluntad*, Curso de Doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, pro manuscripto, p. 73.

⁷⁴ HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica: la articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1994.

⁷⁵ COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 91. De esta obra interesa de cara a la interpretación del hábito según *Tomás de Aquino* sólo el epígrafe II. 2 del cap. II, que lleva por título *Hábito y operación en Tomás de Aquino*. En cuanto al resto de la obra, que es un buen resumen de la teoría de conocimiento de Polo, interesa de cara a la caracterización de la noción de *hábito*, sobre todo el epígrafe V del capítulo II, titulado *Hábito y axiomática*. Por último, el cap. III versa sobre los distintos *Hábitos intelectuales*, en el que estudian algunos de ellos en los epígrafes de I a III.

⁷⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 6, co.

⁷⁷ “La virtud intelectual es cierta perfección del intelecto para conocer”, *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 61, n. 6.

⁷⁸ *In Libros De Anima*, l. II, lect. 1, n. 6.

⁷⁹ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 150.

⁸⁰ *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 1998, p. 170.

⁸¹ *Ibidem*, vol. II, pp. 232-233.

⁸² “Lo intelectual y lo inteligible”, en *Anuario Filosófico*, XV (1982), 2, p. 131. El hábito trasciende la idea de principio fijo, porque implica el refuerzo incesante del principio, cfr. “La coexistencia del hombre”, en *El hombre: inmanencia y*

trascendencia, XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 43.

⁸³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 3, ad 1.

⁸⁴ "Las virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del intelecto, que son principios de operaciones sin pasión", *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 93, n. 3.

⁸⁵ *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 9, co.

⁸⁶ Y en otro texto pregunta: ¿es la *enérgeia* el acto intelectual por antonomasia? La respuesta ha de ser negativa. El ascenso por los actos intelectuales requiere la consideración de los hábitos de la inteligencia y del intelecto agente", Prólogo a *La doctrina del acto en Aristóteles*, YEPES, R., Pamplona, Eunsa, 1994, p. 24.

⁸⁷ POLO, L., "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 201. "Los hábitos tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente cuando se trata de hábitos intelectuales", *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 79. "El hábito es además de la operación... Es superior a la operación, no es causado por ella, sino la luz del *intelectus ut actus* que la manifiesta", *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 184.

⁸⁸ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 11.

⁸⁹ "En el hombre la operación no es sólo perfectiva en cuanto acto de la potencia, sino también en el modo de una perfección del principio en cuanto que principio. Es la noción de hábito; en este sentido se dice que el hábito es una segunda naturaleza", POLO, L., Prólogo a ARMANDO SEGURA, *Logos y praxis*, Granada, TAT., 1988, p.12. "El hábito, que es segunda naturaleza, porque el hombre es naturaleza, pero respecto de la facultad es primera naturaleza", *Apuntes de Psicología*, pro manuscrito, p. 118. "El hábito es... una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente", RIVERA, J.E., "El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino", en *Philosophica* (Valparaíso), 1979-1989, nn-2-3, p. 94.

⁹⁰ "Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, p. 134.

⁹¹ *In III Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1,2 b, ad 2. Cfr. asimismo: *In II Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 1, sc. 1; *In Psalmos*, 16, nr. 1. En *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 3, co dice: "el hábito se genera por el acto", y en *Q. D. De Veritate*, q. 27, a. 6, ad 6. Y añade: "los hábitos adquiridos se causan por nuestros actos". En *Summa Theologiae*, I ps., q. 81, a. 2, co, escribe: "en nosotros el conocimiento habitual se causa por la consideración actual". "Los hábitos se generan por los actos", I-II ps., q. 51, a. 3, co.

⁹² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 2, ad 3.

⁹³ Con esto es concorde la interpretación de HAYA, aunque la operación sea de suyo inferior al hábito, una operación puede producir un hábito en tanto que sea operación de un principio más excelente que el hábito engendrado. Este principio es el intelecto agente, hacia el que se vuelve el entendimiento posible para ejercer la operación, cfr. *op. cit.*, pp. 238 ss. Para HAYA el hábito es el "retorno" de la operación al principio trascendental, al ser o intelecto agente, cfr. pp. 272 ss. Sin Embargo, no se trata de ningún "retorno" o de ninguna "reditio", pues, como se ha explicado en otras obras, la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior. Es mejor decir, también con HAYA que la operación revierte sobre la potencia que la ejerce: y en eso consiste precisamente el hábito, *Ibidem*, p. 103 ss, pero revierte y mejora la potencia en virtud del acto superior previo.

⁹⁴ "Cuando el intelecto posible ya es perfecto por las especies inteligibles, se llama intelecto en hábito", *Compendium Theologiae*, I, 83/25; "se llama intelecto

en hábito o formal de ellas (de las especies inteligibles) cuando el intelecto posible ya es perfecto por la especie inteligible, de modo que pueda obrar", *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, co/16. "Pero el intelecto posible no entiende de modo perfecto si no es perfeccionado por algún hábito", *In III Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, b, sc. 1. "La potencia que educa esto, es simplemente activa, y se llama intelecto agente, que no opera por medio de algún hábito..., Pero el intelecto posible, que opera mediante algún hábito", *In III Sententiarum*, d. 14, q. 1, b, ad 2/25.

⁹⁵ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 20.

⁹⁶ *Summa Theologiae*, I ps., q. 89, a. 6, ad 3.

⁹⁷ Puesto que los actos, según TOMÁS DE AQUINO, se distinguen por sus objetos, es necesario decir que son diversos los actos que se refieren a objetos diversos. De ahí que sean distintos numéricamente el acto por el que se entiende el caballo y el acto por el que se entiende el acto inferior bajo la razón de acto. Cfr. *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4.

⁹⁸ HAYA lo dice taxativamente: "El hábito... es metafísicamente anterior a la operación", *op. cit.*, p. 287.

⁹⁹ *Q.D. De Veritate*, q. 12, a. 1, ad 2.

¹⁰⁰ *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 5, ad 4.

¹⁰¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 78, a. 2, ad 2. Cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 1, sc. 1; d. 24, q. 2, a. 2, ad 5; d. 25, q. 1, a. 4, ad 1; *In III Sententiarum*, d. 34, q. 2, a. 2, b, co. La fuente es aristotélica como indica en *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 1, co: "los hábitos son proporcionados a las operaciones, de donde de actos semejantes se causan hábitos semejantes, como se dice en el I. II de la *Ética*". Por lo demás, esta doctrina estaba también presente en ALEJANDRO DE HALES: "ad diversitatem talis actus sequitur necessario differentia habituum", *op. cit.*, vol. IV, 969 b.

¹⁰² *Summa Theologiae*, I-II, q. 54, a. 2, sc; Otros textos paralelos son: "tener orden al acto puede competir al hábito y según la razón de hábito", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 3, co; "el hábito se ordena al acto", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 4, a, co; d. 35, q. 2, a. 2, b, sc. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 1, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 1, co. RAMÍREZ, que estudia por extenso este punto, aduce las diversas interpretaciones de los comentadores tomistas precedentes a él al respecto. Expone la relación del hábito al acto sin mengua de la relación de éste a la facultad con estos términos: "por lo cual es verdadero que el hábito dice a la vez orden a la naturaleza y a la operación, pero no del mismo modo, ya que a la naturaleza lo dice en primer lugar y esencialmente, pero a la operación lo dice como en segundo lugar, esto es, de modo necesario, pero no esencialmente en sentido estricto, sino por ese modo por el cual la misma naturaleza dice orden a la operación", *op. cit.*, p. 100.

¹⁰³ "El hábito es el principio elicitivo de la operación", *In I Sententiarum*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 5; "el hábito es principio del acto", *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 13, co; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, co; "los hábitos están proporcionados a los mismos objetos y actos, y son sus principios próximos", *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9, rc. 7; cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I ps., q. 93, a. 7, co; I-II ps., q. 49, pr. 17; I-II ps., q. 78, a. 2, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9, co.

¹⁰⁴ *Q. D. De Veritate*, q. 28, a. 8, rc. 4. Expone también que "son causas efectivas de los actos", *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 5.

¹⁰⁵ URDÁNOZ, T., "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", en *Revista de Filosofía*, 48 (1954), p. 121. "La enseñanza clara de Santo Tomás, ha llamado a los hábitos `principios de operación humana`, es decir, causas eficientes de toda su especie y entidad, y no sólo del modo de perfección", *Ibidem*, p. 121.

¹⁰⁶ *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 5; "toda potencia y hábito o habilidad se ordena al acto como a su fin", *Compendium Theologiae*, I, 227.

¹⁰⁷ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 28, a. 3, ad 20; *Summa Theologiae*, III ps., q. 2, a. 10, co.

¹⁰⁸ "El hábito está a medio camino (medio modo se habet) entre la potencia y el acto", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 71, a. 3, sc; "el hábito es medio entre la potencia y el acto", *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, b, co; "el hábito es en cierto modo el medio entre la pura potencia y el puro acto", *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, co; "el medio entre la pura potencia y el acto completo es el hábito", III ps., q. 11, a. 5, co. Cfr. también: *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 14, co; *Q. D. De Anima*, q. única, a. 15, ra. 17; a. 18, ad 5; *In Libros De Memoria et Reminiscentia*, lec. 2, n. 6; *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 6, ad 3; I-II ps., q. 50, a. 4, ad 2. Con ello TOMÁS DE AQUINO se contrapone a la tesis de AVICENA, según observa RAMÍREZ, S., *op. cit.*, p. 245, nº 253.

¹⁰⁹ "El hábito es cierta disposición ordenada a dos cosas, a saber, a la naturaleza, y a la operación consecuente", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 2, co; Cfr. también: *Summa Theologiae* I-II ps., q. 54, a. 1, co. "Los hábitos se distinguen en especie no solos según los objetos y los principios activos, sino también en orden a la naturaleza", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 3, co.

¹¹⁰ *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 2, co. Podemos también añadir que si el hábito "es mucho más cercano a la potencia que al acto", *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 5, perfecciona directamente y en primer lugar a ésta. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 62, a. 2, ad 1; q. 64, a. 4, ad 2, y es precisamente la perfección de la potencia lo que en primer lugar se desprende de la razón de virtud, cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, co. Para POLO también "los hábitos son perfecciones intrínsecas del *intellectus ut potentia* y de la *voluntas ut ratio*", *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona, Eunsá, vol. IV, 1994, p. 311, nota 24.

¹¹¹ GARCÍA ÁLVAREZ, J., "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), p. 372. Además, una de las notas distintivas de la vida e la unidad, por eso se puede sostener que: "los hábitos establecen unidad en la vida. Gracias a ellos el momento y la acción presentes se sienten solidarios de todo el pasado, hecho fuerza y perfección en las facultades. Nuestra vida adquiere así dimensión. No es un simple sucederse de acciones, sino un caudal constantemente engrosado", *Ibidem*, p. 359.

¹¹² SCHMIDT ANDRADE, C., "La sabiduría en Santo Tomás", en *Sapientia*, 39 (1984), p. 121.

¹¹³ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 3, co. Sacarla de su indeterminación significa "especificarla". En correlación con ello POLO afirma que "por especificar la potencia, el hábito es su dimensión esencial. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia", "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), 2, p. 129.

¹¹⁴ *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, ad 2. Son muchos los textos en que expresa que los hábitos se diversifican, se especifican por los objetos. Por ejemplo: *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, co; *In III Sententiarum*, d. 25, q. 2, a. 2, co; *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, b, co; d. 16, q. 3, a. 2, b, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 7, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 4, co; *In Libros de Memoria et Reminiscentia*, lec. 1, n. 6; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 2, sc; I-II ps., q. 56, a. 2, co; I-II ps., q. 60, a. 1, co; I-II ps., q. 62, a. 2, co; II-II ps., q. 17, a. 6, ad 1; II-II ps., q. 19, a. 5, co; II-II, q. 23, a. 4, co; II-II ps., q. 24, a. 5, co; II-II ps., q. 47, a. 5, co; II-II ps., q. 47, a. 11, co; II-II ps., q. 81, a. 3, co; II-II ps., q. 99, a. 3, sc; III ps., q. 19, a. 2, ad 2. Sin embargo es de suponer que en todos esos textos habla en general, pues hay otra serie de ellos en los que explicita que los hábitos se distinguen por los actos y no directamente por los objetos. Cfr. *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 4, ad 1; *In III Sententiarum*, d. 9, q. 2, a. 1, sc. 2; d. 9, q. 2, a. 2, co; d. 23, q. 3, a. 1, c, co; d. 33, q. 1, a. 1, a, co; d. 33, q. 2, a. 1, a, co; *Q. D. De Veritate*, q. 12, a. 1, ad 10; q. 27, a. 5, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 5; q. 5, a. 4, ad 6; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 58, a. 1, ad 1; III ps., q. 85, a. 2, co. Esta

doctrina está, por otra parte, presente en AGUSTÍN DE HIPONA al que él mismo la atribuye: "los hábitos se definen por los actos, como dice Agustín *Super Ioan*", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 58, a. 1, ad 1, y *Q. D. De Veritate*, q. 12, a. 1, ad 10.

¹¹⁵ "Solo si se admite que el conocimiento de la operación es habitual, es decir, la noción de *manifestación*, estamos en condiciones de decir cómo se puede comparar (la operación), porque... si no se conoce la operación no se puede comparar ni con lo inferior ni con lo superior, supuesto que esto último fuera posible", POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 70. Al conocimiento de las causas reales por comparación o pugna con la presencia mental POLO la llama *explicitación*, y escribe de ella que "la explicitación racional no es cuestión de contenido, sino de principios reales, y, también al revés, las causas no se pueden explicitar si no se tiene en cuenta su diferencia con la operación intelectual. Por eso, explicitar es cierta detectación de la presencia como límite... Además, sólo el conocimiento habitual permite proseguir la explicitación", *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1988, p. 61.

¹¹⁶ *Q.D. De Anima*, q. 13, ad 5.

¹¹⁷ *In II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, co.

¹¹⁸ "La virtud es un hábito que perfecciona la potencia humana de cara al bien del acto", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, co. "Tener orden al acto puede competir al hábito tanto según la razón de hábito; como según la razón de sujeto en el que está el hábito", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 3, co.

¹¹⁹ POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I. La persona humana, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 129.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 229.

¹²¹ *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 6, ad 3. Cfr. también el cuerpo del artículo.

¹²² JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Theologicus*, q. XXVII, d. XII, a. 5, ed. cit., vol. 4, p. 94.

¹²³ COLLADO, S., *Op. cit.*, p. 249.

¹²⁴ POLO, L., "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, p. 227. "Mientras la intencionalidad es la conmensuración del acto de conocer con el objeto, el hábito es su correspondencia con el acto de los inteligibles. Esta correspondencia es, para la facultad, la perfección más adecuada a su carácter de potencia", *Ibidem*, p. 223.

¹²⁵ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 63, nota 32.

¹²⁶ Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, pp. 165 y ss.

¹²⁷ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 65.

¹²⁸ Cfr. *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 5; d. 23, q. 1, a. 1, co; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, co; *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 4, co; *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 56, n. 7; I, cap: 92, n. 5; *In Libros de Caelo et Mundo*, l. I, lec. 7, n. 2; *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 8, ad 12; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 1, co; I-II ps., q. 49, a. 2, co, y ad 3; I-II ps., q. 49, a. 3, ad 1; I-II ps., q. 50, a. 1, co, y ad 2; I-II ps., q. 54, a. 1, co; I-II ps., q. 55, a. 4, co. Afirma ARISTÓTELES que "las virtudes... no pueden ser sino hábitos o cualidades", *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 5, (BK 1105 b). La distinción del predicamento cualidad en cuatro especies distintas arranca también del Estagirita, cfr. *Categorías* cap. 6. Nn. 3, 7, 8 y 14.

¹²⁹ El recorrido histórico del tratamiento del hábito como cualidad está ampliamente descrito por RAMÍREZ, S., *op. cit.*, pp. 31-59. También está extensamente expuesto por este autor el que el hábito pertenece al género de la primera cualidad y dentro de ese género se distingue específicamente de la

disposición, Ibidem, pp. 60-94. La razón que da es que ni es sustancia ni pertenece a ninguno de los otros accidentes.

Entre los autores recientes que siguen encuadrando al hábito dentro de la categoría de la cualidad se encuentra CRUZ, J., "El 'haber' categorial", en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, México, XVII (1984), p. 259, y XIII (1985), pp. 17-18. Su declaración dice así: "tanto el hábito entitativo como el operativo determinan a la sustancia en su propio ser. Por eso pertenecen a la categoría de cualidad, la cual es un accidente que modifica a la sustancia en sí misma... Este hábito cualidad, que es una determinación de la sustancia en sí misma, se distingue del hábito categorial estricto, el cual sólo actúa a la sustancia en orden a otro", p. 529.

¹³⁰ CRUZ, J., voz "Cualidad", en G.E.R, tomo, 6, p. 788.

¹³¹ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 155. Aquí expone de una manera sumaria la noción de *ekhein* porque se ha ocupado de ella en otras publicaciones, por ejemplo en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 103-126.

¹³² Como para TOMÁS DE AQUINO los hábitos son perfecciones accidentales, así explica que no hay inconveniente en que una potencia tenga varios hábitos, cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 2, ad 10 y ad 11; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 4; *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 3, b, ad 3. A su vez, ello permite explicar que el hábito es superior a los actos, pues un hábito puede ejercer varios actos, mientras que a un acto le corresponde sólo un objeto. A ello alude, por ejemplo, CAPREOLO, el "Princeps Thomistarum", cuando escribe que: "non est enim similis ratio in actibus et habitibus, quia ex uno habitu possunt exire actus diversarum specierum", *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, *In IV Sententiarum*, Opera Omnia, Frankfurt-Main, Alfred Cattier, Minerva GmbH, 1967, vol. IV, 1071 b.

¹³³ HAYA, por ejemplo, no admite que el hábito sea un accidente, pero no acaba de escapar al modelo categorial. Por eso, escribe que: "hay un conocimiento que no se predica accidentalmente del alma, a diferencia del que Santo Tomás llama en el texto (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 14) 'acto del conocimiento'. Este, que es propiamente el acto segundo u operación, se sitúa en el género del accidente, mientras que aquél -el habitual- constituirá un predicado sustancial", *op. cit.*, p. 216.

¹³⁴ Cfr. mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa 1995, cap. II.

¹³⁵ "Como la misma operación del amor es cierto accidente", *In III Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 4, co; "en cuanto al acto de conocimiento, que es cierto accidente", *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 14.

¹³⁶ POLO, L., *La voluntad*, Curso de Doctorado, México, Universidad Panamericana, 1994, p. 57. "Y por encima de estos dos modos de tener (el práctico y el poseer objetos conocidos), está un tercer modo de tener que perfecciona los principios operativos espirituales del hombre, la inteligencia y la voluntad. Y ese tercer modo de tener es el que Aristóteles llama hábito. La tenencia habitual es justamente la tenencia según virtudes", *Ética: hacia una versión de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, p. 92. Cfr. asimismo: *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 164.

¹³⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 2, co; q. 50, a. 1, co.

¹³⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, a, co; d. 23, q. 2, a. 3, c, co; *De virtutibus in commune*, a. 1, ad I; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, sc.

¹³⁹ Cfr. mi escrito *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

¹⁴⁰ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III, II, *Contra Eutychen et Nestorium* (PL MG., 64, 1343 C).

¹⁴¹ "El habito no puede ser principio de la persona subsistente, sino que sigue al ser (esse)", *In III Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 2, ad 2.

¹⁴² Esa es la conclusión a la que llegábamos, tras un largo excursus expositivo comentando multitud de textos del *corpus* tomístico, en nuestra obra precedente dedicada al estudio de los *actos y objetos* en la obra de TOMÁS DE AQUINO. Cfr. *Conocer y amar*, ed. cit., p. 224-225.

¹⁴³ GARCÍA ÁLVAREZ, J., "Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo", en *Estudios Filosóficos*, 10 (1961), p. 363. Y añade: "el hombre no solamente realiza maravillosas obras exteriores. Su quehacer más importante es construir su propia vida", p. 364.

¹⁴⁴ Esta tesis es propia de POLO. Estos son algunos textos en los que la establece: "Por especificar la potencia, el hábito es su dimensión esencial. La tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia", "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), p. 129. "El hombre no es tan sólo una sustancia natural, ya que es capaz del perfeccionamiento intrínseco que se llama hábito. Sin hábitos no cabe hablar de esencia humana"; *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 260, "La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza; pero esta perfección es habitual", *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 185; "Los hombres poseen la misma naturaleza, o mejor dicho, que la pluralidad de personas posee una naturaleza común... Y como las personas están llamadas a perfeccionar su naturaleza, la convivencia es compleja y problemática, pues si su naturaleza es común, su esencia no lo es", pp. 192, nota 7. "La esencia es la consideración culminar de la naturaleza", p. 196. "El hábito es la perfección de la naturaleza humana... Una naturaleza que es capaz de autoperfección, una naturaleza que no tiene su fin fuera de ella misma, por decirlo así, sino que se dota ella misma de su propia perfección, esa naturaleza no es del universo, sino superior al universo. Una naturaleza autoperfectible no es la esencia del universo, sino que es otro tipo de esencia", *La esencia del hombre*, pro manuscrito, p. 10. "A la consideración de la esencia se llega cuando a la naturaleza humana se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada. La esencia del hombre es, pues, la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito", "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra 1991, 1, p. 44.

¹⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 1, co.

¹⁴⁶ "Eso que tiene razón de esencia se perfecciona por las virtudes", *In Ethicorum*, l. VI, lec. 1, n. 6. Además si es a través de los hábitos por lo que se actúa la 'reditio', dice TOMÁS DE AQUINO que "esta vuelta es completa en tanto que conocen sus propias esencias. Y por eso se dice en el *Liber De Causis* que todo el que conoce su esencia, vuelve a su esencia con un retorno completo", *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 9, co.

¹⁴⁷ POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 75.

¹⁴⁸ *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 4, co/26. Válido es, por tanto, el comentario de HAYA cuando escribe que "el hábito tematizado como acto primero de conocimiento, realiza la conexión de la operación -acto segundo- con el acto primordial" (acto de ser), *op. cit.*, p. 113.

¹⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 28, a. 4, co.

¹⁵⁰ CAPREOLO, J., *Op. cit.*, In l. III Sent., d. XXXIII, q. I, a. III, vol. V, p. 401.

¹⁵¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 71, a. 3, ad 1/14; Cfr. I-II ps., q. 71, a. 3, ad 2.

¹⁵² *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 5.

¹⁵³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 3, co.

¹⁵⁴ POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 72. "El conocimiento habitual es superior al operativo porque un acto es superior a lo que conoce y el conocimiento de una operación intelectual no tiene lugar en forma de operación, sino en forma de hábito. La operación intelectual se conoce *habitualiter*, no

objective. Y la diferencia entre el conocimiento operativo y el habitual estriba en esto: una operación se puede conocer habitualmente... pero no objetivamente, porque la operación no es un objeto, y según ella se conoce el objeto y nada más", *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, 1ª ed., Pamplona, Eunsa, 1988, p. 11; 2ª ed., 1999, pp. 8-9.

¹⁵⁵ Cfr. POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 78. "El desocultamiento de la operación, sin el cual no se podría comparar (ésta) con lo inferior, no corre a cargo de la operación, sino de un nivel intelectual superior a la operación que es el hábito", *Ibidem*, p. 67. "Al conocimiento de la operación le llamo *manifestación*... La operación es habitualmente manifiesta... Para que la operación sea conocida hace falta un hábito", *Ibidem*, p. 68. "Los hábitos manifiestan las operaciones", *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 188, nota 5. "La noción de acto, cuando se trata de las facultades espirituales, no se agota en la noción de operación, operación inmanente en el caso de la inteligencia y operación con intención de otro en el caso de la voluntad. Más actos que éstos son, justamente, los hábitos. En el caso de los hábitos intelectuales esta tesis se puede sostener sin restricciones: el hábito es superior a la operación porque es el conocimiento de la operación intelectual. La operación intelectual no se conoce a sí misma porque conoce intencionalmente el objeto que posee: el conocimiento objetivo no es el conocimiento de la operación, la operación no forma parte de lo intencionalmente conocido. Pero eso no quiere decir que las operaciones intelectuales no sean conocidas en absoluto, pueden ser conocidas, pero no por ellas mismas, sino que el acto que las conoce se llama hábito intelectual", *La voluntad*, Curso de Doctorado, Pamplona, Universidad de Navarra, pro manuscrito, 1994, p. 152.

¹⁵⁶ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 90.

¹⁵⁷ "El hábito es cierto acto... de donde el hábito se llama acto primero, y la operación acto segundo", *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 3, ad 1. Cfr. también: *In Libros De Anima*, l. II, lec. 1, n. 6.

¹⁵⁸ GÓMEZ CABRANES, expone de esta manera la diferencia del hábito respecto del acto: "no es acto como lo es la operación, sino como algo adquirido, "habido" por la facultad, que queda en ella configurándola intrínsecamente. Es la noción de 'reserva de acto' en sentido estricto", *El poder y lo posible*. Pamplona, Eunsa, 1989, p. 300.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, vol. III, 59 b.

¹⁶⁰ *Cursus Theologicus*, I-II ps., q. 54, d. 13, a. 2, XXV, ed. cit., vol. 6, p. 251.

¹⁶¹ *Cursus Theologicus*, q. LIV, dis. XIII, ar. I, op. cit., vol. 6, p. 251.

¹⁶² *In Summa Contra Gentes*, I, q. 100, a. I, 2. Otro signo de jerarquía es la permanencia, pues es más duradero el hábito que el acto. A esto se refiere ARNOU, A., someramente en *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance per habitus*. Rome-Presses de l'Université Grégoisienne, 1970, p. 54.

¹⁶³ *Disputationes Metafísicas*, d. XLIV, sec. IX, vol. VI, p. 400, nº 20.

¹⁶⁴ Para RENARD, H., por ejemplo, el hábito es inferior al acto "because they are imperfect forms, imperfect acts, habits determine the faculty by inclining to action. They do not actuate the faculty", "The habits in the System of St. Thomas", en *Gregorianum*, XXIX (1948), p. 116.

¹⁶⁵ Cfr. *Somme Theologique*, ed., cit., vol. VII, p. 525.

¹⁶⁶ A ello atiende GÓMEZ CABRANES, L., en un escrito aristotélico: "La operación no puede ser nunca *lo mismo*, aunque sea *la misma*. Es siempre nueva, en un sentido intensional: es decir, siempre es mejor; si no, no cabe decir que la facultad esté actuando en cuanto perfeccionada por el hábito (virtuoso), siendo éste una "disposición de lo perfecto a lo mejor". Así pues, el hábito lejos de conducir a una rutinaria repetición de actos, posibilita -haciendo "nueva" a la facultad- la innovación en sentido estricto", op. cit., p. 302.

¹⁶⁷ MURILLO, J.I., *Operación hábito y reflexión*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 208.

¹⁶⁸ *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 4, sc. 1.

¹⁶⁹ El hábito al conocer al acto conoce la unión entre acto y objeto, o con palabras de POLO: "La intelección de tal conjunción (la del entender con lo entendido) no es un acto, sino una reflexión de carácter habitual", POLO, L., "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), 2, p. 126, nota 14. "Con el hábito se conoce la operación, y conocer una operación es más que conocer un objeto", *El Logos predicamental*, pro manuscrito, p. 80.

¹⁷⁰ Cfr. COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 41.

¹⁷¹ A ello se refiere HAYA cuando escribe que "esta iluminación de la operación no es posterior a la operación misma, porque la actividad del intelecto agente es la actualidad última de toda operación cognoscitiva. Es decir: la operación sólo es emitida por el entendimiento posible en tanto que iluminada por el agente. O más claro aún: el entendimiento posible conoce el objeto mediante la operación porque conoce su operación mediante el hábito", *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 288. También POLO se refiere a esta simultaneidad entre acto y hábito: "No se procede a comenzar (acto), sino que se comienza retrayéndose (hábito)... al pasar al acto retrayéndose, se forma el objeto, y no antes", *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1ª ed., 1985, p. 300; 3ª ed. 1999, p. 228.

¹⁷² *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 2, co.

¹⁷³ *In I Sententiarum*, d. 3, q. 5, a. 1, co. En otro texto dice que el nombre de memoria se puede extender a la noticia", *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 2, co.

¹⁷⁴ *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 7, co. Y en otra parte: "a la memoria y a la inteligencia no responde sino un hábito, a saber, la noticia", *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 4, a. 5, a, ad 1. En otro pasaje de la *Suma* explica: "la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres potencias, como se dice en las *Sentencias*", *Summa Theologiae*, I ps., q. 93, a. 7, ad 3. Cfr. asimismo: *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 3, co/75, y ra 2.

¹⁷⁵ *Ibidem*, ad 1.

¹⁷⁶ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 4, a. 5, a, ad 1.

¹⁷⁷ *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 2, co.

¹⁷⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 6, co.

¹⁷⁹ "Esta asignación de estos dos, que son la noticia y el amor, tomados habitualmente, pertenecen sólo a la memoria", *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 3, co/46.

¹⁸⁰ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, a, ad 4. Al parecer, esta tesis ya estaba presente en San AGUSTÍN, como el mismo TOMÁS DE AQUINO declara: "Agustín dice que el afecto del alma está en la memoria por ciertas nociones", *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 4, ad 3. También el deleite está en la memoria: "el deleite se puede considerar de doble modo, de un modo según que está en acto; de otro modo según que está en la memoria", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 33, a. 2, co.

¹⁸¹ *In I Sententiarum*, d. 3, q. 3, pr/50.

¹⁸² POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 65.

¹⁸³ En este punto –como he indicado repetidamente– mi discrepancia con el planteamiento tradicional es neta. Sostengo que los hábitos adquiridos también son temáticos y, en este sentido, superiores a las operaciones, las cuales no se conocen a sí mismas, puesto que considero inaceptable la noción de reflexión cognoscitiva. El conocimiento habitual es manifestativo: los hábitos manifiestan las operaciones. Por ser las operaciones *a priori* respecto de los objetos, su manifestación habitual es temáticamente superior a estos últimos. En suma, el conocimiento habitual no es objetivo, pero no por eso es menos temático que él.

¹⁸⁴ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 152.

¹⁸⁵ POLO, L., "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, p. 206.

¹⁸⁶ POLO, L., "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, p. 222.

¹⁸⁷ POLO, L., *Modalidades del tiempo humano*, pro manuscrito, p. 18.

¹⁸⁸ "Es la operación manifiesta a lo que se puede llamar *presencia*. Con rigor, se puede decir que el objeto es lo presente, y como sin la operación no es posible el objeto, y el objeto es lo presente a la operación, a ésta la llamamos *presencia*... Pero *presencia* conocida como tal es *presencia* manifiesta, operación manifiesta, y ahí se habla de *presencia* en un sentido directo y no por correlación con el objeto", POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 71. "La presencia no es objeto alguno, o bien que no existe operación que la objetive... Si el conocimiento humano constara solamente de objetos, no existiría el conocimiento habitual; si consta de operaciones, los hábitos las manifiestan (la constancia es una nota descriptiva de la presencia mental que equivale a ocultamiento y suposición)", *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 87, nota 48.

¹⁸⁹ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, 2ª ed., 1999, p. 286.

¹⁹⁰ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 116.

¹⁹¹ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 123. 124.

¹⁹² POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, pro manuscrito, p. 38.

¹⁹³ POLO, L., "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, p. 225.

¹⁹⁴ *In Libros De Memoria et Reminiscencia*, 3, nn. 3, 23; 4, n. 4, 5.

¹⁹⁵ *In Libros de Memoria et Reminiscencia*, 3, n. 2/13.

¹⁹⁶ "A la memoria y a la inteligencia no responde sino un *hábito*, a saber, la noticia", *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 4, a. 5, a, ad 1; "las especies inteligibles permanecen en el intelecto posible tras la consideración actual; y esta ordenación es el *hábito* de ciencia, y esta fuerza por la cual nuestra mente puede retener las especies inteligibles de este estilo tras la consideración actual se llama *memoria*", *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 2, co. Esta tesis pertenece a San AGUSTÍN: "Como prueba Agustín en el XIV *De Trinitate*... la memoria no es más que la retención habitual de la noticia y del amor", *Summa Theologiae*, I ps., q. 93, a. 7, ad 3. "Lo inteligible está en el intelecto de triple modo, en primer lugar habitualmente o según la memoria, como dice Agustín", *Summa Theologiae*, I ps., q. 107, a. 1, co.

¹⁹⁷ *In Libros De Memoria et Reminiscencia*, l. I, lect. 2, n. 10; Cfr. también: 2, n. 16; 3, n. 22; *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 2, sc. 2, sc. 3 y co; *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 1; d. 44, q. 3, a. 3 b, ad 4; *Summa Theologiae*, I ps., q. 89, a. 6, ad 1; *Q.D. De Anima*, q. 13, ad 18.

¹⁹⁸ "El que nuestra mente siempre se recuerde, siempre se entienda, siempre se quiera, debe referirse a la memoria interior", *Q.D. De Veritate*, q. 8, a. 14, ad 6.

¹⁹⁹ *Q.D. De Anima*, q. un., a. 19, ad 16. Cfr. asimismo: *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, b, ad 4.

²⁰⁰ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 92, nota 52.

²⁰¹ Aunque sobre este extremo hay mucha confusión actualmente, ahora no podemos detenernos a demostrar la inmaterialidad de las potencias superiores del alma. Para ello, cfr. mi escrito *La persona humana*, vol. I, *Introducción e historia*, Tema 1, y vol. II, *Naturaleza y esencia humanas*, Tema 16, Bogotá Universidad de La Sabana, 1998.

²⁰² *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 6, co; I ps., q. 79, a. 7, ad 3. Asimismo, se indica en otra parte que "tras la memoria sigue la inteligencia" In I Sententiarum, d. 3, q. 2, a. 1, co. Y más adelante: "de la memoria procede la inteligencia", In I Sententiarum, d. 3, q. 4, a. 4, co.

²⁰³ Cfr. *Super Decretalem*, 1/418.

²⁰⁴ In IV Sententiarum, d. 4, q. 1, a. 3, c, co.

²⁰⁵ "El hábito es principio elicitivo de la operación. Por lo cual, ya que la memoria no tiene por sí un acto que sea simplemente operación, no responde a ella algún hábito, sino el mismo hábito que la noticia, la memoria y la inteligencia se reducen a una operación", In I Sententiarum, d. 3, q. 5, a. 1, ad 5.

²⁰⁶ *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, ad 3. "Los hábitos están presentes en nuestro intelecto, no como los objetos del intelecto, ya que el objeto de nuestro intelecto, según el presente estado de la vida, es la naturaleza de la realidad material..., sino que están presentes en el intelecto de modo que por ellos el entendimiento entiende", *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, ad 2.

²⁰⁷ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, 2ª ed., 1999, p. 9.

²⁰⁸ Cfr. In I Sententiarum, d. 17, q. 1, a. 4, co; In III Sententiarum, d. 23, q. 2, a. 1, co y ad 5; In IV Sententiarum, d. 14, q. 1, a. 1, ad 1; d. 49, q. 3, a. 2, sc. 3; Q. D. De Veritate, q. 6, a. 5, ad 3; q. 10, a. 9, co; q. 14, a. 1, ad 4; q. 14, a. 2, co; *Summa Contra Gentiles*, l. IV, cap. 12, n. 4; In Ethicorum, l. V, lec. 10, n. 1; l. VI, lec. 3, n. 10; Q. D. De Virtutibus, q. 4, a. 1, co; *Super ad Hebraeos*, cap. 1, lec. 1, n. 1; *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, sc y 2, co; II-II ps., q. 4, a. 1, co; II-II ps., q. 18, a. 1, co. Derivado de ello dice también en algún lugar que el hábito se conoce por el objeto. Cfr. In Ethicorum, l. V, lec. 6, n. 13.

²⁰⁹ *Summa Theologiae*, III ps., q. 12, a. 1, ad 1. "En efecto –ratifica HAYA– aunque la operación sea de suyo inferior al hábito, una operación puede producir un hábito en tanto que sea una operación de un principio más excelente que el hábito engendrado... Este principio es el intelecto agente", op. cit., p. 254.

²¹⁰ In III Sententiarum, d. 23, q. 1, a. 2, co.

²¹¹ Cfr. *Ibidem*, ad 3.

²¹² *Ibidem*, ad 5.

²¹³ Cfr. *Ibidem*, ad 6.

²¹⁴ "Una potencia que usa de órgano corporal puede conocer el acto de otra potencia, en cuanto la impresión de la potencia inferior redundando en la superior, como por el sensorio común conocemos el ver de la vista. Pero el intelecto, como es potencia que no usa órgano corporal, puede conocer su acto, según que en cierto modo padece por su objeto y es informado por la especie del objeto", In III Sententiarum, d. 23, q. 1, a. 2, co.

²¹⁵ Q. D. De Veritate, q. 10, a. 9, co. Cfr. también: q. 10, a. 10, co.

²¹⁶ *Ibidem*, ad 2.

²¹⁷ *Ibidem*, ad 3.

²¹⁸ *Ibidem*, ad 4.

²¹⁹ *Ibidem*, rc. 8.

²²⁰ *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, ad 2.

²²¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 112, a. 5, ad 1.

²²² *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 2, co.

²²³ Cfr. Q. D. De Veritate, q. 10, a. 9, rc. 8.

²²⁴ Q. D. De Veritate, q. 10, a. 10, ad 5.

²²⁵ In I Sententiarum, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1.

²²⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 4, ad 1; Cfr: también *Quodlibeta*, III, 9, 1, co.

²²⁷ Q. D. De Potentia, q. 1, a. 1, ad 4.

²²⁸ Q. D. De Virtutibus, q. 1, a. 9, ad 10.

²²⁹ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 1999, pp. 6-7. Y en otra parte: "precisamente porque la operación no se conoce objetivamente, no es objetivable, solamente puede ser tomada en consideración, solamente tenemos noticia de ella, si es iluminada y esa

iluminación es un acto intrínseco en la facultad, eso es un hábito. Los hábitos sin el intelecto agente son imposibles”, *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 80; “el hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente cuando se trata de hábitos intelectuales, pero esto no es reflexivo”, *Ibidem*, p. 96.

²³⁰ Cfr. sobre la teoría de la reflexión mi libro *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 2000, especialmente el Capítulo I, epígrafe 2, apartado c) *¿Dimensión reflexiva de la verdad?*, y el Capítulo III, epígrafe 4, apartado b) *La supuesta reflexividad del juicio*.

²³¹ “La verdad es conocida por el intelecto en tanto que él reflexione sobre propio acto, y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la realidad, adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto”, *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 9, co; “con la misma operación pienso el inteligible y pienso que pienso”, *In I Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2; “no se puede entender en alguna potencia la reflexión sobre su acto sino en su acto, en el cual se hace la reflexión”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 1, b, co;

²³² “La referencia de la potencia a algún objeto es previa a la referencia sobre su acto”, *Quodlibetum*, VIII, 9, 1, co. “Es patente que el mismo inteligir no puede ser el primer objeto del intelecto”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 1, b, co. Lo primero que se conoce son los objetos, luego los actos, después los hábitos, y más tarde la potencia y la esencia del alma, cfr. *Q.D. De Veritate*, q. 19, a. 1, co; *Summa Theologiae*, I ps., q. 86, a. 1, co.

²³³ Entre ellos, BOYER, DE FINANCE, ISAAC, LLANO, DERISI, MILLÁN PUELLES, CARDONA, SAINTE-MARIE, TORIBIO, SEGURA, CHOZA, FABRO, GARCÍA LÓPEZ, etc.

²³⁴ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, sc. 4. Del mismo cariz son los textos siguientes: (el intelecto) por su objeto vuelve a conocer su acto, por el cual vuelve a la especie, que es el principio del conocer; y por ella procede a la consideración del fantasma, del que la especie de este estilo ha sido abstraída; y así por los fantasmas conoce los singulares”, *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 3, co; “la mente conociendo su objeto, que es de alguna naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, y después a la especie que es principio de su acto, y después al fantasma del cual ha sido abstraída la especie”, *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 5, co; “la acción de nuestro intelecto en primer lugar tiende a esas cosas que se aprehenden por los fantasmas, y después vuelve a conocer su acto; y ulteriormente hacia las especies y los hábitos y las potencias y la esencia de la misma mente”, q. 10, a. 9, co; *In Libros De anima*, l. I, lect. 7, n. 16.

²³⁵ *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 59, n. 2.

²³⁶ POLO, L., *El logos predicamental*, pro manuscrito, p. 72.

²³⁷ *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1999, p. 170. En otro pasaje expone que “los hábitos son el perfeccionamiento, el reforzamiento de la facultad en cuanto tal. Referidos al intelecto agente, los hábitos son sus habilidades”, *Ibidem*, 1ª ed., p. 214; 3ª ed., p. 165.

²³⁸ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, ad 5.

²³⁹ Cfr: *In I Sententiarum*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1.

²⁴⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 5.

²⁴¹ *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, ad 5

²⁴² *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8, co.

²⁴³ *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 9, sc. 3.

²⁴⁴ *Ibidem*, rc. 3.

²⁴⁵ *Summa Theologiae*, I ps. q. 87, a. 4, ad 3.

²⁴⁶ “El hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*”, *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 11, ad 4. Otras referencias sobre lo mismo se encuentran en: *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 12, ad 15; *Reportationes Ineditae Leonina*, n. 3. 13, vs 8; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 1, co; III ps., q. 11, a. 5, ad 2. TOMÁS DE AQUINO cita en este punto al

Comentador, es decir, a AVERROES, en innumerables ocasiones. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1; d. 34, q. 3, a. 1, c, sc. 1; *Summa Contra Gentiles*, l. II, cap. 60, n. 12; *Q. D. De Malo*, q. 6, co; q. 16, a. 8; q. 16, a. 11, ad 4; *In Ethicorum*, l. III, lec. 6. N. 4; l. VII, lec. 3, n. 15; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 5, co; I-II ps., q. 51, pr. 7; I-II ps., q. 78, a. 2, co; q. 107, a. 1, co; II-II, q. 137, a. 4, ad 1; III ps., q. 11, a. 5, ad 2; *Reportationes Ineditae Leoninae*, 3, 13, 8.

²⁴⁷ POLO, L., *Apuntes de Psicología*, pro manuscrito, p. 119. El texto tomista al que se refiere tal vez sea el que sigue: "la libertad sobre las cosas que se disponen, sigue a los hábitos y a los actos. Y por eso, varía según la diversidad de los actos y los hábitos", *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 4, ad 1.

²⁴⁸ POLO, L., *La voluntad*, Curso de Doctorado, México, Universidad Panamericana, 1994, pro manuscrito, p. 71.

²⁴⁹ POLO, L., *La libertad trascendental*, Curso de Doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pro manuscrito, p. 136.

²⁵⁰ *Q.D. De Veritate*, q. 24, a. 1, co.

²⁵¹ *Q.D. De Veritate*, q. 24, a. 2, co. Y en otros lugares: "la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón", *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2; "es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio", *Q.D. De Malo*, q. 16, a. 5 co.

²⁵² POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 1999, p. 23 Y añade: "la libertad está ajustada consigo misma, y no sólo respecto de la naturaleza, sino que la alcanza a través de su hiperformalización habitual. La espontaneidad, por el contrario, es una fuerza unívoca que se dispara por necesidad. Un dispararse unívoco de la libertad es contradictorio... La noción de espontaneidad destroza la noción de hábito. Si el hábito permite que la libertad se una a la naturaleza, la libertad no es espontaneidad, sino un dominio matizado sobre principios... La libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza del hombre a través de los hábitos. Precisamente por eso, el conocimiento habitual no guarda conmensuración: no es arbitrario, pero tampoco es objetivo. El conocimiento habitual es manifestativo", *Ibidem*, 1ª ed., p. 31, 2ª ed., p. 24.

²⁵³ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 22. Cfr. asimismo el siguiente estudio de esta distinción en TOMÁS DE AQUINO: ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985.

²⁵⁴ "Los hábitos intelectuales no se agotan en la operación, por cuanto abren lo intelectual a la libertad. No sólo la voluntad es libre; también lo es la inteligencia, aunque no sin hábitos", POLO, L., "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, XV (1982), p. 130.

²⁵⁵ A esto apela OTADUY cuando afirma que "la libertad, más que ser una condición de la habitualidad, es la fuente radical de toda formación de hábitos. Incluso puede definirse el hábito en términos de libertad, tal como lo hace San Agustín y Averroes y recoge Santo Tomás (en *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 3, sc), *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis doctoral, Roma, 1973, p. 16.

²⁵⁶ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 179.

²⁵⁷ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 83.

²⁵⁸ Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 23.

²⁵⁹ Cfr. *Q.D. De Potentia*, q. 2.

²⁶⁰ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid Aedos, p. 151.

²⁶¹ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 24. Cfr. también *Presente y futuro del Hombre*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 149- 208; *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana*, ed. cit., pp. 229-245.

²⁶² *Summa Theologiae*, II-II, q. 182, a. 1, ad 2. Como este punto parece novedoso en su época debido al desarrollo del voluntarismo, no duda apoyarlo en la tradición anterior

²⁶³ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 118.

²⁶⁴ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 79.

²⁶⁵ POLO, L., *Antropología Trascendental*, vol. II, *La esencia humana*, pro manuscrito, p. 109.

²⁶⁶ POLO, L., *La libertad trascendental*, pro manuscrito, p. 78.

²⁶⁷ POLO, L., *La esencia del hombre*, pro manuscrito, p. 20.

²⁶⁸ POLO, L., *Antropología Trascendental*, 1972, Anexos, p. 73. Y en otra parte: "existen tres ámbitos de la libertad humana: la intimidad personal, la organización pragmática y el uso libre de las facultades en cuanto tales", *Las organizaciones primarias y la empresa*, pro manuscrito, p. 204.

²⁶⁹ POLO, L., *Antropología*, México, lec. 10, pro manuscrito, p. 8.

²⁷⁰ POLO, L., *Antropología*, México, lec. 10, pro manuscrito, p. 7.

²⁷¹ POLO, L., "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Jornadas Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1 (1991), p. 44.

²⁷² POLO, L., *Antropología de la empresa*, pro manuscrito, p. 18.

²⁷³ POLO, L., *La diferencia entre el hombre y el animal*, II Jornadas de Aula Ciencias y Letras, Madrid, 30-10- 1992, p. 10.

²⁷⁴ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, 1ª ed., Pamplona, Eunsa, 1988, p. 29; 2ª ed., p. 23.

²⁷⁵ *Cursus Theologicus*, Primae Partis, q. I, d. II, a. X, IV, ed. cit., vol. 1, p. 506. Para este autor lo práctico y lo especulativo no diversifican las potencias, sino los hábitos, cfr. *Ibidem*, q. I, d. II, a. X, XIV, ed. cit., vol. 1. P. 511.

²⁷⁶ Ello es así porque del bien –objeto de las virtudes– en el caso del entender es el conocer la verdad "la verdad es el bien del intelecto", *Q.D. De Veritate*, q. 18, a. 6, co. Esta doctrina está tomada del libro VI de la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES.

La palabra "virtus" tiene en TOMÁS DE AQUINO una marcada referencia a los hábitos de la voluntad. Es cierto que la emplea para referirse con ella a los hábitos cognoscitivos, pero no debemos pasar por alto este matiz: "aquellos hábitos que están en el intelecto práctico o en el especulativo..., pueden llamarse de algún modo virtudes, aunque no se les llame así según una perfecta razón. Pero los hábitos que están en el intelecto especulativo o práctico según que el intelecto sigue a la voluntad, tienen verdadera razón de virtud; en cuanto que por ellos el hombre deviene no sólo capaz de obrar o que sabe, sino que también quiere", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co. Cfr. también *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 1 y 2, co. Comenta al respecto ARNOU, R., que "des habitus intellectuels spéculatifs (habría que decir lo mismo de los prácticos) on peut donc assurer qu' ils sont tous les trois des vertus secundum quid, parce qu' ils rendent l' homme capable de produire sa bonne action qui est la connaissance en acte de la vérité. Ils le sont "secundum quid" seulement parce que, en tant qu' habitus, ils sont seulement une disposition à bien agir, la bonne action elle-même dépendeant de la volonté", op. cit., p. 94.

²⁷⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, ad 2.

²⁷⁸ Cfr. *Summa Contra Gentiles*, 1. I, cap. 61, n. 6.

²⁷⁹ Cfr. *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 9, co.

²⁸⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 5, ad 3. Cfr asimismo: I-II ps., q. 64, a. 3, co.

²⁸¹ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, ad 1. En la *Suma Teológica* ratifica esta posición con las siguientes palabras: "por tanto, el práctico u operativo, que se distingue del especulativo, toma de la obra externa, a lo cual no se ordena el hábito especulativo. Sin embargo, tiene orden a la obra interior del intelecto, que es conocer la verdad", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 1, ad 1. La

distinción entre hábito especulativo y hábito práctico, que es aristotélica, también estaba presente en los escritos de San ALBERTO MAGNO: "omnis habitus animae aut est partis speculativae aut operativae perfectio, quia non sunt plures partes in rationali anima", *De Divinis Nominibus*, 417, 51.

²⁸² POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, p. 4.

²⁸³ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 1998, p. 160.

²⁸⁴ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 1998, p. 165.

²⁸⁵ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 1998, p. 179.

²⁸⁶ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 1998, p. 225.

²⁸⁷ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. V, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 156.

²⁸⁸ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. V, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 155.

²⁸⁹ POLO, L., *La voluntad*, Curso de Doctorado, México, Universidad Panamericana, 1994, p. 73.

²⁹⁰ *Summa Theologiae* I-II ps., q. 50, a. 1, co.

²⁹¹ "A toda operación intelectual le sigue un hábito", POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona, Eunsa, vol. III, 3ª ed., 1999, p. 40.

²⁹² Para el estudio de los actos, cfr. mis aludidas obras: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995, y *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.

²⁹³ "Aquellas cosas que se realizan por el hombre, ciertas se llaman factibles, ya que se hacen por la transmutación de alguna materia exterior, como acontece en las operaciones del arte de la mecánica; pero ciertas no pasan a la transmutación exterior de la materia, sino a la moderación de las propias pasiones y operaciones. Pero el conocimiento práctico dirige a unas y a otras de éstas", *In III Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 3, b, co.

²⁹⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, co.

²⁹⁵ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co.

²⁹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 5, ad 3.

²⁹⁷ Estos hábitos, según el tratamiento de TOMÁS DE AQUINO, están expuestos en mi escrito *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, nº 90, 1999.

²⁹⁸ Esa relación la establece TOMÁS DE AQUINO en estos precisos términos: "y así como el sujeto de la ciencia, que es la recta razón de lo especulable, es el intelecto especulativo en orden al intelecto agente, así el sujeto de la prudencia es el intelecto práctico en orden a la voluntad recta", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, co.

²⁹⁹ Para JUAN DE STO. TOMÁS "en la voluntad y el apetito no se puede causar el hábito de la virtud sino por muchos actos. En cambio, en la parte aprehensiva se puede causar el hábito por un único acto, cuando el hábito de ciencia que procede de proposiciones por sí evidentes convence firmemente al intelecto", *Cursus Theologicus*, q. LIV, dis. XIII, ar. VIII; IV, op. cit., vol. 6, p. 345.

³⁰⁰ Para RAMÍREZ, "el hábito del intelecto especulativo es generable en cuanto a la esencia y a la especie por un solo acto"; "los hábitos intelectuales prácticos no son generables en cuanto a la esencia o especie por un único acto"; "los hábitos apetitivos o morales no son generables por un solo acto", *Op. cit.*, pp. 348, 350 y 353, respectivamente.

³⁰¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 3, co.

³⁰² *In Ethicorum*, l. VI, cap. 9, n. 20.

- ³⁰³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 51, a. 3, co.
- ³⁰⁴ POLO, L., *Apuntes de Psicología*, pro manuscripto, p. 113.
- ³⁰⁵ En orden a la ratificación de esta tesis cfr. mi cuaderno TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, *Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº ***, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- ³⁰⁶ *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. XI (BK 1143 b). Y lo explica así: "la virtud moral hace que el fin a que se aspira sea bueno, y la prudencia hace que los medios que conducen a él lo sean igualmente", *Ibidem*, l. VI, cap. 10 (BK 1143 a).
- ³⁰⁷ *In Ethicorum*, l. III, cap. 15, n. 6.
- ³⁰⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 1, ad 2; I-II ps., q. 93, a. 1, co. En ambos casos se refiere tanto al hábito de arte como al de prudencia.
- ³⁰⁹ *Q.D. De Veritate*, q. 3, a. 6, co. Deja claro que no solo habla de "idea ejemplar" en el caso del acto de la razón práctica, sino también en el del hábito. Ya lo ha mostrado antes en otro pasaje: "al conocimiento pertenece que es práctica en hábito o virtud; pero no solo a aquella que es práctica en acto: ya que algo puede llamarse ejemplar por el hecho de que de cara a su imitación se puede hacer algo, aunque nunca se haga; y sucede algo semejante con las ideas", *Q.D. De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 3. Añade asimismo aquí que además de la referencia de tal idea a lo que está fuera, añade la razón de causa.
- ³¹⁰ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co.
- ³¹¹ PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, pp. 24-25. Cfr. asimismo: COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000, Capítulo III, pp. 255-334.
- ³¹² "Para seguir conociendo operativamente, la inteligencia ha de contar con hábitos (a este seguir lo llamo *prosequir*). Si la inteligencia ejerce una primera operación, es intrínsecamente perfeccionada por la iluminación de esa operación. Perfeccionada por el hábito adquirido, la inteligencia puede ejercer otra operación. Tal operación es superior a la anterior. Por tanto, se puede decir que se piensa y se sigue pensando, pero no necesariamente en el mismo nivel. Por eso, la inteligencia ejerce una pluralidad jerárquica de operaciones. Dicha jerarquía sólo es posible si existe el conocimiento habitual adquirido, que es manifestativo de la operación y perfectivo de la potencia inelectual. En tanto que perfectivo de la potencia intelectual, el hábito permite el ejercicio de una operación superior", POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. V, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 141.
- ³¹³ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. V, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 143-144, nota 10.
- ³¹⁴ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 1999, p. 233.
- ³¹⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 2, co.
- ³¹⁶ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 3, b, ad 3.
- ³¹⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, co.
- ³¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 19, a. 3, ad 2.
- ³¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 2, ad 3.
- ³²⁰ *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co. La razón, continúa, en su doble uso es capaz de hábitos "de un modo absolutamente y según sí, en cuanto que preceden a la voluntad, como moviéndola; de otro modo en cuanto que siguen a la voluntad, como bajo el imperio de su acto elícito".
- ³²¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 63, a. 2, ad 3.
- ³²² También la jerarquía está supuesta en ARISTÓTELES: "El Filósofo habla allí de los hábitos nobilísimos de la parte cognoscitiva. Pero los actos de estos hábitos manifiestan de modo perfecto sus hábitos en cuanto a eso que es propio de ellos", *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 4, ad 2.
- ³²³ *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, ad 1.

³²⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 7, co.

³²⁵ *Ibidem*. Por otra parte, el que los hábitos de la razón práctica tengan más razón de virtud no lleva a concluir que sean virtudes morales, pues "la virtud que está en el intelecto práctico no es moral sino intelectual", *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 6. Esta doctrina está tomada de la *Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES. Cfr. los libros II y VI.

³²⁶ *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 12, co. Cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, sc. 1,2 y co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 1, ad 3; II-II ps., q. 49, a. 26, ad 1 y ad 2.

³²⁷ *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 1.

³²⁸ "La sindéresis se distingue de la razón práctica no ciertamente por la sustancia de la potencia, sino por el hábito, que es en cierto modo innato a nuestra mente por la misma luz del intelecto agente, como también el hábito de los primeros principios especulativos", *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

³²⁹ "Principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 99, a. 4, co.

³³⁰ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, co.

³³¹ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co.

³³² *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34. Cfr. asimismo: *In Post. Analyticorum* l. I, lec. 44, n. 11.

³³³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 7, a. 2, ad 3.

³³⁴ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6.

³³⁵ "La prudencia está propiamente en la razón", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 1, co y 2co; y dentro de ella pertenece a la razón práctica: "la prudencia está en el intelecto o razón práctica", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co; "el intelecto práctico es el sujeto de la prudencia", *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, co.

³³⁶ "Conviene que la razón práctica se perfeccione por algún hábito para que juzgue rectamente acerca del bien humano según las realidades singulares a realizar. Y esta virtud se llama prudencia, cuyo sujeto es la razón práctica", *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, co; Cfr. también *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 4, co

³³⁷ Cfr. *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co.

³³⁸ *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co. En otro lugar dice: "en los actos humanos los fines se tienen como los principios en los asuntos especulativos, como se dice en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*. Y por esto, para la prudencia, que es la recta razón acerca de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto en orden a los fines: lo cual sin duda se tiene por el apetito recto", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, co Cfr. también: I-II ps., q. 57, a. 5, co.

³³⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 6, co. Dirigir implica no sólo aconsejar sino juzgar e imperar, por eso la "la prudencia no es sólo buenamente consultiva, sino también buenamente judicativa y buenamente preceptiva", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 5, ad 3. De ahí también se deduce que debe ser de distinta índole el principio director de lo dirigido, y por eso no cabe confundir este hábito racional por uno de la voluntad. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 58, a. 2, ad 4.

³⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 47, a. 1, co.

³⁴¹ *Q.D. De Virtutibus*, q. 2, a. 3, ad 13. Informa las virtudes en tanto que las dirige a todas, cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 6, co. Su modo de dirigir no es imponiéndoles el fin (misión de la voluntad) sino porque dispone de esas cosas que miran al fin, cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 6, ad 1 y ad 3.

³⁴² *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, sc. 3. Cfr. asimismo el cuerpo del artículo. ARISTÓTELES ya lo había sentado: "la recta razón... es precisamente la prudencia... No hay virtud que no vaya acompañada de la razón", *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 11, (BK 1143 b). Y lo explica así: "La virtud moral hace que

el fin al que se aspira sea bueno, y la prudencia hace que los medios que conducen a él lo sean igualmente”, *Ibidem*, l. VI, cap. 10 (BK 1143 a).

³⁴³ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 4.

³⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 5, ad 1.

³⁴⁵ Cfr: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, ad 3. A este respecto se ha sobrevalorado la función de la prudencia. Por ejemplo SANCHÍS, A. (O.P.) comenta: “La prudencia es la virtud fontal cardinal cuyo objeto es la faceta más esencial de la persona, como es la “mens”, o mejor, entendimiento práctico; lo que dicho de otro modo es entendimiento y la voluntad como esencialmente ligados de la personalidad humana”. “La estructura moral de la persona en el pensamiento de Santo Tomás”, en *Angelicum*, 54 (1974) pp. 214-215. Hay que rectificar varias cosas: a) el objeto de la prudencia no es el intelecto práctico; b) no es lo más esencial, puesto que hay otros hábitos superiores a ella a nivel esencial; c) La unión del intelecto práctico y la voluntad no es lo mismo que el entendimiento práctico, etc.

³⁴⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 2, ad 1. Lo que sí hace la prudencia respecto de la sabiduría es lo siguiente: “impera sobre esas cosas que se ordenan a la sabiduría, a saber como los hombres deben acercarse a ella. De donde, en esto, la prudencia, o la política es sierva de la sabiduría: introduce a ella, preparando su camino”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 1. Por tanto si se dice sabio al prudente en las cosas humanas, no debe entenderse que tiene sabiduría “simpliciter”. En suma, prudente que no subordine su ciencia para saber acerca de Dios, de sí, de los demás y del mundo, no es tal.

³⁴⁷ “La prudencia conviene con el arte más que con los hábitos especulativos, en cuanto al sujeto y a la materia, pues uno y otro están en la parte opinativa del alma, y los dos se refieren a lo contingente. Pero el arte conviene más con los hábitos especulativos en razón de la virtud que con la prudencia”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, ad 2.

³⁴⁸ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 4, nn. 12 y 13.

³⁴⁹ “La rectitud de la voluntad es de la razón de la prudencia. Pero no de la razón del arte”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, co.

³⁵⁰ “Así pues, como el arte requiere cierta rectitud en las realidades exteriores, ya que el arte dispone según alguna forma, así la prudencia requiere la recta disposición en nuestras pasiones y afecciones; y por esto la prudencia requiere algunos hábitos morales en la parte apetitiva, pero no el arte”, *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 12, ad 17.

³⁵¹ “El arte está en la razón”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q.134, a. 4, ad 3; “el arte es hábito de la parte intelectual”, *Q.D. De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 6.

³⁵² Cfr. *Q.D. Virtutibus*, q. 1, a, 7, co. Sobre lo operable se puede tener una doble consideración: teórica y práctica. Por ejemplo: “el artifice tiene un doble conocimiento de lo operable: a saber, especulativo y práctico. Tiene, sin duda, conocimiento especulativo o teórico cuando conoce las razones de la obra sin que las aplique por la intención a obrar; pero tiene propiamente conocimiento práctico cuando extiende por la intención las razones de la obra al fin de la operación”, *Q.D. De Veritate*, q. 2, a. 8, co. Como es claro sólo pertenece al hábito de arte esta segunda consideración.

³⁵³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, co; I-II ps., q. 57, a. 3, co.

³⁵⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, co.

³⁵⁵ *In Ethicorum*, l. II, lec. 5, n. 3; l. VII, lec. 12, n. 14; Cfr asimismo *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 3, co y 4, co. En otros pasajes lo define así: “lo mismo es el arte que el hábito factivo con razón verdadera”, *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, nn. 12 y 19.

³⁵⁶ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 14; l. VI, lec. 5, n. 3; l. VI, lec. 4, n. 5. Eso otro a lo que se refiere son las cosas exteriores. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 4, n. 12; *In Physicorum*, l. II, lec. 14, n. 8.

³⁵⁷ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 12; l. VI, lec. 3, n. 19; l. VI, lec. 3, n. 6.

³⁵⁸ Cfr. *In Ethicorum*, l. I, lec. 8, n. 5 y por eso contingente, cfr: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 6.

³⁵⁹ Cfr. *In Physicorum*, l. V, lec. 1, n. 10.

³⁶⁰ *In Metaphysicorum*, l. VII, lec. 6, nn. 24 y 25.

³⁶¹ "Nuestro intelecto es mensurador, pero no mide las realidades naturales, sino sólo las artificiales", *Q.D. De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

³⁶² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 93, a. 1, co; *In Metaphysicorum*, l. V, lec. 2, n. 2; l. VII, lec. 6, n. 24. Esas formas son "objetos". Las "formas" realizadas en lo hecho no son "objetos" y responden al ejemplar. No son "hechas" sino "educidas" de la potencia de la materia, cfr. *In Physicorum*, l. VII, lec. 7, pero no por la propia virtualidad de ésta o de la naturaleza, sino que se imprimen en ella por un principio extrínseco, cfr. *Ibidem*, l. II, lec. 14, n. 8; *In Metaphysicorum*, l. XII, lec. 3, n. 4. Para la materia estas formas son accidentales. No se las puede llamar propiamente "forma", porque ésta es principio intrínseco. Por esto también las cosas artificiales se distinguen de las naturales por el movimiento, ya que no tienen en ellas mismas el principio del cambio, cfr. *In Physicorum*, l. II, lec. 1, n. 2; l. II, lec. 1, n. 5; l. VIII, lec. 5, n. 3; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 16. No confundir las formas primeras (objetos) con las segundas supone saber que las unas son sin materia y las otras no y que por eso una es universal y la otra particular.

³⁶³ De ahí se deduce, de su intencionalidad, que la verdad se tome de distinto modo: "las cosas artificiales se dicen verdaderas por orden a nuestro entendimiento", *Summa Theologiae*, I ps., q. 16, a. 1, co. Cabría objetar: "el ser de las cosas, no su verdad, causa la verdad en el intelecto" (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*), *Summa Theologiae*, I ps., q. 16, a. 3, ad 3, pero como las cosas artificiales no tienen "esse" (ser) previo a la concepción del intelecto, no hay verdad en el intelecto. A lo que habría que responder que el acto de la razón práctica concibe un objeto (ejemplar previo) y que tal cual está concebido, ni es verdad ni es mentira, porque es solo "posible", "futuro" y sobre el futuro no cabe verdad según sabemos desde ARISTÓTELES. Sólo es verdad cuando se "hace" la obra y se hace bien. La falsedad solo vendría de una deficiencia en el obrar por parte de la operación, cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 17, a. 1, co, que implica la no adecuación de lo hecho a lo preconcebido y aún así el entendimiento tendría una adecuación verdadera a una cosa mal hecha. También se puede decir que el entendimiento es verdadero por la intencionalidad que guarda con lo hecho siempre y cuando eso se adecue en su forma (no en su ser, en su naturaleza) a la forma del entendimiento.

³⁶⁴ Cfr. *In Physicorum*, l. II, lec. 13, n. 4; l. II, lec. 1, n. 5.

³⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, l. II, lec. 4, nn. 5 y 6; l. II, lec. 13, nn. 4 y 5; l. II, lec. 14, n. 6; l. VII, lec. 5, n. 5.

³⁶⁶ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 19.

³⁶⁷ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 18.

³⁶⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 3, co.

³⁶⁹ *Ibidem*, ad 1 y ad 2.

³⁷⁰ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 15. Aquí aparece la denominación impropia de arte especulativa referida a la construcción de silogismos. Cfr: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 3, ad 3; *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 20, n. 1.

³⁷¹ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co.