

LOS HABITOS INTELLECTUALES Y LA PERFECCION DEL CONOCIMIENTO ESPECULATIVO

INTRODUCCION

Ningún ser creado tiene el fin en sí mismo ; debe conseguirlo a través de sus actos. Pero es claro que en esta actividad hacia el fin debe haber un orden. De lo contrario, más que dirigirse a un objeto determinado, la actividad sería un dispersarse.

¿Cuáles son las leyes que encaminan y orientan los seres a sus fines? Es fácil ver que hay una gran diferencia entre el hombre y las cosas. Las cosas recorren sus caminos de una manera siempre idéntica, según unas leyes naturales establecidas desde siempre. El hombre, aún fundamentalmente orientado hacia la felicidad, la perfección, hacia Dios, goza de absoluta libertad en cuanto a los medios para alcanzar esa perfección. Su naturaleza ha quedado a medio hacer, podríamos decir. No por imperfecta, sino porque es capaz ella misma de prolongarse y alcanzar los objetos. Los hábitos—esas prolongaciones y perfecciones de la naturaleza—son nuestras leyes naturales : unas leyes libremente aceptadas por cada uno y hechas por nuestros propios actos, como el agua del río, a fuerza de pasar, hace sus propias orillas.

Todo esto, que es verdad respecto al hombre en general, vale también para cada una de sus facultades. Ellas son también naturalezas —esencias ordenadas a la operación—, con sus fines propios y sus maneras peculiares de conseguirlos. Tiene cada una sus leyes, sus exigencias, y, según ellas, alcanzan indefectiblemente sus fines y su perfección particular. Indefectiblemente, cuando esas leyes las ha establecido Dios. Cuando las ha hecho el hombre mismo—porque Dios le dejó este privilegio y esta responsabilidad—, lo mismo le pueden llevar al bien que al mal, a la verdad o al error.

Así, pues, en las facultades en que por su espiritualidad y amplitud frente a los objetos no está señalada una manera fija de obrar, son absolutamente necesarios los hábitos. Cada acción de la inteligencia y de la voluntad debe ser integrada en una dirección determinada, libremente escogida. Sólo así nuestra actividad será un continuo progreso y desaparecerá la provisionalidad de quien se deja llevar por las circunstancias de cada momento.

En las páginas que siguen—parte de la disertación presentada en el *Angelicum* de Roma para el doctorado en filosofía—se trata de estudiar la perfección que nuestro entendimiento adquiere cuando recibe los hábitos.

1.—IMPERFECCION Y PERFECTIBILIDAD DE LOS SERES CAPACES DE HABITOS

¡Qué misterio el hombre! El ser más desprovisto y pobre de la creación cuando nace, puede llegar a poseer la perfección de todo el Universo. Puesto en la frontera del mundo del espíritu y de la materia, como pura posibilidad inicialmente en orden al obrar, su tarea es nada menos que crearse a sí mismo, haciéndose una segunda naturaleza que le capacitará para la acción en cualquier momento y de una manera perfecta. Aquella su primera pobreza va así desapareciendo y su situación indefensa frente a la vida se convierte en una situación segura, capaz de afrontar los problemas por sí mismo, sin necesidad de que otros piensen por él.

Las cosas inanimadas cumplen su misión estando simplemente. Integradas en el orden maravilloso del Universo, no tienen más que seguir los caminos de siempre, al ritmo que una ley rígida les señala. Los animales recorren también un ciclo invariable en sus vidas, empujados por el instinto; no necesitan pensar en escoger los medios necesarios para su existencia. Otro ha pensado por ellos. Los ángeles mismos recibieron, junto con su naturaleza, un tesoro de especies cognitivas, con las que sin esfuerzo pueden conocer. Sólo el hombre se presenta a la vida como pura potencia, vacío de todo, hasta de sí mismo, pues para conocerse a sí mismo debe conocer antes las cosas exteriores. Una inmensa tarea le espera, que consistirá en ir mendigando la perfección de las cosas para elevarse mediante ellas hasta Dios.

Somos, por consiguiente, una posibilidad ilimitada de perfección. Empezamos no siendo nada, pero ya entonces se presentan ante nosotros infinitos caminos de acción; un porvenir cargado de esperanzas

y promesas. Pero por el hecho de ser pura posibilidad, para que esa perfección prometida se convierta en realidad, es preciso alcanzarla a través de la acción; salir de ese estado para escoger el camino que nos conduzca a ella. Es verdad que al escoger nos limitamos, pero en orden a la perfección última (1). Así, aquella pura posibilidad inicial al fin se habrá actuado totalmente cuando se hayan concentrado todas nuestras energías frente a un solo objeto: frente a Dios, que ciertamente no limitará nuestras aspiraciones y posibilidades, sino que les permitirá la plena expansión. Dios no es frontera que limita, sino Océano infinito que colma las infinitas medidas de felicidad y perfección de sus criaturas racionales.

1) *El hombre, creador de sí mismo.*

He ahí la miseria y la grandeza del hombre. Miseria, porque empieza su vida vacío de todo. Grandeza, porque por sí mismo puede llegar a esa perfección que inicialmente le faltaba. Dios le ha dado el poder y el privilegio—la responsabilidad también—de formarse a sí mismo, pudiendo así imitarle en su poder creador (2). Y no hay en esto ninguna contradicción. La habría si todas sus facultades se encontraran igualmente imperfectas frente a la operación. Pero sabemos que en el hombre hay potencias activas, dispuestas a obrar siempre, y otras que necesitan ser movidas. Pueden, por tanto, las primeras influir en las segundas, consiguiendo así esa prontitud y orientación hacia la operación de que antes carecían (3). Y no sólo de un modo pasajero, sino permanente, creando nuevos principios en esas facultades, que adquieren así una perfección intrínseca, con lo que nuestra naturaleza se habrá enriquecido y desarrollado frente a la operación y, por consiguiente, en orden al fin.

Por no ser tan perfectos como Dios, que es acto puro, necesitamos actuarnos, obrar: La operación es nuestro fin próximo. Así, pues, se-

(1) El acto que procede de una potencia finita es ya limitado. Entre las casi infinitas maneras de dirigirse al objeto, representa y significa una elección. Y todavía es más limitado el acto que procede a través de un hábito, pues, como hemos visto, es una especialización dentro del campo de la potencia (Cfr. J. M. RAMÍREZ, O. P.: *De hominis beatitudine*, t. II, Matriti, 1947, p. 208).

(2) *Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causae* (III C. G., 21).

(3) *Idem secundum idem non potest seipsum formare; sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes; ita scilicet quod una pars ejus sit formans et alia formata* (*De Virtut. in comm.*, a. 9 ad 8. Cfr. I-II, 51, 2).

remos tanto más perfectos cuanto más preparados estemos respecto al obrar, ya que una cosa se dice perfecta en orden a su fin (4). Si todas nuestras facultades estuvieran ordenadas a operaciones bien determinadas y concretas, como en el caso de los animales, tan sólo necesitaríamos alcanzar esa otra perfección accidental mediante la acción, pues la naturaleza estaría en sí misma completa. Pero a causa de la amplitud y espiritualidad—propia o participada—de nuestras facultades hace falta que un nuevo principio venga a fijar su indeterminación frente a los objetos, permitiéndole así la operación perfecta. La forma es ya una perfección de la naturaleza de las cosas, dice Sto. Tomás (5). Pero exige determinadas disposiciones en el sujeto. Sin embargo, ella no es término último en el que el sujeto termina y se cierra. A su vez, se ordena a la operación, en la que encuentra su fin o, al menos, el medio de alcanzar ese fin. Si sólo se ordena a una operación determinada o está encauzada hacia ella sin posibilidad de otras operaciones, basta la forma y no se requiere ninguna otra disposición. Pero si puede obrar de modos diversos, como es el caso de nuestra alma, es necesario que sea preparada y dispuesta por medio de otras formas accidentales, que son los hábitos.

El hábito supone, pues, una doble imperfección: por parte de la potencia, en cuanto que se halla indeterminada respecto a la operación; y por sí mismo, puesto que todavía no es esa operación (6). Es algo intermedio entre la naturaleza y la obra. Las potencias se nos dan para obrar; los hábitos, para orientar esa actividad.

Cuando se habla de perfección o imperfección en el hombre—como en los demás seres—, se trata de perfección o imperfección accidental, respecto al fin. Las cosas son perfectas esencialmente con tal de que

(4) Quia operatio est finis operantis, cum omnis res secundum Philosophum sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum, unumquodque est bonum secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum, ut dicitur II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum (*De Virtut. in comm.*, a. 1).

(5) Per formam perficitur natura rei; sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis vel via ad finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus (I-II, 49, 4 ad 1).

(6) Habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum, non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu, qui per operationem perficitur (*In I Sent.*, d. 35. qu. 1, a. 5 ad 4).

tengan los elementos que su especie exige. En este aspecto el hombre está muy por encima de los otros seres, puesto que tiene una naturaleza superior, dotada de unas facultades al servicio de la inteligencia espiritual. Pero por muy perfecta que esta naturaleza sea, está compuesta de materia y forma; no es acto puro. Está destinada a la operación, mediante la cual alcanzará su perfección accidental al conseguir su fin. «Omnis res est propter se et propter suam operationem», repite con frecuencia Santo Tomás.

Es ésta la primera condición y requisito para que se dé el hábito: que se distinga el sujeto capaz de disposición del término que con esa disposición se alcanza, de modo que sean entre sí como potencia y acto. Por consiguiente, no se darán hábitos en la naturaleza que no esté compuesta de potencia y acto, y cuya sustancia no se distinga de su operación (7).

Debemos actuarnos mediante el obrar, enriqueciéndonos así, no sólo por los fines que se consiguen, sino, sobre todo, porque nuestros actos no pasan totalmente. Si las modificaciones de esos actos pasados no dejasen en nosotros nada durable, estaríamos siempre como al principio; deberíamos empezar siempre. Pero algo va quedando en nuestras facultades, que nos prepara en orden a operaciones más perfectas. La vida, en este sentido, es un continuo aprender a vivir. Es empezar siempre, pero cada vez más arriba, siguiendo una ley de progreso, del que no son capaces los seres inferiores, precisamente porque sus operaciones nada dejan en las facultades. Los seres incapaces de hábitos duran simplemente, permanecen siempre idénticos.

2) *La segunda naturaleza.*

Podemos formarnos así ya una idea de lo que en nosotros significan los hábitos: «una sobreelevación intrínseca de la espontaneidad vital, desarrollos vitales que hacen al alma mejor en un orden determinado y que le infunden una savia nueva» (8). Son una posesión, como su nombre indica, pero una posesión íntima y connatural, en la que lo que se posee es el propio sujeto. Y, cuando se posee una cosa, se tiene per-

(7) Ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo (I-II, 49, 4).

(8) J. MARITAIN: *Art et Scolastique*. París, 1920, p. 19.

fecto dominio sobre sus utilidades. Siempre es posible su uso, porque nuestras cosas están en humilde espera de servicio constante.

He ahí, pues, que la naturaleza humana se nos da como la más preciosa de las posesiones. Todo ser posee de alguna manera una naturaleza. En el hombre, por medio de los hábitos, la posesión se hace consciente y perfecta. Somos dueños de hacerla llegar a su fin o de apartarla de él; de desarrollarla en el orden accidental hacia el bien o hacia el mal.

Todo hábito es, por consiguiente, dinámico; lleva en sí una fuerza y una tendencia a la operación. Hemos visto que no solamente los hábitos que radican en una facultad son operativos. De alguna manera lo son todos. Sólo mediante la operación la naturaleza creada alcanza su fin. Las perfecciones que en sí misma recibe quedan así orientadas también hacia la operación. Los hábitos actúan las posibilidades y completan las aptitudes y preparaciones de la naturaleza. La disponen en orden a su fin. Son un constante impulso que la lleva de conquista en conquista hasta conseguir el fin último. Lo que era posibilidad un poco desorganizada y anárquica frente a multitud de objetos y de operaciones queda ordenado y encauzado a fines y objetos concretos, más cerca de ellos.

Así, pues, los hábitos representan el triunfo de la actividad, la mayor edad del alma. Nos confieren la plenitud de vida dando impulso a las inclinaciones, haciéndonos vivir como hombres. Por eso, «sólo los seres verdaderamente vivientes pueden adquirirlos, pues sólo ellos son capaces de elevar el nivel de su ser mediante la actividad misma. De ese modo se enriquecen en sus facultades, adquieren principios secundarios de acción, que utilizarán según su voluntad, y que les harán fácil y deleitable lo que es difícil y arduo» (9).

Representan además el triunfo de la razón. No solamente en los hábitos intelectuales es necesario que intervenga la inteligencia como facultad que debe ser perfeccionada bajo la luz del entendimiento agente o de los primeros principios; la inteligencia es el principio activo que formará los hábitos en las otras facultades, pues ese principio, indispensable en la formación de los hábitos, «debe ser no sólo vital, sino racional. Por eso no se dan hábitos operativos propios sino en los seres racionales o en los demás principios vivientes al servicio de la razón. Los verdaderos hábitos implican un *saber hacer*, que sólo es

(9) J. MARITAIN: O. c., *ibid.*

posible por la intervención de una conciencia intelectual y un principio de libertad para organizar los sistemas de movimientos, conservados luego en la plasticidad de la materia viva» (10).

Tampoco puede quedar al margen del hábito la voluntad. «Ex ipsa ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est quo quis utitur cum voluerit» (11). De ahí, el dominio absoluto del propio sujeto y de todas sus energías, que supone el hábito. Es algo absorbente, en el que va comprometido todo el hombre, lo mismo en los hábitos intelectuales que en los morales. No basta perfeccionar una facultad a expensas de las otras; el hombre perdería así su equilibrio en daño del resultado final. Es preciso que se perfeccione como un todo armónico, puesto que en cada obra nuestra colaboran todas las facultades, en mayor o menor proporción. Cuando una operación procede de varias facultades, dice Santo Tomás (12), para que sea perfecta, se requiere que esas facultades estén respectivamente perfeccionadas por algún hábito. Pues por muy perfecto que sea un agente principal, no realizará una obra perfecta si el instrumento que utiliza no está bien dispuesto y perfeccionado.

Este dominio se ejercita también sobre los objetos y las operaciones, lo mismo para el bien que para el mal. Puesto que los hábitos son algo intermedio entre la facultad y su acto, por lo mismo que orientan su actividad, en nuestras manos está el pasar a la operación según nuestra voluntad y no según las exigencias de los objetos «La virtud es un complemento de la potencia, según significa el mismo nombre; por eso indica energía y fuerza, en cuanto que una cosa puede seguir su impulso y movimiento cuando tiene el perfecto dominio. De ahí que Aristóteles diga que la virtud es lo último de la potencia. Y puesto que la potencia tiene una ordenación necesaria al acto, el complemento de la potencia se da en orden a la operación perfecta» (13).

Los hábitos son, por consiguiente, la verdadera conquista del hombre. Una exaltación y una cumbre de la naturaleza humana. Quien ha logrado crearse esta segunda naturaleza en sí mismo, ha alcanzado una verdadera aristocracia espiritual, haciéndose el tipo ideal de la huma-

(10) T. URDANOZ. O. P.: *Introducción al Tratado de los Hábitos*. Trad. española de la Suma Teológica. Edic. BAC, n. 122, Madrid, 1954, p. 78.

(11) I-II, 50, 5.

(12) Neque etiam potest esse perfecta operatio, quae a duobus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum (I-II, 58, 3 ad 2).

(13) *De Virtut in comm.*, a. 1.

nidad (14). Por el contrario, quien obra sin estos principios se desparpama por los objetos, haciéndose su esclavo. Para él la vida es algo extraño, puesto que no puede utilizarla a voluntad ; constantemente se le escapa ; se siente dividido. En una palabra, no ha logrado todavía elevarse por encima de las cosas.

Es verdad que el hombre es rico en disposiciones naturales, en unas facultades que le colocan muy alto en la escala de los seres. Pero esas disposiciones y facultades las recibe en estado de pura indeterminación. Por su estado de unión con el cuerpo, toda la perfección le debe venir de los seres inferiores. De alguna manera, es más completo que los ángeles, puesto que puede por sí mismo conocer el mundo de la materia, gracias a su facultad abstractiva. Pero puede también quedarse ahí, en esa indeterminación natural, sin elevarse a un verdadero dominio sobre sí mismo y las cosas, y puede, lo que todavía es peor, encauzar y fijar sus posibilidades para el mal.

No bastan, pues, las facultades. Estas pueden obrar bien o mal, dispersarse ante tantos objetos, impidiendo así la acción verdaderamente vital y racional, que brota de un principio intrínseco, y sobre la que se ejercita pleno dominio. Es preciso perfeccionarlas en orden al obrar ; y no de cualquier manera, sino de un modo estable y libre, consecuencia de los actos anteriores, gracias a los cuales la facultad se siente fortalecida en un sentido, con una especial habilidad y sensibilidad respecto a determinados objetos. Esto es posible en nosotros, decíamos antes, porque tenemos facultades activas y pasivas. Las facultades pasivas no son movidas de una manera necesaria y determinada hacia sus objetos ; les queda siempre, aún bajo la moción de las otras facultades, la indeterminación propia de lo racional. La perfección que reciben en orden a la operación no es algo pasajero. Y, sin embargo, no quedan mediante esa perfección determinadas a un solo objeto o modo de alcanzarlo, ya que así no serían dueñas de sus actos. Por consiguiente, los hábitos—no otra cosa son esas perfecciones—se distinguen de las mismas facultades ; ni pueden confundirse con los impulsos pasajeros, ni con las cualidades físico-químicas de las cosas (15).

(14) E. JANVIER, O. P. : *Exposition de la Morale catholique*, París 1906, t. IV, p. 24.

(15) *Potentiae illae sunt agentes et actae, quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum ; sed in eis est agere sicut vires aliquo modo rationales ; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquod superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis et manentis in subjecto ; ita tamen quod per eas non de necessi-*

Se van estableciendo así las diferencias entre los hombres ; no sólo por las adquisiciones y conquistas de cada uno, sino, sobre todo, por esos métodos y principios de acción que se han formado en las facultades. De una manera oscura estas diferencias ya latían en las disposiciones naturales de la materia, pues «cada uno se orienta a determinados fines según las cualidades y disposiciones de su cuerpo» (16). Es más ; las diferencias en la misma inteligencia no se explican sino por esas otras diferencias en el cuerpo. La explicación última se nos oculta en el misterio de la unión de espíritu y materia en nosotros. Realidades con propiedades totalmente contrarias se unen en nosotros hasta formar un solo ser sustancial, y si el espíritu no queda totalmente oscurecido por la materia, ésta impone sus limitaciones, hasta el punto de depender de ella la mayor o menor perfección accidental (17). Según esto, «en el sustrato orgánico residía toda la diferencia inicial de unos hombres a otros, y de este principio individuante se transmite el alma, como forma del cuerpo, a sus potencias sensibles, y sólo más tarde, en su ulterior desarrollo operativo, estas diferencias se comunicarían al alma en forma de cualidades habituales de ciencia, virtud, etc. Lo que no es caer en el materialismo, sino sólo afirmar el gran principio de antropología tomista del alma como forma sustancial del cuerpo» (18).

Esas diferencias, tan profundas como la naturaleza misma, se manifiestan después en nuestro contacto con las cosas. La verdad y el bien se nos presentan repartidos en distintos objetos, que constantemente solicitan nuestra atención y deseo. Dependemos de ellos y es ésta la prueba más clara de nuestra imperfección. Cuando el hábito

tate potentia ad unum cogatur : quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentia, neque passiones..., neque qualitates de necessitate agentes... ; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit (*De Virtut. in comm.*, a. 1).

(16) I, 83, 1 ad 5.

(17) Unus alio potest eandem rem melius intelligere quia est melioris virtutis in intelligendo... Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa : cujus ratio est quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem, unde, cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo ; unde dicitur in II De anima, quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum (I, 85, 7).

(18) T. URDANOZ, O. c., p. 76.

de la virtud o de la ciencia se instale en nuestras facultades nos sentiremos inclinados hacia objetos determinados, orientadas todas nuestras energías en favor de esas operaciones que, poco a poco, irán colmando nuestro vacío interior hasta hacerlo rebosar, de modo que habremos conseguido la perfección de todo el Universo y de sus causas, en la medida y grado permitidos a una criatura (19).

Tenemos posibilidades infinitas en nuestras facultades espirituales. Los hábitos hacen que esas posibilidades no queden ahí, sin actuarse. Las orientan y encauzan para que se conviertan en realidad (20). Acercan la naturaleza a la operación, al instalarse entre ambas como una segunda naturaleza.

En nuestras manos está alcanzar esa riqueza y conseguir ese crecimiento. No podemos cambiar las disposiciones naturales de nuestro cuerpo, de las que depende la perfección de nuestras facultades superiores, pero podemos prepararnos a la acción perfecta con esos principios, en algún sentido más importantes que aquellas disposiciones iniciales, puesto que están más próximos a la operación. Si necesitamos hábitos es a causa de nuestra imperfección, ya que estamos compuestos de potencia y acto. Pero se nos dan en orden a suplir esa nuestra potencialidad, disponiéndonos a obrar con más facilidad y prontitud.

Así, pues, perfeccionar la naturaleza no significa actuarla de cualquier manera mediante la operación. La actividad sólo en un sentido muy restringido representa una perfección, ya que puede ser desorganizada; no excluye de suyo la indeterminación y, por tanto, la potencialidad de la naturaleza. La verdadera perfección está en los hábitos, cuya misión se refiere directamente a la naturaleza, a la que preparan, poniéndola en tensión hacia los objetos, pronta a alcanzarlos en cualquier momento.

(19) Cfr. *De Verit.*, 2, 2: Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem... Invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III De anima dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere.

(20) *Habitus potentiarum per se ordinantur ad actum et objectum, a quibus specificantur, sed non ut activitas per se primo, sed ut ordinans, et determinans, seu proportionans activitatem potentiae seu naturae in qua est* (JUAN DE SANTO TOMAS: In I-II, d. 13, a. 1).

2.—LOS HABITOS, FUENTE DE CONTINUIDAD EN LA VIDA

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.

1) *Necesidad de la continuidad en la vida.*

Sin los hábitos las facultades estarían sometidas a un cambio perpetuo. Incapaces con actos aislados de fijarse en una determinada manera de obrar agotarían las fuerzas del alma en esfuerzos nuevos, sin que una norma de conducta señale un camino uniforme, en el que cada acción signifique un avance y no un continuo comienzo. La indeterminación de la inclinación natural que empuja nuestras facultades hacia sus objetos impide a nuestra actividad específica alcanzar su máximo de intensidad. Es preciso unificar esa inclinación y delimitar los objetos para que las energías no se desparramen, sino que, por el contrario, se orienten en un sentido determinado, multiplicando así su eficacia. Es la misión de los hábitos.

El hombre alcanza por sus actos—son el andar del alma—su bienaventuranza o perfección. Pero esos actos son singulares en circunstancias irrepetibles. Se perdería en ellos sin esa norma habitual y fija. «Ea enim quae ex sola operatione dependent, facile inmutantur nisi secundum aliquam anclinationem habitualem fuerint stabilita» (21).

Esa habitual inclinación se consigue mediante los mismos actos, puesto que hacen que las potencias se dirijan cada vez con más fuerza a objetos fijos, desapareciendo así la dispersión y la potencialidad. «Las cosas—dice Santo Tomás—que gozan de cierta amplitud y no están determinadas a algo fijo no tienen una forma que les oriente a una cosa concreta, sino que dependen en esto de un principio motor, que les determina. Pero por el mismo hecho de que son determinadas hacia algo, de alguna manera adquieren una disposición hacia ello. Y cuando esa determinación se repite muchas veces, la disposición se va afianzando, de modo que se constituye en una especie de forma a modo de naturaleza. Por eso se dice que la costumbre es otra naturaleza» (22).

(21) *De Virtut. in comm.*, a. 9.(22) *Ibid.*, *ibid.*

Pudiera parecer que la pasión, que es también una perfección añadida a las potencias, es capaz de sustituir el hábito. Pero quien se entrega a sus pasiones no desarrolla toda la virtualidad de su ser. La pasión es un impulso formidable, un instrumento precioso de actividad. Pero necesita a su vez ser orientada por algo superior, puesto que el hombre, bajo su impulso, no es verdaderamente dueño de sí mismo. Es víctima de los objetos que le atraen irresistiblemente. Por el contrario, quien posee un verdadero hábito se encuentra orientado y adaptado a los objetos, pero es dueño de sí, de sus operaciones y tiene un perfecto dominio sobre esos objetos (23).

Además, la pasión es algo pasajero; tanto como los objetos o el agente que la provoca. No consigue esa conaturalidad e inmovilidad del hábito, por lo que tampoco da uniformidad, ni representa un enriquecimiento de nuestros principios de acción (24). En cambio, el hábito se instala en lo más íntimo de nuestro ser, constituyéndose en segunda naturaleza, como un potencial de acción, siempre dispuesto a ser manejado en una dirección ya determinada con anterioridad por el sujeto, y no dependiente de las circunstancias del momento.

Precisamente es éste el segundo requisito para que se pueda dar en un sujeto el hábito. Todas las criaturas están compuestas de potencia y acto y, por consiguiente, sus operaciones se distinguen de su sustancia. Pero no todos los seres creados son capaces de hábitos, puesto que muchos están naturalmente ordenados a sus objetos y en ellos no se da la indeterminación que el hábito debe corregir. Sólo los seres superiores gozan de esa amplitud frente a los objetos, y sólo ellos necesitan esa segunda naturaleza que quite la indeterminación de la primera (25).

(23) *Motus passionis in quantum passio est principium habet in ipso appetitu et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus tamen virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur (I-II, 59, 1).*

(24) *Illud quod additur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis, quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur et subito transit... Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum recipitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae (De Verit., 20, 2).*

(25) *Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde 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 subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum (I-II, 49, 4).*

Por eso, el hábito es algo estable y fijo. Constituye el estado de un alma según una determinada manera de ser, dirigida a ciertas acciones, a las que sin cesar vuelve; inclinada a los mismos pensamientos, a los que por su propio peso una y otra vez se orienta; dominada por unos sentimientos y objetos, que ha escogido libremente y a los que no ha renunciado todavía. No es una tendencia superficial y ligera, que cualquier cosa puede hacer cambiar. Es un dominio total de la razón, que ha encauzado los pensamientos y sentimientos por caminos determinados, constituyéndose en norma segura contra las atracciones e influjos de las circunstancias cambiantes a cada momento.

Porque lo importante es hallar el verdadero camino, el que conviene a cada facultad. Este, en realidad, es el único, el más perfecto. Y es el que hace recorrer el hábito, puesto que el hábito, como decía Aristóteles, es lo supremo de la potencia, lo que se añade para su perfección. Para el entendimiento será la certeza acerca de la verdad; para la voluntad, la rectitud respecto de un bien racional (26).

2) *La estabilidad de los hábitos.*

Se consigue así una doble estabilidad: por parte del sujeto y por parte del objeto, al que se refiere el hábito. No se da verdadero hábito sin un objeto fijo y necesario que lo funde. Por eso, en el primer acto queda ya esencialmente vencida la pasividad del sujeto. Sin embargo, en un concepto integral del hábito no se puede prescindir de su realización en un determinado sujeto, en el que puede alcanzar mayor o menor firmeza y connaturalidad.

Según la opinión última de Santo Tomás, el hábito y la disposición son algo irreductible entre sí, como dos especies dentro del mismo género. De este modo, la estabilidad en los hábitos proviene del objeto, mientras que en la disposición no puede provenir más que de las condiciones de su realización en un sujeto. Sin embargo, es preciso

(26) Tam in intellectu quam in voluntate virtutes quae in illis sunt conveniunt in hoc quod debent perficere illas potentias non quomodocumque sed in ordine ad operationem perfectam et consummatam, quia de sua essentiali ratione virtus est perfecta qualitas mentis et est ultimum potentiae... Sed tamen differt modus perficiendi in utraque virtute intellectus et voluntatis, quod virtus intellectus cum versetur circa verum cognoscendum, perfectio ejus consistit in certitudine... At vero voluntas, cum versetur circa bonum, perfectio virtutis erit in rectitudine voluntatis circa bonum proprium rationalis creaturae, quod est bonum regulatum regulis rationis, eo quod propria hominis perfectio in quantum homo est vivere secundum rationem (JUAN DE SANTO TOMÁS: In I-II, d. 16, a. 1. Cfr. *In II Sent.*, d. 14, qu. 1, a. 1).

distinguir entre la esencia de la disposición y su modo o estado, e igualmente entre la esencia del hábito y su realización. Combinando estos elementos entre sí, tenemos que la disposición, de suyo, es algo inestable, no sólo por parte del objeto, sino también por parte del sujeto; mientras que el hábito es algo fijo, lo mismo atendiendo al objeto que al sujeto. Pero puede darse accidentalmente que la disposición realice el modo del hábito, siendo algo inestable por parte del objeto o causa, y algo fijo por parte del sujeto. Y el hábito, a pesar de su estabilidad por parte del objeto, tenga el modo o estado de la disposición por parte del sujeto (27).

Para que el hábito sea norma estable de conducta y fuente de continuidad debe radicarse profundamente en el sujeto. En este sentido es esencial este modo subjetivo, pues no basta que el entendimiento, por ejemplo, se haya convencido de una verdad en un acto aislado, para que esa verdad arrastre y dé unidad a toda la vida intelectual. Mientras el hábito no logre encauzar todas las energías del hombre no tendrá un verdadero influjo, pudiendo fácilmente perderse, puesto que no ha vencido todas las dificultades.

En cambio, cuando verdaderamente se constituye en norma de acción es cuando logra la connaturalidad de las facultades con sus objetos mediante el ejercicio. Es entonces cuando se erige en segunda naturaleza, con toda la energía y determinación, sin divisiones, puesto que el hábito así realizado supone el dominio total de la razón y de la voluntad sobre las demás facultades y aún entre sí. Por otra parte, el concepto de hábito es algo analógico, y no en todos se salva esa distinción esencial de la disposición. Hay hábitos cuya esencia consiste en el estado o modo habitual adquirido por la costumbre (28).

No hay, por tanto, actos aislados en nuestra vida. Poco a poco van venciendo la resistencia de nuestras facultades, disponiéndolas y orientándolas en un sentido determinado. Cada acto es un impulso nuevo que obra con toda la fuerza de los anteriores, por muy lejanos que estén, como cada ola lleva en sí la fuerza de todo el mar. La primera gota que cae sobre una roca parece que no hace nada. Tampoco la segunda. Pero al cabo de mayor o menor tiempo, la roca aparece agu-

(27) J. M. RAMIREZ, O. P.: *Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, Studia Anselmiana, fasc. VII-VIII. Romae, 1938, p. 130-131.

(28) J. M. RAMIREZ. *Ibid.*, p. 143.

jereada (29). Algo parecido sucede con nosotros, pero en el orden espiritual. No se puede despreciar ningún acto por indiferente que parezca, pues nuestras inclinaciones habituales, lo mismo que nuestras maneras de pensar, se forman bajo su influjo.

El hábito es así una riqueza acumulada, un capital. Como en el orden económico el trabajo puede ser orientado a una mayor producción futura, igualmente en la vida podemos atesorar esfuerzos que quizá actualmente no constituyen una perfección visible, pero que permanecen como una disposición, y un día producirán todo su fruto. Nada se pierde. El trabajo y la dificultad de los primeros días en la ciencia o en la virtud se verán recompensados con la facilidad y la alegría del hábito perfecto.

Y es que las facultades no necesitan que se les añada precisamente mayor actividad, sino determinación e inclinación hacia los actos y los objetos. El aumento de actividad y la mayor intensidad del acto es una consecuencia (30). Por eso todo cuenta en la formación de los hábitos, pues que, poco a poco, se van determinando las potencias y adquiriendo una configuración que contribuirá a formar nuestra fisonomía espiritual.

Somos nosotros mismos los creadores de ese nuestro modo de ser profundo, de nuestro modo de comportarnos frente a las cosas. Precisamente el carácter moral se define como «el conjunto de hábitos y disposiciones, inteligentemente agrupados alrededor de un eje voluntario en vistas a realizar el ideal humano» (31). Es así como la vida adquiere unidad, no sólo en un aspecto determinado de su actividad, sino

(29) In agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures; et, licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt; quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus, inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit, et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus, agens in virtute omnium praecedentium, complet generationem habitus, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem (*De Virtut. in comm.*, a. 9 ad 11).

(30) Quando habitus vel dispositio ponitur in potentia activa, perficiendo et quasi acuendo ipsam, adhuc principaliter non constituit ordinem ad actum, sed coaptationem et debitam commensurationem erga talem actum, seu operationem. Supponit enim habitus potentiam habentem ordinem indifferentem de se et quasi potentiam ad plures actus, vel operationes; haec enim sola capax est habituum. Unde habitus non habet necesse addere ordinem seu respectum ad talem actum, sed solum id quod erat in confuso et indifferens explicare et actu determinare ipsa consuetudine et multiplici labore..., ex quo tamen consequenter ipsa activitas perficitur et acitur determinatione et ordinatione activitatis... quam superadditione activitatis ad activitatem (JUAN DE SANTO TOMAS: In I-II, d. 13, a. 1).

(31) M. GILLET, O. P.: *Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1 (1907), p. 238.

en su conjunto. Cada elemento parcial es integrado y organizado, no según las necesidades y atracciones pasajeras del momento, sino atendiendo a esa norma superior que va inscrita en lo más íntimo del ser.

Esta unidad y continuidad es absolutamente necesaria para que pueda darse la vida, y de alguna manera se realiza ya en los mismos animales. Puesto que están inclinados a pocas operaciones, dentro de la misma especie se comportan de una manera uniforme respecto de las cosas que les convienen. Les basta el apetito natural como norma de acción. En cambio, el hombre está ordenado a infinitas operaciones, por lo que necesita un principio más elevado que le determine (32).

Nuestra actividad es dispersiva, lo mismo en el orden del conocer que en el de la acción. Pero los hábitos la unifican, dándole un sentido y haciendo que no sea inútil y contradictoria. Crean una aptitud y una propensión a comenzar sin titubeos, siguiendo la dirección que de una vez para siempre se ha escogido.

I.—LOS HABITOS INTELECTUALES ESPECULATIVOS

1.—NECESIDAD DE HABITOS ESPECULATIVOS EN LA INTELIGENCIA

El hombre no solamente realiza maravillosas obras exteriores. Su quehacer más importante es construir su propia vida. Y en esta tarea de trabajo interior la inteligencia es luz y la voluntad, fuerza, que en íntima colaboración llevan a la perfección última.

Sin embargo, no termina ahí toda nuestra actividad. Paralelamente a esa vida de acción está la vida de contemplación, en la que no se realizan objetos, sino que sólo se reflejan. Es como una escapada del espíritu a las regiones de lo intemporal y necesario, cansado del mundo de lo concreto en que de ordinario se desenvuelve. Frente a la verdad, la inteligencia no puede hacer otra cosa que considerarla. Un trabajo «inútil», pero, precisamente por eso, mucho más noble que cualquier otro, ya que en sí mismo lleva su fin, y no necesita ser ordenado a nada, si no es a la perfección de la persona.

Se dice que el hombre es un pequeño mundo. Más todavía que por su constitución orgánica y espiritual, lo es por el poder de su inteligencia, que, poco a poco y a través de las experiencias de su contacto con las cosas, va recogiendo los elementos para hacer en sí misma otro universo. Como el agua que refleja y se llena de la inmensidad del

(32) *De Virtut. in comm.*, a. 6.

cielo, repitiendo sus estrellas. Y este mundo intelectual nuestro es en algún sentido más bello y más perfecto que el mundo exterior de la materia (33).

1) *Inteligencia, ciencia y sabiduría.*

No podía quedar la inteligencia abandonada a sí misma en este trabajo específicamente representativo de nuestra grandeza, puesto que se perdería en su indiferencia y potencialidad. Ni la verdad se nos da en un solo objeto, ni la inteligencia tiene una manera fija de alcanzarla. Por eso, un triple hábito viene a perfeccionar su ejercicio, puesto que de tres modos distintos se nos puede presentar la verdad. Si se trata de verdades evidentes en sí mismas, el entendimiento las percibe inmediatamente ayudado por el hábito de los primeros principios. Si, por el contrario, se trata de verdades inevidentes, éstas representan un término y una conquista del entendimiento en su labor de demostración. Y entonces, o es término dentro de un determinado mundo de objetos, o es término absoluto de la actividad intelectual. Según esto, el entendimiento será perfeccionado por el hábito de las ciencias particulares o por el hábito de la sabiduría (34).

He ahí las etapas de la vida intelectual. El progreso del espíritu es un continuo elevarse y abrirse a la luz. Se empieza sin apenas esfuerzo, pero es preciso pasar de lo sensible a lo espiritual, de lo conocido a lo desconocido. En la cumbre del conocimiento está la sabiduría, que es la ciencia de las últimas causas (35). Ni el hábito de los primeros principios, ni las ciencias particulares actualizan totalmente las posibilidades de nuestra inteligencia. La verdad se extiende tanto como el ser, y sólo cuando tengamos la explicación última del Ser, se apagará nuestra sed de conocer.

(33) *Esse quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima, quod est accidentale; sed exceditur ab eo secundum quod hoc est esse materiale et illud intellectuale; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem, quam in seipsa (In I Sent., d. 36, qu. 1, a. 3 ad 2).*

(34) *Virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus ejus. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu, et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ut sit ultimum in aliquo genere, alio modo ut sit ultimum respectu totius cogitationis humanae (I-II, 57, 2).*

(35) *Sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae (I-II, 68, 7).*

La misión de los hábitos es llevar a la naturaleza que perfeccionan hasta el límite de sus posibilidades, para que éstas no se queden sin realizar. Son una preparación en orden a los actos buenos—convenientes—, mediante los cuales la naturaleza creada alcanza su fin. El acto bueno de la inteligencia consiste en conocer la verdad (36). Por eso, los hábitos intelectuales son un enriquecimiento y un apoyo en esa nuestra tarea de construir en nosotros una vez más el mundo, que es perfeccionar la inteligencia, y mediante ella, perfeccionarnos a nosotros mismos.

La inteligencia humana cumple las condiciones que hacen posibles y necesarios los hábitos, puesto que es pura potencia respecto a los objetos que tiene que conocer, y no está determinada a uno de esos objetos de una manera fija y estable por sí misma, sino que, por el contrario, puede de muy distintos modos dirigirse a ellos, ya que es una inteligencia capaz de error (37). Es preciso, por consiguiente, que un principio nuevo encauce todo su poder de operación por los caminos que conducen a la verdad, evitando así la dispersión y el error, que son los mayores enemigos en la vida intelectual.

Por el error se malogra el fruto de todo el trabajo de la inteligencia, que, entonces, da una imagen desfigurada de la realidad. Es un peligro constante, signo, una vez más, de nuestra grandeza y de nuestra pequeñez, puesto que podemos conocer la verdad como la conocen las inteligencias superiores, pero en dependencia necesaria de los datos de los sentidos, que pueden inducirnos a falsas afirmaciones.

Por otra parte, la dispersión impide el trabajo continuado en el mismo sentido. Quien se deja llevar por las atracciones cambiantes de los objetos, jamás superará las dificultades que supone el verdadero trabajo, y su actividad necesariamente será fragmentaria, estéril en lo que se refiere a los resultados. Aquí, como en toda actividad verdaderamente vital, la continuidad es imprescindible. Continuidad que de suyo no tiene la inteligencia, si no está apoyada por los hábitos.

2) *Potencialidad de la inteligencia frente a los objetos.*

Nuestra inteligencia es pura potencia en orden a los objetos (38). No sólo se distingue de ellos, sino que debe ser informada por sus es-

(36) I-II, 56, 3 ad 2.

(37) Cfr. I-II, 49, 4.

(38) Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum (I, 87, 1).

pecies para poder conocerlos. Y estas especies no se le dan como algo connatural; debe adquirirlas mediante el propio esfuerzo. Nuestro entendimiento es, pues, pura potencia originariamente, y sólo con el tiempo y el trabajo se va actuando en orden al conocimiento.

Sólo Dios tiene en sí todo el ser—toda la verdad—, pues es la causa de todo. Conocer no significa para nosotros recordar o deducir de algún principio toda la realidad, como quieren las filosofías *constructivas*. La realidad está ahí, a nuestro alrededor. Para conocerla hay que abrir los ojos del alma y mirar. Nuestra inteligencia es pasiva o receptiva, en este sentido. No solamente está en potencia respecto al entendimiento agente, que puede y debe obrar sobre ella en cada acto, sino también respecto a los objetos.

Es como la materia prima que debe ser actuada por las formas (39). Y, puesto que tiene tal carga de potencialidad e imperfección, es el sujeto que más necesita ser perfeccionado por los hábitos (40). El sucederse de las formas en el mundo físico está dirigido por una ley fija e inmutable, que regula las mutaciones según un principio de finalidad establecido por la inteligencia divina. Las leyes que señalan los caminos a nuestro entendimiento y hacen que nuestros actos y especies inteligibles no sean una anárquica dispersión de energías, son los hábitos.

Ahora bien, la adquisición de especies cognoscitivas no es más que el primer paso. Ni ellas representan toda la verdad del objeto, ni el entendimiento humano puede ver en un solo acto todo ese contenido. Necesita comparar las especies entre sí, afirmar o negar, hacer síntesis cada vez más amplias, en las que se integren los aspectos de verdad de los conocimientos particulares. Aparece así clara la necesidad de hábitos intelectuales que faciliten ese trabajo, aún en las verdades evidentes por sí mismas, ya que aún en ese caso es necesaria la comparación de especies (41).

(39) Cfr. I, 14, 2 ad 3; I-II, 50, 6.

(40) Illi competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa, et hoc maxime competit intellectui possibili (I-II, 50, 4 ad 1).

(41) Lumen collativum et compositivum, sicut in nobis est intellectus, non solum specie representante superaddita, sed etiam habitu facilitante et determinante potentiam indiget, etiam ad veritates per se notas, quia non potest illae 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 industria et acquisitione potentiae: ergo locum habet ibi habitus facilitans (JUAN DE SANTO TOMAS: In I-II, d. 16, a. 1).

3) *Dificultad del conocimiento discursivo.*

La dificultad aumenta cuando se trata de verdades más oscuras, que requieren un largo razonamiento para que aparezcan evidentes. A causa de la unión de alma y cuerpo, nuestro conocimiento empieza por las cosas sensibles para elevarse a las espirituales. Parte de unos principios, pero debe llevar la evidencia que en ellos encuentra hasta conclusiones muy lejanas. Es un trabajo propio del hombre, puesto que ni los ángeles ni Dios tienen necesidad de deducir conclusiones, ya que ven todo el contenido con igual claridad (42). Por eso también los hábitos intelectuales son propios del hombre. No se dan en los ángeles, pues, aunque necesitan el complemento de las especies cognoscitivas, éstas no son propiamente hábitos; son principios de un conocimiento intuitivo, en el que la potencia se encuentra perfectamente orientada hacia el propio objeto.

Por el contrario, en el hombre no bastan las especies para que desaparezca la indeterminación. Sin los hábitos sería imposible el conocimiento perfecto, lo mismo en los primeros principios que en las conclusiones de la ciencia, ya que «la inteligencia de suyo es indiferente respecto a cualquier clase de verdades, como lo es la materia en orden a las formas. Sin embargo, así como la materia prima se dispone más fácilmente a unas formas que a otras, porque aquéllas exigen menos disposiciones, igualmente el entendimiento está más determinado a las verdades primeras, evidentes por sí mismas, que a las verdades demostradas» (43). En todo caso, es necesario que el ejercicio de cada uno complete el mecanismo de la vida intelectual con la adquisición de hábitos que faciliten el trabajo y den las posibilidades de actos perfectos, sin la indecisión y titubeos del que comienza.

La potencialidad de nuestro entendimiento no sólo se da, por consiguiente, con respecto a los objetos, sino también respecto a los distintos aspectos que dentro de cada objeto puede considerar. Mas podríamos reconstruir el mundo en nuestra mente, si nos quedáramos ahí, en esos múltiples aspectos, sin llegar a la visión total. Pero, así como es propio de nuestra razón conocer por partes y pasar de lo conocido a lo desconocido, también le es propio ordenar esos aspectos y trabajar hasta

(42) *Intellectus principiorum est; ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusiones* (*In II Sent.*, d. 14, qu. 1, a. 3).

(43) JUAN DE SANTO TOMAS: O. c., *Ibid.*

conseguir la sabiduría (44). El sabio conoce las causas últimas ; tiene, pues, una visión total y unitaria de la realidad (45).

Somos creadores de nuestro ser perfeccionado, decíamos antes. De nuestro ser y de las leyes mismas que dirigen ese perfeccionamiento. Desde nuestras simples aprehensiones particulares hasta la sabiduría va un largo camino, del que es muy fácil salirse hacia el error. De nada servirían las indicaciones externas. Y, sin embargo, la enseñanza que de los demás podemos recibir no es más que eso. El que enseña—dice Santo Tomás—es semejante al que indica algo con el dedo (46). Se nos puede indicar el camino, pero nadie lo puede recorrer por nosotros.

Para que en cada recodo de ese camino no perdamos la perspectiva —lo mismo en el obrar que en el conocer—, los hábitos impiden la dispersión de nuestras fuerzas y nos empujan hacia el fin. Son como nuestras leyes naturales ; pero unas leyes incorporadas vitalmente, hechas sustancia y complemento de nuestra naturaleza.

4) *Los hábitos intelectuales, participación del conocimiento divino.*

Así, pues, los hábitos intelectuales representan el más alto grado de la participación en nosotros de la luz de Dios. Participamos de esa luz en cuanto que tenemos poder para iluminar la realidad y captar su verdad. Pero en esta tarea hay muchos grados : una verdadera escala de perfección, representada en nosotros por las distintas facultades cognoscitivas y los distintos principios en orden a la operación. Desde el oscuro instinto de nuestras facultades inferiores, hasta el poder iluminador del entendimiento agente ; desde la fijeza y uniformidad, que son norma natural del modo de conocer y de obrar de nuestra parte inferior, hasta la certeza y el gozo del obrar propio de los hábitos.

Dejando aparte esos modos de participar la luz de Dios comunes con otros seres, tenemos, en primer lugar, el poder abstractivo, por el que separamos la verdad necesaria y universal de las cosas despojándola de ese manto de materia que impide al entendimiento conocerla. Es la primera manera de participar del conocimiento de Dios, aunque de un modo inverso. Dios conoce las cosas materiales porque las ha creado, infundiéndoles una forma. Nosotros las conocemos porque podemos volver a separar esa forma. Pero es un conocimiento muy im-

(44) *Proprium est rationis ordinare et sapientiam habere* (II-II, 83, 1)

(45) *Sapientis est causas altissimas considerare* (I C. G, 1).

(46) *Qui docet similis est illi qui movet digitum ad aliquid ostendendum* (In II Sent., d. 28, qu. 1, a. 5 ad 3).

perfecto, puesto que hace falta elaborar esos resultados en orden a una síntesis. El conocimiento abstractivo debe ser sometido a las exigencias de una norma superior y fija, ya que de suyo es dispersivo y depende de las impresiones de los objetos. Por él, la inteligencia se perdería en un laberinto de detalles, sin elevarse a un conocimiento superior, en el que la persona es dueña de sus actos y puede ir integrando en una dirección determinada los conocimientos posteriores.

Una nueva participación del conocimiento de Dios, más perfecta y elevada, es el hábito de los primeros principios, por el que se nos da un punto de partida seguro y fijo, modelo del conocimiento ulterior. Es indispensable este punto de partida, pues nuestra razón es de suyo variable e inestable, capaz de error en su misión de deducir conclusiones. Es preciso que tenga un punto de apoyo seguro y una norma con la que contrastar y comprobar sus hallazgos (47).

Este primer hábito depende ya de nuestro ejercicio e implica el poder abstractivo de nuestra mente. Pero se trata de un ejercicio conatural, que desarrollamos sin gran dificultad y por el que la inteligencia queda encauzada a ciertas verdades primeras de una manera incommovible.

Sin embargo, no todas las verdades son evidentes. Por el contrario, la mayoría se nos presentan como fruto de un largo trabajo demostrativo, en el que no basta la presencia cognoscitiva de los objetos para que se vea clara la verdad. Es preciso buscar términos medios que vayan transportando las evidencias primeras. En este trabajo necesariamente hacen falta normas fijas y orientaciones estables de la inteligencia, para vencer las dificultades y hacerlo perfecto, pues la inteligencia puede determinarse hacia objetos distintos, y aún respecto de los mismos puede comportarse de distinto modo (48).

No hay, por consiguiente, oposición entre nuestro entendimiento agente y los hábitos intelectuales, aunque éstos exigen cierta pasividad en el sujeto. No se trata de encauzar y de perfeccionar en orden a la operación el entendimiento agente. Ni necesita de esa perfección, ni

(47) Cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit secundum quod principia in conclusiones deducit et in conferendo decipi potest, oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur (*In II Sent.*, d. 14, qu. 2, a. 4).

(48) Nullus habitus rationem habet virtutis nisi ille cuius actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur (*De Verit.*, 14, 8).

cumple las condiciones generales que exige la formación de los hábitos, ya que no hay especial dificultad o indeterminación que vencer. En presencia de sus objetos, el entendimiento agente obra indefectiblemente (49).

Pero no es el mismo el caso del entendimiento posible, nuestra verdadera facultad cognoscitiva, que goza de total indiferencia y potencialidad frente a los objetos. Y precisamente gracias a este doble elemento—activo y pasivo—en el hombre, es posible la formación de cualidades permanentes, «ya que lo que es movido por otro es perfeccionado y dispuesto por ese agente. Por eso, como consecuencia de repetidos actos, se produce en la potencia movida una cualidad especial llamada hábito» (50).

Ciertamente no consiste esa cualidad en el influjo pasajero del entendimiento agente sobre la inteligencia, pues ésta no saldría de su imperfección y su trabajo no sería algo continuo y uniforme, sino disperso y variable. Es preciso que se formen unos principios estables, de los cuales el hombre sea verdaderamente dueño, pudiendo utilizarlos según su voluntad. ¿ En qué consisten tales principios ?

2.—ESPECIES COGNOSCITIVAS Y HABITOS INTELECTUALES

El elemento más claro de los hábitos intelectuales son las especies cognoscitivas. Hasta el punto de que para muchos, especialmente para muchos modernos, la ciencia no es más que un conjunto de conocimientos, más o menos relacionados entre sí, conservados en la memoria. Una simple colección de ideas.

1) *La opinión de Santo Tomás.*

Parece ser así, puesto que aún para la formación del hábito de los primeros principios se requiere la presencia de esas especies. Una vez obtenidas éstas, inmediatamente el entendimiento prorrumpe en la afir-

(49) Cfr. I-II, 51, 2 ; *ibid.*, 54, 1.—Anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam in actu habet, sine hoc quod aliquid ab alio recipiat. Et ideo potentia quae haec efficit est simpliciter activa et dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante (*In III Sent.*, d 14, a. 1, qula. 2 sol.).

(50) Nam omne quod patitur et movetur ab alio disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus (I-II, 51, 2).

mación o en la negación. Por otra parte, Santo Tomás parece probar la necesidad de hábitos en el entendimiento fundándose en la necesidad de especies para conocer. Según esto, el hábito no sería más que las especies que el entendimiento agente produce en el posible (51). Los únicos elementos que descubre en él son la luz del entendimiento agente y las especies cognoscitivas (52). Es claro que los hábitos no consisten en esa luz abstractiva del entendimiento agente por ser un requisito necesario para conocer, siempre en acto (53). Luego están formados exclusivamente por las especies. Sin embargo, otras veces habla del hábito intelectual como de «una especial ordenación de las ideas» (54).

Parece, pues, posible descubrir una evolución de pensamiento en Santo Tomás desde el comentario a los libros de las Sentencias a la cuestión disputada *De Veritate* y obras posteriores. Quizás fuese interesante un estudio comparativo de los textos. En su comentario a las Sentencias identifica el hábito intelectual con las especies cognoscitivas; mientras que en el *De Veritate* habla de un orden especial entre esas especies. Si el hábito es perfección de la naturaleza en sí misma, parece evidente que no bastan simplemente las especies intelectuales para conseguir esa íntima perfección subjetiva de la inteligencia. El hábito es algo más que la suma material de conocimientos acerca de un determinado conjunto de objetos, aunque estos conocimientos formen parte de él. La perfección que añade a la inteligencia es mucho más profunda y vital; se refiere a su manera de conocer, y no sólo a su perfección simplemente objetiva.

Las ideas o especies cognoscitivas representan una primera determinación de la inteligencia en orden al conocer, pero «no se requieren por parte de la potencia, sino más bien por parte de los objetos. Son totalmente necesarias, mientras que los hábitos son una perfección sobreañadida, simplemente útil. Por consiguiente, además de las especies, es conveniente que los hábitos determinen y perfeccionen el en-

(51) *Virtus intellectualis fit in parte intellectiva secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu (De Virtut. in comm., a. 8).*

(52) *Ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu (In I Sent., d. 3, qu. 5 ad 1.—Cfr. In III Sent. d. 14, a. 1, ad 2).*

(53) *Cfr. De Verit., 20, 2 ad 5.*

(54) *Specierum aliqualis ordinatio habitum efficit (De Verit., 24, 4 ad 9). Collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum (Ibid., 20, 2).*

tendimiento para hacerlo fácil y pronto en orden a la afirmación y al juicio» (55).

Aún después de poseer las especies, la inteligencia continúa en su indeterminación y potencialidad, no ciertamente ahora respecto a los objetos, sino respecto a las mismas especies, que pueden ser utilizadas en el conocer de una manera conveniente o inconveniente. Es la condición última y más profunda, que hace posible y necesaria la existencia del hábito. La indiferencia frente a los objetos—indiferencia que viene a vencer y encauzar la especie inteligible—hace necesaria una perfección accidental, pero no exige que esa perfección sea precisamente un hábito, ya que, en ese caso, cualquier potencia capaz de especies, sería perfeccionable por hábitos. Como tampoco basta que una cosa sea distinta de otra en orden a la cual es perfeccionada, para que esa perfección sobreañadida sea necesariamente hábito.

Las condiciones que Santo Tomás exige para que se puedan dar verdaderos hábitos están escalonadas; no son condiciones aisladas, como si cada una de ellas fuera suficiente requisito, sino que prueban la necesidad de perfecciones accidentales, que sólo en determinados casos son hábitos o disposiciones. Estos casos, respecto de los hábitos intelectuales, únicamente se encuentran en la inteligencia humana, puesto que a las demás potencias les basta la especie para quedar perfectamente determinadas, bien porque esas potencias son más perfectas que la inteligencia del hombre, bien porque son mucho más imperfectas.

En las inteligencias angélicas las especies cognoscitivas son infusas, principio de un conocimiento intuitivo, en el que se ve todo el objeto sin necesidad de ir considerando separadamente todos sus aspectos. Cuando un ángel utiliza esas especies infusas, las utiliza siempre de la misma manera perfecta, sin que haga falta, por tanto, que otro nuevo principio le perfeccione en orden a esa utilización.

Algo parecido, pero por otra razón muy distinta, ocurre en las potencias cognoscitivas inferiores a la inteligencia humana. Necesitan especies, pero es una necesidad puramente objetiva. Una vez informadas por ellas, las potencias quedan fijadas en una manera única de

(55) *Species intelligibilis non requiritur ex parte potentiae, sed ex parte objecti, unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse, sicut habitus, de quibus nunc agimus. Ergo praeter species intelligibiles, necessarii sunt habitus in intellectu, qui juvant ipsam potentiam ex parte ejus et ad assentiendum et judicandum facilem et promptum reddant* (F. SUAREZ, S. J.: *Disput. Metaph.*, d. 44, sect. IV).

conocer, frente a un objeto singular, sin la posibilidad de elevarse a un conocimiento universal, en el que aparezca todo el contenido que late bajo las condiciones individuantes.

El caso de la inteligencia humana es distinto. Como toda potencia limitada y finita necesita de las especies inteligibles, ya que no crea su objeto (56). Pero por ser una inteligencia en dependencia objetiva de un cuerpo, sus especies son abstractas, y esta condición da una especial característica a su manera de conocer. Con esas especies ha desaparecido la indiferencia respecto a los objetos, pero queda la dificultad de integrarlas en síntesis más o menos generales. Si son ideas abstractas, quiere decir que son acerca de aspectos parciales, y nuestra inteligencia no puede contentarse con esa imagen imperfecta—en el sentido etimológico—de la realidad. Debe poder utilizarlas en orden a un conocimiento posterior más unitario, en contraposición a este primer conocimiento aislado y disperso (57). Nuestras simples aprehensiones adquieren su verdadero valor en la afirmación o negación. Sólo en el juicio se da de una manera perfecta la verdad.

La dificultad aumenta cuando esas afirmaciones o negaciones se refieren a verdades que necesitan demostración. Es preciso emprender este nuevo trabajo, ya que no podemos comprender toda la virtualidad de los principios ni de los conceptos (58). Hay en nosotros como la semilla de las ciencias, encerrada en las primeras nociones y principios. Pero hay que hacer crecer esta semilla hasta desarrollarla en todo su potencial contenido, de modo que lo que antes era oscura posibilidad se convierta en actual floración de conocimientos particulares, integrados bajo la razón formal de cada ciencia (59).

(56) *Intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium, entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere. Quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreat sive infusas, sicut in angelis (De Verit., 20, 2).*

(57) *Non solum potentia est indifferens et carens representatione objecti, sed etiam est talis naturae, quod non potest simplici intuitu penetrare in speciebus et comprehendere totum quod in illis repraesentatur (sicut in angelis), sed indiget compositione et collatione specierum et terminorum ut inde resultet veritas et possit illi assentiri (JUAN DE SANTO TOMAS: In I-II, d. 16, a. 2).*

(58) I, 58, 3 y 4.

(59) *Præexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas, sive sint complexas ut dignitates, sive incomplexas, sicut ratio entis et unius, et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit (De Verit., 11, 1).*

Es claro que todas estas dificultades que plantea el conocimiento humano no pueden ser resueltas con la simple presencia de las especies inteligibles. Es precisamente entonces cuando aparecen, y es necesario, por lo tanto, que otros principios apoyen a la inteligencia en su labor. No es sabio el que tiene muchos conocimientos, sino el que puede utilizarlos con facilidad y prontitud de una manera conveniente, juzgando y discurriendo con seguridad a través de las conclusiones, hasta conseguir actualizar el contenido de las ideas y de los principios (60).

He ahí, pues, la misión de los hábitos intelectuales: «ordenar y disponer de tal manera las ideas, que de esa ordenación brote la luz de una recta disposición en orden a la inteligencia de esas verdades. Puesto que el entendimiento siente gran dificultad en ordenar rectamente las ideas y, por consiguiente, gran indeterminación e indiferencia para conocer la verdad, necesita que un hábito o disposición venza esa su dificultad e indeterminación» (61). De ese modo, no sólo desaparece la indiferencia por parte del objeto, sino también por parte del entendimiento. El hábito, como hemos visto, se refiere al sujeto en orden al objeto, no al contrario.

2) *Elementos del hábito intelectual.*

El conocimiento humano exige una doble asimilación en la íntima unión que realiza: asimilación por parte de los objetos, que deben ser elevados o reducidos al modo del objeto formal de la facultad; y asimilación por parte de la facultad misma, que ha de ser informada de una manera conveniente y hecha, mediante la especie cognoscitiva, semejante a la cosa conocida (62). Por consiguiente, el hábito intelectual ha de constar de ese doble elemento: de un elemento material, formado por el conjunto de especies cognoscitivas; y de un elemento formal, esa perfección que, como un sedimento vital, va quedando en la inteligencia después de los actos de conocimiento. Perfección que la habilita para un uso cada vez más conveniente de las ideas y de las verdades anteriores respecto a nuevas adquisiciones.

(60) Cfr. F. SUAREZ: O. c., Ibid.

(61) JUAN DE SANTO TOMAS: O. c., d. 13, a. 2.

(62) Anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu... Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas: et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus, ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat (*In III Sent.*, d. 14, qu. 1, a. 1, qu. 2 sol.)

¿ Por qué Santo Tomás parece fijarse exclusivamente en el elemento material del hábito intelectual? No porque haya dejado la cuestión sin resolver, o porque haya cambiado de opinión, como han querido ver algunos de sus comentaristas. Lo más que se puede admitir es un progreso de su pensamiento, paralelo al que es fácil ver en la doctrina general de los hábitos. En el caso de los hábitos intelectuales tenía que combatir la teoría de Averroes, resucitada en París por Siger de Brabant, que negaba la existencia de un entendimiento personal, y, en consecuencia, hacía consistir los hábitos intelectuales en la habilidad de las potencias inferiores para recibir las especies cognoscitivas. Por eso, no convenía insistir demasiado en la perfección subjetiva, aunque fuera en el mismo entendimiento personal, en orden a las especies.

Sin embargo, Santo Tomás reconoce expresamente la existencia de ese doble elemento en el hábito (63). Por una parte, las ideas, en cuanto representan a los objetos; por otra, su especial ordenación en la inteligencia. Ordenación subjetiva—entiéndase bien—, cuyo efecto formal es la perfección íntima de la inteligencia. Por consiguiente, el hábito intelectual no es la habilidad sola subjetiva, como parece afirmar Juan de Santo Tomás y el Ferrariense. Ni mucho menos, las solas especies cognoscitivas.

3) *El orden de las especies y la perfección de la inteligencia.*

No se puede entender de otro modo ese orden entre las especies intelectuales, puesto que entre ellas no cabe ordenación ni respecto al lugar, ni respecto al modo de estar en el entendimiento, ni respecto a alguna causalidad mutua. En el alma espiritual no hay espacio ni tiempo (64). Necesariamente ha de ser una perfección adquirida, dirigida a una recta utilización y juicio sobre ellas (65). Santo Tomás mismo ha dado esta explicación cuando escribe que «la ciencia importa una cierta

(63) *Habitus vel est quaedam habitatio intellectus ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens, vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum* (I C. G., 56).

(64) *Habitus scientiae et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus* (I-II, 53, 3, arg. 2).

(65) *Sed inquiri quidnam sit haec specierum ordinatio, nam species solum sunt qualitates quaedam inhaerentes intellectui in actu primo, inter quas secundum se nullus potest intelligi ordo, nec secundum situm, cum sint in subjecto indivisibili, nec secundum inhaerendi modum, quia una non haeret mediante alia, neque secundum aliquod aliud genus causalitatis aut sucessionis, ut per se constat. Igitur ordinatio specierum nihil esse potest nisi habitus quam intellectus acquirit ad ordinate utendum his speciebus* (F. SUAREZ: O. c., Ibid.).

ordenación de las especies inteligibles o una especial facultad y habilidad del mismo entendimiento para utilizar esas especies» (66).

Lo importante es saber que el hábito intelectual es una cualidad simple, y en esto no cabe la menor duda. No constituye ninguna dificultad la multiplicidad de especies, ya que están ordenadas bajo una misma razón formal (67).

Por consiguiente, se puede probar la necesidad de hábitos intelectuales por la necesidad de especies en la inteligencia, con la condición de que se trate de especies abstractas, ya que las especies infusas o intuitivas dan por sí mismas la posibilidad de un conocimiento perfecto. Se puede hablar de la ciencia en el sentido de un sistema ya hecho, y entonces está formada por un conjunto de ideas y de conclusiones especialmente ordenadas y deducidas unas de otras. Se puede hablar también de ciencia en el sentido de su actual ejercicio, en el que entra como elemento necesario la luz del entendimiento agente (68). Pero por encima de todas estas consideraciones, la ciencia es un hábito de la inteligencia; una perfección que la habilita para desarrollar con facilidad y perfección su propio trabajo.

Los actos intelectuales, como en general los actos humanos, no pasan del todo, sino que van dejando un sedimento de energías, que empuja cada vez con más ímpetu hacia los mismos objetos, produciendo una especial adaptación del entendimiento y de las facultades que le sirven (69). Es así como se forman los hábitos, que no son ni la suma material de conocimientos, ni el conjunto de actos ya realizados, sino una cualidad nueva, una lente de la inteligencia, que acerca e ilumina la realidad (70).

He ahí, pues, lo verdaderamente importante en las ciencias: lograr la incorporación vital de los conocimientos en una síntesis orgánica mediante el ejercicio de las demostraciones, que, por una parte, enriquecen los principios, y, por otra, perfeccionan la inteligencia para ulteriores utilizaciones y adquisiciones. En otras palabras, lo esencial es crearse el espíritu científico propio de cada ciencia, que es como

(66) De Pot., 4, 2 ad 20.

(67) I-II, 54, 4.

(68) In I Sent., d. 3, qu. 5 ad 1.

(69) Per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas, et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habitus ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari (I, 89, 5).

(70) Cfr. S. HORVATH, O. P.: *La sintesi scientifica di S. Tomaso d'Aquino*. Roma-Torino, 1936, p. 223.

una familiaridad y connaturalidad con sus objetos. Esas son las características que en nuestra mente producen los hábitos intelectuales.

II.—EFECTOS DE LOS HABITOS INTELECTUALES

1.—EL HABITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Nuestro conocimiento humano es discursivo. Mientras el alma esté bajo el peso y la sombra del cuerpo no podemos penetrar con una sola mirada toda la perfección de las cosas. Tenemos que buscar distintas perspectivas, afirmar o negar, esforzarnos en hallar mentalmente relaciones con ideas o cosas mejor conocidas. Por consiguiente, para nosotros la verdad es una suma de perfiles. Sólo así, como fruto de un inmenso trabajo, llegamos a conocer la realidad.

Esta imperfección nuestra aparece todavía más clara cuando consideramos el conocimiento intuitivo de los ángeles y, sobre todo, el conocimiento de Dios. A Dios le basta una mirada para ver en Sí mismo todas las cosas. Más aún; ni siquiera necesita esa mirada, puesto que es acto puro, conocimiento siempre. Los ángeles participan, mediante ideas infusas, de esa perfección cognoscitiva de Dios. En ellas lo ven todo sin esfuerzo, penetrando hasta lo más recóndito de las diferencias materiales, ya que esas ideas son ideas del Creador, para quien la materia no es obstáculo en el conocer. Sólo en el último grado de la escala intelectual se encuentra nuestra alma, participación también ella de la inteligencia de Dios, pero ensombrecida por el cuerpo, del que es forma sustancial. Por eso, el nombre propio de nuestra inteligencia es *razón*. El entendimiento puro penetra sin trabajo y lee en el interior de las cosas; razón significa discurso y esfuerzo (71).

1) *Modelo del conocimiento humano.*

A pesar de esta diferencia, en la naturaleza no hay saltos ni interrupciones, sino una maravillosa continuidad. Santo Tomás repite y utiliza con frecuencia este principio del Pseudo-Dionisio, no porque en el mundo no se deban distinguir las especies, sino porque las cosas son obra de Dios y en Dios todo es vida. Algo, pues, de la continuidad

(71) Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquod intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit (*De Verit.*, 15, 1).

y permanencia de la vida, que no conoce interrupciones, ha de reflejar la creación. Y no ha de ser una excepción el orden intelectual. Es posible encontrar entre el conocimiento angélico y humano un punto de contacto, en el que la inteligencia del hombre esté despojada de la imperfección que supone el discurso (72). De otro modo nuestro conocimiento sería imposible.

Si el discurso es un movimiento—«*ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere*» (73)—, ha de partir de un punto inmóvil, para llegar a un término. El punto de partida es el conocimiento de los primeros principios; el término, la resolución de todos los conocimientos bajo la luz de esos principios. Al fin, toda nuestra actividad intelectual se reduce a eso: a desentrañar—explicar, en su sentido etimológico—las consecuencias que laten en los principios, prolongando su luz hasta los objetos más distantes, para ver, en una segunda mirada integradora, la realidad y juzgarla a la luz y certeza de esos principios (74).

Pero no se trata de una facultad nueva, intermedia entre la inteligencia angélica y nuestra razón. Es la razón misma, informada y perfeccionada por el hábito de los primeros principios. No hay en el hombre—dice Santo Tomás—una potencia especial por la que conozca la verdad de una manera absoluta y sin razonamiento. Tal conocimiento lo consigue por un hábito natural llamado inteligencia de los principios. No se trata, pues, de una potencia distinta de la razón, sino de la razón misma en cuanto participa de la perfección intelectual, con lo que es principio y término de su propio trabajo (75).

Cuando Santo Tomás opone *ratio* a *intellectus*, casi siempre lo hace en este sentido (76). La razón es nuestra facultad de discurrir en su

(72) *Natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in suo supremo attingit infimum naturae angelicae, et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo... Ratio nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata* (*In I Sent.*, d. 3, qu. 4, a. 1 ad 4.—Cfr. *De Verit.*, 15, 2).

(73) *I*, 79, 8.

(74) *Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio ejus, quod per discursum invenitur, ad principia prima in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi; terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis, quae in substantiis superioribus invenitur ex quo vim intellectivam habere dicuntur* (*De Verit.*, 15, 1.—Cfr. *In II Sent.*, d. 39, qu. 3, a. 1).

(75) *De Verit.*, 15, 1.

(76) Cfr. *De Verit.*, 16, 1.—*I*, 79, 12, etc.

ejercicio ordinario; el entendimiento—o facultad intuitiva, como traducen algunos (77)—es esa misma razón, bajo el influjo ahora y perfección que le da el hábito de los primeros principios.

Podemos hacernos así una idea de la inmensa perfección que añaden a la inteligencia los hábitos intelectuales. Todas las características de facilidad, certeza, connaturalidad, que descubrimos en nuestro entendimiento bajo ese primer hábito, las encontraremos también, en su orden, en los demás hábitos. Mediante ellos, nuestra pobre razón pasa a un orden superior (78). Se va despojando de las imperfecciones que supone el discurso, hasta llegar a ese modo de conocimiento perfecto—intuitivo y connatural—, que está en el origen de nuestra vida intelectual y que debe ser después el fruto y el premio de nuestro esfuerzo.

Tenemos así señalado el modelo del conocimiento humano. Pero no todas las verdades son evidentes por sí mismas. Generalmente para conseguir la evidencia es necesario un largo trabajo, por medio de demostraciones y raciocinios. Pero al final nos espera la misma luz y perfección que encontramos en el punto de partida.

2) *Cualidades de este conocimiento.*

Conocimiento intuitivo—«dicitur intellectus ex eo quod intus legit, intuendo essentiam rei» (79)—, que debe acompañar toda nuestra actividad intelectual, y a cuyo tribunal tenemos que llevar todas nuestras adquisiciones. La regla de oro de la inteligencia consistirá en ser fiel a esta luz; su conocimiento será tanto más perfecto cuanto más se acerque a este primer modelo. Pero, ¿será posible conseguir esa perfección? El resultado final a que llega la razón es el mismo que alcanza un entendimiento puro, salvadas las distancias, evidentemente. La diferencia está únicamente en los medios. Una vez que se ha logrado llegar al término, y se vean las cosas desde una nueva luz, el esfuerzo del discurrir ha cumplido su misión, se hace inútil y desaparece, aunque no desaparece su fruto, ya que la visión final está apoyada y sostenida en los medios del razonamiento.

He ahí la perfección que añade el hábito intelectual. La tarea consistirá en conseguir esa perfección no sólo en un aspecto de la realidad, a

(77) R. JOLIVET: *L'intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique*. Archives de Philosophie, XI (1934-35), cahier II. J. WEBERT: Trad. francesa de la Suma (I, 75-89). Edic. «Revue des Jeunes».

(78) Ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis condicionem (*De Verit.*, 16, 1 ad 2).

(79) In VI Ethic., 1. 5, n. 1.179.

la luz de unos principios particulares, sino en la realidad total, desentrañando todo el contenido de los principios de la Metafísica—continuada en cuanto sea posible en las demás ciencias—, y, sobre todo, viendo en Dios todas las cosas. Esta será la verdadera sabiduría que nos hará bienaventurados. Y la alcanzaremos, como nos enseña la Teología, mediante un hábito intelectual, el *lumen gloriae*.

Si desde el primer momento viéramos todo el contenido de los principios de una ciencia, no necesitaríamos discurrir en esa materia. Cuando, gracias al esfuerzo y al hábito científico, vayamos clarificando ese contenido mediante la demostración de conclusiones, cesará el discurso, en el sentido de que se habrá llegado al término. Raciocinio e intuición se comparan entre sí como movimiento y reposo. Y es el mismo sujeto el que antes se movía y ahora descansa, con la diferencia única que ha conseguido la perfección de que antes carecía. «El acto de la razón, que es discurrir—dice Santo Tomás—, y el del entendimiento, que es alcanzar directamente la verdad, se comparan entre sí como la generación y el ser o como el movimiento y el reposo. El movimiento y el reposo se reducen a un mismo principio en las cosas en que se dan ambos, pues por la misma naturaleza una cosa reposa o se mueve. Pero se comparan entre sí como lo perfecto y lo imperfecto» (80).

Conocimiento connatural además, decíamos, 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 (81). Todavía en la Suma Teológica—donde ha sistematizado definitivamente y, a veces, corregido su pensamiento sobre los hábitos—conserva esta manera de hablar (82).

Pero no es muy difícil ver que no se trata de algo congénito. Si el hábito es una perfección añadida a las facultades, determinándolas y orientándolas frente a los objetos—perfección que se va acumulando con los actos—, es imposible que al mismo tiempo se nos dé la facultad y el hábito (83).

No debemos, por consiguiente, pensar que el hábito de los primeros principios consta de dos partes, una de las cuales es natural y la otra

(80) *Dé Verit.*, 15, 1.

(81) Cfr. *In II Sent.*, d. 23, qu. 3, a. 2 ad 1.—*De Verit.*, 16, 1 ad 14.

(82) Cfr. I-II, 51, 1.—*Ibid.*, 94, 1, etc.,

(83) *Habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam, quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili* (*In II Sent.*, d. 14, qu. 1, a. 1).

nos viene de fuera con el ejercicio. El hábito es una cualidad simple, que no consta de partes. Tampoco se puede decir que es una cualidad congénita, impedida a causa de la ausencia cognoscitiva de los términos. Nuestro entendimiento se nos da como pura potencia en el orden del conocer (84).

Sin embargo, se puede seguir hablando de un hábito *natural*, puesto que se adquiere con suma facilidad y sin discurso. Basta la presencia cognoscitiva de los términos para que, bajo la luz del entendimiento agente, se produzca esa cualidad en el entendimiento posible. Y, una vez producida, permanece siempre (85).

Notemos ya desde ahora que, aún en estos primeros juicios, el conocimiento humano no es obra de la sola inteligencia. Es una colaboración del hombre entero, puesto que esas primeras nociones las ha obtenido mediante los sentidos. He aquí por qué hablaremos más tarde de conocimiento por connaturalidad y de conocimiento afectivo como consecuencia de los hábitos intelectuales. Sólo cuando la vida intelectual sea obra de todo el hombre y la voluntad nos dé el sentimiento íntimo de la presencia de las cosas, llegaremos a la perfección—conocimiento intuitivo—del hábito de los primeros principios. En la cumbre de los hábitos intelectuales el círculo se cierra. Volvemos a encontrar la facilidad, la prontitud y el gozo ante el hallazgo de la verdad.

No por eso los demás hábitos científicos son naturales en ese sentido. Son estrictamente adquiridos, ya que no basta la presencia de los términos para que se dé la demostración. Hace falta que el entendimiento busque un término medio. En esa tarea el hábito, cuando es perfecto por parte del sujeto, se apoya también en las facultades interiores. Es como una prolongación de toda nuestra naturaleza hacia la verdad. Responde a nuestras exigencias más íntimas, y puede realizar esa perfección—siempre en su orden—, que hallamos en el hábito de los primeros principios.

Hemos visto que los hábitos desarrollaban las posibilidades de la naturaleza. Aunque sean algo sobreañadido, entre el hábito y su sujeto se da una perfecta continuidad, puesto que no es más que la terminación de lo que la naturaleza dejó sin acabar por su perfección

(84) Cfr. CAJETANUM: In I-II, 51, 1.

(85) Ad intelligibilem praesentiam terminorum, absque discursu, inditum est hoc, quod ab anima, sub lumine intellectus agentis, fluat in intellectu possibili qualitas illa, quae est habitus principiorum. (GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De beatitudine, de actibus humanis, de habitibus*. Romae, 1951, p. 426).

precisamente, ya que no se refiere a los objetos y a las acciones de una manera única y fija.

El mayor grado de connaturalidad, en el sentido de unión y de commensuración con la naturaleza, lo encontramos en el hábito de los primeros principios. De ahí que sea el modelo de la perfección que se ha de encontrar en los demás hábitos. Sólo que en éstos supone mucho mayor esfuerzo personal, pues es el efecto del ejercicio continuado y no la determinación espontánea de la naturaleza.

2.—EFECTOS GENERALES

Se puede resumir en una palabra la misión que los hábitos intelectuales—misión común a todos los hábitos—tienen en nosotros: nos perfeccionan. Perfección que recae, en primer lugar, sobre nuestra inteligencia, y que pasa después, como consecuencia natural, a su manera de obrar, haciendo su acto fácil, uniforme, pronto y gozoso.

1) *Perfección de la inteligencia.*

Todo hábito se recibe en una naturaleza o facultad, a la que dispone y perfecciona en sí misma, de una manera estable y fija. Con la diferencia de que, si es una facultad el sujeto en que se recibe, el hábito dirá orden esencial e inmediato a la operación. «*Omnis habitus qui est alicujus potentiae ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum*» (86). Siempre queda que la tarea principal del hábito es perfeccionar el propio sujeto, conforme a su naturaleza. Pero como la naturaleza misma de la facultad está trascendentalmente ordenada al acto, el hábito la perfeccionará en ese sentido.

Las facultades necesitan de la perfección del hábito precisamente por su potencialidad e indiferencia frente a los objetos: no se obra si no se está en acto. El hábito las prepara y aumenta su eficiencia para que obren más fácilmente. Por lo tanto, no es un complemento de la facultad en su mismo orden, ya que la indeterminación continuaría, sino en el orden de la actualidad y de la determinación. Se da, pues, entre ambos elementos una colaboración en orden al obrar.

Hemos visto que no todos los autores están de acuerdo en la explicación de esta colaboración. Pero el hábito intelectual, como todo há-

(86) I-II, 49, 3.

bito, contribuye a producir toda la sustancia de su acto, y no sólo la modalidad accidental. Es una causa total, aunque esencialmente subordinada. Por eso, no interesa tanto el cúmulo de conocimientos que se puedan tener, cuanto esa habilidad y agudeza que, como fruto de los actos, va quedando en el entendimiento. Es una riqueza que se va acumulando, siempre pronta a ser utilizada. Y así, objetos que apenas dicen nada a algunos, a otros descubren mundos de luz. «El filósofo, —dice Sciacca—, es aquél que ve abismos donde los demás hombres ven llanuras; y en los abismos despliega, héroe de la vida, el ala poderosa del pensamiento» (87).

Invadiendo un poco el campo de la Teología, podemos resumir los efectos de los hábitos sobre nuestro entendimiento, aplicando las funciones que nuestro último hábito intelectual—el *lumen gloriae*—tendrá en orden a la visión beatífica. Todas esas funciones se refieren al entendimiento, y no a la esencia de Dios, que ya es sumamente inteligible (88). También ahora nuestros objetos son inteligibles, gracias al entendimiento agente. La preparación y perfección se requiere sólo por parte del entendimiento posible.

En él el hábito: a) Produce las disposiciones últimas respecto a la unión cognoscitiva. Entendimiento y objeto son como materia y forma, como potencia y acto. Antes de que se produzca la unión que supone el conocimiento, debe conseguirse esa proporción que la prepara, pues «cada acto se recibe en su propia potencia» (89). El conocimiento será el fruto de esas disposiciones que el hábito realiza en el entendimiento. De ahí esa modalidad intuitiva, de encuentro inesperado con la verdad, como después veremos.

b) Identifica ya antes de la unión cognoscitiva—*in actu primo*—el entendimiento con el objeto. Esa fusión íntima de objeto y sujeto que se da en todo conocimiento viene preparada por otra unión anterior, como exige el principio de causalidad. Nada extraño, pues, que el conocimiento que proviene de los hábitos intelectuales sea un conocimiento por connaturalidad y afectivo.

c) Por último, el hábito colabora de una manera eficiente con el entendimiento, para producir el acto perfecto (90).

(87) M. F. SCIACCA: *Historia de la Filosofía*. Trad. española, Barcelona, 1958, página 12.

(88) I, 12, 5 ad 1.

(89) *De Verit.*, 8, 3.

(90) Cfr. J. M. RAMIREZ, O. P.: *De hominis beatitudine*, t. III, Matriti, 1947, página 468.

2) *Perfección por parte del acto.*

Es la consecuencia natural, decíamos, de la perfección por parte de la facultad. Actuada y determinada la facultad—en nuestro caso, la inteligencia—, el acto se producirá con facilidad, de una manera uniforme y rápida, gozosamente.

a) *Facilidad.* Es una de las características más claras, junto con el gozo en el obrar, de la existencia del hábito. «Modus quem ponit habitus in opere est facilis et delectatio», dice Santo Tomás (91). El hábito encauza toda la energía de la potencia, orientándola hacia objetos y actos determinados, desapareciendo así la indiferencia y la potencialidad. El ejercicio continuado nos inclina hacia los objetos del hábito y produce una habilidad especial para la operación superando todos los obstáculos que pueda encontrar, tanto en la propia facultad como fuera de ella.

El hábito intelectual se produce en el primer asentimiento o en la primera demostración. Pero, como no entendemos sólo con la inteligencia, es preciso que el ejercicio vaya incorporando las facultades inferiores. Sólo así se consigue la facilidad, puesto que de esas facultades nos vienen las principales dificultades en orden al conocimiento perfecto. Cuanto el hábito más se arraigue subjetivamente, con más facilidad y seguridad recorreremos el camino de los principios a las conclusiones, que supone la ciencia, puesto que la inteligencia se sentirá apoyada por todas las energías del sujeto.

Sin embargo, la facilidad que da el hábito no es consecuencia de que hayan desaparecido las dificultades, sino de que la facultad se ha fortalecido y perfeccionado. Ni es, por consiguiente, la facilidad que adquiere una potencia bajo la ayuda de otra (92).

b) *Uniformidad.* El hábito nos libra de la dispersión. Los objetos ejercen sobre nuestras facultades múltiples atracciones, y sin una norma que diera uniformidad y continuación a nuestro trabajo, sería estéril la vida intelectual, como lo es la vida práctica cuando falta la firmeza del carácter (93).

(91) *In I Sent.*, d. 17, qu. 1, a. 4.

(92) *Facilitas pertinens ad habitum est per adjutorii appositionem (De Verit.*, 24, 4 ad 1). *Habitus proprie non est habilis ad actum, nec facilis quam una potentia habet ex adjutorio alterius (In II Sent.*, d. 14, qu. a. 1).

(93) *Ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualement fuerint stabilita (De Virtut. in comm.*, a. 1).

Si el hábito intelectual orienta toda la potencialidad del entendimiento hacia sus objetos, le determina y perfecciona; le da un modo de obrar estable y fijo, el que conviene a esa facultad. Precisamente es ésta la razón principal por la que las facultades necesitan ser perfeccionadas por los hábitos.

El hábito sustituye al instinto en nuestras facultades superiores. Conservará por tanto la fijeza y la estabilidad de aquél. Constituido en segunda naturaleza, no solamente será uniforme en el modo de obrar, sino también respecto a los objetos, pues el hábito realiza una estrecha proporción y conformidad entre la facultad y su objeto.

He ahí la explicación de los distintos modos de comportarse frente a los mismos objetos. El hábito dirige la atención y las fuerzas hacia aspectos determinados de la realidad, y así, para el músico el universo es una sinfonía de sonidos, por lo que escuchará con el mismo interés el dulce rumor del agua y del viento o el escalofriante latir de las lejanas extrellas; para el poeta el universo es su misma alma, hecha atardecer o primavera; para el pintor es luz y color...

c) *Prontitud*. Consecuencia de la uniformidad en el obrar es la prontitud. Quien aún no posee el hábito, debe pensar en la obra y en sus circunstancias antes de decidirse a realizarla (94). En cambio, el que obra bajo su influjo ya tiene de alguna manera escogido un fin determinado y, puesto ante la inminencia de una acción, obrará siempre en ese mismo sentido.

No por eso, sin embargo, desaparece la libertad y la atención (95). Los hábitos suponen un enriquecimiento de los medios de acción y, al dar regularidad a nuestros actos, nos impiden ser dominados por las impresiones del momento; no necesitamos pensar constantemente sobre los motivos. Lo hemos hecho ya de una vez para siempre, y el hábito se encarga de mantenernos en esa dirección.

d) *Gozo*. El hábito es una segunda naturaleza, y las cosas que se hacen según las inclinaciones de la naturaleza son deleitables (96).

(94) Nisi potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione (*De Virtut. in comm.*, a. 1).

(95) Ab habitu est magis operatio quanto minus est ex praemeditatione; praemanifesta enim, id est, praecognita aliquis praelegit ex ratione et cognitione sine habitu; sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis posset esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus (*De Verit.* 24, 12).

(96) *De Virtut. in comm.*, a. 1.

Claro está que este gozo en la operación no se logra desde el primer momento. Es preciso que el hábito consiga interesar a todo el hombre en el trabajo intelectual, uniendo todas sus potencias en un esfuerzo común, pues, de lo contrario, siempre encontrará resistencias en las facultades e inclinaciones inferiores. Debe la inteligencia revestirse de toda la fuerza de la voluntad para conseguir esa colaboración; fuerza, por otra parte, insuficiente, pues las facultades cognoscitivas dependen siempre de sus objetos.

Pero en los hábitos intelectuales no solamente se da el gozo de la operación fácil y sin impedimentos, sino además el gozo del encuentro con la verdad (97). Cuando durante mucho tiempo se ha ido buscando a través de mayores o menores dificultades, pero siempre con el espíritu en tensión, el encuentro es el premio que compensa de todo. En un momento se ve clara la verdad, pero ese momento ha costado quizá años; la gozosa luz última está hecha de grandes esfuerzos. Sin embargo, la verdad era ya presentida; se veía inminente. Y esta esperanza sostenía el trabajo de cada día.

3.—CONOCIMIENTO AFECTIVO

Aplicando todas esas características generales al conocimiento que procede de los hábitos intelectuales, vemos que, cuando la influencia del hábito es perfecta por parte del sujeto, el conocimiento es afectivo. El hábito científico se forma con la primera demostración ya que se refiere a objetos ciertos y necesarios. Pero queda todavía mucha potencialidad que vencer por parte de las facultades inferiores. Sólo con el ejercicio continuado se va empeñando todo el hombre en la tarea científica. Es verdad que este segundo elemento es accidental y secundario, pero no por eso deja de ser necesario, puesto que la inteligencia sola, sin la colaboración de los sentidos y facultades interiores, no podría adquirir ni ejercitar el hábito científico.

Es en este segundo momento—que representa una mayor perfección integral en el hábito—cuando aparece el carácter afectivo del conocimiento. Frente a aquella primera demostración árida, puramente intelectual, el ejercicio nos va connaturalizando y familiarizando con el objeto, y de este trato continuado necesariamente brota el afecto.

(97) *Aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter: uno modo ratione ipsius operationis... Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur* (II-II, 180, 7).

Ahora todo el ser humano se siente inclinado y unificado hacia la verdad, y el mismo conocimiento se beneficia de esta colaboración.

No se trata de introducir elementos extraños en lo que se ha llamado intelectualismo de Santo Tomás, ni de sacar el conocimiento especulativo de su esfera para hacerlo práctico. Nadie como Santo Tomás ha afirmado tan vigorosamente las consecuencias de la unión sustancial del alma y del cuerpo. Únicamente a través de la inteligencia nos podemos abrir cognoscitivamente a la realidad : pero a través de una in-

medio de la voluntad puede amar no sólo los actos de la misma voluntad, sino también los del entendimiento (100).

El hábito viene a hacer más estrecha esta unión entre las potencias del alma, de suyo ya inseparables (101). Por lo tanto, no se trata sólo de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad en un plano más o menos general, sino de una cuestión más especial: la relación de esas dos potencias en orden al conocimiento cuando éste procede de los hábitos intelectuales.

1) *Interferencia y mutuo influjo entre voluntad y entendimiento.*

Ni la voluntad y el entendimiento son dos vertientes del alma, independientes entre sí, ni la verdad y el bien son dos realidades distintas, sin contacto alguno. El hombre entero piensa y ama; aun en los actos más áridos del pensamiento interviene la voluntad, y en los actos de la voluntad es necesaria la luz del entendimiento. «La voluntad mueve al entendimiento en cuanto al ejercicio, puesto que la verdad, que es la perfección del entendimiento, cae bajo la razón universal de bien como un bien particular. Sin embargo, en cuanto a la especificación del acto, que es por parte del objeto, el entendimiento mueve a la voluntad, ya que el bien es conocido bajo una razón especial comprendida en la razón universal de verdad» (102).

Por otra parte, la verdad y el bien florecen en la misma tierra; sus raíces se comunican. Separados de esta raíz común, y por tanto menos unidos a la tierra, el uno y el otro sufren, el alma se debilita y se marchita el espíritu. Viviendo, en cambio, la verdad, se ilumina la conciencia; fomentando el bien, se guía el saber (103). Sería muy poco natural separar lo que en la realidad va unido. Como sería muy poco natural la vida de quien se dedicara al estudio de nobles objetos, al margen de una conducta poco ordenada moralmente.

(100) *Intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animae per intellectum; sicut nec calefacere est calor, sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situatiter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est in affectu est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actus intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actus intellectus (De Verit., 10, 9 ad 3, Sed contra).*

(101) *Ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliquid ad invicem, et ad id quod est extra (I-II, 55, 2 ad 1).*

(102) I-II, 9, 1 ad 3.

(103) A-D. SERTILLANGES, O. P.: *La vida intelectual*. Barcelona, 1944, p. 18-19.

Y es que, en absoluto, sólo existe un problema y un objeto. Avanzar por el camino de la verdad es acercarse al bien, como se acercan a la cumbre los que suben por las aristas de una misma pirámide. En la cumbre de todo está Dios, Verdad y Bien. «Oportet igitur—dice Santo Tomás—Veritatem esse ultimum finem totius universi» (104). Somos nosotros los que ponemos las divisiones. Y es natural. El mar, por ser infinito como el cielo, lo refleja entero. Nuestro espíritu, que es apenas un arroyo entre profundas orillas de materia, no puede reflejar más que pequeños trozos.

Pero aun entonces se salva esta fundamental colaboración de que hablábamos. El entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Las mismas facultades con sus actos y objetos son entre sí mutuamente objetos (105). Queda afirmada así la necesidad ineludible y universal del amor. En el caso del hombre no es más que una aplicación particular. «Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore» (106).

2) *Conocimiento afectivo y conocimiento no afectivo.*

El entendimiento y la voluntad se interfieren entre sí. No basta, sin embargo, una intervención general de la voluntad, aplicando el entendimiento a conocer un objeto, para que el conocimiento sea afectivo. En ese caso no habría lugar para distinguir el conocimiento especulativo del afectivo, como lo distingue Santo Tomás (107), puesto que esa intervención de la voluntad se da siempre. Anterior y concomitante, la acción de la voluntad queda totalmente exterior al conocimiento. Únicamente ejerce una función motora, empujando a la obra y sosteniéndola por la satisfacción y gozo que en ella encuentra.

El conocimiento que se obtiene así es precisamente el conocimiento especulativo—llamémosle así—, en el que la verdad permanece lejana, un poco ajena al sujeto, puesta en un horizonte de esencias, necesario y universal. Contra él van dirigidas las críticas de muchos modernos. El mundo no consta sólo de esencias. Estas se nos dan bajo el ropaje de la singularidad, de la existencia concreta.

Caben, por consiguiente, dos actitudes distintas frente a la realidad. La de aquéllos que sólo a través del sentimiento, el afecto o la

(104) I C. G., 1.

(105) Cfr. I, 82, 4 ad 1.

(106) I-II, 28, 6.

(107) II-II, 97, 2 ad 2.

acción quieren llegar a ella ; y la de los que, confiados en sus esquemas lógicos, clasifican las esencias como elementos muertos de un museo.

Con la verdad parcial de estas dos actitudes podemos hacernos una idea de lo que debe ser el conocimiento auténtico. Es cierto que el objeto de las ciencias es universal y abstracto, pero cuando el hábito científico se halla bien arraigado en un sujeto, esos mismos objetos se ven coloreados con las conveniencias del afecto ; se sienten presentes y casi se experimentan.

Sentir los objetos presentes ; interesar a todo nuestro ser, orientando hacia la verdad todas las inclinaciones y facultades : he ahí las características del conocimiento afectivo. De alguna manera, esta presencia del objeto de conocimiento en la voluntad se da siempre, por abstracto que aquél sea. «Las cosas que caen bajo una potencia—escribe Santo Tomás—están también bajo la otra, no porque simplemente queremos lo que entendemos, sino porque en algún sentido están esas cosas en la voluntad en cuanto que queremos entenderlas» (108). Pero se trata ahora de una presencia especial, en cuanto que la voluntad no sólo recae sobre el acto del entendimiento, sino también sobre el objeto mismo del entender.

En efecto, como dice Juan de Santo Tomás, el amor puede considerarse en dos momentos distintos : en cuanto se aplica y mueve a sí mismo y a las demás potencias a la operación, y entonces su influjo es simplemente motor y efectivo ; y en cuanto se refiere directamente al objeto, uniéndolo y como fundiéndose con él a través de una especie de gozo, connaturalidad y proporción, en una experiencia afectiva. De esta forma, el amor pasa a la condición del objeto, en cuanto que esa experiencia afectiva hace al objeto más conforme, proporcionado y unido a la persona. Entonces el entendimiento lo conoce como algo experimentado e íntimo, y la misión del amor es algo más que mover (109).

(108) Quaecumque comprehenduntur una potentia comprehenduntur alia ; non quod quicquid intelligimus simpliciter velimus ; sed aliquo modo in voluntate sunt in quantum volumus nos ea intelligere (*In I Sent.*, d. 3, qu. 4, a. 4).

(109) Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et exequutive in ordine ad illas operationes, scilicet, per modum applicantis ad agendum. Secundo ut applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et connaturalitatem et proportionem cum tali objecto, et quasi experitur illud experientia affectiva. Et sic affectus transit in condicionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae, et que magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut experitur et contactum sibi (*In I-II*, d. 18, a. 4).

Esta nueva intervención de la Voluntad aparece en el conocimiento que proviene de los hábitos intelectuales. Uno de los obstáculos que debe vencer el hábito para que su ejercicio sea fácil y deleitable, es la inclinación afectiva. Debe orientarla hacia su objeto, «puesto que todo lo violento causa tristeza y repugna a la voluntad; por eso es penoso obrar contra la inclinación del afecto o al margen de ella» (110). Por otra parte, el hábito nos connaturaliza con el objeto, nos va familiarizando e inclinando a él, en cuanto hace desaparecer la potencialidad y dispersión a otros objetos. Llegados a esa adaptación y unidad, necesariamente nace el afecto, pues el hábito nos hace como de la misma especie con el objeto, y cada uno ama aquello que va unido a su especie (111).

De ese modo, la verdad no es sólo posesión de la inteligencia; se hace vital, con resonancias en el hombre entero. Para conseguir ese estado de la verdad en nosotros, es indispensable una síntesis orgánica de los objetos conocidos, sin contradicciones. No sólo en el ámbito de una ciencia particular, sino también en el de la Metafísica o sabiduría humana, que abarca, de alguna manera, todos los objetos particulares. Y es que nosotros amamos las cosas en cuanto son convenientes y representan una perfección. En absoluto, sólo Dios, conocido a través de las ciencias especulativas—hablamos en un plano puramente natural—, puede ser el objeto último de nuestro amor. Amaremos las demás cosas en la medida en que nos conduzcan a Él. Si no se ve esa continuidad, el afecto estará también dividido. Y ésta será la señal más clara de que el hábito científico no se ha arraigado en el sujeto, pues le es esencial la unidad—«ordinata aggregatio specierum»—.

Es necesario también, por parte del afecto, hacer desaparecer todas las resistencias. Será la misión del ejercicio del hábito, en cuanto que, poco a poco, va incorporando a la inteligencia todas esas oscuras fuerzas y tendencias que laten en nosotros. Así, esa íntima unidad entre sujeto y objeto que exige el conocer, se realizará en las mejores condiciones, puesto que el hábito nos eleva al mismo nivel del objeto y nos hace—repetimos—como de la misma especie.

Por muy sublimes que fueran los objetos de nuestras ciencias, si no nos unimos a ellos con el afecto incorporándolos de alguna manera

(110) *In III Sent.*, d. 27, qu. 1, a. 1.

(111) Manifestum est quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam, et ideo dilectione naturali qualibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, in quantum diligit speciem suam (I, 60, 4). Similitudo causa est dilectionis (I C. G., 2).

a nuestro propio ser, nuestro conocimiento no alcanzaría su perfección. Pues, como dice Santo Tomás, sólo es perfecta la contemplación cuando el que contempla es elevado a la altura de la cosa contemplada. Por muy elevados que sean los objetos de la contemplación, ésta no es perfecta si se contemplan desde abajo, sin unirlos por el afecto y el asentimiento. Entre las ciencias humanas la Metafísica es la que puede conseguir esa contemplación perfecta (112).

Es verdad que muchas veces será imposible que el afecto se refiera directamente a los objetos. Pensemos, por ejemplo, en los objetos de la Matemática. Sin embargo, no por eso el hábito científico perfecto dejará de ser afectivo. Recordemos que los hábitos se especifican por los actos y, a través de ellos, por los objetos. Si no siempre se puede amar el objeto, se puede siempre tener afecto al acto, viendo en él el medio de alcanzar nuestra perfección (113). Claro está que todo va unido, puesto que la demostración a que da lugar el hábito científico se realiza sobre una materia determinada y la afectividad tiende a impregnarlo todo, pasando imperceptiblemente del acto al objeto, a causa del continuado contacto que supone el hábito (114).

Por otra parte, la verdad—nuestra verdad lógica—no es el objeto solo, sino la conformidad del entendimiento con él. En este sentido, siempre se puede tener amor a la verdad, sea cual fuere la materia que la funda. El hábito da facilidad y gozo en el ejercicio de esa actividad, y el gozo puede ser una nueva fuente de afecto. «Quia delectatio etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur» (115).

Por consiguiente, se da aquí una especie de círculo. La razón recorre gozosamente el camino de las ciencias, apoyada en un sentimiento general de euforia, plenitud y coherencia, que es de naturaleza afectiva. Gracias al hábito, el sentimiento se pone al servicio de la intelligen-

(112) Tunc contemplatio perfecta est quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae; si enim remaneret in infimis, quantumcumque ipse alta contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo ut sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae... Altitudinem vero contemplationis inter scientias philosophicas habet Metaphysica (*In Evang. Joannis*. Prolog. Scti. Thomae. Edic. Marietti, n. 8 y 9).

(113) Movet vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibilibiter vel intelligibiliter, quandoque quidem propter amorem rei visae..., quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur (II-II, 180, 1).

(114) Unicuique habenti habitum est per se diligibile id, quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam (I-II, 78, 2).

(115) *In III Sent.*, d. 27, qu. 1, a. 3 ad 2.

cia, porque ha sido penetrado por su luz. Y una vez que se ha llegado así a la contemplación de la verdad, se la ama con más fuerza (116).

3) *Perfección del conocimiento afectivo.*

Hemos visto que el hábito intelectual no sólo orienta el entendimiento hacia su objeto, sino que, de alguna manera, orienta a todo el hombre con todas sus energías. Es imposible que el conocimiento no se beneficie de esta unidad.

La primera característica que encontramos en el conocimiento afectivo es una mayor atención. Cuanto más en relación esté el objeto con nuestras tendencias habituales y latentes, con más interés nos ocuparemos de él. El afecto aumenta el deseo, y éste prepara al sujeto para recibir la verdad (117).

Cuando el afecto instala un objeto en el cielo de nuestra conciencia, los demás objetos palidecen y pierden interés. Toda nuestra atención se concentra en él. La explicación es muy sencilla: nuestras facultades espirituales radican en la esencia del alma. El alma no puede atender a muchas cosas a la vez, porque es limitada. Luego es posible que un objeto, a través de una facultad, monopolice todo su poder de atención (118). La observación más superficial nos lo demuestra.

Esta atención privilegiada sobre un objeto hace que profundicemos en su conocimiento. Porque no solamente están así todas nuestras fuerzas al servicio de la inteligencia, sino que el afecto nos hará volver una y otra vez sobre el mismo objeto, pudiendo conocerlo desde todos los puntos de vista. Y no nos contentaremos con un conocimiento superficial, sino que nos esforzaremos en penetrar hasta lo más íntimo (119). Más aun: cuando el entendimiento haya llegado a su límite, sabe, bajo la presión del amor, que existe todavía un más allá, que él reviste de las conveniencias reales ya experimentadas en el objeto. Por eso, la vida intelectual se caracteriza por una actitud de espera e inquietud, que empuja siempre a un mejor conocimiento.

(116) Quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat (II-II, 180, 7 ad 2).

(117) Desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati (I, 12, 6).

(118) Cfr. *De Verit.*, 13, 3; I-II, 37, 1.

(119) Amans dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur (I-II, 28, 2).

Además, el conocimiento afectivo nos da el sentimiento de la presencia de las cosas. El entendimiento trae hacia sí los objetos; la voluntad termina en ellos (120). Si la perfección del conocimiento que nos ha de dar la felicidad última exige la intervención de la voluntad, también ahora, en esta felicidad imperfecta a través de las ciencias especulativas, hará falta su intervención.

Es así como se obtiene esa fusión con las cosas, la experiencia íntima de su presencia y cercanía. El que conoce especulativamente, en un plano de esencias tan sólo, no penetra tanto en las cosas como el que las ama (121). Se pierde así la distancia entre objeto y sujeto. Es verdad que el conocimiento perderá también por eso mismo objetividad, pero ganará en profundidad e intensidad. A través de ese modo de conocimiento, se obtiene una experiencia personal y contacto con las cosas insustituible. Experiencia, por otra parte, intransferible, puesto que las ideas y las palabras son tan sólo un pálido reflejo de la vida.

Convencido de esta imposibilidad, quien se acerca por el camino del sentimiento y afecto a las cosas no intentará expresar su experiencia de una manera puramente intelectual, como tampoco es sólo intelectual su modo de conocer. Buscará provocar en los demás el sentimiento y el choque emocional que en sí mismo descubre frente a la naturaleza.

4) *¿El afecto, principio de conocimiento?*

Parece, pues, que la inteligencia no es el único camino que nos lleva a conocer la realidad. ¿No podremos conocerla también mediante el sentimiento, el afecto o la acción? Apresurémonos a decir que no. No hay más medio de llegar cognoscitivamente a los objetos que a través de la inteligencia. Esto no quiere decir que la inteligencia no se sirva de las demás facultades. Hemos visto que puede incorporarlas y apoyarse en ellas, y que ordinariamente lo hace así cuando se encuentra perfeccionada por los hábitos intelectuales. Pero precisamente esa es su única misión: apoyar y sostener en su labor cognoscitiva a la inteligencia.

(120) Hoc distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur ad ipsam rem appetitam (I, 16, 1; I-II, 28, 1 ad 3).

(121) Amor magis intrat ad rem quam cognitio; quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente; amor autem est dum ipse amans in rem ipsam transformatur (In III Sent., d. 27, qu. 1, a. 4 ad 10).

Santo Tomás reduce al efecto nuestros modos superiores de conocer; pero no como principio que conoce, sino que mueve (122). Es un precioso servicio que la voluntad puede prestar a la inteligencia, pero nunca podrá sustituirla.

No cabe duda de que por el amor se produce en la voluntad una conformidad y asimilación—*coaptatio*—con el objeto, semejante a esa otra conformidad del entendimiento con las cosas. Por otra parte, el afecto nos hace ver—adivinar, mejor—, y nos lleva hasta el objeto amado. Se da así en el alma, dice Santo Tomás, una acción circular: los objetos que están fuera de nosotros mueven el entendimiento. Una vez conocidos, excitan el afecto, y mediante él volvemos a los mismos objetos donde empezó la acción (123). ¿No se habrá enriquecido el conocimiento al final de ese círculo, ante la presencia física del objeto? Ciertamente sí. Se ha producido una unión y asimilación que es efecto del amor, y no del primer conocimiento: «*quaedam vero unio, escribe Santo Tomás, est effectus amoris, et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata; et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris*» (124).

Porque no es el mismo el caso del conocimiento y el del amor. Para que haya conocimiento perfecto de una cosa no basta conocerla en una mirada de conjunto superficial; es preciso conocerla en sus partes, en sus propiedades y efectos. El amor, en cambio, no exige ese conocimiento minucioso. Basta que la inteligencia presente el objeto para que la voluntad lo ame. Por eso, no siempre se corresponden conocimiento y amor. Un objeto puede ser amado de un modo perfecto sin que sea conocido con esa misma perfección (125). No hay, pues, inconveniente en que el conocimiento se beneficie de la unión que supone el amor. Por lo cual Juan de Santo Tomás decía que el amor pasa a la condición del objeto. No porque se haga objeto de conocimiento, sino porque mediante él conocemos mejor el objeto.

(122) Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem; pertinet ad voluntatem, quae movet alias potentias et etiam intellectum ad suum actum (II-II, 180, 1; Cfr. II-II, 175, 2).

(123) Cfr. *De Verit.*, 1, 2.

(124) I-II, 28, 1 ad 2.

(125) Aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris; cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea, quae secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea, quae sunt diversa... Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod est in se; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur ametur (I-II, 27, 2 ad 2).

He ahí el beneficio que puede recibir el conocimiento. Se trata siempre de una ayuda ; todo lo valiosa que se quiera, pero que no puede sustituir a la facultad que apoya. La misión de la voluntad es únicamente mover. Lo mismo en aquella su intervención general respecto a la inteligencia, que en el conocimiento propiamente afectivo. Sólo que en éste, al incorporar el objeto mediante el amor logrando una experiencia inmediata, hace que el entendimiento nuevamente lo represente, ahora bajo un nuevo aspecto de conveniencia y proporción con el afecto (126).

En ese sentido es cierto que «los grandes pensamientos nacen del corazón». Nacen del ser entero en tensión dinámica hacia la verdad. *Ubi amor, ibi oculus*, dice Santo Tomás (127). El amor tiene un poder de selección inmenso. Distingue inmediatamente lo que conviene a la inclinación habitual del sujeto, pasando por alto todos los demás elementos que nos rodean. De ahí la importancia de incorporarlo a la labor de la inteligencia. No podía ser indiferente a los hábitos intelectuales. Aislada la inteligencia de las facultades afectivas, nunca llegaría a la perfección. Frente a su actividad analítica, el afecto la empuja a la síntesis, a ver las cosas como son en sí. Y precisamente en la síntesis está la perfección del conocimiento. Síntesis particular en cada objeto, y síntesis de todos los objetos en la visión general del universo.

Pero todavía sería más desastroso despreciar la misión de la inteligencia, abandonándonos al ciego impulso del sentimiento. Sería renunciar a nuestra parte más noble para seguir las oscuras inclinaciones irracionales que laten en la parte inferior de nuestra naturaleza, como si fueran el camino más seguro para captar la realidad. El error, en ese caso, sería tanto más peligroso cuanto que de antemano se ha rechazado la luz que lo pudiera iluminar y corregir.

Quedémosnos, pues, con la verdad que defiende los derechos de la inteligencia sin despreciar las ayudas que de cualquier parte le puedan venir. Podemos terminar así con las palabras mismas de Santo Tomás, dándoles el más amplio significado: «*Dicitur amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum*» (128). Conocemos con todo nuestro ser, en cuanto que todo él debe ponerse al servicio de la inteligencia...

(126) JUAN DE SANTO TOMAS : O. c., d. 18, a. 4.

(127) *In III Sent.*, d. 35, qu. 1, a. 2, sol. 1.

(128) II-II, 47, 1 ad 1.

4.—CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

Hemos visto que el conocimiento que procede de los hábitos intelectuales es un conocimiento afectivo. Es también conocimiento por connaturalidad o por inclinación, en cuanto que el ejercicio continuado—necesario para que el hábito se arraigue en el sujeto—incorpora de alguna manera los objetos, produciendo una especie de asimilación y simpatía. De esa forma, las exigencias de la materia científica encuentran en nosotros una fiel resonancia, hasta el punto de constituir esta inclinación y connaturalidad nuestra un criterio—subjetivo, naturalmente—de verdad.

Desde el momento en que el afecto nos pone en relación con las cosas, las miramos como algo que forma parte de nuestro propio ser. En realidad, así es. El conocimiento supone una riqueza interior precisamente porque incorporamos las perfecciones de los objetos. Si esas perfecciones no solamente están en nuestra inteligencia en forma de especies, ajenas a nuestra persona, sino también formando parte del torrente vital de nuestras aspiraciones, bastará que consultemos nuestra inclinación habitual para adivinar las exigencias de la verdad de las cosas. Van desapareciendo—también aquí—las diferencias entre objeto y sujeto, y así la asimilación que supone el conocimiento va preparada por esa otra asimilación que produce el afecto y el hábito.

1) *Sentido de la cuestión.*

No se trata—repitémoslo una vez más—de una nueva vía para conocer la realidad. Es tan sólo una modalidad del conocimiento. O, si se prefiere, un estado del sujeto, que representa una perfección y una conquista, en cuanto que el hábito ha superado toda su potencialidad frente al objeto.

En efecto, se pueden conocer las verdades de memoria como algo que se oye por vez primera y que no despierta demasiado interés en nosotros. Verdades que han costado quizá siglos a la humanidad se nos dan en fórmulas más o menos fáciles, como una natural herencia. Pero es preciso incorporar vitalmente esa herencia. Los procesos del espíritu se parecen mucho a los procesos de la naturaleza. Para que se formen los cauces de los grandes ríos hacen falta muchos siglos; para que un mineral cristalice en formas maravillosas se requiere inmovilidad y tiempo. También se requiere tiempo y ejercicio para que las verdades cristalicen, para que se formen los cauces del espíritu. No basta una impresión superficial en la inteligencia, pronta a ser borrada

por el viento de la primera opinión contraria. El tiempo tiene aquí una importante misión que cumplir (129).

Es un hecho de experiencia que cuando obramos en un sentido sentimos una inclinación más pronunciada a volver a empezar actos parecidos, una facilidad mayor para realizarlos. Es que se ha orientado el caudal de nuestras energías por caminos determinados. Pero, aún suponiendo que desde el primer momento el mecanismo psicológico fuera completo y perfecto, queda una gran tarea que realizar. Esta tarea consiste precisamente en conaturalizarnos, hacernos de la misma especie con la verdad.

Decíamos que se trataba de un estado interior del sujeto. Un estado de madurez y asimilación en que la verdad se hace vida propia. Es preciso haber vivido las vicisitudes y dificultades que ha supuesto la conquista de lo que ahora consideramos como algo evidente; haber meditado profundamente para que el espíritu se ponga al mismo nivel de la verdad, para que la unión sea perfecta. Es el fruto del hábito (130).

Sentirse invadidos por la verdad, identificados con ella: he ahí el ideal. Ideal al que se llega por caminos distintos y que en cada hombre se realiza de manera diversa. Para unos tendrán sólo interés las verdades matemáticas y querrán verlo todo a través de esa luz y esos esquemas. Otros no aceptarán más verdades que las que se les presenten vestidas de poesía. Preferirán otros la verdad desnuda, analizada en divisiones y subdivisiones hasta sus últimos elementos. A algunos aburrirá ese modo de presentarse la verdad... (131). Prueba, todo eso, del

(129) Quando juvenis metaphysicas veritates primo addiscunt..., conjungunt sermones, quos ore proferunt, sed nondum eos sciunt, ita scilicet quod mente intelligant: ad hoc enim requiritur quod illa, quae homo audit, fiant ei quasi connaturalia, propter perfectam impressionem ipsorum in intellectum; ad quod homo indiget tempore, in quo intellectus, per multiplices meditationes, firmetur in eo quod accepit (*In VI Ethic.*, 1, 3, n. 1344).

(130) Tunc retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes, delectabiles sunt, et in promptu habentur et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae (*De Verit.*, 20, 2).

(131) Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his qui in mathematicis sunt nutriti... Alii vero sunt qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod exemplum sensibile, vel propter consuetudinem, vel propter dominium sensitivae virtutis in eis et debilitatem intellectus. Quidam vero sunt qui nihil reputant esse dignum ut aliquod eis inducatur absque testimonio poetae... Sunt etiam aliqui, qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, id est, per diligentem inquisitionem rationis... Quidam vero sunt qui tristantur, si quid per certitudinem cum diligenti discussione inquiratur (*In II Metaph.*, 1, 5, n. 344).

papel decisivo de los hábitos. Y prueba también de que el problema de la verdad no es tan sólo problema de la inteligencia frente al objeto.

2) *Existencia de este conocimiento.*

De dos maneras, dice Santo Tomás, se puede juzgar de las cosas : siguiendo la propia inclinación o aplicando la ciencia universal. El que posee el hábito de una virtud juzga rectamente de las cosas a que esa virtud se refiere en cuanto que se siente inclinado hacia ellas. Pero también se puede juzgar rectamente aplicando la ciencia que se tiene, aunque se carezca de la virtud (132). El virtuoso es para sí mismo norma de conducta, ya que no tiene más que consultar su inclinación para conocer la relación que tiene su acción con las exigencias de la virtud.

No hay, pues, inconveniente en admitir esa clase de conocimiento al hablar de las virtudes morales, y de él se hace constante uso en Teología y en mística. ¿No se dará también en los hábitos intelectuales de nuestras ciencias adquiridas? Pues bien, no sólo se da, sino que es la única manera de conocer cuando se tiene el hábito en su perfección integral.

Es frecuente sorprendernos convencidos de una verdad antes de conocer las razones. La única explicación que cabe dar de este hecho es la intervención de un hábito intelectual, ya que en las facultades superiores no se dan los instintos ; están ventajosamente sustituidos por los hábitos. Luego éstos son una natural continuación de aquéllos. El hábito unifica todas nuestras fuerzas frente a los objetos ; una de sus características generales, como veíamos, es la prontitud : el que obra perfeccionado por un hábito no necesita todo ese prólogo de pensar en los motivos de la acción hasta decidirse a obrar. El hábito intelectual no puede ser una excepción.

Y es la única manera de conocer, contrapuesta a aquella otra de la razón en los primeros momentos de la formación del hábito, cuando todavía por parte del sujeto encuentra tantas dificultades. En el orden de las virtudes morales cabe la separación entre la ciencia y la virtud. Y porque no se confunden, cabe también separar las dos maneras de conocer. No sucede así en el orden intelectual. Si la inteligencia está perfeccionada por el hábito, está inclinada a los objetos y compenetrada con ellos. No se puede prescindir de esa inclinación. Sería querer utilizar la ciencia, prescindiendo del hábito.

(132) I, 1, 6 ad 3 ; II-II, 45, 2.

Todo esto no es sino la aplicación de la doctrina general. Si Santo Tomás no ha afirmado expresamente esta clase de conocimiento en el caso de los hábitos intelectuales, tampoco la ha negado. Habla de él al tratar de la sabiduría infusa, porque aquí es necesario: no podemos alcanzar a Dios de otro modo. En cambio, en el orden natural podemos conocer imperfectamente, en una aplicación aislada de la inteligencia a la realidad, sin que se dé todavía esa gravitación de todo el ser hacia el objeto. Precisamente conocemos así hasta que el hábito alcanza su perfección.

Si se da conocimiento por connaturalidad en el caso de las virtudes morales es porque el ejercicio que supone el hábito de la virtud nos ha compenetrado con su objeto, impregnándonos de sus exigencias. ¿Por qué se ha de negar este efecto en el orden especulativo, donde un hábito también puede connaturalizarnos con los objetos? Si no hay inconveniente en admitir y utilizar el conocimiento por connaturalidad en el orden de la acción, recordemos que el orden especulativo tiene mucho de arte, puesto que una maravillosa obra de arte es la disposición de los conceptos en orden a la verdad. Casi todo nuestro trabajo científico consiste en hallar los medios de las demostraciones: piénsese en la importancia de ese conocimiento por inclinación en esa tarea.

No es, por tanto, muy probable que «Santo Tomás lo haya excluido cuidadosamente de la perfección del conocimiento intelectual en cuanto intelectual», «puesto que no es requerido por la actividad natural de la inteligencia, como si la sola inteligencia no pudiera realizar su obra propia» (133). Es verdad que la inteligencia puede conocer de otra forma. También puede conocer sin hábito (134). Pero será un conocimiento imperfecto.

No se trata aquí tampoco de introducir elementos irracionales en nuestra actividad intelectual. Decía Aristóteles que quien afirmara que el alma sola entiende se parecería a quien afirmara que teje o edifica (135). Y Santo Tomás escribe que ni el entendimiento solo, ni los sentidos conocen, sino ambos en íntima colaboración (136). Por consiguiente, así como sería ridículo afirmar un conocimiento por inclina-

(133) J. MARITAIN: *Reflexions sur l'intelligence et sa vie propre*. Paris, 1926, p. 89, 110 y 111.

(134) Non omne quod cognoscitur aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur; sunt enim actus imperfecti in nobis, qui ex habitu non procedunt (*De Verit.*, 12, 1 ad 2 sed contr).

(135) *De Verit.*, 19, 1 arg. 1.

(136) Cfr. *Ibid.*, 2, 6 ad 3.

ción al margen de la inteligencia, sería también falso negar todo influjo de nuestras facultades inferiores. Por eso, los hábitos intelectuales perfeccionan primariamente la inteligencia, pero de una manera secundaria están también en los sentidos interiores (137).

De este modo, se incorporan y se ponen al servicio del entendimiento esas oscuras fuerzas instintivas que hay en nuestra naturaleza. Ya no son fuerzas más o menos dispersas e incontroladas, puesto que un hábito las ha encauzado hacia los objetos que nos interesa conocer. La misión de los hábitos intelectuales en este sentido es clara. Que existen esas fuerzas en nosotros, Santo Tomás lo afirma expresamente ((138).

3) *Explicación.*

El conocimiento es una asimilación y unión íntima entre el sujeto y el objeto. Exige, pues, una previa nivelación. Por eso nosotros, que somos espíritu y materia, conocemos connaturalmente las cosas materiales. Nos movemos en ese mundo con toda facilidad por medio de los sentidos, puesto que no se requiere ningún trabajo de elevación ni por parte de la materia, ni por parte de los sentidos mismos. También podemos conocer las cosas materiales a través del entendimiento, pero despojadas de su materialidad (139):

Ya en este último caso, pero sobre todo cuando se trata de nociones más o menos inmateriales, esa connaturalidad se pierde. Se pierde también la vivacidad y prontitud, esa seguridad que caracteriza el conocimiento sensitivo.

Es que no basta que el entendimiento agente elabore las ideas por medio de la abstracción; hace falta que el mismo entendimiento posible realice un esfuerzo de adaptación a las verdades (140). Y son pre-

(137) Quia vires apprehensivae interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum (I-II, 50, 4 ad 3).

(138) Verum enim est bonum intellectus, ad quod naturaliter ordinatur; unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat (*In I Phys.* 1, 10).

(139) Per intellectum conaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus (I, 12, 4).

(140) Anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu; quia non omnes res prout sunt in sua natura sunt actu intelligibiles, sed solum res inmateriales; unde et res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abstrahuntur a materia particulari et a condicio-

cisamente los hábitos intelectuales los que consiguen esa subjetiva connaturalidad, pues su misión—repetámoslo una vez más—se refiere al sujeto que perfeccionan y disponen, no al objeto, aunque aquella disposición sea una conmensuración en orden a los objetos.

Mientras faltan los hábitos, falta también el orden del sistema: la inteligencia se siente atraída por todos los objetos y se dispersa. En cambio, los hábitos la encauzan a determinadas verdades, familiarizándola con ellas en un contacto repetido. Se logran así de nuevo las características del conocimiento de los sentidos, pero en un mundo superior de universalidad y necesidad. Como entonces, las verdades se sienten y se ven, se palpan con manos invisibles.

Familiarizarnos con la verdad: esa es la palabra. Entre el que conoce bajo el influjo de los hábitos y el que conoce sin ellos, hay la misma diferencia que entre el que ve por primera vez una ciudad y el que ha vivido largo tiempo en ella. El primero recorre sus calles un poco a la deriva; pasa al lado de las cosas más interesantes sin darse cuenta, no puede hacerse una idea de las distancias y de la proporción. En cambio, el segundo sabe dónde están los rincones más sugestivos, los siente como una prolongación de su mundo interior aún a muchos kilómetros, los repite en su mente y los saborea como si estuvieran presentes.

Para conseguir esta compenetración con los objetos es preciso hacer intervenir al hombre entero. No porque no baste la inteligencia para conocer la verdad. Antes se ha rechazado toda influencia especificadora del afecto. En absoluto, una inteligencia perfecta no necesitaría hábitos. Pero en el caso del hombre los necesita, y necesita todo el apoyo que le viene de las demás facultades, puesto que está unida a un cuerpo del que depende en el obrar.

Necesita, en primer lugar, la ayuda de la voluntad, no sólo en su moción general, sino también en el aspecto de amor a los objetos. La voluntad puede ser un obstáculo formidable en la vida intelectual cuando el afecto se dirige a objetos contradictorios; y puede ser una ayuda preciosa cuando el entendimiento se reviste de toda su fuerza para hacer colaborar en su servicio a las otras facultades, evitando la dispersión. Recordemos que la inteligencia es infalible frente a su

nibus ejus, ut sic quodammodo intellectui, qui inmaterialis est, assimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas; et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat (*In III Sent.*, d. 14, qu. 1, a. 1, sol. 2 ad 2).

objeto. El error le viene de la voluntad y de los sentidos. De ahí la importancia de una incorporación luminosa por medio de los hábitos.

Hemos visto que el hábito intelectual es afectivo. El amor supone connaturalidad, pero al mismo tiempo la aumenta. Se aman los objetos porque el entendimiento los ha incorporado a la persona, creando entre ellos y nosotros una especie de afinidad y continuidad. Por otra parte, el amor termina borrando las fronteras y permite la compenetración más íntima (141).

Es imposible que el vivir de esa forma los objetos no contribuya a un mejor conocimiento. Sólo el que busca encuentra. La actitud afectiva no sólo unifica e intensifica la atención, sino que polariza también los hallazgos. Es un imán que va atrayendo e incorporando todo lo que puede tener algún valor para nuestro objeto. Van surgiendo así relaciones nuevas, luces inesperadas que enriquecen constantemente la inteligencia en favor del objeto que nos preocupa afectivamente.

Decíamos que la colaboración con la inteligencia se debe extender a las facultades inferiores. De ellas depende originariamente toda nuestra perfección cognoscitiva (142). No podían por ello quedar al margen de nuestro mecanismo intelectual perfecto.

El hábito intelectual puede ser considerado en cuanto a su esencia, es decir, en cuanto se refiere a un objeto necesario y cierto del que recibe la firmeza intrínseca y específica. En este aspecto se forma en la primera demostración. Pero debe realizar un modo accidental de perfección por orden a un sujeto. En este caso la permanencia y la estabilidad le vienen del ejercicio, mediante el cual se afianza y arraiga cada vez más, haciendo desaparecer así las dificultades. Si la inteligencia depende en su ejercicio de las facultades inferiores, para que se dé el hábito en un sentido perfecto, debe lograr que esas facultades no pongan resistencias ni obstáculos. Es preciso, por consiguiente, que estén educadas y ejercitadas, para que sirvan a sus fines y hagan el uso de

(141) *Amori possunt attribui quattuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fructio, languor et fervor. Inter quae primus est liquefactio, quae opponitur congelationi; ea enim quae sunt congelata in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati; ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante (I-II, 28, 5 ad ea quae in c.).*

(142) *Substantiae spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur (I, 55, 2).*

la ciencia fácil y connatural (143). La habilidad en cualquier materia viene de este ejercicio.

Tiene en este sentido una importancia decisiva la cogitativa. Puesta en la frontera de lo sensible y lo espiritual, participa de ambos elementos, sirviendo de natural unión entre ellos (144). Es como la voz de la especie, mediante la cual por encima de las conveniencias inmediatas de los sentidos, el animal conoce lo que le perjudica o lo que le conviene. En el hombre adquiere una prestancia particular—de ahí su nombre—, al ponerse bajo la luz de la inteligencia (145). Las nociones que suministra no sólo provienen del instinto, sino que son conjugadas y utilizadas por el conocimiento intelectual. De ella viene todo ese mundo de simpatías o antipatías y presentimientos, que si bien en nosotros no deben ser norma de conducta, son una base preciosa para apoyar nuestra actividad superior.

Completan nuestro mecanismo cognoscitivo las demás facultades sensitivas. Es notable la importancia que Santo Tomás les concede. De ellas depende la perfección de nuestro entendimiento, puesto que le son indispensables para obrar. En la constitución y disposición del cuerpo está la explicación de las diferencias superiores de los hombres, puesto que el alma es su forma sustancial, y de él recibe la individuación—cosmológica y psicológica—, primero a través de unas facultades mejor o peor dispuestas, y después en forma de cualidades permanentes, que ya no sólo dependen de esas facultades, sino también del esfuerzo y trabajo de cada uno (146).

Pero no ha terminado su misión con la formación de esos hábitos o cualidades. Son necesarias también para el actual ejercicio, puesto que los hábitos son semejantes a los actos por los que se han formado, y los actos del entendimiento mediante los cuales adquiere la ciencia en su estado presente de unión con el cuerpo exigen la utilización de las imágenes de las facultades sensitivas (147). Es más; las adquisiciones y perfecciones del entendimiento son el fruto y la consecuencia de

(143) I-II, 51, 3.

(144) *In III Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2 qula. 1 ad 3. Cfr. V. RODRIGUEZ, O. P.: *La cogitativa en los procesos de conocimiento y afectión*. Estudios Filosóficos, 12 (1957), p. 245.

(145) *Necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates sive nocumenta* (I, 78, 4).

(146) Cfr. I, 85, 7; I-II, 51, 1.

(147) I, 85, 5. *Ibid.* 84, 7.

alguna trasmutación de la parte sensitiva (148). He ahí por qué se debe hablar de conocimiento por connaturalidad o inclinación en el caso de los hábitos intelectuales. La inteligencia está ordenada por su misma naturaleza a la verdad—«todo hombre naturalmente desea saber», decía Aristóteles al principio de su *Metafísica*—. Y esta su inclinación natural no queda suprimida por el ejercicio posterior. Al contrario, este ejercicio se funda en ella y la perfecciona, haciéndola consciente.

Por otra parte, el hábito es una cualidad permanente que fortalece y estabiliza el uso recto de nuestra natural tendencia hacia la verdad, constituyéndonos en un estado o modo estable de vida intelectual (149). Nuestros contactos con los objetos de las ciencias se hacen así cada vez más frecuentes e intensos, y nos movemos en ese mundo cognoscitivo con la misma facilidad y naturalidad que en el mundo sensible. El hábito ha impregnado de luz consciente todas nuestras fuerzas cognoscitivas y las ha unido en servicio de objetos determinados. Ya no tenemos más que seguir ese impulso, acumulado a base de ejercicio repetido en nuestras facultades.

5.—CONOCIMIENTO INTUITIVO

Existen dos maneras distintas de conocer la verdad: la simple e inmediata unión con el objeto, y la unión mediante el discurso. La primera es propia de los ángeles y de Dios; la segunda es connatural a la mente humana.

Es evidente que nuestro modo de conocer es imperfecto si lo comparamos con ese otro modo superior, y que tanto más se libraré de esa su imperfección cuanto más se libre del raciocinio. ¿Hasta dónde podemos llegar en esa tarea de perfeccionar nuestro conocimiento y de qué medios debemos valernos?

Hay en el hombre una secreta aspiración a conseguir en su conocimiento esa modalidad intuitiva, puesto que el hombre aspira, en cuanto es posible, a lo perfecto en cualquier género de su actividad. Algunos creerán necesario para conseguir esa perfección en las ciencias destruir los esquemas lógicos y los sistemas con tanto cuidado elaborados por

(148) *Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic id quod fit in parte intellectiva sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis* (*De Verit.*, 26, 3 ad 12).

(149) Cfr. II-II, 183, 1.

otros, no menos amigos de la verdad. Es preciso ponerse en contacto directo con los objetos, llegar a su centro para captar aquello que tienen de particular y, por tanto, de inexpresable. Para ello debemos auscultar atentamente la realidad, identificarnos con ella mediante una simpatía profunda, evitar todo obstáculo que se interponga (150).

¿Y no serán un obstáculo esas frías fórmulas, esas maravillosas construcciones de proposiciones y silogismos, en las que muchas veces se hace consistir la ciencia? «Los árboles impiden ver el bosque», se dice. No hay duda de que la frondosidad demasiado sistemática puede impedir ver el objeto de una ciencia en el sucederse de las conclusiones.

Sin embargo, la verdad—como siempre—evita los extremos. Nuestra inteligencia es discursiva y racional porque está oscurecida por la materia. Es una condición a la que tenemos que resignarnos. Si nuestro conocimiento es imperfecto comparado con el conocimiento intuitivo de Dios, no por eso, dentro de su esfera, deja de poder perfeccionarse y conseguir su cumbre. Una cumbre que, por otra parte, está ya en las fronteras de ese conocimiento superior, pero que es fruto del esfuerzo; no una dote natural o un ejercicio espontáneo de nuestras facultades (151).

1) *Posibilidad de un conocimiento intuitivo en el hombre.*

Fué famosa en otro tiempo la controversia acerca de este mismo problema (152). Lo que ha quedado claro es el valor analógico de la palabra intuición y las distintas aplicaciones que de ella se pueden hacer. Aun concediendo que intuición es «la visión directa e inmediata de un objeto de pensamiento actualmente presente y captado en su realidad individual» (153), se puede entender de un modo estricto, excluyendo todo intermediario subjetivo, y así sólo se daría en el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, en el conocimiento con que los ángeles conocen su sustancia y en la visión beatífica. (Pero esta interpretación es evidentemente exagerada. La idea o el concepto de una cosa no impide su conocimiento directo, como si primero conociéramos

(150) Cfr. ROLAND-GOSSELIN, O. P.: *L'intuition bergsonienne et l'intelligence*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 8 (1913), p. 394.

(151) Cfr. *De Verit.*, 16, 1.

(152) Cfr. P. SIMONIN, O. P.: *Bullet. thomiste*, 1932, n. 377; 1935, n. 590. R. JOLIVET: *Archives de Philosophie*, XI (1934), cahier II.

(153) J. PEGHAIRE: *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1936, p. 7.

la idea y después, mediante ella, el objeto. Es un signo formal, algo completamente transparente).

O se puede entender en un sentido más amplio, aplicándola a todo conocimiento que se refiera a un objeto presente (154). Claro está que no basta una presencia meramente intencional, porque de esa forma todo conocimiento sería intuitivo. Se exige algo más. Pero, ¿será necesaria una presencia y existencia actual del objeto, o bastará la presencia que, por ejemplo, realiza el afecto?

En todo caso, parece que se puede hablar de una modalidad intuitiva en el conocimiento afectivo que realiza el hábito científico, en cuanto que el hábito nos connaturaliza con los objetos de pensamiento, incorporándolos de alguna manera a nuestro ser y haciendo desaparecer las diferencias, hasta lograr un sentido de familiaridad e intimidad en la unión cognoscitiva.

Pero hay otro aspecto más interesante en la intuición, y es la exclusión del discurso o raciocinio. Al fin, lo que nos interesa no es el camino, sino el término. Y el discurso no es más que el medio para llegar a la verdad. Una vez que se ha conseguido el fin, para nada valen los medios.

Esta intuición es la consecuencia natural y el efecto último del hábito científico. Efectivamente, el hábito no sólo produce esas modalidades de facilidad, prontitud y deleite en el acto, sino que, además, contribuye con la potencia a la producción de toda su entidad. Al recaer sobre una facultad, la perfección que le añade pasa también al acto, adquiriendo éste un modo intrínseco perfecto y no sólo accidental. ¿Por qué no ha de consistir esa perfección interna en el carácter intuitivo del acto científico? Es verdad que el hábito científico simplemente nos empuja a nuevas demostraciones, pero cada demostración es un paso hacia la intuición total dentro de la ciencia, que consistirá en ver—ahora en una sola mirada y sin esfuerzo—todo el contenido implícito en los principios u objeto de esa ciencia.

Es evidente, dice Santo Tomás, que todo nuestro trabajo discursivo se dirige a conseguir un conocimiento intuitivo en el aspecto analítico, en cuanto que nuestra razón obtiene una única y simple verdad de varias. Y a su vez este conocimiento intuitivo es principio del dis-

(154) Alii distinguunt notitiam intuitivam ex parte termini seu objecti ut terminantis juxta definitiones traditas, quia una (notitia abstractiva) est de re absente, altera (intuitiva) de re praesenti. Quae sententia est communior apud thomistas (JUAN DE SANTO TOMAS: *Logica*. Edic. Reiser, p. 723).

cursivo en el aspecto de síntesis, en cuanto que el entendimiento en una verdad ve otras muchas implicadas (155).

Por consiguiente, el discurso o raciocinio que se excluye de la intuición humana es el actual. Toda intuición nuestra es fruto de anteriores demostraciones, cuya luz ha quedado recogida en nuestra mente en forma de una especial habilidad que nos hace sobrepasar los esquemas lógicos, uniéndonos directamente con los objetos bajo la luz de los principios. Una habilidad y una energía viva, que aumenta la fuerza de la inteligencia. En otras palabras, un hábito intelectual.

Sólo a base de un inmenso trabajo nos libramos de la necesidad del discurrir. Sólo el raciocinio—se puede afirmar un poco paradójicamente—nos libra del raciocinio. El hábito es una riqueza capitalizada. Se ha acumulado gracias a anteriores trabajos, y los frutos no se hacen esperar.

La necesidad del raciocinio proviene por parte de nuestra inteligencia de su debilidad y de la pobreza comprensiva de sus conceptos. No podemos agotar en un acto toda la virtualidad—propiedades y relaciones causales—de una esencia. Tenemos que ir deduciendo consecuencias y conclusiones para lograr en un esfuerzo posterior de síntesis un conocimiento más perfecto y completo. Gracias a ese trabajo se van formando conceptos de comprensión más rica y se perfecciona el entendimiento, de modo que pueda ver en esos conceptos todo el contenido que en realidad encierran (156).

Este trabajo de enriquecimiento interior debe extenderse en cuanto sea posible a todos los conceptos y a todos los principios. En un plano ya último, la infinita extensión del concepto de ser y de los primeros principios, y su infinita combinabilidad lógica, son la razón por la cual podemos descender con afirmaciones y negaciones hasta las conclusiones. Luego cuanto más se enriquezcan en nosotros ese concepto y esos principios, tanto más desaparecerá la necesidad de esos esquemas lógicos.

(155) Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus, intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis et inventionis, in quantum intellectus in uno multa comprehendit (*In Boeth. de Trinitate*, 1, 6, ad 3).

(156) Manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non convenit ei, qui debillioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur (I, 12, 9).

Toda ciencia está en algún modo en los principios (157), y nuestro trabajo consiste en volver a ellos (158). Pero no debemos creer que basta realizar ese contenido de los principios en un plano puramente racional, como si las leyes de la mente fueran leyes supremas. Tenemos que hacer referencia constante a la experiencia, que es la base en todas las ciencias, puesto que es la realidad la que impone sus leyes a nuestro entendimiento, y no al revés. Por eso, el trabajo científico no consiste sólo en deducir conclusiones de los principios, sino en integrar cada nuevo hallazgo bajo su luz, de tal modo que al final se haya trasladado fielmente la evidencia de los principios a las conclusiones y se hayan enriquecido aquéllos con el contenido de nuestras experiencias en el contacto con la realidad.

Alcanzada esta perfección, el discurso cesa (159). Era un medio necesario, pero se ha conseguido el fin y ha perdido su utilidad. Querer detenerse en el discurso haciendo de él una profesión, es perder el espíritu científico, que es precisamente el resultado más precioso del hábito intelectual. Por consiguiente, «con tanta más perfección obrará un educador o maestro—dice el P. Garrigou-Lagrange—cuanto más reduce la verdad que enseña a principios más altos y universales, puesto que es bajo el influjo de estos principios como el discípulo adquiere el hábito de la ciencia o sabiduría en orden a conocer las cosas por causas necesarias y subordinadas. Al contrario, no se conseguirá ninguna formación intelectual si el maestro no hace otra cosa que proponer hechos particulares o generales, pero sin iluminarlos con los principios. No se realizará así más que la parte empírica o material de la ciencia; no su parte formal, puesto que se hace imposible la síntesis» (160).

En última instancia somos discursivos porque no somos acto puro. Nuestra inteligencia está en el último grado de la escala de los espíritus, como forma de un cuerpo. Y si bien la materia no la oscurece y oprime totalmente, le impone, sin embargo, sus leyes, aumentando su poten-

(157) *Omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis, ex quibus concludi possunt (In I Sent., d. 17, qu. 1, a. 3).*

(158) *In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum et ad eundem terminatur per viam resolutionis (De Verit., 14, 1).*

(159) *In scientia nostra duplex est discursus. Unus per successionem tantum... Alius discursus est secundum causalitatem... Terminus vero discursus est quando secundum (scilicet aliqua veritas) videtur in primo, resolutis effectibus in causis; et tunc cessat discursus (I, 14, 7).*

(160) GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: O. c., p. 429.

cialidad, de tal manera que en el orden cognoscitivo somos pura potencia (161). Por esa misma razón es por la que tenemos necesidad de los hábitos intelectuales. Luego la perfección que estos hábitos nos consiguen no es en orden a discurrir bien solamente, sino que harán desaparecer ese defecto en la medida posible.

En la medida posible, decimos, porque nunca desaparecerá totalmente la necesidad del raciocinio mientras no se vean en la esencia de Dios todas las cosas. Se puede conseguir esa perfección en aspectos parciales de la realidad respecto a mayor o menor número de verdades. Más allá de la frontera de nuestro conocimiento queda todo un mundo de nuevas posibles conquistas. Cuanto más perfecto sea el hábito de una ciencia y, por consiguiente, mejor se conozca un aspecto de la realidad, más invade el sentimiento del misterio. El sabio es naturalmente humilde. Esta humildad científica es el efecto de ese contacto íntimo, de orden afectivo, que el hábito supone.

Pero, por otra parte, el hábito intelectual nos prepara a posteriores descubrimientos gozosos. Supone un estado de riqueza interior, hecho de multitud de representaciones—«*intelligentia est locus specierum*»—y de un poder y dominio total sobre ellas. Es imposible que nosotros al mismo tiempo pensemos en muchas cosas, porque el entendimiento no puede ser informado por varias especies a la vez (162). Pero habitualmente podemos tener todos esos conocimientos en la mente, hacer infinitas nuevas combinaciones, relacionándolos entre sí y haciendo posibles otras adquisiciones, ya que el hábito no es el acto último de la potencia, sino una disposición en orden a ese acto.

Se explica así esa especie de ebullición y tensión interior que caracteriza la vida intelectual; esos encuentros inesperados de soluciones largo tiempo buscadas, pero que quizá actualmente no significaban una preocupación primordial. «En el fondo—dice R. Jolivet—, el problema de la invención depende del problema de los hábitos. A no ser que queramos hacer del descubrimiento intuitivo algo totalmente irracional, un comienzo absoluto en el seno de la actividad intelectual del inventor, es preciso admitir que la intuición procede de un estado psicológico preparado por largas y pacientes investigaciones, por una

(161) Defectus vero intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod est unibilis corpori, sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliae formae materiales (*De Verit.*, 29, 9).

(162) Cfr. I, 85, 4. *Ibid.*, 12, 10.

meditación obstinada y perseverante, es decir, de un hábito intelectual cuyo mecanismo escapa a la conciencia» (163).

Sobre la inclinación natural del entendimiento—y de las facultades que le sirven—hacia la verdad, el hábito representa una intensificación consciente, puesto que unifica mediante el afecto la atención y la hace converger hacia sus objetos. Unificadas y orientadas así todas las fuerzas, continúan inconscientemente su labor, aunque actualmente nuestra atención no recaiga sobre esos mismos objetos. Raciocinio e intuición se comparan entre sí como el movimiento y el descanso, como la generación y el ser (164). El hábito intelectual es un impulso; nada tiene de extraño que nos lleve a la verdad. Produce nuevas disposiciones en la potencialidad de nuestro entendimiento; es natural que en un momento se produzca la nueva forma cognoscitiva.

Nuestra inteligencia se puede comparar a un laboratorio en el que el hombre combina y aplica distintos elementos. Las fuerzas de la naturaleza hacen lo demás. Sólo que las leyes de la inspiración nos son aún más desconocidas que las leyes mismas de la naturaleza. En todo caso, conocemos la importancia que tienen las disposiciones, y éstas, en gran parte, son fruto de los hábitos intelectuales (165).

2) *Valor de la intuición humana.*

Pero nuestra intuición se da en orden a la visión, no a la prueba de la verdad. Tiene un valor subjetivo enorme, puesto que lleva en sí la fuerza de un trabajo anterior acumulado y es un resultado al que ha contribuido el hombre entero. De ahí la importancia de que se consiga mediante principios y esquemas verdaderos, bajo la luz siempre de la inteligencia, y no entregándose a ciegos impulsos, peligrosos en todos los órdenes si no se controlan e iluminan.

En el hombre no hay conocimiento superior donde no interviene la inteligencia. Todo lo que favorece o entorpece ese conocimiento lo hace influyendo sobre esa facultad. Sólo ella puede juzgar de los resultados alcanzados. La verdad en nosotros es consciente y se expresa

(163) R. JOLIVET: *L'intuition intellectuelle et le problème de la Métaphysique*. Archives de Philosophie, XI (1935), p. 47.

(164) *De Verit.*, 15, 1.

(165) *Habitus est vel habitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fit intelligens, vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum* (I C. G., 56).

en el juicio (166). Es así como se delimita y clarifica, saliendo de esa imprecisión que suele tener antes de plasmarse en fórmulas.

¿Que para lograr esa formulación se requiere un gran esfuerzo y que aquella primera intuición, llena de frescor y de vida, queda un poco apagada y pierde su carácter de intimidad? Es preciso aceptar esta nuestra condición, puesto que no somos ángeles. De acuerdo que esa objetivación será como la sombra de la idea (167). Por eso es preciso aprender a interpretar las sombras, como los antiguos interpretaban los sueños...

Y así como el único camino que tenemos para llegar a la intuición de la verdad es el raciocinio, también es el único medio de que disponemos para comprobar esa verdad y demostrarla a los otros. Dice Santo Tomás que todo error lleva consigo alguna verdad y que es imposible que un conocimiento sea totalmente falso (168). Para poder recoger esos elementos apreciables sin peligro de confusión, es preciso recurrir constantemente a los principios e iluminar todo hallazgo con su luz.

Largo y difícil camino de los principios a las conclusiones y de las conclusiones a los principios. Pero el camino se hará fácil cuando el hábito nos lo haga recorrer apoyados en un sentimiento de alegría y entusiasmo, empujados por el amor de la verdad, unificadas todas las fuerzas en servicio de nuestro trabajo.

He ahí, pues, la perfección que dan a nuestro entendimiento los hábitos intelectuales. Hacen que su conocimiento sea fácil, pronto, uniforme y gozoso; en otras palabras, que sea afectivo, por connaturalidad, intuitivo. Pero no como modalidades aisladas; la simplicidad del hábito pasa también a su manera de obrar. Porque es afectivo, es por connaturalidad o inclinación que, a su vez, favorece el afecto y prepara la intuición.

J. GARCIA ALVAREZ, O. P.

(166) Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quodquid est. Sed quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc fit componendo et dividendo (I, 16, 2).

(167) Cfr. H. BERGSON: *La pensée et le mouvant*. P. U. F., 1941, p. 118-120.

(168) Impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis (II-II, 172, 6).