

ESTRUCTURAS MENTALES Y PRINCIPIOS RACIONALES

SOBRE EL INNATISMO (INCOATIVO) DE LOS PRIMEROS
PRINCIPIOS SEGÚN ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

Descartada la teoría innatista de los primeros principios en cuanto sostiene que son innatos en su configuración o determinación incluso en sus contenidos —y ello por la razón evidente de que nadie nace conociendo explícitamente tales primeros principios, pues ni siquiera son claros para muchos adultos de mente corta—, sin embargo algún tipo de enraizamiento en la naturaleza o en el dinamismo de la mente humana debe haber para tales juicios.

En efecto, es sorprendente que este tipo de juicios aparezcan como evidentes desde el primer momento en que alguien los formula ante nosotros, y ello sin razonamiento o mediación; a lo sumo, con la simple explicación de los términos. Incluso hay algunos de ellos que pueden comprenderse al margen de la experiencia, al analizar la relación entre el sujeto y el predicado en sí mismos o en su significación. ¿Son, pues, innatos o no lo son? ¿O lo son en parte y en parte no lo son? ¿Cómo puede entenderse esto?

En los autores no innatistas encontramos expresiones, al parecer, ambiguas o contradictorias, que han dado lugar a diversas interpretaciones. Así en Tomás de Aquino:

«Los primeros principios, cuyo conocimiento es innato en nosotros, son como ciertos reflejos (*similitudines*) de la verdad primera»¹.

En cambio, es doctrina constante que todo conocimiento procede de los sentidos, y en el mismo contexto se rechaza explícitamente el innatismo platónico.²

¹ «Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis» (*De verit.* q. 10 a. 6 ad 6um; cfr. *ibid.*, q. 11 a. 1c). Vide *In IV Metaphys.*, lect. 6, n. 599, etc.

² Cfr. *De verit.* q. 10 a. 1c. Cfr. lugares paralelos en *Summ. theol.* I q. 84 a. 6c; *De anima* a. 15c; *Quodl.* VIII q. 2 a. 1c, etc. «[...] Necessesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 14).

La cuestión podría solventarse diciendo que lo innato no son los principios, como tales juicios determinados, sino la potencia de la mente (el intelecto agente) que los hace evidentes³:

«En cada hombre se halla innato un principio de la ciencia, a saber la luz del entendimiento activo, mediante el cual desde el primer momento son conocidos de modo natural (*naturaliter*) ciertos principios universales de todas las ciencias»⁴,

en lo cual, apenas se sobrepasa lo del *nisi ipse intellectus* leibniziano.

El problema está en sí, además del «innatismo» de las facultades —lo que no ofrece mayor dificultad—, se ha de admitir, juntamente con ellas, algún tipo de estructuras o disposiciones innatas. Y esto es lo que justamente dice Tomás de Aquino, con el nombre de *habitus*. Al indagar sobre si existen «hábitos innatos» (*a natura*), asegura que

«En el libro VI de la *Ética*⁵ se pone, entre otros hábitos, el del entendimiento de los principios (*intellectus principiorum*) que es innato; por lo que los principios primeros se dice también que son conocidos de modo natural (*naturaliter*)»⁶.

Como es sabido, entre los diversos sentidos de «entendimiento» está el de «entendimiento de los principios» como *hábito*, no como potencia:

«Se toma aquí [la palabra] *entendimiento*, para significar, no la potencia misma intelectual, sino un cierto *hábito*, mediante el cual y por la luz del entendimiento activo conoce de modo natural (*naturaliter*) los principios de la demostración»⁷.

¿Qué significa todo esto? Ante todo, debemos tener presente que, en la doctrina de Aristóteles y de Tomás de Aquino, los «hábitos» son ciertas estructuras o disposiciones o *actitudes* que favorecen las operaciones, de modo que, mediante tales «hábitos» se produzcan con prontitud, eficacia y de modo agradable (*prompte, faciliter et delectabiliter*). Un ejemplo claro, son los «hábitos virtuosos» o actitudes morales virtuosas; otro, las «habilidades» técnicas o artísticas; otro, los «hábitos» científicos. Esto es bien conocido para los estudiosos de la filosofía aristotélico-tomista.

³ «In lumine intellectus agentis nobis est scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in nobis» (*De verit.* q. 10 a. 6c).

⁴ *Summ. theol.* I q. 117 a. 1c.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 6: 1141 a 5-8.

⁶ *Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1 sed contra. Posteriormente dice: «Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum» (*Ibid.*, I-II q. 57 a. 2c).

⁷ «Accipitur hic "intellectus" non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam, quo homo ex virtute luminis intellectus agentis *naturaliter* cognoscit principia indemostrabilia» (*In VI Ethic.*, lect. 5, n. 1178). Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 51a. 1c; *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 3.

Esto significa que los «hábitos», como estructuras operativas principalmente, se hallan como a medio camino entre la potencia y el acto respectivo. No son ni la potencia, ni el acto. Pero son algo más que la potencia y menos que el acto. Así, por ejemplo, el conocimiento de algo puede hallarse en cualquiera de estos tres estados: o lo conocemos en potencia (lo ignoramos actualmente, pero podemos conocerlo), o lo conocemos actualmente (por un acto de conocimiento), o en hábito (el acto pasado, crea en nosotros una disposición habitual, que favorece la repetición de nuevos actos similares: por ejemplo, la ciencia). Lo que permite entender que pueda haber en nosotros, no sólo potencias «innatas», sino también «hábitos», sin que haya propiamente «actos» de conocimiento innatos, ni en sí mismos ni en sus contenidos. Pero esto no es explicar todavía en qué consiste ese «hábito» de los principios y cómo es innato.

Avanzando un poco más, debemos tener presente igualmente que los *hábitos* en nosotros pueden tener un doble origen: unos pueden ser «naturales» o innatos (*a natura*); otros, pueden ser adquiridos por nosotros, y ello normalmente mediante la repetición de actos; como sucede, por ejemplo, en las «habilidades» técnicas o artísticas.

Ahora bien, se comprende fácilmente cómo se originan los hábitos que adquirimos por medio de nuestros actos. Mas, ¿qué sentido tiene y cómo se explica el origen de los «hábitos naturales» o innatos, entre los que se halla el de los principios (*intellectus principiorum*)? ¿Por qué ese hábito es «innato» y no lo son, en cambio, dichos principios, que los adquirimos a partir de la experiencia, por vía inductiva⁸? ¿En qué sentido puede decirse *innato*?

Por de pronto, se ha de distinguir claramente entre el conocimiento de los primeros principios y el *hábito intelectual* de los mismos. El conocimiento es siempre un acto reflejo, que puede proceder, al menos en parte, de un hábito operativo o disposición anterior: y éste puede ser innato, al menos parcialmente. Y todavía en el acto de conocimiento, pudiéramos distinguir entre el acto mismo, como acto de

⁸ Esto último es doctrina fundamental para los peripatéticos, según el texto aristotélico de *Analyt. post.* II 15. Tomás de Aquino resume así esta doctrina aristotélica: «Y dado que obtenemos el conocimiento de los universales a partir de los singulares, concluye [Aristóteles] que es del todo clara la necesidad de que conozcamos por inducción los primeros principios universales. Pues por vía inductiva el sentido coloca el universal dentro del alma, en cuanto son contemplados todos los singulares [“Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia”]» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 595). Un poco antes había explicado algo totalmente olvidado después del vuelco nominalista: «El singular es objeto propio y *per se* del sentido (“singulare sentitur proprie et per se”), pero el sentido capta también en cierto modo el universal, pues conoce a Calias, no sólo en cuanto [al individuo] *Calias*, sino también en cuanto es *este hombre*; y lo mismo a Sócrates, en cuanto es *este hombre*. Y desde esta previa percepción del sentido el alma intelectual considera al [universal] *hombre* en uno y otro caso. Porque si sucediese que el sentido captara únicamente lo singular, y que de ninguna manera captara también la naturaleza universal en lo individual, entonces no sería posible que a partir de la percepción sensible se formara en nosotros el conocimiento del universal» (*Ibid.*).

juicio, y la evidencia o la «luz» que nos lleva al asentimiento o afirmación. Por tanto, en lo que sigue nos ceñiremos a los problemas siguientes:

- 1) Sobre la necesidad de un «hábito» respecto de los primeros principios racionales.
- 2) Sobre el carácter «innato» de tal hábito y su sentido de «innatismo incoativo».
- 3) Sobre el sentido de la «luz intelectual» respecto de los primeros principios racionales.

1. NECESIDAD Y EXISTENCIA DEL *HABITVS PRINCIPIORVM*

Los principios son juicios de una determinada cualidad: que son indemostrables, primarios e inmediatos, evidentes en sí mismos. Por tanto, en sí son *actus* de conocimiento.

Ahora bien, todo acto o función radica en o es acto de una facultad, que lo «ejecuta» en un determinado momento: es la facultad la que pasa de la potencia al acto de conocer. A su vez, una facultad puede hallarse reforzada mediante disposiciones especiales, que Aristóteles denomina «hábitos» operativos. Mediante tales disposiciones habituales o permanentes la facultad respectiva ejecuta sus actos propios de modo eficaz, con prontitud y hasta con gozo o delectación.

Tenemos ejemplos claros en las habilidades manuales, artísticas o técnicas, deportivas, etc. Por ejemplo, en el plano cognoscitivo encontramos diversas habilidades, como capacidades:

- capacidad para la intuición;
- capacidad natural para la inquisición o la visión de los problemas;
- capacidad natural para el análisis, las distinciones y la abstracción;
- capacidad natural para la síntesis, la creatividad y la composición;
- capacidad natural para el cálculo matemático o para la inferencia lógico-formal;
- capacidad natural para la resolución de problemas y enigmas;
- capacidad natural para la reflexión, para el juicio y para la autocrítica, etc.

Todas ellas son disposiciones de la mente para diversos actos cognoscitivos. No son facultades, sino como refuerzos añadidos a las mismas. Todo ello tiene una raíz profundamente humana; viene postulado radicalmente por nuestra naturaleza, propia de un ser inacabado, progresivo, en situación constante de perfeccionamiento.

Hablando en general, dichas disposiciones habituales pueden ser, o bien adquiridas mediante repetición de actos como, por ejemplo, las habilidades deportivas para el juego o la adquisición de hábitos virtuosos; es lo que decimos también «adquirir experiencia para algo», siendo ésta la forma más normal. O bien pueden po-

searse *naturalmente* (*a natura*), es decir, como dotación recibida o heredada con las facultades naturales.

Como es sabido, Aristóteles atribuye a la inteligencia una serie de hábitos, denominados «intelectuales», distribuidos en dos clases: los especulativos (entendimiento, ciencia y sabiduría) y los prácticos (prudencia y técnica o arte)⁹.

Que haya en nosotros conocimientos habituales (*habitus*) adquiridos, aparte de los actos respectivos, no ofrece duda alguna. El ejemplo clásico son los conocimientos científicos o ciencias en quien los posee de «modo habitual». Y ello, tanto para los conocimientos teóricos, como para los prácticos. La doctrina de Aristóteles sobre las «virtudes» o hábitos intelectuales es bien conocida para los aristotélicos. Tomás de Aquino la expone en resumen del modo siguiente:

«La virtud intelectual especulativa (teórica) es aquella por medio de la cual el entendimiento especulativo se perfecciona en el conocimiento de la verdad: pues en esto consiste su cualificación (*bonum opus eius*). Ahora bien, la verdad puede ser mirada de dos maneras: una, como algo conocido de suyo, de modo inmediato (*per se notum*); otra, como conocida mediatamente (*per aliud notum*). Lo que es conocido por sí mismo (*per se*), se comporta como principio [de otros conocimientos] y se percibe de modo inmediato por el entendimiento. Por ello, el hábito que refuerza (*perficiens*) al entendimiento para este conocimiento de lo verdadero, se denomina *intelecto* (*intellectus*), que es el hábito de los principios.

Mas la verdad, que es conocida de modo mediato (*per aliud*), no es percibida inmediatamente por el entendimiento, sino por medio de la investigación racional¹⁰, y se comporta como terminal (*in ratione termini*). Lo cual puede acontecer de dos modos: Uno, como siendo algo último en un determinado campo (*genere*); otro, como lo último en relación con todo el conocimiento humano. Y dado que *aquello que es posterior en nuestro conocimiento, suele ser anterior y más cognoscible por naturaleza*, como se dice en I *Phys.* [1: 184 a 18-23], por ello lo último en relación con todo el conocimiento humano, es lo primero y lo más cognoscible por naturaleza. Y sobre ello versa la *sabiduría*, que estudia las causas últimas, como se dice en I *Metaphys.* [1-2: 981 b 28-29; 982 b 9-10]. Por lo que le es propio el ordenar y dar un juicio acerca de la totalidad [de los entes]; pues un juicio completo y universal sólo puede darse por vía de resolución desde las causas primeras. Y respecto de aquello que es primario en un campo determinado, el entendimiento se perfecciona por medio de la *ciencia*¹¹. Por eso existen ciencias diversas, según los diversos campos científicos (*genera scibilium*), mientras que la sabiduría es una»¹².

En otros textos se especifica que también para el conocimiento práctico se dan principios primarios, que postulan igualmente un *hábito intelectual*, denominado por Aristóteles *syndéresis* y que es igualmente innato (*naturaliter inditus*)¹³. Esto también es muy conocido.

⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* VI 6: 1141 a 5-8.

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c.

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 9 a. 2c.

¹² *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 2c.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 12; I-II q. 94 a. 2c, etc. «Per intellectum cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis» (*Ibid.*, I-II q. 58 a. 4c).

La necesidad o conveniencia de tales hábitos intelectuales, y en particular el *habitus principiorum*, se explica, pues, por la eficacia de tales disposiciones o estructuras habituales de las facultades para llevar a cabo eficazmente sus funciones o actos. En general, Tomás de Aquino razona esta necesidad para todas las facultades que se comportan *diversimode ad agendum*¹⁴. ¿Qué significa esto? A nuestro juicio, lo siguiente. Una facultad determinada a operar de una manera concreta no es sujeto de disposiciones especiales, ni las necesita, pues está ya en sí como orientada a los actos determinados. Es lo que sucede en lo que denominamos «instintos» en los animales, que son como programas fijos de comportamiento. Los sujetos inmediatos de los hábitos operativos son, por el contrario, aquellas facultades que, por su amplitud o indeterminación respecto de lo concreto, necesitan disposiciones habituales que las determinen y habiliten para operar con eficacia y que beneficie al sujeto: así, tanto las facultades morales, que pueden obrar el bien o el mal, como las intelectuales, que pueden conocer lo verdadero o lo falso, necesitan estar equipadas con ciertas disposiciones habituales o hábitos¹⁵. Actualmente se pone el acento sobre las *actitudes morales*, más que en los *actos*. Tales *actitudes* son el equivalente, en lo bueno (virtudes) o en lo malo (vicios), a los hábitos.

En las facultades cognitivas se requieren los hábitos especialmente, cuando la adquisición de la verdad implica un largo camino de investigación, que debe ser dirigida por medio de un método (lógica) y de unas aptitudes del investigador; en éste se encuentra el hábito de la «ciencia», con respecto a las conclusiones. Pero también debe hallarse en el mismo el *habitus principiorum*, pues es el fundamento y el comienzo de toda investigación¹⁶. Y es sabido que, como observaba ya Aristóteles,

«[...] un error en los principios, por mínimo que sea, conduce a una gran desviación en los resultados»¹⁷.

¹⁴ *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 5c. En otro texto dice: «Si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum» (*Ibid.*, I-II q. 49 a. 4c).

¹⁵ Así lo entienden ilustres tomistas, como Juan de Santo Tomás, quien dice: «Supponit enim habitus potentiam habentem ordinem indifferentem de se et quasi potentiam ad plures actus vel operationes; haec enim sola capax est habituum» (*Cursus theologicus*, in I-II d. 13 a. 1).

¹⁶ Dice Tomás: «In natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini *naturaliter* inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminariun totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem habitualemente esse, ut in promptu existat ea cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectus principiorum, ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet» (*De verit.* q. 16 a. 1c). Cfr. también *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 2c.

¹⁷ La expresión, que traducimos libremente, decía: «Parvus error in principio magnus est in fine» (ARISTÓTELES, *De caelo* I 5: 271 b 8; citado por TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, prooem., n. 1).

Por tanto, creemos que no ofrece mayor dificultad la teoría de la existencia en nuestras facultades mentales de hábitos o disposiciones habituales, como refuerzos y como determinantes eficaces para la investigación de lo verdadero. Y ello, incluso respecto de los principios primarios de la razón, ya que, aunque evidentes en sí mismos, todavía necesitan ser conocidos mediante una comparación (*collatio*) del predicado con el sujeto, esto es, necesitan ser captados rectamente mediante la comparación que es el juicio en sí, la estructura inteligible en la que se basa su evidencia intrínseca¹⁸.

Es patente, por lo demás, que a pesar de la facilidad para comprender los primeros principios racionales, se requiera todavía un refuerzo para ello en forma de *habitus principiorum*. En efecto, se muestra una dificultad patente en el hecho de que incluso grandes filósofos han estado desorientados en cuanto a la recta formulación de los primeros principios especulativos; y nada digamos de la falta de criterio o de rectitud, que se advierte en muchas personas cultas respecto de los principios prácticos (lo que se denomina vulgarmente «sentido común» o buen juicio). Y, por otro lado, incluso la recta formulación de los principios no nos da todavía de un golpe de vista la comprensión completa de los mismos en cuanto a su alcance, contenido, aplicaciones, etc. De aquí que sea lógico postular ese refuerzo cualitativo y habitual de la inteligencia, en forma de *habitus principiorum*.

El que se trate de algo no adquirido propiamente, sino innato (*a natura*) o «natural», parece derivarse de varias consideraciones:

- 1) En primer lugar, porque así como el hábito científico deriva de actos y presupone los principios (por lo que es totalmente adquirido). En cambio, el *habitus principiorum* no puede presuponer algo anterior, en sentido radical, ya que ello implicaría una dependencia y una inconsistencia, pues podríamos seguir preguntando *ad infinitum*, sin encontrar una base. Luego el *habitus principiorum* no depende totalmente de nuestros actos previos de conocimiento, ya que debe ser algo original: remite, pues, a lo «anterior» a las mismas facultades, que es la *natura* misma.
- 2) En segundo lugar, está el hecho de que tal «habilidad» la encontramos en todos los seres humanos, que disfrutan de capacidad intelectual evolucionada y madura. ¿Cómo explicar esta universalidad de los primeros principios de la razón? Tomás de Aquino dice que

«[...] cuanto se halla en el hombre por naturaleza, es común a todos los hombres»¹⁹.

¹⁸ «Lumen collativum et compositivum, sicut in nobis est intellectus, non solum specie representandae superaddita, sed etiam habitu facilitante et determinante potentiam indiget, etiam ad veritates per se notas, quia non potest illas attingere nisi compositionem et collationem aliquam faciat terminorum et illam veritatem eliciat et attingat, licet non indigeat discursu et probatione et compositione ad id attingendum. Ubi autem collatione et compositione opus est, id non fit naturali determinatione, sed quasi industria et acquisitione potentiae; ergo locum habet ibi habitus facilitans» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, in I-II d. 16 a. 1).

¹⁹ *Summ. theol.* I-II q. 63 a. 9c.

Es un principio casi inmediato, pues lo que pertenece a la naturaleza específica de algo, debe hallarse en todos los individuos de tal especie; lo que no es difícil comprobar, observando las cualidades de cualquier especie natural, por ejemplo, el modo de floración o de reproducción, etc. Si es un principio, entonces es claro que hay equivalencia entre el sujeto y el predicado de tal juicio. Es decir, podemos volverlo al revés, diciendo: Si encontramos algo que sea común a todos los hombres, ello debe ser algo perteneciente a su naturaleza específica; por tanto, algo «natural» (*a natura*) o innato; no algo meramente individual o adquirido. Dado, pues, que el hábito de los primeros principios es algo común a todos los hombres —es como una cualidad del *homo sapiens*— ello es indicador de que se trata de algo no adquirido, sino natural o innato, de alguna manera.

3) Se trata, además, de juicios que no sólo son comunmente compartidos por todos los hombres, sino que los conocemos de modo inmediato, casi instantáneo, desde la primera vez que alguien nos los propone. Esa inmediatez o espontaneidad, incluso necesidad de pensar así, indicaría también que se trata de algo por encima de nuestra voluntad o de nuestra costumbre; es algo anterior. No se adquiere por repetición de actos ni por costumbre (como pensaba Hume), ya que se posee desde el primer momento en que nos percatamos de uno de tales juicios.

Las creencias que tenemos por mera costumbre generalmente necesitan de múltiples actos de enseñanza o de «propaganda» para que sean asumidas de modo «como natural y espontáneo», sin vacilación. Y aun así, en cuanto surge la menor duda, las abandonamos. Eso no sucede con los principios racionales primarios, pues aun diciendo (en el lenguaje) lo contrario de los mismos, sin embargo, si los comprendemos bien, no podemos pensar lo contrario. (*Decir* lo contrario de los principios es posible, porque el lenguaje lo admite todo, ya que es un signo *arbitrario* de los conceptos, así como podemos pintar también figuras que son imposibles en la realidad: recuérdense las figuras de Escher).

2. EL SENTIDO O CARÁCTER DEL INNATISMO (INCOATIVO) DE LOS PRINCIPIOS PRIMARIOS (SVMM. THEOL. I-II Q. 51 A. 1C)

Se trata ahora de matizar en qué sentido puede decirse «natural» o innato el hábito de esos primeros principios. Es lo que se pregunta Tomás, sin detenerse siquiera a probar su necesidad y dándola, sin duda, por evidente. Lo primero es explicar qué significa que un hábito sea «natural» o «innato» (*a natura, secundum naturam, naturaliter inditum*, etc.). A ello dedica un análisis minucioso²⁰. Sigámoslo

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 51 a 1c. El texto tomista original es el siguiente: «Sed contra est quod in VI *Ethic.*, inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui: sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam comple-

en sus partes principales. Pero quizás convenga adelantar una distinción que el mismo autor hace al hilo de su análisis: Se trata de la doble manera para que un hábito sea «natural» o innato. Puede serlo *secundum inchoationem* o *secundum perfectionem*; esto es, ya incoativamente, ya en su consumación. Veámoslo.

Dado que se trata de disposiciones para funciones y operaciones específicas, puede suceder que el arranque o incoación de la operación sí dependa de la naturaleza específica, pero que la consumación o término de la operación requiera, además, algún tipo de actuación de parte del sujeto correspondiente o de la facultad.

Podemos ver esto en varias formas de actividad, en las que la raíz o el arranque de la función puede ser una disposición innata y como heredada, propia de la naturaleza, mientras que para la consumación o término de la función se requieren operaciones del sujeto e incluso hábitos adquiridos. Un ejemplo: en el orden moral vemos que unas personas tienen una mejor disposición para la prudencia y el gobierno, otros para la fortaleza o la templanza, otros para la ejecución metódica de

xionem. Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura: cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura: vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas: quod non competit animae humanae, ut in Primo dictum est.

Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine *Posteriorum*, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiam. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexionem ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi». Cfr. también, *ibid.* I-II q. 63 a. 1c: «Utrum virtus insit nobis a natura».

ciertas obras, etc²¹. Sin embargo, la perfección de los actos correspondientes sólo se logra mediante ejercicio y práctica de tales disposiciones naturales. Y efectivamente, hay quien posee disposiciones naturales para ciertas operaciones, pero de hecho no hace bien las cosas por falta de práctica o de ejercicio o de experiencia.

Otro ejemplo, en el plano del lenguaje: Hay una competencia lingüística original y primaria, común a todos los hablantes, como capacidad innata para aprender el lenguaje de los signos (capacidad simbólica). Es lo que nos permite comprender y asimilar los signos lingüísticos, incluso antes de aprender a hablar. Pero esa competencia es solamente como inicial, incoativa, para aprender los signos en general. Debe ser completada luego mediante el estudio o el ejercicio de un lenguaje determinado; lo que nos dará competencia lingüística en ese lenguaje concreto. Esto último es ya fruto de un ejercicio, algo que ha de ser adquirido²².

Un tercer ejemplo, en el plano de las habilidades artísticas o deportivas: algunos están *naturalmente* dotados de disposiciones o aptitudes para ciertas funciones artísticas, como la música o la pintura, o bien para determinadas actividades deportivas o técnicas. Sin embargo, nunca llegarán a nada importante si no ejercitan dichas aptitudes naturales y las perfeccionan mediante actos cada vez más adecuados al fin concreto. Por tanto, es claro que hay «hábitos naturales» en sentido meramente *incoativo* o *aptitudinal*, que necesitan ser implementados dinámicamente mediante el aprendizaje, el ejercicio y la experiencia. De un niño se dice que está superiormente dotado para la música (disposición innata); pero si no se ejercita con buenos maestros y aprende las reglas del arte musical, no llegará a distinguirse de otro que no tenga cualidades especiales. Y es sabido que, ambas cosas son necesarias, la aptitud natural y el aprendizaje.

Pues bien, algo similar sucede respecto de las operaciones intelectuales. Veamos ante todo, el análisis de Tomás. Lo exponemos en resumen del modo siguiente:

a) *Distinciones previas*

1) Se dice algo «natural» (*a natura*):

- o en relación con la naturaleza específica (y pudiéramos añadir, genérica);
- o en relación con la naturaleza o complejión individual.

Según lo primero, las cualidades de una especie se dicen «innatas» o naturales; por ejemplo, el carácter social o racional en el hombre. Según lo segundo, se dice

²¹ Cfr. sobre el innatismo incoativo o «aptitudinal» de las virtudes morales, dice Santo Tomás: «[...] virtutes in nobis sunt a natura *secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem* [...]» (*Summ. theol.* I-II q. 63 a. 1c).

²² La clásica discusión respecto al innatismo en las estructuras profundas de la capacidad lingüística quizás se resolvería fácilmente teniendo en cuenta esta elemental distinción entre innatismo absoluto o total e innatismo incoativo o inicial. En el lenguaje, la capacidad para comprender y producir los símbolos lingüísticos sería innata, como competencia radical, incoativa, indeterminada; por ello debe ser completada y determinada mediante el ejercicio, a fin de adquirir una competencia determinada y perfecta en un lenguaje concreto.

«innato» lo que es propio del temperamento o complejión de un individuo, con anterioridad a sus actuaciones; por ejemplo, cualidades o disposiciones para la música o para la investigación, etc., aunque no las ejercite nunca.

2) Otra distinción: Algo puede decirse «innato» o natural:

— o bien, en su totalidad, como si fuera totalmente «heredado», con la naturaleza, recibido,

— o bien, parcialmente, de modo sólo inicial o incoativo; de modo que debe ser completado o implementado con actos ulteriores.

Ejemplo de esto último: cuando alguien recupera la salud, en parte por su complejión fuerte y por su naturaleza sana; y en parte, mediante una operación quirúrgica o mediante la toma de medicinas, etc. Se diría que lo «natural» es solamente lo que pertenece a su fuerte complejión: siendo no natural o «artificial» lo que depende del arte médico.

3) Una tercera distinción: Los hábitos pueden ser:

— o bien *entitativos*, es decir, disposiciones eficaces²³ con respecto a la misma naturaleza específica o a su constitución entitativa (que en el hombre afectan tanto a lo corpóreo, como a lo anímico). Ejemplos de ello se encuentran tanto a nivel de lo específico como de lo individual. Así, por ejemplo, los caracteres específicos de la especie humana (que se transmiten por vía de generación —mediante los genes, diríamos hoy—) son «innatos» o naturales. Pero tales caracteres específicos todavía pueden y de hecho se transmiten a nivel individual con ciertos matices o grados (como por ejemplo el modo de la faz, el color de la piel o del pelo, la estatura, etc.), lo que indica también su carácter «natural» y no adquirido.

— o bien *operativos*, que son disposiciones fuertes en las facultades o potencias en orden a una actuación eficaz y pronta.

b) *Diversas formas de «innatismo»*

Sigamos por los *hábitos operativos*, que son los que ahora más nos interesan. Tenemos aquí que «innato» o natural se da, según las distinciones anteriores, *en las facultades del alma* (no en el cuerpo propiamente, que no es sujeto propio y capaz de hábitos operativos, ya que en lo corpóreo no se da la amplitud o indeterminación requerida para la adquisición de hábitos operativos)²⁴.

1) En sentido *total*, de modo que sean *totaliter a natura*: no se halla ninguno en el hombre, ni según la naturaleza específica, ni según la complejión individual. Se admiten sólo en los entes angélicos, en los que (se supone) que hay «especies inteligentes» innatas; lo que no se da en el alma humana²⁵.

²³ No entramos ahora en la distinción sutil entre los dos modos del primer género del predicamento *qualitas*, que son el hábito y la *disposición*. Simplemente los diferenciamos diciendo que el *hábito* es una disposición fuerte o eficaz. Para una mayor profundización según la doctrina aristotélico-tomista (cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 q. 2 ad 3um), vide J. M. RAMÍREZ, «Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem»: *Studia Anselmiana* 7-8 (1938) 121-142.

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 1c.

²⁵ Como se probó en otro lugar: cfr. *Summ. theol.* I q. 54 a. 2c.

2) En sentido *parcial, incoativo*, como iniciación de operaciones. Esto, a su vez, puede estudiarse en un doble orden de operaciones:

α) En las *potencias perceptivas* (aprehensivas): se dan hábitos innatos incoativos, tanto en el nivel de lo específico, como en el plano de lo individual:

— En el plano de la *naturaleza específica*: así se dice natural el intelecto de los principios (*intellectus principiorum*). Así, es (parcialmente, incoativamente) natural el que, por razón del alma intelectual, el hombre, inmediatamente al conocer qué es un todo y qué es la parte, conozca que «el todo es mayor que la parte». Pero, por otro lado, ha de conocer qué es el todo y qué es la parte, mediante las impresiones sensibles.

— En el plano de lo *individual*, hay también *hábitos naturales*, en sentido incoativo o parcial: así decimos que alguien tiene mejores disposiciones «naturales» para ciertas cosas, como la investigación científica, o el arte o las relaciones públicas, etc.

β) En las potencias apetitivas: hay que hacer distinción:

— Por parte del alma: no hay propiamente hábitos incoativos. Y ello, porque el aspecto incoativo del hábito, que es como la inclinación a actuar, se da ya en la misma potencia, la cual, por sí misma tiende a obrar (es *appetitus*, de *ad-petere*: tener, aptitud...). Así, pues, tales potencias no necesitan el refuerzo del hábito.

— Pero habría hábitos innatos con respecto a sus principios (prácticos): los principios del derecho común²⁶, que constituyen la denominada «ley natural»²⁷.

γ) Por parte de lo corporal, a nivel *individual*, existen ciertos hábitos o disposiciones naturales tendenciales de tipo incoativo: Así decimos que hay personas mejor dispuestas *naturalmente* para ciertas virtudes o vicios, como la mansedumbre o la agresividad, la templanza o la libido, etc.

En conclusión: Dejando de lado ahora otras formas de hábitos naturales, nos quedamos con lo referente a los hábitos naturales intelectuales; y especialmente con lo que se refiere al *habitus principiorum*. La conclusión es que dicho *habitus principiorum* es natural o innato incoativamente o como aptitud natural, pero no lo es en cuanto a la consumación de los actos de juicio que son los principios primarios racionales. Estos deben ser además ejercitados o aprendidos por cada sujeto cognitivo, ya que incluyen la materia del juicio, que son los términos del mismo y éstos implican las especies inteligibles, que son adquiridas.

Dicho de otro modo, el *habitus principiorum* ni preexiste en nosotros de modo completo y perfecto —como opinaría un innatismo total, de tipo platónico—, ya que se forma supuesta la captación de sus contenidos a partir de la experiencia; ni

²⁶ Son los que se refieren a la razón práctica. Dicho hábito es la *syndéresis*. Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 12c: «Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum qui dicitur *intellectus principiorum* [...] Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*».

²⁷ Nos permitimos llamar de paso la atención sobre estos textos de Tomás de Aquino para entender correctamente los tres niveles de *natural* en el hombre: a nivel de naturaleza genérica (*anima*, animal), a nivel de naturaleza específica (racionalidad) y a nivel de individuo. Ello debe ser tenido en cuenta a la hora de perfilar los conceptos y contenidos de «ley natural», «derecho natural», etc.

tampoco se forman *a priori*, a partir de hábitos o estructuras preexistentes —a la manera como se forman los hábitos científicos, a partir del conocimiento (precognición) de los principios—, sino que se forman en nosotros a partir de la experiencia sensible²⁸. En consecuencia, su innatismo es solamente incoativo, en cuanto hunde sus raíces en la estructura misma de nuestra capacidad intelectual; pero siendo una capacidad intelectual en dependencia de la experiencia sensible, en cuanto a los contenidos o materiales, su consumación o perfeccionamiento se realiza también en dependencia de la experiencia.

El carácter *incoativo* de un hábito es descrito, de paso, como «la inclinación al objeto propio»: lo que se halla radicalmente en la misma potencia respectiva²⁹. Es, pues, esa tendencia o *inclinación natural* de la inteligencia a la afirmación de los juicios evidentes por sí mismos (principios primarios), lo que caracteriza al *habitus principiorum*, en su raíz o aptitud, como algo innato.

c) Hábitos operativos y potencias

Finalmente, se presenta la objeción (ad 2um): ¿Cómo es que son necesarios los hábitos operativos en las potencias, si ya éstas son justamente *potencias operativas*? Ello nos llevaría a: o no admitir tales «refuerzos» naturales, o a no distinguir los hábitos de las estructuras mismas, que son las potencias. Lo que nos daría un *innatismo virtual* exclusivamente. Ni faltan quienes vienen a identificar el *habitus principiorum* con la misma facultad intelectual³⁰.

La respuesta explica la necesidad de esos «refuerzos» de las potencias que son los hábitos, como algo distinto de las mismas facultades. En esencia esta respuesta dice así:

«A una potencia puede añadirse algo, incluso como algo natural, y que sin embargo no puede pertenecer a la potencia»³¹.

²⁸ «Unde concludit [Aristoteles] quod neque praeexistunt in nobis habitus principiorum, quasi determinati et completi, neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum: sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 592).

²⁹ «[...] inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum» (*Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1c).

³⁰ Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*. In I-II *Summ. theol. expositio*, en ID., *Opera omnia* (Madrid: CSIC, 1973), pp. 282-283. Este autor, que trata el tema con cierta amplitud y con la seriedad que le caracteriza, parece coincidir con los que, como Soto, Báñez, Gregorio Martínez, Valencia, Durando, Vázquez, etc., identifican la luz (*lumen*) natural de los primeros principios con la misma facultad intelectual, como facultad judicativa, que es el entendimiento posible (*intellectus possibilis*): «Conclusio: Dicendum est lumen intellectuale habitus primorum principiorum esse lumen ipsum naturale seu facultatem ipsam perceptivam et immediate iudicativam intellectus possibilis» (*Ibid.*, p. 304). Sin embargo, en la exposición de *vera mente Sancti Thomae* escribe: «Propositio prima: intellectus principiorum et consequenter etiam synderesis, est realiter et essentialiter distinctus a potentia intellectiva», que, sin duda responde a la opinión clara de Tomás de Aquino. Esta confusión, al menos aparente, se halla en que este autor, aborda el tema, no tanto desde la naturaleza innata del *habitus principiorum*, o desde la cuestión acerca del origen de los mismos: «De origine habitus primorum principiorum» (*Ibid.*, p. 282). Por tanto, son dos cuestiones distintas.

³¹ *Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1 ad 2um.

Si hubiera una inteligencia finita, que no sea «acto simple» —pues esto es propio solamente de Dios—, dicha inteligencia necesitaría todavía que se le infundieran las especies de las cosas, pues no las posee en acto, como es necesario para que haya conocimiento actual de algo. Tal sería, por ejemplo, el caso de las inteligencias angélicas, que necesitan de la infusión de especies inteligibles. Luego, no es suficiente la virtud de una facultad (finita) para conocer todo, sino que puede y a veces debe ser reforzada con hábitos o especies innatas.

Se excluye, pues, que el innatismo virtual o de las potencias pueda explicar suficientemente el innatismo de los hábitos. Son dos cosas distintas. Las potencias son capacidades de operación *simpliciter*; mas las potencias reforzadas con los hábitos (sean naturales, sean adquiridos) son capacidades de operación *cualificadas* en orden a una mayor eficacia

La comparación entre las facultades perceptivas o de conocimiento y las apetitivas, ofrece otra clave para justificar la necesidad que tienen aquéllas de refuerzos, en forma de hábitos naturales o innatos. La potencia apetitiva, dice Tomás, no necesita propiamente «refuerzos incoativos», es decir, hábitos en orden a la producción eficaz de sus actos correspondientes. La razón apuntada aquí es que una potencia apetitiva está ya de suyo, por su misma «esencia» volcada hacia, o apta y adaptada para la operación, es de suyo «tendencia» o inclinación a la operación (es lo que significa literalmente *appetitus*, de *ad-petere*: ir hacia). En cambio, la potencia cognoscitiva, aunque de suyo es también «capacidad para» el acto de conocer, sin embargo no sale de sí misma a la búsqueda del objeto, sino, como dice Tomás en otros textos, opera «trayendo el objeto hacia sí»³², pues el amor o apetito es ya un tender, un salir de sí del sujeto hacia el objeto amado; mientras que el conocer es un traer hacia sí y asimilarse el objeto conocido.

Por tanto, nada extraño que una facultad cognoscitiva requiera en sí el refuerzo de una disposición natural (hábito o aptitud) en orden a la ejecución eficaz y pronta de sus operaciones. Así, por ejemplo, aunque la facultad visiva nos permite ya el acto de ver simplemente, sin embargo todavía necesitamos ciertos «refuerzos» para ver mejor y para captar bien ciertos objetos, debido a su distancia (teleobjetivos, telescopios), o a su tamaño (lentes de ampliación, microscopios), y en general una adaptación de la vista a la distancia del objeto, que se va adquiriendo progresivamente a lo largo de lo que los psicólogos, con Piaget, denominan «período sensoriomotor». En el cálculo, por ejemplo, del peso, tenemos la facultad innata de sentirlo, pero no para determinarlo con precisión de gramos. El carnicero que corta la carne para vender, y lo hace con precisión de gramos, lo hace más por la vista del tamaño que por el tacto. En las habilidades o disposiciones naturales para el deporte, la música, la pintura, etc., dichas disposiciones son como hábitos naturales,

³² Cfr. *Summ. c. Gent.* 1 72. Quizás otra razón sería la de que las potencias apetitivas son todas *activas* respecto de sus objetos, mientras que las cognoscitivas, aun siendo «activas», pues son acciones, sin embargo son también en cierto modo «receptivas», por cuanto deben recibir en sí la forma de lo conocido. Cfr. por ejemplo, *De verit.* q. 16 a. 1 ad 13um. Nótese que hasta el mismo Kant habla de «receptividad» (*Rezeptivität*) en el conocimiento: cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A 51, A 97, etc.

que siempre deben ser configuradas y desarrolladas con la práctica o ejercicio respectivo.

Y ello se ve con respecto a conocimientos ya adquiridos, como son las ciencias. Lo que denominamos conocimiento «científico» tiene dos aspectos a considerar: Uno es el conjunto de contenidos ya adquiridos, más o menos ordenados, que cualquiera puede o bien aprender de nuevo o bien recordar posteriormente como algo aprendido. Otro aspecto es más *cualitativo*: la ciencia es una capacitación intelectual, mediante la cual organizamos sistemáticamente ciertos conocimientos acerca de un objeto o campo propio, de modo que los resultados o conclusiones los aceptamos en base y por la conexión lógica con unos principios o fundamentos o verificaciones, y esa misma cualificación intelectual nos dispone a la investigación de nuevos conocimientos respecto de los mismos objetos, pero de una manera más eficaz y certera. Esto es algo más que la simple inteligencia, como sujeto de la ciencia: es una habilitación o refuerzo ulterior de la mente para conocer algo de modo cierto y verdadero. Como el músico adquiere una habilitación ulterior mediante el ejercicio de su arte.

Pues bien, para Aristóteles y los aristotélicos, la «ciencia», en el sentido cualitativo antes indicado, es un «hábito» intelectual, una habilitación o refuerzo del entendimiento en un campo determinado de conocimientos³³. Sólo que se trata de un hábito adquirido, no innato.

¿En qué se diferencia, entonces, la ciencia del hábito de los principios? La diferencia «esencial» —aparte de ser ambos «hábitos» intelectuales— viene de parte del objeto formal³⁴. Como vimos, la «ciencia» versa sobre resultados o conclusiones de un proceso de investigación racional, mientras que el *intellectus principiorum* versa sobre «principios», o sea, los fundamentos o premisas de ese mismo proceso racional. Y esta diferencia explica otra: el conocimiento científico es un hábito totalmente «adquirido» y no innato, mientras que el *habitus principiorum* es incoativamente innato, en cuanto se halla en el «comienzo» (principio) del conocimiento científico. Es una aptitud que es algo más que capacidad pura para operar, pero menos que la operación consumada.

En efecto, para el proceso racional de la ciencia basta la misma potencia racional, que relaciona los principios o fundamentos con los resultados o conclusiones, en cuanto a la actividad investigadora, que depende de nuestra voluntad. Por ello el hábito de la ciencia es «adquirido», voluntario. Mas la captación de los «principios», al ser comienzo —y en cierto modo, comienzo absoluto, si se trata de los

³³ Cfr. *Ethic. Nicom.* VI 6: 1141 a 5-8.

³⁴ Entre otros muchos textos de Tomás, citamos el siguiente: «Quando ratio obiecti sub uno actu referatur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus et potentiae penes rationem obiecti et obiectum materiale: sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum» (*Summ. theol.* I-II q. 57 a. 2 ad 2um).

«principios universales de la razón»— no puede *dependere* de la misma facultad racional, que se funda en dichos principios, ya que equivaldría a una *petitio principii*; ni puede ser algo *libre*, sino que el asentimiento a los principios es algo «necesario», que hacemos obligados por su misma evidencia intrínseca; ni puede ser algo «derivado», pues es primario y original por definición.

En consecuencia, el *habitus principiorum* en su raíz no puede ser algo adquirido, sino que es algo «dado» (*a natura*) o innato. En efecto, lo que llamamos *natura* o naturaleza es el principio originario de cualquier movimiento u operación³⁵. En consecuencia, la operación originaria del conocimiento de los principios de la razón no puede ser mas que *a natura*, ya que no pueden derivarse de ningún otro conocimiento, ni depender de la voluntad o de la contingencia³⁶. Por ello, el *habitus principiorum* se adquiere de modo inmediato, es decir, sin estudio ni investigación, como sucede con la ciencia; sino con el solo conocimiento o comprensión de los términos del juicio.

d) *¿Innatismo propio?*

Entre los seguidores de Tomás de Aquino ha habido como cierta reticencia a reconocer que el *habitus principiorum* sea algo innato o natural, en sentido propio³⁷. Sólo sería «natural» debido a la facilidad para adquirirlo que es de modo inmediato y sin discurso. Además, es algo que «sobreviene» a la facultad, en cuanto perfectivo de la misma; luego es posterior y consiguientemente no congénito. Está, además, la dificultad de entender que sea natural incoativamente, siendo adquirido en su consumación o perfección. Como si constara de partes, siendo así que el hábito es una cualidad simple³⁸.

³⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Phys.* II 1: 193 a 30-31.

³⁶ Así dice Tomás de Aquino que el principio de todo conocimiento ha de ser innato: «En la naturaleza humana [...] debe haber un conocimiento de la verdad que no presupone investigación, y ello tanto en lo teórico como en lo práctico. Este tipo de conocimiento es el que se atribuye a los principios, que son como las semillas de todo conocimiento que de ellos se deriva, lo mismo que en la naturaleza biológica se ponen en principio los gérmenes de todo el desarrollo posterior. Y ello debe ser algo "habitual", es decir permanentemente, a fin de que ese conocimiento pueda ser utilizado de modo inmediato en caso de necesidad» (*De verit.* q. 16 a. 1c; cfr. supra nota 16).

³⁷ Cfr. por ejemplo J. GARCÍA ALVAREZ, «Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo»: *Estudios Filosóficos* 25 (1961) 349-413. En este trabajo, por lo demás encomiable, se dice: «Conocimiento *connatural*, éste de los primeros principios. Pero no porque se nos dé el hábito al mismo tiempo que el entendimiento. Sin embargo, Santo Tomás parece hablar en este sentido en varios lugares de sus obras [cfr. *In II Sent.* d. 23 q. 3 a. 2 ad 1um; *De verit.* q. 16 a. 1 ad 14um]. Pero no es muy difícil ver que no se trata de algo congénito. Si el hábito es una perfección añadida a las facultades [...], es imposible que al mismo tiempo se nos dé la facultad y el hábito [Se cita a Santo Tomás: "[...] oportet, si proprie accipiatur [habitus], quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili" (*In II Sent.* d. 14 q. 1 a. 1c)]. Sin embargo, se puede seguir hablando de un hábito natural, puesto que se adquiere con suma facilidad y sin discurso» (*Ibid.*, p. 381).

³⁸ A pesar de ello, dice Santo Tomás: «[...] huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem» (*Summ. theol.* I-II q. 51 a. 1c).

Pasando por alto el lógico rechazo de cualquier innatismo, que para los aristotélicos tiene sabor platónico, inaceptable en principio, es preciso admitir que es un innatismo como *virtual* y no de contenidos; éstos se adquieren sólo por medio de los actos. Por ello, los principios primeros, como actos de juicio, no son innatos. Pero lo que se dice ahora es que tales actos requieren, para su correcta formulación y comprensión, un hábito o refuerzo de la facultad intelectual. Y ese hábito sí es innato. Y no se trata solamente de que se llame así por la facilidad para los actos (juicios evidentes). Es realmente *a natura*, anterior y como germen de dichos actos. Justamente por ello es perfección de la potencia, pero anterior aptitudinalmente a cualquier acto.

Por eso es innato solamente de modo incoativo o iniciativo o aptitudinal-dispositivo, ya que necesita ser ejercitado por la mente para la producción de los actos de juicio, que son los principios primarios, universales y necesarios, del saber.

Podríamos hacer esta comparación: las facultades intelectuales son totalmente innatas; el hábito científico es propiamente adquirido y no innato (salvo ciertas aptitudes naturales para la investigación a nivel individual); y el *habitus principiorum* es, en su raíz o incoativamente, algo innato, siendo adquirido en su consumación o completitud operativa, que es la formación de los juicios primarios de la razón.

Cómo se puede entender esto último, carácter innato en sentido incoativo, y adquirido, en su forma consumativa, queda indicado anteriormente por analogía con otras «habilidades» humanas. Como hemos dicho, puede haber una disposición innata favorable para la música, la pintura, la técnica, etc. Y sin embargo, estas disposiciones innatas requieren, para su perfección, el ejercicio y la práctica, frecuentemente reiterada y asidua, de los actos correspondientes. De modo similar, aunque la disposición para los primeros principios sea innata incoativamente, inicialmente, sin embargo es necesario ejercitar al menos una vez esa disposición inicial mediante actos de conocimiento. Por ello, es normal que sin acto alguno, se carezca de los principios correspondientes; mas basta un solo acto para tomar conciencia de la necesidad y de la verdad de esos juicios que llamamos principios primarios de la inteligencia³⁹.

Otras cuestiones deberían completar esta exposición. Entre ellas, señalamos la cuestión sobre la relación del *habitus principiorum* con la «luz» intelectual y el sentido de esta expresión. Igualmente, el carácter «intuitivo» del *habitus principiorum*

³⁹ Como dice Tomás: «Según la opinión de Aristóteles preexisten en nosotros los hábitos de las virtudes de modo imperfecto, en forma de inclinaciones naturales, que son como incoaciones de las virtudes, y que luego mediante el ejercicio de las obras se llevan hasta su perfección. Y algo semejante puede afirmarse respecto de la adquisición del conocimiento (*scientia*): que preexiste en nosotros una especie de gérmenes del saber (*scientiarum semina*), esto es, las concepciones primarias del entendimiento, que de modo inmediato son conocidas por la luz del entendimiento agente mediante las especies abstraídas de los sensibles, ya se trate de concepciones complejas o juicios, como los primeros principios (*dignitates*), ya de concepciones simples (*incomplexa*), como el concepto de ente, de uno y otros semejantes, que el entendimiento capta de modo inmediato. Todos los demás principios se derivan de estos principios universales, como de unas razones seminales» (*De verit.* q. 11 a. 1c).

y el sentido de la intuición intelectual, según la doctrina del aristotelismo tomista, que no puede ser igual que lo que entiende Guillermo de Ockham y que Kant rechaza posteriormente. Pero sobre todo ello volveremos en otra ocasión.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.