

**Juan Fernando Sellés. Facultad de Filosofía.
Universidad de Navarra**

Capítulo 25 de su obra: “Hábitos intelectuales”, EUNSA, Pamplona 2008.

Índice:

1. Planteamiento
 2. Las últimas causas
 3. Los primeros principios
 4. Los actos de ser
 5. Conocimiento habitual de sí y hábito de sabiduría
 6. “Sapientia est de divinis”. El tema propio del hábito
 7. Conocimiento y afecto. La felicidad
 8. Conclusiones y cuestiones abiertas
-

1. Planteamiento

Para Tomás de Aquino existen pluralidad de temas para el hábito de sabiduría: las primeras causas, los primeros principios, los actos de ser. Con todo, el hábito es uno. Por ello, cabe preguntar si no será que tales temas se pueden reducir a unidad, por ejemplo, si todos ellos son actos de ser, si es que éstos son primeras causas y primeros principios. Pero los actos de ser son plurales, pues ni existe ni se puede conocer de modo aislado un único acto de ser. En efecto, los diversos actos de ser están vinculados y se conocen como tales: “el ser que inhiere en las cosas creadas no se puede conocer sino como deducido del ser divino” [\[1\]](#).

Pero si los actos de ser son los primeros principios propios del “intellectus”, cabe preguntar cómo es que también son los temas del hábito de sabiduría. ¿Tal vez porque la sabiduría juzga de los hábitos

de ciencia y del intelecto[2]? Pero si juzga de ellos, ¿puede juzgar asimismo de los temas de esos hábitos?, ¿tal vez los conoce por redundancia?, ¿puede juzgar acerca de los temas de los hábitos inferiores? Ahora bien, si conoce esos temas, queda en pie la pregunta sobre si los conoce como los hábitos precedentes o de otro modo. Examinemos, pues, un poco más detenidamente las diversas propuestas tomistas acerca del tema del hábito de sabiduría, e indaguemos si esas diversas facetas temáticas son reductibles a unidad.

2. Las últimas causas

“Se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquéllos que consideran... las realidades más altas”[3]. Cabe preguntar en qué consisten, para Tomás de Aquino, tales realidades.

En una primera aproximación Sto. Tomás indica que es propio de este hábito conocer las causas[4], pero no cualesquiera, sino las más altas[5] o primeras[6]. Como se puede apreciar, la deuda de esta respuesta con la metafísica aristotélica es clara. Considera que esas causas son las más universales[7], y cuando tiene que dar un nombre a alguna de ellas la llama causa final[8]. Otras veces habla, sin más, de fin último[9]. Obviamente, no se trata de la causa como orden del universo, causa intrínseca a él, causa que es concausal con la material, formal y eficiente, sino la causa final extrínseca al mismo. En efecto, Tomás -siguiendo también a Aristóteles- distingue dos tipos de fines, uno intrínseco al universo y otro extrínseco: “según el Filósofo, en el libro XI de la Metafísica, hay en el universo un bien de orden doble: uno según que todo el universo se ordena a lo que está fuera de él, como todo el ejército se ordena al general en jefe; y otro, según que las partes del universo se ordenan mutuamente como las partes del ejército. Este segundo orden está subordinado al primero”[10]. El orden cósmico es predicamental; en cambio, el orden que guarda el universo con su Creador es trascendental.

Para Tomás, Dios es “causa” del universo físico. No obstante, ya se ha indicado que el término “causa” debe ser aplicado a Dios sólo analógicamente, pues, en rigor, Dios es más que causa o, en sentido estricto, no es “causa”, ya que es Creador, y crear no es causar. En efecto, lo que añade el crear sobre el causar es que, mientras que no cabe causa sin efecto, Dios es creador cree o deje de crear[11]. Si se declara que no cabe causa sin efecto, cabe objetar que tampoco cabe ser creador sin crear. Sin embargo, la respuesta pasa por considerar que para el hombre, no cabe, por ejemplo, ser pintor sin pintar, porque ese hábito es adquirido y se consigue mediante el ejercicio de los respectivos actos artísticos que requieren para ejercitarse de una materia preexistente. En cambio, las perfecciones divinas son innatas, y no requieren de un supuesto externo con el cual deban

corresponderse. Prima rerum creatarum est esse. El esse propiamente no es causado, sino creado. En suma, Dios sólo es “última causa” en el sentido de que es Creador.

3. Los primeros principios

Por otra parte, y siguiendo asimismo al Estagirita, Tomás de Aquino también admite como tema de este hábito a los primeros principios: “es verdad que la sabiduría es una ciencia que considera varios principios”[\[12\]](#), que, más que lógicos, son reales[\[13\]](#). Ahora bien, no por referirse a principios ella es principio respecto de aquéllos[\[14\]](#). ¿Qué está buscando Tomás de Aquino? Ya se ha indicado que Dios es un primer principio. Si éste es tema real del hábito de los primeros principios, Tomás vislumbra que el hábito de sabiduría tiene que ver con Dios de un modo distinto al del hábito de lo principal. Para el de Aquino el conocimiento superior humano, el sapiencial, no puede sino versar sobre la realidad más elevada, el ser divino[\[15\]](#). Pero indaga acerca del cómo este hábito de refiere a él. Conoce bien la sentencia revelada en la Sagrada Escritura en la que se narra “dijo el insensato en su corazón: no hay Dios”[\[16\]](#). Esa insensatez es, para él, carencia del hábito sapiencial, una falta especialmente grave debida seguramente a la soberbia personal. Para el sabio, Dios tiene que ser más que el primer principio, o no sólo el primer principio, tiene que ser su último fin personal.

No se llama sabio al que posee cualquier saber, sino al que sabe acerca de lo más alto. “El intelecto y la sabiduría son acerca de las realidades divinas”[\[17\]](#), pero “no del mismo modo considera acerca de Dios el intelecto y la sabiduría”[\[18\]](#). Los aristotélicos admiten que quien sabe es el que conoce las causas más altas y los primeros principios, y Dios -dicen- es una de esas causas y el primer principio. Los tomistas añaden que el sabio puede defender los primeros principios contra los que los niegan, pero para ello deben admitir que el hábito de sabiduría conoce el hábito de los primeros principios, tesis netamente tomista[\[19\]](#). Con el hábito de los primeros principios nos abrimos a la totalidad de lo real principal, a los actos deser. Con el de sabiduría conocemos la relación que nuestro ser, cada quien, guarda con la totalidad de lo real, con el mundo, con los demás, y fundamentalmente con Dios.

El hábito de sabiduría alcanza a Dios. Esa tesis clásica está implícita en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles[\[20\]](#) y explícita en multitud de pasajes de la entera obra de Tomás de Aquino[\[21\]](#). Ahora bien, tal conocer para Tomás consiste más en conocer lo que Dios no es que en lo que es[\[22\]](#), asunto más válido si se estudia a Dios desde el mundo que desde la persona humana, pues en el primer caso hay que negar los límites de las perfecciones descubiertas en el mundo para

atribuirlas luego a Dios. En cambio, desde la persona humana se llega a Dios tal como es, a saber, como ser personal. Para acceder a Dios hay que preferir, pues, el propio conocimiento al de lo externo, porque éste, como afirmó Agustín de Hipona, es superior[23]. En síntesis, Dios es un primer principio, pero el conocimiento sapiencial debe añadir que ese primer principio es de índole personal y que se corresponde con la persona humana.

4. Los actos de ser

Como se ha estudiado, uno de los principios es el acto de ser de lo real. Éste es conocido, según Tomás de Aquino, por el hábito de sabiduría, y en ello estriba, por ejemplo, la distinción temática entre este hábito y el de ciencia. En efecto, la sabiduría es más universal que la ciencia, pues se ocupa no sólo de la esencia de su objeto como las demás ciencias, sino también de su existencia[24]. Ahora bien, otro de los actos de ser reales es el divino, y otro, el de la propia persona humana. Si -como se ha dicho- la sabiduría se corresponde con el acto de ser divino, ¿alcanza también a conocer el acto de ser humano?

Como hemos visto, uno de los actos de ser es Dios. El primer principio de identidad es real. La identidad real es Dios. A Dios se le denomina primer principio porque él es el origen del resto de los seres. Se le llama ser idéntico porque, a distinción del resto de los seres, no existe en él distinción real entre acto de ser y esencia[25]. O también, como se lee en el Éxodo, III, 14, es “El que es”. Que Dios sea idéntico significa que carece de esencia, o que su esencia equivale a su ser. Es, por eso, el ser simple[26].

Ser idéntico es más que ser Acto Puro, como Aristóteles llamaba a Dios, porque existen muchos “actos puros”, a saber, todos los cognoscitivos humanos, y ninguno de éstos es Dios. En efecto, todos ellos carecen de potencia opasividad, y en ese sentido son actos puros. Cada uno de ellos es distinto de los demás, precisamente en cuanto acto: unos son más acto que otros. Unos son propios de la esencia humana; otros del acto de ser personal. Pero ningún acto de conocer humano está aislado de los demás o de otras realidades. En el hombre existe composición de actos (también de potencias), no un acto único. La pluralidad de actos humanos está vinculada según jerarquía. Carece de relevancia añadir que Dios carece de cualquier otra composición real (sustancia-accidentes, materia-forma, causa eficiente-causa final, cuerpo-alma, acto de conocer-idea, acto-hábito, facultades-alma, género-diferencia específica, potencia-acto, etc.), porque todas esas distinciones caen bajo la composición real essentia-actus essendi aludida. También por eso, todas esas denominaciones son inadecuadas para atribuirlas a Dios[27].

En cambio, si se pregunta si Dios admite distinción entre naturaleza y persona, la respuesta ya no puede ser negativa, si es que ambas son acto. Además, esa respuesta afirmativa está refrendada por la doctrina católica[28]. Pero si bien del conocimiento de la naturaleza de Dios responde el hábito de los primeros principios, el conocimiento de Dios como ser personal trasciende este conocimiento. Es propio del hábito de sabiduría en la medida en que éste alcanza nuestra intimidad personal como abierta personalmente al ser personal de Dios.

Si la sabiduría está relacionada con el acto de ser humano, entonces, ¿cómo es que la sabiduría está abierta a temas distintos? Seguramente porque no se pueden conocer sino como son, a saber, vinculados los inferiores al superior. En efecto, conocerse uno a sí mismo, el acto de ser personal, es imposible sin verse en correspondencia con Dios. Por eso, sólo Dios puede revelar al hombre quién es el propio hombre[29].

5. Conocimiento habitual de sí y hábito de sabiduría

Para Tomás de Aquino el alma tiene un conocimiento habitual de sí misma[30]. Algunos consideran que este hábito es originario[31], es decir, no adquirido. Según esta tesis, tal hábito se puede considerar, al menos en cierto modo (de manera semejante al de los primeros principios), innato. La pregunta pertinente en este capítulo es si dicho hábito equivale al desabiduría.

Es claro que el conocimiento de sí no puede depender de los hábitos adquiridos, pues éstos versan sobre temas menores que ellos; por tanto, inferiores a la propia persona que los adquiere. Tampoco puede depender de la sindéresis, por la misma razón; además, este hábito conoce aquello que nos pertenece (a lo que hemos llamado naturaleza y esencia humanas), pero el tener es inferior al ser; en suma, tal hábito no conoce el propio acto de ser personal. La sindéresis conoce que tenemos naturaleza humana y que ésta es susceptible de desarrollo esencial, pero no conoce que somos persona y qué persona somos. Hemos indicado asimismo que el hábito de los primeros principios se abre a conocer los actos de ser reales extramentales, que son superiores al propio hábito; con todo, éste no alcanza al acto de ser personal íntimo, porque su mirada se vierte hacia fuera, no hacia dentro, y porque -como hemos visto- la intimidad personal humana no es un primer principio. Por tanto, ni los hábitos adquiridos, ni la sindéresis ni el hábito de los primeros principios alcanzan a conocer el acto de ser personal humano.

Tampoco parece apropiado hacer coincidir dicho “conocimiento habitual de sí” con el entendimiento agente, por varios motivos: uno textual,

porque en el corpus tomista no se lleva a cabo tal equivalencia; otro, porque el intelecto agente no es un hábito[32], y no es autorreferente. Además, el “intellectus agens” -si es que coincide con el “actus essendi hominis”- es el tema a conocer, no el método cognoscitivo; y es claro que en el hombre siempre es pertinente salvar la distinción entre el método cognoscente y el tema conocido, porque el hombre no es idéntico[33]. Con todo, es claro que nos sabemos personas, novedosas, irrepetibles, distintas de las demás, y que ese conocer no se refiere a nuestro cuerpo o a nuestras cualidades superiores, sino a nuestra intimidad.

También es manifiesto que Tomás de Aquino indica que el conocimiento de la propia alma es habitual: “in habitu”[34], “habitualiter”[35]. Recordemos asimismo que este modo de conocer significa, para Tomás, que se conoce a mitad de camino (“medio modo”) entre la potencia y el acto[36]. De manera que la pregunta que abre este epígrafe es pertinente, pues si no disponemos más que de tres hábitos superiores, habrá que indagar si es el hábito de sabiduría el que posee este cometido.

De ser real la equivalencia entre el hábito de sabiduría y el hábito del conocimiento de sí, se evitaría multiplicar los hábitos superiores sin necesidad. También se evitaría decir que no se puede tener de nuestra intimidad sino un conocimiento derivado del sensible, esto es, abstractivo, o por contraste negativo respecto de él[37], por ser el conocimiento propio distinto y al margen de aquél. También se sortearía el peor escollo, a saber, no dejar esta cuestión sin respuesta, pues la peor ignorancia humana es la que desconoce el propio sentido personal.

Además, la equivalencia entre la sabiduría y el conocimiento de sí no sería obstáculo para aceptar que el tema del hábito de sabiduría fuese -como hemos visto proponer a Tomás en el precedente epígrafe- algún acto de ser, sólo que en este caso se trataría del propio[38]. Asimismo, también se podría aceptar que el tema del hábito sapiencial fuese algún acto de ser más noble que el propio -como veremos en el siguiente epígrafe-, a saber, el divino, si es que el acto de ser personal humano es abierto constitutivamente a su Creador, pues si el hábito de sabiduría alcanza a conocer al ser personal humano, notará la nativa apertura de éste a la trascendencia divina. ¿Qué responde a ello Sto. Tomás?

Para este tipo de conocimiento de sí, Tomás de Aquino cuenta con varias fuentes en la tradición precedente: Aristóteles[39], San Agustín[40], Averroes[41], una Glosa a un pasaje de la Escritura[42], etc. Tras tener en cuenta estas indicaciones, en unos lugares sostiene que “nuestra mente tiene una noticia habitual de sí, antes de que

abstraiga de los fantasmas, por la que puede percibir que existe”[43]. Por tanto, según esta tesis, se puede colegir que el alma se conoce antes de la experiencia sensible, al margen de ella, sin especies abstractas[44], y por medio de una “noticia habitual”. En otras ocasiones se reafirma en que el alma no se conoce por las especies por ella abstractas, pero añade que se conoce por los actos que las forman, o sea, en la medida en que se da cuenta que entiende[45], lo cual equivale a decir que se conoce por sus “efectos”[46].

En estos textos tomistas se marca mucho la distinción entre un conocimiento de la existencia del alma y otro de su esencia, y se nos dice que el primero es habitual; no en cambio, el segundo[47]. Sin embargo, tal vez sea pertinente preguntar si cabe una distinción tan drástica entre ambos tipos de temas conocidos. Dicho de otro modo: ¿no será que al alcanzar la existencia de nuestra subjetividad, notamos en cierta medida su sentido, su esencia, como por lo demás el de Aquino también advierte[48]?

En resumen, si se indaga si la noticia habitual que tiene el alma de sí misma coincide con el hábito de sabiduría, hay que responder que esta tesis no es explícita en el corpus tomista. Sin embargo, tampoco es contraria con su planteamiento.

6. “Sapientia est de divinis”. El tema propio del hábito

Como acabamos de indicar, el hábito de sabiduría no parece tener, según Tomás de Aquino, un tema único, sino varios. Por una parte, parece que el objeto formal del hábito es la verdad sin restricción[49]. ¿Tal vez ello indique que la trascendentalidad de la verdad no se pueda formular sin este hábito? También declara que el tema del hábito es la realidad irrestricta[50]. Por otra parte, indica que los temas de la sabiduría tienen en común con los primeros principios una nota, a saber, que son incorpóreos[51]; de modo que no parece ser toda la realidad su tema. Pero en sentido estricto –y al margen de si el conocimiento del propio ser cognoscente se alcanza por este hábito–, Sto. Tomás afirma que el tema del hábito de sabiduría es el ser divino[52].

En efecto, en el corpus tomista se nos reitera que el tema propio del hábito de sabiduría es Dios[53]. Esta tesis es obviamente aristotélica[54], pero también agustiniana[55]. El conocimiento de lo divino parece el carácter distintivo de este hábito respecto del hábito de ciencia, puesto que la ciencia no conoce a Dios[56]. También, y por el mismo motivo, se distingue la sabiduría respecto de la prudencia[57] y de las virtudes morales[58]. Sin embargo, el hábito de los primeros principios sí conoce a Dios. De manera que habrá que distinguir el conocimiento intelectual de Dios del conocimiento

sapiencial[59]. Con todo, se puede sospechar que el conocimiento sapiencial será más perfecto que el intelectual[60].

Seguramente el hábito de ciencia alude a la esencia de Dios (cabem juicios racionales sobre Dios: ej. “Dios es bueno”, “Dios es eterno”, etc.) dando por supuesto su existencia, que precisamente por suponerla, ese hábito no la conoce. De seguro también que el hábito de los primeros principios conoce que Dios existe, pero dada la identidad real o simplicidad de ese ser, su esencia se retrotrae a ser conocida. De modo que lo que el hábito de sabiduría debe conocer de Dios no será sólo su existencia, sino también, aunque sólo hasta cierto punto, la esencia divina, sin dar por supuesto ninguna de las dos: “la sabiduría no consiste sólo en el hecho de conocer que Dios existe, sino también en el hecho de que accedemos a conocer de él qué es”[61].

No obstante, una tesis central de la teología natural tomista indica que de Dios sabemos más lo qué no es que lo que es. Para Tomás de Aquino el conocimiento actual de la esencia divina es por cierta semejanza[62] tomada de las criaturas, ya que esa similitud permite alcanzar algunos efectos divinos[63]. De otro modo, “la sabiduría en el estado de viador es respecto de las realidades divinas por razón de las criaturas por las cuales conocemos al creador”[64]. Según esto se explican varias cosas: por qué nuestro conocimiento divino es analógico; por qué no todos los hombres conocen a Dios, puesto que algunos no han adquirido la sabiduría[65]; por qué es necesario demostrar la existencia divina; etc.

Con todo, si el hábito de sabiduría logra alcanzar al propio ser cognoscente, entonces estamos ante una criatura peculiar de la que conocemos no sólo que es, sino que es persona, y ser persona conlleva unos rasgos muy peculiares que sí se conocen. Tal descubrimiento permite asimismo alcanzar a saber que el ser divino debe ser personal, y entonces se puede decir que de Dios alcanzamos a saber más de lo que es que de lo que no es, porque si la intimidad del propio ser cognoscente se puede conocer en buena medida, también se conocerá la divina.

7. Conocimiento y afecto. La felicidad

a) Conocimiento y afecto. La palabra “sabiduría” está tomada del verbo “sapere”, saborear, cuyo sustantivo es sabor. Ello connota cierto afecto. Tomás de Aquino explica que “la sabiduría conlleva sabor en cuanto al amor precedente, no en cuanto al conocer consecuente”[66]. De modo que el agrado que da el saber parece cierta redundancia que no prescinde, al saber, del amor. Ese agrado es conocido. Si la sabiduría es nuestro conocimiento abierto a la totalidad de lo real, en ese ámbito está también nuestro amor. Por tanto, la sabiduría deberá

conocer también a la afectividad espiritual humana. En efecto, para Tomás de Aquino “por la sabiduría se dirige tanto el intelecto del hombre como el afecto” [67]. Pero si se dirigen ambas realidades humanas, ello indica que se conocen, y también que la sabiduría es superior a ellas. Ahora bien, si se objeta que el tema propio de la sabiduría es Dios, no el pensamiento, la voluntad o los afectos humanos, Tomás de Aquino responde que “la sabiduría (humana) de Dios no sólo enseña, instruyendo, al intelecto, sino también, moviendo, al afecto” [68], lo cual indica que es superior a ambas instancias.

El que la sabiduría conlleve cierto sabor puede entenderse de dos modos: o bien en el sentido de que el propio acto de la sabiduría, la contemplación, es en sí mismo deleitable [69], o en el sentido de que al acto de la sabiduría siempre acompaña el deleite siendo éste distinto de aquél, y entonces se puede decir que “hay verdadera sabiduría cuando la operación del intelecto es perfeccionada por la quietud y el deleite del afecto” [70]. En este sentido se suele decir que la sabiduría no es sólo teórica, sino también práctica [71], en tanto que implica a la voluntad y a los afectos, no en la medida que la voluntad añada algo por encima de la sabiduría [72], pues en este caso el añadido sería incognoscible. Si el deleite está vinculado al saber, para Tomás de Aquino “nada prohíbe que el deleite sea lo óptimo, como también vemos que alguna sabiduría es óptima” [73]. Además, esta sabiduría no es ajena a la caridad [74]. Experiencialmente el hombre comprueba que “la contemplación de la verdad mitiga la tristeza o el dolor, y tanto más cuanto alguien es más perfecto amante de la sabiduría” [75], o dicho positivamente, que “el estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos” [76].

b) La felicidad. El Estagirita admitía una doble felicidad, una civil lograda por la virtud práctica más alta, la prudencia, y otra contemplativa alcanzada por el hábito teórico superior, la sabiduría: “la sabiduría es causa de la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total hace al hombre dichoso por el solo hecho de poseerla y tenerla actualmente” [77]. Tomás de Aquino sigue también en esto a Aristóteles: “el Filósofo pone la felicidad civil en la operación de la prudencia; pero la felicidad contemplativa, en la sabiduría” [78]. La felicidad contemplativa la radica Tomás de Aquino en la sabiduría por dos motivos: uno por el método cognoscitivo, el hábito; otro por el tema del hábito.

El primero radica en que éste hábito, método, es superior a los demás y redundante en ellos [79]. En efecto, una felicidad sin conocimiento no es humana, pero como la sabiduría es más cognoscitiva que la ciencia y el hábito de los primeros principios, la felicidad humana debe estar más ligada a este hábito que a aquéllos: “no es posible que la última

felicidad del hombre consista en la contemplación que se da según el intelecto de los principios, que es imperfectísima, así como máximamente universal, conteniendo en potencia el conocimiento de las cosas; y es el principio, no el fin, del estudio humano, proveniente en nosotros de la naturaleza, no según el estudio de la verdad. Ni tampoco según las ciencias que versan sobre las cosas ínfimas. Conviene por tanto que la felicidad se dé en la operación del intelecto por comparación a las cosas inteligibles más nobles. Resta pues que la felicidad última del hombre consista en la contemplación de la sabiduría, según la consideración de las cosas divinas”[\[80\]](#).

El segundo motivo, y el más importante, por el que Sto. Tomás radica la felicidad en el hábito de sabiduría estriba en el tema de éste conocimiento, a saber, Dios[\[81\]](#). De los dos motivos hay que concluir “que la felicidad última consiste en el conocimiento de las realidades más inteligibles y según la virtud de la sabiduría”[\[82\]](#), que es el modo habitual humano de conocer superior. Por eso, este hábito incoa en esta vida la felicidad definitiva[\[83\]](#).

A la sentencia “todo hombre desea por naturaleza saber”, cabe añadir que “todo hombre desea por naturaleza ser feliz”, tesis ambas aristotélicas. Sin embargo, de modo semejante a como el deseo de saber no es saber, cabe agregar que tampoco el deseo de ser feliz es ser feliz. Para ser feliz hay que saber serlo. Sin sabiduría, no cabe felicidad. La sabiduría humana se aprende y crece. Además, puede ser elevada por el don divino de la sabiduría que ofrece un refuerzo sapiencial al saber humano[\[84\]](#). De manera que serán felices tras esta vida los que hayan sabido serlo en ésta. He ahí la continuidad de la vida humana histórica con la posthistórica.

8. Conclusiones y cuestiones abiertas

A) Conclusiones. Según Tomás de Aquino la sabiduría humana, en el punto que nos ocupa, se puede caracterizar según las siguientes tesis afirmativas:

- 1) El hábito de sabiduría es un único hábito.
- 2) Aunque se diga que sus temas sean los primeros principios, las últimas causas y los actos de ser, en rigor, el tema propio del hábito de sabiduría es Dios.
- 3) Su conocimiento de Dios es más perfecto que el de los hábitos teóricos inferiores. En efecto, el hombre dispone de tres hábitos teóricos (superiores a los prácticos), a saber, el de ciencia, el de los primeros principios y el de sabiduría. El primero no conoce a Dios. El segundo lo conoce “imperfectísimamente”, sólo como primer

principio real idéntico (Acto Puro). El tercero lo conoce de modo más perfecto. ¿En qué consiste esa perfección? Aunque Tomás de Aquino no lo indique, puede colegirse que radica en conocerle como ser personal.

4) El hábito de sabiduría es el conocer afectivo más alto. Está ligado a la felicidad (no ajeno a la caridad).

B) Cuestiones abiertas. Con todo, en este terreno, quedan en el corpus tomista una serie de cuestiones abiertas susceptibles de ulteriores investigaciones. Se indican las siguientes:

1) ¿El tema del hábito de sabiduría es único o plural? Que sea un hábito único no impide que sus temas sean plurales; más aún, que sean doblemente plurales, tanto hacia temas inferiores (hábitos...), como hacia las realidades superiores (intelecto agente y Dios) [\[85\]](#).

2) Entre esas dualidades temáticas ¿conoce el hábito de sabiduría, junto a Dios, al propio ser personal humano (es decir, la intimidad, no a la naturaleza humana)? Si su tema propio es Dios como ser personal, el propio ser cognoscente y sus hábitos serían temas impropios o secundarios, pero ¿cabe conocimiento divino sin propio conocimiento personal humano?; y a la inversa, ¿cabe conocer el ser personal que se es y se está llamado a ser sin conocimiento divino?

3) Si el hábito de sabiduría tiene también como tema el conocimiento de la propia persona como acto de ser personal, ¿es un hábito adquirido o más bien innato?, pues saber que se es persona y en cierto modo qué persona se es no parece un conocer que se aprenda o enseñe, sino que es previo a todo otro saber e intransferible. Por lo demás que sea innato no impide que sea susceptible de crecimiento, siendo éste adquirido.

4) Si es innato, ¿cómo mantener que sea un hábito del intelecto posible, en vez de vincularlo como un instrumento suyo (“habilitas”) al entendimiento agente.

5) Si se vincula al intelecto agente, es decir, si el hábito de sabiduría es solidario con aquél acto, ¿cabe persona humana sin el hábito de sabiduría y sin “intellectus agens”?

6) Si sus temas son tanto Dios como el acto de ser personal, el hábito de sabiduría puede crecer por la activación del acto de ser personal, o ser elevado por el ser divino. A lo primero responde nuestra experiencia, pues crecemos en el conocimiento de nuestro ser personal

que estamos llamados a ser y crecemos en el conocimiento de Dios. A lo segundo responde seguramente el don de sabiduría.

7) Si el hábito de sabiduría puede crecer o ser elevado ¿puede llegar a su consumación, a ser perfecto, o es, más bien, incolmable? Seguramente lo segundo, porque por mucho que crezca o sea elevado nunca llegará a identificarse con el acto de ser personal humano. La distinción real siempre está vigente en la criatura, y la persona nunca es su hábito.

8) Una felicidad sin conocimiento no es humana, pero ¿acaso esa felicidad será un acto como operación inmanente?, ¿de la razón?, ¿tal vez un acto del hábito de sabiduría? ¿O será, más bien, un acto como acto de ser personal? Si la felicidad es personal tendrá que incidir enteramente en el acto de ser personal humano más que en su hábito. Por tanto, la felicidad consistirá seguramente en una elevación del acto de ser personal.

9) ¿Cómo se conoce el hábito de sabiduría? Parecen abrirse varias posibilidades:

a) ¿Se conoce él a sí mismo? En este caso estaríamos ante el problema de la “reflexio”, que parece contradictorio, porque si primero no conocemos el hábito y después sí ¿cómo llegar al saber desde la ignorancia?

b) ¿Es acaso alcanzado el hábito de sabiduría por un conocimiento inferior a él? En este caso, parece abrirse un proceso al infinito, porque si la sabiduría consiste en saber que sabemos, al ser hipotéticamente conocido este hábito por una instancia inferior, se daría lugar a un saber que sabemos que sabemos...

c) ¿Tal vez sea conocido el hábito de sabiduría por una realidad cognoscentesuperior? Superior al hábito de sabiduría sólo es el intelecto agente. Pero, ¿cómo va a ser el tema de una realidad humana superior un asunto inferior como es el hábito de sabiduría, si ya vemos que éste mismo hábito tiene como temas asuntos superiores a sí como son Dios y, seguramente la propia persona humana?

d) ¿Acaso el hábito de sabiduría es transparente, es decir, no intencional? Parece lo más correcto. Pero si es así, el hábito de sabiduría tiene que ser interno al acto de ser humano, pues no lo ilumina desde fuera, sino que lo deja traslucir según la intensidad del hábito.

10) Si el hábito de sabiduría es transparente e interno al acto de ser personal, y el intelecto agente es superior al hábito de sabiduría (y

es agente, acto), ¿qué impide sostener que el intelecto agente es del orden del acto de ser personal? Nada (sin embargo, para Tomás de Aquino es una potencia). Con todo, no por ser entroncado el intelecto agente en el acto de ser personal debe reducirse éste a ser enteramente entendimiento agente [\[86\]](#).

Notas:

[\[1\]](#) “Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino”. De Pot., q. 3, a. 5, ad 1.

[\[2\]](#) “Nihil potest esse verius quam scientia et intellectus (nam sapientia in his intelligitur)”. In Post. Anal., l. II, lec. 20, n. 15.

[\[3\]](#) S. C. Gentes, l. I, cap. 1. Cfr. asimismo: Ibid., l. IV, cap. 12, n. 2.

[\[4\]](#) “Sapientia sit circa causas”. In Metaphys., l. I, lec. 1, n. 35; “sapientia est causarum speculatrix”. Ibid., l. I, lec. 4, n. 2; “sapientia... non practica sed speculativa; et quod sit cognoscitiva causarum”. Ibid., l. II, lec. 2, n. 1.

[\[5\]](#) “Sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut et scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia”. De Trin., 3, 5, 1, ad 1; “sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra

perficitur in cognitione altissimorum”. S. C. Gentes, l. IV, cap. 12, n. 2; “circa huiusmodi est sapientia quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys.”. S. Theol., I-II, q. 57, a. 2, co; “de altissimis, quae considerat sapientia”. S. Theol., I-II, q. 66, a. 5, ad 1; “obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam”. S. Theol., I-II, q. 66, a. 5, co; “nomen scientiae importat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia”. S. Theol., II-II, q. 9, a. 2, co; “sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in Quodl. genere pertinet ad sapientiam in illo genere.... prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter”. S. Theol., II-II, q. 47, a. 2, ad 1; “circa causas altissimas”. In Post. Anal., l. I, lec. 44, n. 11; “causas primas”. In Metaphys., l. I, cap.1, n. 34. “sapientia enim est cognitio altissimarum causarum, quia eius est iudicare; quod nullus potest sine causa altissima”. S. ad Phil., 2, 1; “sapientia, quae est de causis altissimis”. S. Is., 11.

[6] “Sapientia est primarum causarum, et eius quod est maxime scibile, et quod est maxime certum”. In Metaphys. l. III, lec. 4, n. 11.

[7] “Sapientia considerat causas altissimas et maxime univesales, et est nobilissima scientiarum”. In Metaphys., l. XI, lec. 1, n. 1.

[8] “Si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam finalem”. In Metaphys., l. III, lec. 4, n. 10. Como es sabido, la causa final admite para Tomás de Aquino un doble significado: o como fin intrínseco al universo, que es el orden, o como fin externo y último, que es Dios. En este sentido se entiende a Dios como causa.

[9] “Habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus”. S. Theol., II-II, q. 47, a. 11, ad 3.

[10] S. C. Gentes, l. I, cap. 78, n. 4; Cfr. también: S. Theol., I, q. 103, a. 2, sc. y co.

[11] “El principio de causalidad no significa que Dios sea causa, sino que es creador de que la causa sea uno de los primeros principios... Dios es Incausado; la criatura es causa causada... Dios está por encima de la causalidad. La causalidad no rige en Dios... Causa significa en rigor causa causada”. Polo, L., El conocimiento habitual de los primeros principios, Pamplona, Eunsa, 1991 72-73.

[12] “Est autem veritas quod sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia”. In Metaphys., l. XI, lec. 1, n. 4.

[13] “Sapientia autem nullus generationis, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium”. In Ethic., l. VI, lec. 10, n. 2.

[14] “Sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam eius quod est a principio; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quanvis etiam sapientia principiorum sit, ut in VI Ethic. dicitur”. In I Sent., d. 34, q. 2, a. 1, ad 3.

[15] En rigor, también para Aristóteles, Dios es el tema del hábito de sabiduría: Cfr. *Metafísica*, l. XII, cap. 7 (BK 1072 b 14). Cfr. al respecto: Hamelin, O., *Le système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1976, 405; Owens, J., *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, 109.

[16] Salmo, LIII, 1.

[17] S. Theol., II-II, q. 9, a. 4, ad 3.

[18] In III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, qc. c, ad 1.

[19] “La sabiduría dirige al intelecto, ya que es propio del sabio ordenar”. S. ad Jer., 11, 174; “El intelecto es inútil sin la sabiduría, ya que la sabiduría juzga y el intelecto entiende, y de nada vale entender sin juzgar”. S. ad Col., 1, 3, 55; Si lo conoce y lo dirige es superior: “La sabiduría es mayor virtud que el intelecto”. S. Theol., I-II, q. 66, a. 5, ad. 4.

[20] “No hay ciencia más digna de estimación que ésta (la sabiduría o filosofía primera), porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias”. *Metafísica*, l. I, c. 2, Madrid; Espasa Calpe,

1988, 41. Cfr. asimismoÉtica a Nicómaco, l. VI, cap. 7.

[\[21\]](#) “Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis”. Comp. Theol., I, cap. 213.

[\[22\]](#) “No consiste sólo en el hecho de que se conoce que Dios existe, sino que accedemos a conocer de Él qué es, lo cual en la presente vida no lo podemos conocer, a no ser en cuanto que de El conocemos lo que no es. El que conoce algo en cuanto que es distinto de lo demás se acerca al conocimiento mediante el cual se conoce qué es”. De Ver., q. 10, a. 12, rc. 7.

[\[23\]](#) “En gran estima suele tener el humano linaje la ciencia de las cosas terrenas y celestes; pero sin duda son más avisados los que a dicha ciencia prefieren el propio conocimiento”. Tratado sobre la Trinidad, l. IV, Proemio, Madrid, B.A.C., 1968, 317.

[\[24\]](#) In Metaphys., l. VI, lec. 11, n. 1.

[\[25\]](#) Cfr. S. Theol., I, q. 3, a. 4, co.

[\[26\]](#) Cfr. San Agustín, De Trinitate, l. VI, cap. 6 (PL 42, 928); Tomás de Aquino, S. Theol., I, q. 3, a. 7 co.

[271] En efecto, en sentido estricto, Dios no es sustancia, porque sustancia es un compuesto hilemórfico cargado de accidentes. Dios tampoco es causa eficiente ni el resto de las causas. Dios no es ni cuerpo ni alma. Carece de pluralidad de ideas, de actos, facultades, etc.

[281] En efecto, en la Constitución In agro dominico de 27 de marzo de 1329 se condena entre otras, esta tesis de Eckhart: “Toda distinción es ajena a Dios, lo mismo en la naturaleza que en las personas. Se prueba: porque la naturaleza misma es una sola y esta sola cosa; y cualquier persona es una sola y la misma una sola cosa que la naturaleza”. Denzinger, E., El magisterio de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1999, 523. Por otro lado en el Capítulo II del Concilio de Letrán (1215) se afirmó que “cualquiera de aquellas personas (divinas) es aquella realidad (Dios), es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina... de modo que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza”. Ibid., 432.

[291] O si se prefiere en lenguaje teológico: “Cristo... manifiesta plenamente al hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral Gaudium et Spes, n. 22. De ahí que “el interrogante sobre la existencia de Dios está íntimamente unido a la finalidad de la existencia humana”. Juan Pablo II, Cruzando el umbral de la esperanza, Barcelona, Plaza y Janés, 1994, 55.

[301] Cfr. De Ver., q. 10, a. 8; Q. D. De Anima, q. un., a. 1; S. Theol., I, q. 87, a. 1; S.C. Gentes, III, cap. 46. Para García López “conocer el ser del alma, que es el mismo que el ser del hombre, es conocer lo más profundo e íntimo del hombre, es conocer el yo humano, al menos en su vertiente existencial. Pero incluso en la vertiente

esencial puede también decirse que conocer el alma es conocer al hombre”. “El conocimiento del yo según Santo Tomás”, Anuario Filosófico, IV (1971) 89. Sin embargo, si -de acuerdo con Sto. Tomás- se distingue entre la esencia del alma y su acto de ser, cabe señalar que el yo es equivalente a la esencia del alma, no al acto de ser personal, porque el yo es lo que conocemos de nosotros, no el conocer personal. Por otra parte, el autor citado piensa que “no hay en nosotros un conocimiento habitual de la esencia del alma, pero sí hay un conocimiento habitual de su existencia”. Ibid., 108. No obstante, tras establecer la precedente distinción real, cabe decir que tenemos un conocimiento esencial de la esencia del yo, pero no del acto de ser personal, puesto que éste, obviamente, no es esencia ninguna.

[31] En efecto, a este conocimiento habitual se le ha denominado “hábito originario”. Traigo a colación una nota de Polo, donde apunta los pasajes tomistas en que eso se indica: “Dice Tomás de Aquino: ‘en cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia’ (De Ver., q. 10, a. 8, co) y ello no requiere hábito adquirido, sino que en cuanto al conocimiento habitual el hábito es el alma: “El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no está, en cuanto a conocerse a sí misma, en el género de un accidente..., sino que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia sustancia” (Ibid., ad 14). “La mente tiene conocimiento habitual de sí por el que conoce que existe” (Ibid., ad 1), “Lo intelectual y lo inteligible”. Anuario Filosófico, XV, (1982) 131.

[32] Con todo en un sed contra a los argumentos de una cuestión central para este tema se dice: “sicut Philosophus dicit in III De Anima, intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non, sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi seipsum: nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret, quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam”. De Ver., q. 10, a. 8, sc. 11. Tomás, en las respuestas a los sed contra, escribe: “lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu”. Ibid., ad sc. 10, lo cual equivale a decir que el intelecto agente no lo conocemos de modo directo, sino por sus “efectos”.

[33] Tomás distingue entre “quo intelligitur” y “quod intelligitur”. Ibid., ad 12. Cfr. asimismo: Ibid., ad 16. Y más abajo escribe: “anima est sibi praesens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex obiecto suo”. Ibid., ad sc 4.

[34] Ibid., ad 2.

[35] Ibid., ad 11 y ad 14.

[36] Cfr. S.C.Gentes, l. III, cap. 46, n. 2.

[37] “No es por profundización ni por abstracción a partir de lo corpóreo como llegamos al conocimiento de lo espiritual, sino precisamente por contraste y negación de lo corpóreo”. Ibid., 110. Más adelante añade: “cuando rebasamos el objeto propio de nuestro entendimiento, el conocimiento que podemos alcanzar es siempre indirecto y en gran parte negativo”. Ibid., 111, aunque se matice esa negatividad diciendo que Santo Tomás evite caer en ella. Cfr. Ibid., 112.

[38] “Hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse”. Ibid., ad

sc. 8.

[\[39\]](#) Cfr. *Ética a Nicómaco*, IX, 9 (BK 1170 a 31-33); *De Anima*, III, 4 (BK 430 a 2-3). “In his quae sunt separata a materia, idem est quod intelligitur et quo intelligitur. Sed mens est res quaedam immaterialis. Ergo, per essentiam suam intelligitur”. *De Ver.*, q. 10, a. 8, sc. 3. “Dicit Philosophus in IX Ethicorum: sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus”. *Ibid.*, co. “Philosophus dicit in III De Anima quod intellectus est intelligibilis”. *Ibid.*, co.

[\[40\]](#) Cfr. *De Trinitate*, IX, 6 (PL 42, 965-966). Cfr. *asimismo*: 963 y 980. “Sed contra est quod Augustinus dicit, IX De Trinitate, mens seipsam per seipsam novit quoniam est incorporea: nam si non seipsam novit, non seipsam amat”. *De Ver.*, q. 10, a. 8, sc. 1. “Augustinus dicit in lib. IX De Trinitate: hanc autem inviolabilem veritatem (intuemur) in sui similitudine, quae in menti nostrae impressa in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota”. *Ibid.*, co.

[\[41\]](#) Cfr. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. F. Stuart Grawford, Cambridge, 1953, 387-388 y 434. “Illud quod est causa cognoscibilitatis aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per seipsam. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis: sunt enim intelligibilia in quantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II *Metaphysic.* Ergo anima per seipsam solum intelligitur”, *De Ver.*, q. 10, a. 8, sc. 7. “Commentator dicit quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut et alia intelligibilia”. *Ibid.*, co.

[\[42\]](#) Glosa al pasaje II Cor. XII, 2, “mens non cognoscit seipsam per aliquid quod non sit idem quo ipsa”. *De Ver.*, q. 10, a. 8, sc. 2.

[43] De Ver., q. 10, a. 8, ad. 1.

[44] “Anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se”. Ibid., ad sc. 5. Cfr. también: ad sc 6 y 9. “Intelligere est propria operatio animae, si consideretur a quoegreditur operatio; non enim egreditur ad anima mediante organo corporali”. Q.D. De Anima, q. un., a. 1, ad 11.

[45] Cfr. S. Theol., I, q. 87, a. 1, co. Cfr. asimismo: Ibid., ad 1; S.C.Gentes, l. III, cap. 46, n. 11; In Boet. De Trin., 1, q. 1, a. 3, co 3.

[46] “Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse. (anima) agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est”. S.C.Gentes, l. III; cap. 46, n. 8; In Boet. De Trin., 1, q. 1, a. 3, co. 2.

[47] “Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligit de se quid sit”. S.C.Gentes, l. III, cap. 46, n. 2. Cfr. también: Ibid., n. 3, 4, 5, 10.

[48] “De his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus”. S.C.Gentes, l. III,

cap. 46, n. 11.

[49] “Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere”. S. C. Gentes, l. I, cap. 1, n. 4; “omnis cognitio veritatis pertinet ad sapientiam”. Psal., 48, n. 2; “et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia”. In Ethic., l. X, lec. 10, n. 16.

[50] “Ea quae pertinent ad ens in quantum est ens: quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam”. In Ethic., l. VI, lec. 5, n. 7.

[51] “Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum”. S. C. Gentes, l. 2, cap. 66, n. 4. Pero esto plantea una dificultad metódica, a saber, que si los temas son incorpóreos, no se podrán conocer por abstracción. De manera que, o bien habrá que admitir que disponemos de otro tipo de conocimiento, o que se conocen indirectamente por abstracción.

[52] “Sapientia enim est cognito divinorum”. Super ad Col., cap. II, lec. 1. Atenderemos en este punto al hábito natural de sabiduría, no al don divino del mismo nombre. Cfr. para la distinción entre ambos: Paolinelli, M., “Sapienza e filosofía in S. Tommaso”, Rivista Neoscolastica di Filosofia, 79 (1987) 196-216. Cfr. asimismo: González Ayesta, C., El don de sabiduría según Santo Tomás, Pamplona, Eunsa, 1999, 161 y 181.

[53] “Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit”, S. Ioh., 17, 6; “Sapientia est cognitio de divinis”. S. ad Phil., 2, 1; “sapientiae, quae est cognitio divinarum”. S. ad Ephes., 1, 3; “obiecto dignissimo, quod Deus est”. In III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, qc. c, co; “vera namque sapientia consistit in Dei cognitione”. Psal., 44, n. 1; Ibid., 47, n. 2; “sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum”. In Ethic., l. VI, lec. 6, n. 1; “sapientia proprie in cognitione Dei, et divinarum consistit”. S. Ioh., 1, 11; “sapientia est cognitio divinarum rerum”, S. I ad Cor., 1, 3; “manifestum est autem quod nullus potest dicere aliquem Deum nisi habeat virtutem et sapientiam divinam”. S. Ioh., 17.1. Tomás de Aquino atribuye este conocimiento tanto al hábito natural como al don de sabiduría: “sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter”. In III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, qc. b, co.

[54] “Philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciale nomine philosophia prima dicitur”. In III Sent., d. 35, q. 1, a. 2, qc. c, ad 2; “Philosophus in VI Ethic. dicit quod sapientia est quasi caput scientiarum. Sed omnis cognitionis caput est cognitio quae est de divinis. Ergo sapientia est circa divina”. In III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, qc. b, sc. 2.

[55] “Sapientia enim est divinarum rerum cognitio, ut dicit Augustinus, IV De Trinitate”. S. ad Ephes., 5, 6; “Augustinus dicit, quod sapientia est divinarum rerum cognitio, sicut et scientia humanarum”. S. Ioh., 1, 11; “sapientia simpliciter est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate”. S. ad Rom., 8, 2.

[56] “Ad idem non sunt necessarii duo habitus. Sed ad divina ordinantur sapientia. Ergo scientia non est divinarum”. In III Sent., d. 35, q. 2, a. 3, qc. a, sc. 2; “sapientia enim est cognitio divinarum, scientia vero est creaturarum”. Super ad Col., 2, 1;

“sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinorum cognitionem”. Psal., 52, n. 1. Una excepción a esta tesis la ofrece el texto que sigue: “et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet”. S. Theol., II-II, q. 9, a. 2, ad 3.

[\[57\]](#) “Differunt autem sapientia et prudentia. Nam sapientia est cognitio divinarum rerum”. S. I ad Cor., 1, 3; “prudentia est circa bona humana, sapientia autem circa ea quae sunt homine meliora”. In Ethic., l. VI, lec. 6, n. 8. Cfr. también: S. Theol., II-II, q. 47, a. 2, ad 1; S. ad Rom., 8, 2.

[\[58\]](#) “Sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus”. De Vir., q. 5, a. 1, ad 4.

[\[59\]](#) “Non eodem modo considerat de Deo intellectus et sapientia, et ideo sapientia non includitur in intellectu”. In III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, qc. c, ad 1; “intellectui et sapientia, quae sunt circa divina”. S. Theol., II-II, q. 9, a. 4, ad 3

[\[60\]](#) “Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis”. Comp. Theol., I, 213.

[\[61\]](#) De Ver., q. 10, a. 12, rc. 7.

[\[62\]](#) “Homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudine, in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat”. S. C. Gentes, l. I, cap. 11, n. 5.

[\[63\]](#) “Sapientia, quae nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus”. De Vir., q. 1, a. 12, ad 11.

[\[64\]](#) In III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, qc. b, sc. 1.

[\[65\]](#) “Cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse”. De Ver., q. 10, a. 12, sc. 7.

[\[66\]](#) In III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, qc. c, ad 1. Para algún autor la sabiduría comporta tanto conocimiento como amor.

[\[67\]](#) S. Theol., I-II, q. 68, a. 4, ad 5. Para otros autores, este

hábito permite incluso un conocimiento de la propia persona como ser cognoscente. Así, según Polo, “la sabiduría como hábito puede definirse así: el hábito por el que el hombre conoce (aquí entra ya el sujeto) su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma (lo que podríamos llamar su puesto en la totalidad de lo real)”. Curso de teoría del conocimiento, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 210.

[\[68\]](#) In III Sent., d. 33, q. 1, a. 2, qc. c, sc. 1.

[\[69\]](#) “Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res in materiales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles”. In Ethic., l. X, lect. 10, n.11; “delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam”. Expositio De ebdomadibus, pr.

[\[70\]](#) S. II ad Cor., 13, 3.

[\[71\]](#) “Sapientia non solum est speculativa sed etiam practica”. S. Theol., II-II, q. 45, a. 3, sc.

[\[72\]](#) “Voluntas sapientiam praeire non potest”. In I Sent., d. 6, q. 1, a. 3, ex.

[\[73\]](#) In Ethic., l. VII, lec. 13, n. 7. No hay que temer, por tanto, a este deleite. Es más, es el que más se opone al deleite sensible más intenso y que más aparta de la contemplación: “contra gulam quae sensus hebetat, intellectus; contra luxuriam sapientia, quia gustatio spiritu desipit omnis caro”. In III Sent., d. 34, q. 1, a. 2, co.

[\[74\]](#) “Quicumque habet caritatem habet sapientiam”. In III Sent., d. 36, q. 1, a. 3, sc. 2.

[\[75\]](#) S. Theol., I-II, q. 38, a. 4, co. Por ese motivo “de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae”. Ibid., I-II, q. 59, a. 3, ad 1.

[\[76\]](#) S. C. Gentes, l. I, cap. 2, n. 1.

[\[77\]](#) Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 12 (BK 1144 a 5-7). Precedentemente había escrito: “el bien del hombre consiste en la actividad del alma según su virtud o perfección; y si hay varias perfecciones o virtudes, según la mejor y la más completa”. Ibid., l. I, cap. 7 (1098 a 16-18). En efecto, si la felicidad (eudaimonía) es lo más divino y mejor (zeióterón ti kai béltion), su objeto no puede ser sino el ser divino. Cfr. asimismo Ibid., l. X, acp. 7 (BK 1177 a 11 - 1178 b 32).

[\[78\]](#) In III Sent., d. 34, q. 1, a. 4, co.

[\[79\]](#) “Felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae”. In Ethic., l. I, lect. 12, n. 9; “speculativa operatio est intellectus secundum proprium virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat, felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate”, Ibid., l. X, lec. 10, n. 7; “maxime in operatione sapientia invenitur felicitas”. Ibid., l. X, lec. 10, n. 17; “felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos”, Ibid., l. X, lec. 12, n. 1; “perfecta felicitas consistat in contemplatione sapientiae”. Ibid., l. X, lec. 12, n. 14; (la felicidad) “relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VII Ethic.: unde et in X Ethic., sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicit in VI Ethic., et in principio Metaph., scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat”. S. C. Gentes, l. III, cap. 44, n. 5.

[\[80\]](#) S. C. Gentes, l. III, cap. 37, n. 8.

[\[81\]](#) “Finis humanae vitae est cognitio Dei, etiam secundum Philosophos qui ponunt felicitatem ultimam in actu sapientiae secundum cognitionem nobilissimi intelligibilis”. In III Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qc. a, ad 1; “felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientiae, et etiam obiecto dignissimo, quod Deus est”. Ibid., d. 35, q. 1, a. 2, qc. c, co.

[\[82\]](#) S. Theol., I, q. 88, a. 1, co.

[\[83\]](#) “Actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis”. S. Theol., I-II, q. 66, a. 5, ad 2.

[\[84\]](#) Sobre este punto cfr. In III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, qc. c, sc. 2; De Ver., q. 28, a. 4, ad 8; S. Theol., I, q. 1, a. 6, ad 3; Ibid., I-II, q. 62, a. 2, ad 2; Ibid., II-II, q. 4, a. 8, co; Ibid., q. 19, a. 7, co; Ibid., q. 45, aa. 2 y 3. Cfr. Widow, J.A., Naturaleza de la sabiduría cristiana, Santiago de Chile, 1970; Piolanti, A., La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980. Este autor señala que las notas del conocer sapiencial son: a) es cercano; b) límpido (cuasi intuitivo); c) explícito; d) sintético. Poppi, A., “Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di "sapientia" in S. Bonaventura e S. Tommaso d'Aquino”, Il concetto di "sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1983. También San Buenaventura distinguía entre la sabiduría como la más alta forma de conocimiento natural humano y la sapientia christiana que conduce a vivir en Dios. Cfr. Corvino, F., “La "sapientia" e l'unità del sapere in S. Bonaventura”, Op. cit.

[\[85\]](#) Si el hábito de sabiduría es un conocer distinto del hábito de los primeros principios, su tema propio no pueden ser los primeros principios, puesto que éstos son los temas propios del intelecto como hábito. Si lo que alcanza a conocer el hábito de sabiduría es a Dios, no puede conocerlo como principio, como fundamento, sino más allá del carácter principal o fundante, a saber, como ser personal libre.

[\[86\]](#) Cfr. mi trabajo: “El entendimiento agente según Tomás de

El tema del hábito de sabiduría

Publicado: Jueves, 12 Marzo 2015 13:48

Escrito por Pio Santiago

Aquino”, Revista Española de Filosofía Medieval, 9 (2002) 105-124.