

308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

4
2j

FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



EL HABITO EN LA FILOSOFIA DE
TOMAS DE AQUINO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
JOSE DE JESUS GALINDO MONTELONGO

DIRECTOR DE TESIS: DRA. ROCIO MIER Y TERAN SIERRA

MEXICO, D. F.

1996.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A quién sino a ti
Para Patricia Montelongo

ÍNDICE

Introducción	1
I. Naturaleza de los hábitos	10
1.1 Sentidos de "tener"	12
1.1.1 La categoría <i>habitus</i> , primera acepción de εἶς	12
1.1.2 Segunda acepción de εἶς: el hábito como disposición	15
1.2 La existencia de los hábitos	16
1.3 El hábito, primera especie de cualidad	19
1.3.1 Hábito y disposición	22
1.4 El hábito implica orden a la naturaleza y a la actividad	24
1.4.1 Hábitos entitativos y operativos	29
1.5 Las condiciones de posibilidad del hábito	32
1.5.1 Hábito: potencia racional y libertad	33
II. Sujeto de los hábitos	41
2.1 Hábitos en el cuerpo	42
2.1.2 El hábito como privilegio de los seres vivos	46
2.2 El alma como sujeto de hábitos	48
2.2.1 La actividad del alma a través de sus potencias	49
2.3 Hábitos en las potencias sensitivas	50
2.4 La disputa con Averroes sobre el intelecto	55
2.4.1 Necesidad de disposiciones en la razón discursiva	57
2.5 Posibilidad y necesidad de disponerse de la voluntad	60
III. Génesis de los hábitos	64
3.1 Los hábitos naturales	65
3.1.1 Hábitos naturales del conocimiento	65
3.1.2 Hábitos naturales de los apetitos	68
3.2 La propia actividad, generadora de los hábitos	71
3.2.1 Receptividad	72
3.2.2 Indeterminación	76
3.2.3 El problema de la desproporción	80

3.3 Grados de resistencia en la potencia pasiva	85
3.4 Crecimiento de los hábitos: analogía con el aumento cuantitativo	88
3.4.1 Grados en las formas accidentales	90
3.4.2 El hábito no es un término absoluto	92
4.4.3 Causa del aumento de los hábitos	94
3.5 Destrucción y disminución de los hábitos	96
3.5.1 Corrupción <i>per se</i> y <i>per accidens</i>	97
3.5.2 Disminución de los hábitos	100
3.5.3 Los hábitos se corrompen por la cesación de la actividad	100
IV. Especificación de los hábitos	103
4.1 Diversidad específica de los hábitos de una facultad	104
4.2 Triple distinción de los hábitos según su especie	105
4.3 Los actos, causa de la especificación	107
4.3.1 Dos tipos de actos humanos	107
4.3.2 Justa medida y racionalidad	111
4.4 Definición de virtud	117
4.4.1 La prudencia como virtud arquitectónica	117
4.4.2 Virtud <i>versus</i> automatismo	121
Conclusiones	127
Bibliografía	139

INTRODUCCIÓN

En algunos textos que ya escapan del dominio del olvido, literatos del siglo XX han vuelto sobre el tema que examinaremos en esta investigación. Pienso en el libro más querido de poemas de Borges, *El otro, El mismo*; en algunas líneas fundamentales de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, y, antes que aquéllos, en cierta idea recurrente de Antonio Machado —¿o debo decir *Juan de Mairena*?— sobre la incurable otredad que padece el ser (intuición que mi maestro, Carlos Llano, gusta de citar con un énfasis difícil de interpretar).

Rafael Jiménez Cataño ha conseguido vaciar en dos juicios la contrariedad expresada en el nombre del poemario de Borges: “No te es lícito ni desear ni intentar ser otro del que en realidad eres” y “Trata de llegar a ser otro hombre”.¹

Entre el mismo que soy y el otro que seré, sólo hay una cosa: el tiempo; y en el tiempo, el hábito. Mediante un análisis de diversos aspectos del hábito, este volumen intenta mostrar que “el otro” que me sucede en el tiempo no es un extraño. No hay tal realidad como un interregno del que tomará posesión el otro que seré; se trata más bien de una embajada *sui generis* en la cual el sujeto va progresivamente delegando poderes en un regente que no es distinto de sí.

Las rectas de varias disciplinas filosóficas se intersectan en la cuestión acerca de los hábitos. La psicología, con el imprescindible

¹ “La autocreación humana”, *Istmo* 190, México, 1990, p. 55

apoyo de categorías metafísicas, reclama el esclarecimiento de unas particulares disposiciones que pueblan el alma. La ética no puede menos que interrogarse sobre la cualidad moral de los hábitos desarrollados por el hombre, entidades que gravitan decisivamente sobre sus posibilidades de actuación. Muy cerca de la ética —es más, fundamentada en la ética—, se hace necesaria una teoría de la acción que permita reintroducir al ámbito del saber el carácter teleológico de la actividad, sumergido después de Kant en el reducto eremítico de la subjetividad. Para la filosofía de la educación, por último, resulta de lo más relevante determinar el sitio que la adquisición de los hábitos ocupa en el proceso de formación de la persona.

Favorecido por el consejo de la doctora Rocío Mier y Terán, elegí seguir la argumentación de Tomás de Aquino porque su doctrina sobre los hábitos es con toda seguridad la más sólida y completa que ha gestado la historia de la filosofía. Este trabajo es pues un intento por reconstruir, no histórica sino especulativamente, gran parte del camino que siguió Tomás en la elaboración del Tratado de los Hábitos, recogido en la *Suma Teológica*.

Confío plenamente en el juicio de Saranyana y de otros investigadores preocupados por exhumar el brillo auténtico de la Edad Media, acerca de la conveniencia y la necesidad de desembonar un viejo binomio que se hizo costumbre reunir: la filosofía “aristotélico-tomista”. El horizonte desde el cual Tomás de Aquino considera las disposiciones habituales es profundamente distinto del que estuvo al alcance de Aristóteles (Aquino vislumbra un confín de algún modo fuera de todo

alcance natural). A pesar de todo, no me he abocado en esta investigación al tema de los hábitos sobrenaturales y apenas en dos o tres notas al margen aparecen mencionados. Las otras especies de hábitos, naturales y adquiridos, encuentran en Aristóteles su mejor elaboración dentro de la filosofía clásica. No pretendo insinuar que sólo el punto de vista teológico separa a Tomás de Aristóteles, pero considero que la autoridad filosófica del Estagirita se deja sentir fuertemente en las argumentaciones de Aquino acerca de los hábitos. Es por ello que también yo quise remitirme frecuentemente a sus escritos, para escuchar sin distorsión la que Antonio Gómez Robledo llama *vox naturae*. Si bien es todo un despropósito tratar de reducir la filosofía de Tomás a la de Aristóteles, pienso que no hay perjuicio en mostrar al Angélico profundo deudor del griego, pues así descuella mejor su mérito (en palabras de David Téllez: "sistematizar e incrementar el depósito filosófico y multiseccular de la antigua Grecia y el medievo"). En efecto, Tomás de Aquino sistematiza el tema de los hábitos y lo enmarca dentro de la ontología sobre la base de los conceptos más generales de la potencia y el acto, la pasividad y la determinación, la cualidad, la naturaleza y la operación, sin soslayar su naturaleza de realidades psicológicas.

Tras una revisión inicial de la *Metafísica* y las *Categorías* —método que también copio de Tomás—, la *Ética Nicomaquea* aparece constantemente, casi en cada uno de los temas centrales de mi investigación. El carácter concentrado de la *Suma* no permite acudir y detenerse mucho en ejemplos, observar los hábitos "a nivel de cancha", pero el lector sabrá juzgar si los hábitos concretos expuestos, tomados de

la *Nicomachea*, compaginan o no con el tratamiento que hace Aquino de los hábitos naturales y adquiridos.

Debido a los fines didácticos que persigue la *Suma Teológica*, Tomás inicia sus consideraciones planteando la cuestión más complicada por su carácter metafísico: la naturaleza de los hábitos, tema en el que ocupan un lugar privilegiado los conceptos de orden categorial y la colocación del hábito como un cierto medio entre el acto y la potencia. Sigo a Tomás de Aquino también en este orden para desarrollar el problema del estatuto ontológico de los hábitos, aunque juzgo que, para efectos de una comprensión más cabal de los conceptos metafísicos, es imprescindible el acercamiento a los otros tres temas, en cierto modo más empíricos, del sujeto, origen y especificación de los hábitos. Por ello pido al lector que no espere del capítulo primero una comprensión completa de la naturaleza de los hábitos (aunque ése sea el título que lleva) sino que busque el afianzamiento del tema a lo largo de la investigación, sobre todo en la encarnación más eminente de las disposiciones habituales: la virtud (capítulo cuarto, sobre la especificación de los hábitos).

Si el propósito de este trabajo se cumple, el lector será capaz de hallar una suerte de definición extensiva (que no exhaustiva) del concepto de hábito, donde se contengan sus aspectos tanto ontológicos como éticos y, si fuera aún posible, la relación directa y real entre estos dos órdenes.

Sobre la bibliografía en que me apoyo —ciertamente escasa en lo que atañe a los documentos que profundizan en los hábitos en general—,

creo haber pasado revista a los libros y artículos más autorizados, disponibles en español e inglés. También recurrí a tratados de ética y psicología para extraer nociones propias de estas disciplinas que se aplican muy bien a la temática de los tres últimos capítulos, y para sugerir problemas adyacentes.

En lo que toca a los comentadores, cuando se trata de desentrañar los escritos aristotélicos los investigadores acuden a las exégesis de Alejandro de Afrodisia, de Averroes, del mismo Tomás de Aquino o de pensadores más cercanos a nosotros en el tiempo, como Jaeger o During. Para penetrar en las densas especulaciones del Angélico, necesitaba —más que de la abundante manualística, a veces injustamente menospreciada— de un filósofo experimentado y, por encima de todo, conocedor del colosal *corpus* tomístico (compuesto de inagotables líneas que en cantidad superan los escritos de Platón, Aristóteles y Kant juntos). Apelé constantemente a los juicios de Teófilo Urdániz quien, a reserva de la opinión del lector, no defrauda las inspiraciones de Aquino.

Pero basta ya de circunloquios y pasemos a introducir definitivamente el concepto nuclear de esta investigación. Sirvan las siguientes palabras de Alejandro Llano: «Al tomar una decisión vital, yo no decido sobre algo, sobre un objeto, sino que me decido. Y esa decisión *sobre mí* deja en mí un rastro, que no es una huella mecánica sino un incremento vital, un estable *avance hacia mí mismo*».² Nuevamente aparece la sombra de “el otro” hacia el que el hombre

² *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 210

avanza y que sin embargo es "el mismo". Automanufactura, transformación.

El hombre es un *petit dieu* —un pequeño dios, decía Leibniz—. Capaz de alterar la disposición natural de las cosas, capaz de dar nueva forma a los objetos, capaz de inventar palabras y hacer de sus palabras un objeto estético. Ni los minerales, ni los vegetales, ni los animales, son capaces de resistirse a la acción transformadora del hombre: el paisaje mismo, el entorno visible, el aire fresco dentro del automóvil... Por el arte y la técnica el hombre es creador. En la famosa fotografía "La Tierra vista desde un transbordador espacial", parece que el planeta mismo es una *recreación* humana, de sus cámaras y sus vehículos interestelares, de su ojo transfigurador.

No obstante, ninguna de estas transformaciones constituye al hombre en un pequeño dios. Sócrates lo sabía: Corisco puede hacerse de muchas cosas, es dueño de sus creaciones (no sólo objetos, también organizaciones, sociedades, leyes) y, con todo, puede no ser dueño de lo que tiene más próximo, más íntimo y más querido, de sí mismo. El hombre es un pequeño dios porque tiene el *poder* de transformarse a sí mismo, de darse su propia forma, de autocrearse.

En su naturaleza el hombre posee las capacidades específicas de su esencia, de ser aquello que es. Indudablemente poseemos esas capacidades como potencias, como facultades, como poderes. No obstante, en este ámbito no somos nuestros propios creadores, no elegimos nuestro ser-así. Pero el hombre no se acaba en su ser-así, tiene que desplegarlo libremente a través de su actividad, de sus operaciones.

Dentro de la naturaleza dada está el poder de la autocreación humana, poder de intervenir en la propia constitución de nuestro ser.

Una forma de enunciar el problema que me ocupará a través de esta investigación es la siguiente: parece que desplegar las actividades dadas por naturaleza no se identifica con intervenir en la constitución del propio ser. El principio que relaciona estos dos conceptos —que pueden leerse como *naturaleza y libertad*—, derramando los frutos del segundo en el primero, es el carácter inmanente de la actividad humana. “Inmanente” significa que permanece dentro, justo lo que sucede cuando, al intervenir libremente sobre el despliegue de lo que poseo como dado, al actuar, hay algo que permanece dentro, algo que se conserva para sí aunque la actividad pudiera estar vertida aparentemente sobre el exterior. Ese resto que permanece dentro, que se conserva, es el *hábito*. Aquí y no en otro lugar radica el máximo poder del hombre, la autocreación humana a través de la libertad.

A través de los hábitos, el hombre se posee, no como el individuo que ostenta las capacidades naturales de toda la especie, sino como el *petit dieu* que ha creado para sí una supernaturaleza: un nuevo poder para actuar, otra manera de desear —bajo una consideración analógica, un nuevo modo de ser.

Antes de entrar de lleno al tema de los hábitos propiamente humanos (intelectuales y morales), es bueno ilustrar lo que vulgarmente entendemos por hábito. Hay personas que con facilidad dibujan sobre el papel trazos a un tiempo firmes y delicados, tienen una letra clara e incluso estética, tienen el hábito de la caligrafía. Con base en la

repetición de ejercicios para la mano, aquella persona que escribe con caligrafía ha conseguido una cualidad que antes no poseía. Esto significa una modificación, el desarrollo de una potencia, pues aunque la persona tuviera la potencia de escribir, lo que ahora tiene no es la pura potencia sino una modificación que la ha convertido en potencia para escribir bien. Pero no es una burda repetición de actos la que produce el hábito —la consciencia interviene decisivamente en la formación de automatismos de esta naturaleza

Cierto que se puede entrenar a un chimpancé hasta lograr que tome un lápiz y copie con despreocupación y caligrafía la Odisea (en el transcurso de este trabajo intentaré aclarar en qué medida la caligrafía del chango constituye una disposición habitual). Por ahora, baste con enfrentar estos ejemplos con los hábitos más propiamente humanos diciendo que, para una persona, los hábitos intelectuales y morales se trasladan a la esfera del ser. La virtud moral de la valentía o el hábito artístico, por ejemplo, no constituyen simples automatismos y fijaciones, sino poderes desde los cuales el hombre se posee o desposee en orden a los fines de su naturaleza. Si el ser del hombre es tarea (es misión de avanzar hacia el otro que soy yo mismo), entonces en los hábitos que desarrolle para alcanzarla de alguna manera le va su ser.

Las cuestiones fundamentales de esta investigación, las tesis (posiciones) que hay que determinar, son: ¿Qué clase de modificación es un hábito para la persona humana? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten que un remanente de la actividad se derrame sobre el agente? ¿Cuál es el proceso de formación de los hábitos? ¿Cuál

es la base ontológica de la distinción principalísima de los hábitos en buenos y malos? ¿Constituyen los hábitos una degradación de las posibilidades libres del ser humano?

Guiado por las especulaciones de un pensador del siglo XIII de la era cristiana, discípulo de Alberto Magno en Colonia, profesor en la Universidad de París, inmiscuido en las dificultades que trajo la recuperación de Aristóteles para Occidente, teólogo secuaz de Agustín y del Pseudo-Dionisio, muerto hacia el año 1274 cuando —contando sólo cincuenta años— se dirigía al segundo Concilio de Lyon, intentaré dilucidar las cuestiones sugeridas.

CAPÍTULO I

Naturaleza de los hábitos

Tomás de Aquino, al comienzo del Tratado de los Hábitos (*Suma Teológica*, I-II, q. 49-54), se pregunta por la naturaleza de los hábitos en general y señala, en primer lugar, el origen del vocablo “hábito”. Y dice el Angélico que este término proviene del verbo tener: “*habitus*” *ab habendo est sumptum*.³ En castellano, “hábito” es la sustantivación del participio perfecto de “haber”, que antaño significaba tener; así, hábito significa “lo que es tenido”.

La noción de hábito se puede entender en dos sentidos que Aristóteles distinguió por primera vez en su “diccionario filosófico” (libro Δ de la *Metafísica*).⁴ La *ratio* común de ambos sentidos es la posesión: en un sentido, el modo particular de tener que se da entre la vestimenta y la persona y, en otro, el de tener una disposición (la caligrafía es una disposición que facilita la buena escritura; la templanza es una disposición que facilita la moderación de los placeres).

Tomás de Aquino expresa ambos sentidos primarios de la siguiente manera: «[hábito] debe entenderse, bien al modo que se dice que el hombre o cualquier otra realidad poseen algo, bien en el sentido

³ Al igual que su equivalente griego ἔξις, que proviene del verbo ἔχειν, tener.

⁴ *Metafísica* V, 20 (1022b 4-15). En adelante abreviaré Met.

de que una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto de otra».⁵

Bajo la más pura costumbre aristotélica, es necesario apuntar que “tener” se predica de diversos modos. Así lo constata el Estagirita en las *Categorías*, cuando clasifica al “tener” entre los pospredicamentos (realidades que convienen a diversos géneros): «“Tener” se dice de muchas maneras: o bien, en efecto, como estado y disposición o alguna otra cualidad —pues se dice de nosotros que tenemos ciencia y virtud—; o como *cuanto*, v.g., el tamaño que viene uno a tener; o como lo que rodea el cuerpo, v.g., un manto o una túnica; o como lo que está en una parte del cuerpo, v.g., un anillo en la mano; o como una parte del cuerpo, v. g., una mano o un pie; o como en un recipiente, v.g., como la medida contiene los granos de trigo o la vasija el vino ...».⁶ En esta lista de modos de tener que convienen a diversos géneros categoriales aparece ya, en primer lugar, uno muy peculiar (tener ciencia, tener virtud), que no parece asimilarse mucho al modo en que se tiene un anillo o al modo en que la copa tiene al vino.⁷

⁵ *Suma Teológica* I-II, q. 49, a. 1, c. *Si el hábito es una cualidad*. En adelante abreviaré S. Th.

⁶ ARISTÓTELES, *Categorías* 15, (15b 17 y ss).

⁷ En *Met.* V, 23 (1023a 8 y ss.) aparece otra interesante enumeración de los sentidos del verbo tener: «Tener se dice en varios sentidos. En un sentido es llevar según la propia naturaleza o según el propio impulso, y por eso se dice que la fiebre tiene al hombre, y los tiranos, a las ciudades, y al vestido, los que lo tienen puesto. En otro sentido...». Aristóteles señala usos como contener, sostener, retener, pero ninguno semejante a tener ciencia o virtud, es decir, al modo como se posee una disposición estable.

1.1 Sentidos de “tener”

Pero Aristóteles se refiere de modo desordenado a los sentidos más generales de “tener”, mientras que Tomás de Aquino se encarga de clasificar los modos de tener en tres grupos:

1) Aquellos en las que nada media entre el sujeto que posee y la cosa tenida: «por ejemplo, entre el sujeto y su cualidad o su cantidad».⁸

2) Otro modo es en el que encontramos algo intermedio, una relación, como tener un socio o un amigo. De este modo, lo tenido no constituye al sujeto poseedor.

3) Por último tenemos un modo especial, que no es propiamente acción o pasión, «en cuanto que una cosa es la que adorna o cubre y otra es la adornada o cubierta».⁹ Hace falta detenernos brevemente en este punto para deslindarlo de nuestra investigación.

1.1.1 La categoría *habitus*, primera acepción de ἕξις¹⁰

Este tercer modo, y así lo señala el Angélico en el lugar que nos ocupa,¹¹ corresponde a un género especial de realidades, al predicamento del

⁸ S. Th., I-II, q. 49, a. 1, c.

⁹ *Ídem*

¹⁰ Como es sabido, Aristóteles no fundamentó exhaustivamente su clasificación de las categorías; su caracterización de las tres últimas (*cuándo, dónde y hábito o estado*) es muy breve, y, además, el número de categorías difiere de un texto a otro: en las *Categorías* (1b 25 y ss.) enumera diez predicamentos; en la *Metafísica*, solamente ocho (1017a 23 y ss.); en *Tópicos* (103b 20 y ss.) aparece de nuevo la clasificación completa, y, en los *Analíticos posteriores* (83a 21 y ss.), faltan dos categorías (*situación y hábito*). También en la *Física* y en la *Ética Nicomaquea* enumera algunas categorías.

¹¹ S. Th., I-II, q. 49, a. 1, c.

hábito. El lector versado en el tema habrá advertido que no me referí en la introducción, ni en lo que va de este capítulo, a la categoría del *habitus*, nombre que le puso la tradición escolástica al predicamento que se traduce por “estado” o “posesión”. Aristóteles habla muy brevemente sobre el *habitus* en el libro de las *Categorías*: «Sobre el resto [de las categorías], a saber, el cuándo y el dónde y el *estar* [*habitus*], por ser obvios, no se dice nada más de cuanto se dijo al principio, a saber, que el *estar* significa estar calzado, estar armado». ¹² Para caracterizar el mismo término (ἕξις) en la *Metafísica*, Aristóteles aduce un ejemplo similar: «...entre el que posee la indumentaria y la indumentaria poseída, está el hábito». ¹³ En ambos casos se alude al vestido, a lo que cubre o adorna el cuerpo, y este modo especial de tener constituye la categoría *habitus*. ¹⁴

Por lo tanto, se puede decir que, de los dos sentidos de ἕξις recogidos en la *Metafísica*, el primero no es otro que la categoría *habitus* y el segundo es el hábito como disposición. Por parte de Tomás de Aquino, de los tres sentidos de “tener” que señala, el tercero corresponde al término categorial. Se puede decir que este predicamento es el que la

¹² *Categorías* 9, (11b 10-15)

¹³ *Met.* V, 20 (1022b 4-9)

¹⁴ Aunque no es la acepción de hábito de la que nos ocuparemos, es interesante advertir que el modo especial de tener delimitado en la categoría *habitus* se extiende tanto a la ornamentación del cuerpo, como al *hábitat* humano (vivienda en sentido amplio, entorno adaptado). Tres versiones sobre el tema se encuentran en J. CRUZ, “El haber categorial en la ontología clásica”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, XVII-51, 1984; L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. II, EUNSA, Pamplona, 1985, y J. CHOZA, “Hábito y espíritu objetivo”, recogido en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990

sabiduría popular descalifica en el conocido refrán “El hábito no hace al monje”.

De la división aristotélica en dos sentidos, el primero es el que usualmente utilizamos: tener *algo*, tener *otra cosa*. La segunda acepción es mucho menos frecuente y significa el *se habere* del que habla Tomás para referirse al hábito como disposición.¹⁵ Si alguien escucha la expresión “tenerse a sí mismo”, podría decir que solamente es posible poseer cosas distintas de sí. Hace falta caracterizar y determinar la noción de hábito para darle el contenido específico de “poseerse a sí mismo”; hace falta explicar en qué sentido “el hábito sí hace al monje”.

La que corresponde al hábito es una modalidad distinta de tener, otro modo de poseer, que verdaderamente se puede llamar —hasta en un sentido paradigmático— nuestra propiedad, «no en el sentido jurídico, sino en el sentido químico del término: caracteriza en lo sucesivo nuestro ser, lo constituye, lo determina».¹⁶

¹⁵ S. Th., I-II, q. 49, a. 1, c.

¹⁶ «*Cet avoir est devenu notre propriété, non au sens juridique, mais au sens chimique du terme: il caractérise désormais notre être. il le constitue, il le détermine*». NICOLÁS GRIMALDI, “*Pour une ontologie du temps*”, *Giornale di Metafisica, Nuova Serie*, XVII, 1995, p. 201

No obstante, el lector podría extrañar aún un sentido más de “tener”: la posesión según el conocimiento (cierto que Aristóteles ya habló de “tener ciencia o virtud” en el lugar de los postpredicamentos citado). Cabe añadir que, si habíamos dicho que la inmanencia es aquel principio por el que un remanente de la actividad queda en el sujeto, de modo que no toda ella se vierte al exterior, ahora hay que señalar que el conocimiento es la actividad inmanente por excelencia. En el conocimiento no hace falta perder una perfección para adquirir otra. Cuando se posee intelectualmente una forma, ni se deteriora por tenerla guardada, ni se gasta con el uso, ni se pierde al expresarla.

1.1.2 Segunda acepción de ἔξις: el hábito como disposición

En el primer artículo de la cuestión 49, Tomás empezó alcarando que “hábito” se puede entender al modo en que un hombre u otra realidad poseen algo. Hasta aquí el primer sentido, el sentido categorial, del hábito.

«Pero si el tener se toma en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo determinado respecto a sí misma o con relación a otra, en este caso el hábito es una cualidad (*habitus quaedam qualitas est*).¹⁷ Hay que tomar el “tener” en otro sentido, dice Aquino, el de estar dispuesto de un modo determinado. No se refiere a la determinación de la forma o de la esencia, ni a la determinación segunda de los accidentes que también son determinaciones, que también son cierta disposición. El hábito es otro tipo de determinación, una *disposición de lo dispuesto*.

Este es el momento apropiado para traer la definición Aristotélica del hábito, que será necesario analizar a fondo a lo largo de toda la investigación: «se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, ya en relación a sí misma, ya en orden a otra cosa». ¹⁸ El género del hábito es el de ser una disposición; su diferencia específica es disponer bien o mal; el sujeto de un hábito es algo previamente dispuesto, y la disposición se ordena, o bien al sujeto, o bien a otra cosa. A la definición volveremos una y otra vez con detenimiento, sin embargo, antes de abordar de lleno la esencia de los hábitos hace falta decir algo sobre su existencia.

¹⁷ Ídem

¹⁸ Met. V, 20 (1022b 4-15)

1.2 La existencia de los hábitos

Ni Aristóteles ni Tomás de Aquino se preguntan explícitamente por esta cuestión. En la filosofía clásica y de la Edad Media, el tema de las virtudes y los vicios —hábitos— es un lugar común. Pero esto no es obstáculo para que nosotros nos hagamos la pregunta: ¿Para qué plantear un concepto tal como el hábito, si las virtualidades que se le atribuyen pueden corresponder a realidades anteriores? Y se podría añadir, con Guillermo de Ockham, que los seres no se multiplican innecesariamente. Es evidente que tenemos la potencia de escribir, entonces, ¿para qué sugerir otra modificación que supone la potencia para escribir bien? ¿No se trata simplemente de grados de la misma disposición?

Acerca de la existencia, de la realidad de los hábitos, quisiera servirme un criterio de realidad que aduce el filósofo Karl Popper en su análisis sobre las relaciones entre la mente y el cerebro. Popper acepta como paradigmas de lo que llamamos "real" a los cuerpos extensos: «...comparto con los materialistas de viejo cuño el punto de vista según el cual las cosas materiales son reales, e incluso el punto de vista según el cual, para nosotros, los paradigmas de realidad son los cuerpos materiales sólidos». Sin embargo, su criterio de realidad es más amplio: «Aceptamos las cosas como "reales" si pueden actuar causalmente o interactuar con cosas materiales reales ordinarias».¹⁹ El criterio es la influencia causal; con él, volvamos al ejemplo de la caligrafía: la capacidad para escribir no se identifica con la capacidad para escribir

¹⁹ Ambas citas pertenecen a la página 11 de la obra conjunta de JOHN ECCLES y KARL POPPER, *El yo y su cerebro*, Editorial Labor, Barcelona, 1980.

bien, la segunda no se reduce a la primera porque entonces bastaría la potencia de escribir para escribir bien. Es evidente que no es así. El hábito adquirido de la caligrafía ejerce un efecto causal —no eficiente, sino formalmente dispositivo— sobre la facultad de escribir y, en este sentido, el hábito es real. Tan real que los que no poseemos el hábito de la caligrafía somos incapaces de escribir estéticamente y con claridad, de un modo fácil y deleitable.

Los hábitos morales ejercen una influencia causal similar o incluso más patente, pues «la adquisición y consolidación de determinadas disposiciones habituales éticas no sólo modifica nuestro obrar fáctico presente, sino que influye también decisivamente en el proyecto de nuestro horizonte futuro de expectativas y, con ello, en nuestro modo de comprender en cada caso la situación presente de acción con la que nos vemos fácticamente confrontados. El “bien” se nos aparece fácticamente en cada caso sobre la base del repertorio de hábitos éticos que hemos desarrollado. El sujeto de praxis no sólo actúa en adelante en conformidad con tales modelos y estándares, sino que además *desea* de acuerdo con ellos».²⁰

Como se puede apreciar, el hábito se conoce indirectamente a través del acto. Es una perfección de la potencia que se manifiesta en el acto para el que dicha facultad es potente. «Este carácter intermedio del hábito dificulta su comprensión y explica que su conocimiento se realice de un modo indirecto, a través del acto. El hábito es una forma que no

²⁰ CONCEPCIÓN NAVAL, “Identidad personal, hábito y educación”, Tópicos Num. 9, 1995-2, p. 38

comparece directamente».²¹ En la facilidad, la seguridad y la delectabilidad (efectos del hábito) con que se realiza el acto, se descubre una modificación real en la facultad que predispone para toda actuación consecutiva. Pero sólo en cuanto se manifiesta en acto, el hábito es conocido: «Por lo tanto, el hábito, al carecer de actualidad perfecta, tampoco posee la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido por medio de su acto».²²

También en la *Suma Teológica* encontramos una objeción que se puede aplicar al problema de la existencia de los hábitos: «El hábito, como se ha dicho, es aquello por lo cual un ser está bien o mal dispuesto respecto a alguna cosa. Pero ésta se dispone bien o mal por su forma, ya que por ella se dicen buenas las cosas, como por ella se dicen existentes. Luego no son necesarios los hábitos».²³ Por una forma, por una determinación, decimos que alguien tiene la capacidad de escribir, o de apetecer lo placentero; pero esa misma determinación conlleva que se disponga bien o mal: por lo mismo que se dice que existe una disposición (porque es cierta forma, cierta determinación), se dice que es buena o mala.

A la objeción responde Tomás de Aquino que, efectivamente, cuando una forma se limita a una sola operación determinada, no se requiere otra disposición fuera de la misma forma. Por su propia

²¹ PATRICIA MOYA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, p. 137

²² S. Th., I, q. 87, a. 2, c. Incluso el nuevo modo de desear que se desarrolla con el hábito es un acto, un acto desiderativo a través del cual también se puede conocer el hábito.

²³ S. Th., I-II, q. 49, a. 1, 1^{um}.

perfección, el ojo se ordena al acto de ver y no necesita para su operación otra disposición que su misma forma. «Pero si la forma es tal que pueda obrar de diversos modos, como lo es el alma, es preciso que se disponga para sus operaciones por medio de hábitos».²⁴ El tema de la potencia racional como requisito para los hábitos adquiridos será abordado más adelante; por ahora, respecto a la existencia de los hábitos o la necesidad de plantear su realidad, basta con advertir que, efectivamente, no toda perfección necesita de otra perfección que la disponga bien o mal respecto a su acto. Solamente aquellas formas que tienen potencia para obrar de diversos modos necesitan disponerse de cierta manera (bien o mal) respecto de sus operaciones.²⁵

1.3 El hábito, primera especie de cualidad

Hechas estas anotaciones sobre su existencia, hay que volver a la esencia de los hábitos expresada en la definición. «Es una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto». El mismo Aristóteles define qué es una disposición: «Disposición se llama la ordenación, según el lugar o según la potencia o según la especie, de lo que tiene partes; es preciso, en efecto, que haya alguna posición, como incluso la manifiesta el nombre “disposición”».²⁶

²⁴ *Ibidem*, I um.

²⁵ «No puede, en suma, tratarse de una referencia a la potencia activa en general, porque el concepto de potencia activa no supone sin más la idoneidad y suficiencia para la cabal ejecución de la operación propia». ANTONIO MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, segunda edición, Madrid, 1973, p. 74

²⁶ Met. V, 19 (1022b 1-3)

En cualquier existente compuesto de partes, dice Aristóteles, éstas ocupan una posición. La ordenación de lo que tiene partes se llama disposición. Tomás de Aquino recoge esta observación²⁷ y hace una glosa:

1) Ordenación de partes según el lugar, no es otra que la disposición que presentan las partes en el espacio.

2) Según la potencia, significa toda disposición que aún no alcanza su estado perfecto (como la ordenación de ciertos conocimientos constituye un estado de potencia para la ciencia perfecta).

3) Según la especie —dice el Angélico—, comprende las disposiciones perfectas llamadas hábitos.

Pero sería un error quedarnos sólo con la disposición como género del hábito y decir entonces que hábito es una ordenación según la especie de lo que tiene partes. Hábito es cierto tipo de disposición, a saber, una según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto. Tiene razón Hutchinson cuando aclara que la disposición de los objetos sobre su escritorio no es el tipo de ordenación que nos interesa.²⁸ Se trata de un tipo especial de disposición que dispone bien o mal lo que está previamente dispuesto: bien o mal, o sea, lo que comúnmente llamamos una cualidad y uno de los modos accidentales por los que a una cosa la llamamos tal o cuál otra. El hábito es un tipo de cualidad.

²⁷ Cfr. S. Th. I-II, q.49, a.1, 3um

²⁸ Cfr. D. S. HUTCHINSON, *The virtues of Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1986, p. 10

Y así se expresa Tomás de Aquino acerca de la cualidad: «La cualidad, en efecto, es una modalidad de la sustancia».²⁹ «Santo Tomás ha empleado siempre el *modo* como equivalente a determinación, acto o forma, y no hay más modos de ser que los contenidos en las diez categorías y sus relaciones análogas».³⁰ El hábito, como cierto modo de ser, debe poderse encuadrar en alguno de los géneros supremos. Es un modo de ser que modifica o dispone, y pertenece al género de las cualidades porque la cualidad «es con propiedad el accidente *modificativo* de la sustancia [...]. Sólo la cualidad modifica la sustancia, su potencialidad accidental, no en orden a otro, sino disponiéndola y determinándola en sí misma».³¹

A pesar de que más adelante (capítulo 2: el sujeto de los hábitos) veremos cómo el ente es sujeto de hábitos primordialmente a través de sus potencias, debemos decir que el sujeto (sustancia) cuyos son los accidentes, las potencias, es el que en sentido más propio se dispone. El hábito constituye entonces una cualidad de la potencia que la perfecciona o, mejor, la determina bien o mal, respecto de su operación.

Dentro de los cuatro tipos de cualidad que Aristóteles enumera en las *Categorías*,³² el hábito constituye el primero. No es una cualidad al modo de una capacidad o incapacidad natural, ni al modo de las cualidades afectivas (como la blancura es cualidad de un cuerpo blanco o la dulzura de la miel), ni tampoco como la figura del cuerpo. Entre los

²⁹ S.Th. I-II, q. 49, a. 2, c.

³⁰ TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 19

³¹ *Idem*

³² Cfr. *Categorías* 8 (8b 25-11 a 38)

cuatro tipos de cualidad, «sólo la primera especie tiene por distintivo esencial la nota de *bueno* o *malo*, de disposición conveniente o no conveniente a la naturaleza». ³³ Además, y sobre este tema hablaremos detenidamente más adelante, entre las cualidades el hábito es aquella que se ordena a la actividad del ser, determinándola según sea una buena o mala disposición.

1.3.1 Hábito y disposición

La primera especie de cualidad comprende al "hábito o estado" y a la "disposición". «Los hábitos se diferencian de las disposiciones en que aquéllos son más duraderos y están más firmemente arraigados». ³⁴ Entre los hábitos contamos a la ciencia y todas las virtudes. En efecto, los hábitos son difíciles de cambiar o ser desplazados.

Es cierto que el Estagirita mencionó la salud como cierto hábito en los primeros acercamientos a esta noción que señalamos. En el libro de las *Categorías* precisa un poco más y dice que cualidades como la salud son disposiciones, porque son rápida y fácilmente mudables.

Si las disposiciones no son hábitos, entonces ¿cómo se dice en la definición que un hábito es una disposición? Aristóteles responde: «Los

³³ Los hábitos «constituyen la disposición más inmediata de la naturaleza, verdadera posesión íntima y modificación del sujeto en sí mismo, siendo, por lo tanto, de orden puramente formal, que precinden de toda materia y abiertos de suyo al mundo de lo espiritual. Y [...] por su nota más propia de disposición buena o mala, la consideración de los hábitos pasa en seguida del plano meramente ontológico al mundo moral». TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 20-21

³⁴ *Categorías* (9a 9-10)

hábitos son también disposiciones; pero las disposiciones no necesariamente son hábitos».³⁵

Tomás de Aquino, en la Suma Teológica,³⁶ hace todas las distinciones pertinentes para aclarar las relaciones entre hábito y disposición. La disposición, dice, se entiende de dos maneras:

a) Como género del hábito, pues se incluye en la definición:

b) Como clasificada en contraposición al hábito de dos maneras:

b.1) Como lo perfecto y lo imperfecto de la misma especie, donde el hábito es una cualidad difícilmente amisible y la disposición fácilmente amisible. En este caso, la disposición puede llegar a convertirse en hábito, por ejemplo, cuando se empieza a practicar la costumbre de la moderación, que aún es una disposición fácilmente mudable, pero puede convertirse en templanza.

b.2) Como especies diversas de un género —en este sentido la disposición nunca se convierte en hábito porque tiene su origen en causas distintas. Donde las disposiciones son cualidades que *por su misma naturaleza* son fácilmente amibles, como la salud y la enfermedad, porque tienen causas movibles. Y donde los hábitos son cualidades que *por su propia naturaleza* no son fácilmente amibles, como la ciencia y la virtud, porque tienen causas estables.

³⁵ *Ibidem* (9a 11-12)

³⁶ S. Th., I-II, q. 49, a. 2, 3um.

Así, queda claro que todo hábito es cierta disposición, excepto si queremos contraponer las disposiciones que por su naturaleza se pierden con facilidad, a las disposiciones que por su naturaleza son estables —y le damos a estas últimas el nombre de hábitos.³⁷

1.4 El hábito implica orden a la naturaleza y a la actividad

La siguiente cuestión que nos sale al paso es si el hábito implica alguna relación a los actos, al operar de los seres. Y parece evidente que así es. En los ejemplos de hábitos que han aparecido —sea la disposición para la buena escritura, sea la virtud por la que el hombre se dice justo o moderado— el hábito dice necesariamente relación a la actividad de los seres. Pero la modificación que significa un hábito y que potencia de alguna manera las posibilidades de actuación de los seres, sólo es posible porque el hábito se relaciona directamente con la naturaleza de la cosa, principio de todas las operaciones del ser.

Sólo en la medida en que es esencial para todo hábito implicar alguna relación, conveniente o no, a la naturaleza de la cosa, le es posible —y necesario— afectar el orden de la operación. Digo *posible* porque cualquier actividad del ser tiene como principio su misma naturaleza. Y digo *necesario* porque según la filosofía tomista ningún

³⁷ Surge, en este contexto de la duración y estabilidad de las disposiciones, el tema de la relación del hábito con la naturaleza. D. S. HUTCHINSON subraya la articulación entre el hábito y la naturaleza individual de la cosa en orden a justificar su estabilidad: «*A hexis is that kind of disposition which is well entrenched in the individual nature of the thing which has it. This makes it relatively stable and hard to change. It is a disposition that will to last the lifetime of the thing*». Cfr. op. cit., p. 38.

elemento de la naturaleza de las cosas deja de ordenarse a la actividad.³⁸ La naturaleza «se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o el resultado de la operación logrado a merced de ella».³⁹

El hábito se refiere entonces a ambas, a la naturaleza y a la operación. ¿En qué orden? Tomás de Aquino lo dice claramente. En el artículo 3 de la cuestión 49 se pregunta si implica relación al acto —en ninguna cuestión se pregunta si implica relación con la naturaleza, porque sólo en virtud de que ella se ve afectada, las operaciones que de ella proceden se relacionan también con los hábitos—. «El hábito no solamente implica orden a la misma naturaleza del ser, sino también —y consecuentemente— a la operación».⁴⁰ *Sed etiam consequenter ad operationem*, dice el Angélico; “consecuentemente” es la palabra que hay que subrayar: en virtud de que implica relación a la naturaleza, implica también orden al acto.

Bienvenido Turiel señala de qué manera la misma definición aristotélica de hábito nos muestra que primariamente se refiere a la naturaleza.⁴¹ Copio la definición para entender la explicación de Turiel:

³⁸ Asegura ANTONIO MILLÁN PUELLES que «la ontología tomista no hace ninguna excepción a la tesis según la cual *omne ens est propter suam operationem*. Para Santo Tomás, la razón de ser de cada ente es su operar respectivo. O sea, que todo lo que en un ente puede haber por virtud de su esencia —sus determinaciones naturales, sus principios constitutivos y, en suma, la naturaleza entera que él posee— está *ordenado a la acción*, aunque no sea formalmente activo en todas las ocasiones, ni siempre esté actualizando todas las posibilidades». *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 63

³⁹ S. Th. I-II, q. 49, a. 3, c.

⁴⁰ *Ídem*

⁴¹ Cfr. BIENVENIDO TURIEL SANDIN, “Lo primario en el hábito”, *Atti del Congresso Internazionale Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario*. Editioni Domenicane Italiane, Napoli, 1974

«Se llama hábito a la disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, sea respecto de sí mismo, o respecto de otro». Dice el comentador hispano: «Según esta noción, lo que el hábito dice primariamente y de un modo inmediato es orden a la naturaleza del sujeto; pues “el bien y el mal”, que es la razón específica del mismo, se toma de la “conformidad o disconformidad” que la disposición dice a la naturaleza. Por consiguiente, ya se trate de los hábitos entitativos, ya de los operativos, lo que primariamente dicen es el “disponer bien o mal”, que se toma del orden a la naturaleza».⁴²

Encontramos varios elementos en las palabras de Turiel que nos ayudarán a continuar desglosando la definición aristotélica. El estar “bien o mal dispuesto”, nos dice, es la razón específica del hábito, su diferencia. ¿En virtud de qué podemos decir que algo esté “bien o mal dispuesto”? La respuesta se halla en la Suma Teológica: «Cuando, en efecto, el modo de ser conviene a la naturaleza de la cosa, tiene razón de bien; pero cuando no le conviene, tiene razón de mal».⁴³ Según sea bueno o malo *para la naturaleza*, el hábito será buena o mala disposición de lo dispuesto.

En el libro de la Física, Aristóteles nos ayuda a reafirmar esta postura. Primero, sienta que «entre los hábitos hay que contar a las virtudes y los vicios».⁴⁴ Y en seguida se refiere a la virtud como cierta conformidad con la naturaleza: «La virtud es una especie de consumación o perfeccionamiento porque cuando una cosa recibe su

⁴² *Ibid.* p. 541

⁴³ S. Th., I-II, q. 49, a. 2, c.

⁴⁴ Física VII, c.3 (246a 10 ss.)

propia virtud, entonces se la llama acabada o perfecta; pues entonces es cuando es más *conforme a su naturaleza*».⁴⁵

La diferencia específica de los hábitos, el disponer bien o mal, no surge de otro elemento más que de la naturaleza, pues es en relación a ella que una disposición se dice buena o mala —según sea conveniente o disconveniente a los fines de la naturaleza—. El capítulo IV de este volumen está orientado casi en su totalidad a la especificación de los hábitos en buenos y malos.

No obstante, en orden al tema que me ocupa durante este capítulo, a saber, la naturaleza de los hábitos, hace falta acercarnos mejor al tipo de perfección que el hábito constituye. Existen en la naturaleza dos modos de perfección de los seres: aquella que consiste en su forma y aquella que consiste en la operación o actividad de la forma por la cual alcanza su fin. En la segunda parte de la *Suma Teológica*, Tomás hace explícita esta *duplex perfectio* de la cosa: «Pues la perfección de una cosa es doble: de un primer modo la perfección de una cosa consiste en su propia forma, de la cual se toma la especie; de otro, la perfección consiste en su operación, por la que cada cosa alcanza su fin».⁴⁶

La perfección que significa el hábito, como ha quedado claro anteriormente, está relacionada con ambos extremos de la *duplex perfectio*, con la naturaleza y con la actividad, sin identificarse con ninguna de ellas. Tiene, sin embargo, el carácter de perfección, que puede ser enmarcada en la siguiente distinción del Angélico:

⁴⁵ *Idem*

⁴⁶ S. Th., I-II, q. 21, a. 2, c.

«...la perfección de una cosa se da de tres maneras. En primer lugar por constituirse la cosa en su ser. En segundo lugar, por sobreañadirse a ella ciertos accidentes necesarios para su operación perfecta. En tercer lugar, la perfección de una cosa se da por el hecho de que ésta alcanza algo distinto de ella como su fin».⁴⁷

La primera y la tercera de esta *triplex perfectio* corresponden respectivamente a la naturaleza y a la actividad, a la *duplex perfectio* antes mencionada. La segunda es exactamente el tipo de perfección que corresponde a los hábitos, relacionada con la naturaleza como un accidente necesario para su operación perfecta, que queda al descubierto en el modo de manifestarse la tercera perfección, es decir, la actividad. No basta la perfección primera para llevar a la operación, sino que, en la medida en que la indeterminación de la potencia activa lo requiera, necesita de una perfección más, el hábito, para determinar la operación. «Trátase, en efecto, de la perfección que corresponde a un ente, no por la esencia (o la parte formal de ella) que le constituye en el ser, no por un fin alcanzado (u operación mediante el cual lo logre), sino por habersele sobreañadido ciertos accidentes que le habilitan para su operación

⁴⁷ «*Perfectio [...] alicuius rei triplex est. Primo quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secundo vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem*». S. Th., I, q. 6, a. 3, c.

perfecta y sin los cuales esta operación no puede ser llevada a cabo por el mismo».⁴⁸

1.4.1 Hábitos entitativos y operativos

En seguida, y en este mismo contexto de si los hábitos implican orden al acto, retomamos una clásica distinción de los hábitos: entitativos y operativos, que se encuentra en la definición aristotélica. En efecto, la parte final de la definición del Estagirita dice: “sea respecto de sí mismo, o respecto de otro”, de donde la escolástica toma y Tomás de Aquino recoge la distinción. Teófilo Urdanoz, en su *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, explica: «...hay hábitos entitativos, que disponen la sustancia misma, y hábitos operativos, que, por recibirse en las potencias del alma, están ordenados esencialmente a la acción»⁴⁹. En efecto, el ejemplo que Aristóteles aduce junto a su definición de hábito es la salud —al cual hemos de añadir los de “tener ciencia”, “tener virtud”, del libro de las *Categorías*, y los de las virtudes y los vicios en particular que se muestran en los tratados morales. Pero no hay que olvidar que «El filósofo griego ha enumerado siempre entre los hábitos cualidades entitativas que, como la salud, enfermedad, belleza, etcétera, no implican orden inmediato a la acción».⁵⁰

Evidentemente hablamos de la salud como lo que es más conveniente a la naturaleza del ser vivo. Por eso, en primer lugar, es un

⁴⁸ ANTONIO MILLÁN PUELLES, op. cit., p. 73. La comparación entre la doble y la triple perfección de los seres está tomada también de este libro.

⁴⁹ TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 22.

⁵⁰ Ídem

hábito que afecta a la naturaleza y, consecuentemente, a las operaciones del viviente. «Por eso dice Aristóteles que “un hombre o un miembro cualquiera se llama sano cuando puede realizar las operaciones de un ser sano”».⁵¹

El problema puede venir cuando, al final del artículo 3 de la cuestión 49, encontramos a primera vista una contradicción, a saber, que hay algunos hábitos que implican principalmente orden al acto, cuando hasta ahora habíamos defendido la tesis contraria. Se trata precisamente de los *hábitos operativos*:

«Pero hay algunos hábitos que, por las exigencias del sujeto en que residen, implican primaria y principalmente un orden al acto, porque, como acabamos de decir, el hábito, primariamente y de suyo, dice relación a la naturaleza del ser».⁵²

¡O el hábito implica relación primariamente a la naturaleza, o primariamente al acto, pero no primariamente a los dos! —podríamos espetar a Tomás de Aquino—. La clave, sin embargo, está en las

⁵¹ S. Th., I-II, q. 49, a. 3, 3um. Se habla del cuerpo como sujeto de hábitos entitativos en un contexto estrictamente aristotélico. «Por otra parte, si consideramos al alma como sujeto posible de los hábitos entitativos, nos encontramos con la dificultad de que el alma es una *forma completiva*; en sí misma el alma es la única perfección existencial naturalmente posible al ser humano. Es sólo respecto a una supernaturaleza como el alma podría hacerse sujeto de un hábito entitativo. Esto ocurre realmente en el caso de la gracia habitual, la cual eleva al alma a un nivel sobrenatural de existencia, donde el alma participa de la naturaleza divina [...]. Por supuesto que la gracia es un hábito en sentido analógico. El concepto aristotélico de hábito es el de una especie de cualidad; esto es, una categoría del ente natural y creado». VERNON J. BOURKE, “El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto”, recogido en los *Ensayos sobre el tomismo*, publicados bajo la dirección de Robert Edward Brennan, Morata, Madrid, 1962, p. 132

⁵² S. Th., I-II, q. 49, a. 3, c.

palabras: «por las exigencias del sujeto en que residen». Lo que ha quedado claro y no vamos a retirar es que el hábito implica primariamente y de suyo orden a la naturaleza; pero si resulta que la naturaleza del ser —a la cual se ordena el hábito— se ordena primariamente a la operación, entonces hay algunos hábitos que, por pertenecer a un ser dirigido a la operación, se ordenan primordialmente a ella.

Hablamos de las potencias o facultades, las cuales son esencialmente principio de acción.⁵³ la naturaleza de las potencias es ser principio de actividad, «y esta naturaleza es la que el hábito dispone bien o mal [...]. Por eso, no es nada extraño que el Angélico diga del hábito que “implica primaria y principalmente un orden al acto”, pues tal es la naturaleza del sujeto en que radica».⁵⁴

Tenemos así que todos los hábitos implican, *primo et per se*, orden a la naturaleza del ser. Y tenemos, paralelamente, que todo hábito implica también orden a la operación —en cuanto que es fin de la naturaleza—. «No se niega que los hábitos operativos aumenten la actividad de la potencia en que radican; mas esto es algo consiguiente a la buena disposición que en ella causan. Lo que dicen primariamente es el ser determinaciones o disposiciones que, si están en armonía con la

⁵³ «Lo que entra en la definición de una cosa le conviene esencialmente. Pero en la definición de potencia entra el ser principio de acción, según el Filósofo. Luego, el ser principio de acción conviene esencialmente a la potencia». *Ibidem*, 2um.

⁵⁴ BIENVENIDO TURIEL SANDIN, art. cit., p. 542-543

naturaleza de la potencia, son de *conformidad* (bene); de lo contrario, como son el error y el vicio, serán de *disconformidad* (male)».⁵⁵

1.5 Las condiciones de posibilidad del hábito

Es conveniente ahora retomar un tema incoado con anterioridad en el párrafo sobre la existencia de los hábitos: las características que debe reunir un ser para que requiera disponerse bien o mal respecto de su naturaleza y sus operaciones. Tres condiciones, dice el Angélico, son indispensables:⁵⁶

1) Que el sujeto cuya es la disposición sea distinto del fin para el cual se dispone. Esto es, que su existencia se diga análogamente a la potencia y al acto. Todos los seres que no poseen su fin por el mero hecho de ser, sino que tienen que alcanzarlo a través de la actividad, están en potencia respecto de tal fin. Únicamente en la naturaleza divina, que no está compuesta de potencia y acto, sino que en ella se identifican ser y operación, no cabe disponerse en modo alguno respecto de su naturaleza o sus actos.

La totalidad de los seres naturales cumplen con esta primera condición y, hasta este punto, serían susceptibles de hábitos.⁵⁷

⁵⁵ *Ibidem*, p. 546

⁵⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 49, a. 4, c.

⁵⁷ Esta es la postura de JOSEPH J. ROMANO en su artículo "*Between being and nothingness: the relevancy of thomistic habit*", en el sentido de que los hábitos son necesarios para el actuar humano, en primer lugar, porque está orientado a alcanzar cierta clase de finalidad, es decir: si es verdad que el hombre no está acabado sino que se dirige hacia algún tipo de "realización" (término que intenta expresar finalización y completud), su actuación deberá necesariamente incluir hábitos. Dice Romano:

2) En segundo lugar, es necesario que el sujeto que se halla en estado de potencialidad sea determinable de muchos modos y por diversos objetos (*possit pluribus modis determinari, et ad diversa*). Este punto merece especial atención, por lo que dedicaré el siguiente párrafo a tratar el tema.

3) Finalmente, que concurren varios elementos y puedan ordenarse de muchos modos, a diferencia de las cualidades simples que siguen indefectiblemente a sus naturalezas y no pueden ordenarse de diversos modos.⁵⁸

1.5.1 Hábitos: potencia racional y libertad

No todos los seres cumplen con la segunda condición de posibilidad para ser susceptibles de hábitos: que su potencia sea determinable de muchos modos y por diversos objetos. En aquellos seres de la naturaleza cuya forma está completamente acabada, que carecen totalmente de indeterminación en su potencia para actuar, la actuación se dirige necesariamente hacia los objetos a los que tiende dicha forma —sólo son determinables de un modo (*unum motum determinatum*)⁵⁹—. La potencia

«Habits are necessary determinants of actions if human beings are to arrive at any kind of fulfillment [...]. Unlike Divine Nature, the human being must habitualize his actions if his nature is to develop continually and grow toward a state of fulfillment». (The Thomist, vol. 44, 1980, p. 428)

⁵⁸ JACINTO CHOZA, en "Hábito y espíritu objetivo" (art. cit., p. 30), aclara que «Al establecer, pues, las características de la naturaleza susceptible de hábitos, queda excluida por la primera condición la naturaleza divina; por la segunda, la naturaleza vegetal y la animal irracional; y por la tercera, la naturaleza inorgánica».

⁵⁹ LEONOR GÓMEZ CABRANES, en su libro *El poder y lo posible*, hace la pertinente aclaración de que aun las potencias determinadas *ad unum* guardan cierto margen de indeterminación, según la mayor o menor proximidad del agente y el paciente, y

de estos seres «es una *virtus*, porque está metafísicamente completa dentro de su especie. Ejemplos de este tipo de potencia totalmente activa son: la potencia divina, el entendimiento agente y las fuerzas físicas. En estas potencias no hay dificultad alguna sobre el desarrollo del hábito, porque ya son metafísicamente perfectas en su condición original».⁶⁰

Los seres inertes, afirma expresamente Aristóteles, no son sujeto de hábitos: lo que está finalizado en su naturaleza no puede por costumbre hacerse de otro modo, «como, por ejemplo, la piedra que por su naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba diez mil veces; ni al fuego a moverse hacia abajo, ni ninguna otra cosa de cierta naturaleza podría acostumbrarse a tener otra distinta».⁶¹

La actuación de los seres vivos, en cambio, está abierta a una serie de posibilidades mucho mayor —posibilidades que aumentan cuando los seres realizan operaciones sensitivas además de vegetativas, y que no sólo aumentan sino que cambian cualitativamente al tratarse de la vida racional—. Únicamente aquellas formas cuya esencia es el entender y aquellas que participan en su actuación del imperio del entendimiento, no sólo no están determinadas *ad unum* sino que pueden

gracias a que se actualizan procesualmente, es decir, temporalmente, y el proceso puede ser interrumpido. «De modo que, en este primer grupo de potencias, el margen de indeterminación viene dado por las coordenadas espacio-temporales». Cfr. p. 266

⁶⁰ VERNON J. BOURKE, art. cit., p. 128

⁶¹ *Ética Nicomaquea* II, 1 (1103a 20-23). En adelante citaré E. N.

autodeterminarse de muchos modos y por diversos objetos. Sólo estos seres son susceptibles de disponerse bien o mal.⁶²

Estas dos palabras, “bien y mal”, son la clave para entender la posibilidad de desarrollar hábitos en aquellos seres determinables de muchos modos.⁶³ Se trata, además, de la diferencia específica de la definición de hábito: “una disposición” (este es el género, los hábitos son ciertas disposiciones. Pero ¿qué tipo de disposiciones? ¿Qué las diferencia de las demás disposiciones?) “según la cual está *bien o mal* dispuesto lo que está dispuesto”. Efectivamente, cuando Aristóteles quiere investigar a qué género pertenece la virtud, y dice que tendrá que ser una de las cosas que están en el alma, el criterio que utiliza para descalificar unas de esas cosas y declarar que la virtud es un hábito es la bondad o maldad que predicamos. Tres cosas hay en el alma: pasiones, potencias y hábitos.⁶⁴ En seguida, por descalificación, Aristóteles argumenta que no son ni pasiones ni potencias, por lo tanto deben ser hábitos. ¿Qué cualidad les falta a las pasiones y las potencias para no poder ser género de la virtud? La respuesta es la misma en ambos casos:

⁶² «*Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminatae ad multa; determinatur autem ad actus per habitus*». S. Th., I-II, q. 55, a. 1, c.

⁶³ *Bien y mal* son términos que sugieren un juicio de valor. En efecto, el análisis de la definición de hábito remite inevitablemente a la evaluación de los tipos de hábito: el vicio y la virtud. D. S. HUTCHINSON no sólo conecta la definición de los hábitos con la noción de *valor*, sino que apunta que los hábitos son las disposiciones que más estrictamente sustentan los juicios de valor: «*A hexis is that kind of disposition in virtue of which the thing disposed is well or ill disposed. In other words, a hexis is that kind of disposition which most strictly supports true ascriptions of value to the thing*». Cfr. op. cit., p. 37

⁶⁴ E.N. II, 5 (1105b 20) «ἐν τῇ ψυχῇ τρία ἔστί: πάθη, δυνάμεις, ἕξεις».

«No es por las pasiones por lo que se nos alaba o censura»⁶⁵ y «...las virtudes no son tampoco potencias, como quiera que no se nos llama buenos o malos ni se nos elogia o censura por la simple capacidad de tener pasiones».⁶⁶ Ni unas ni otras merecen *alabanza* o *censura*: sólo lo que libremente se realiza puede ser calificado con propiedad de bueno o malo moralmente.

Vuelvo a hacer la aclaración de que Aristóteles no deja de mencionar hábitos naturales, en virtud de los cuales el cuerpo, por ejemplo, puede estar bien o mal dispuesto para recibir la forma (el alma), y en ese sentido enumera el Estagirita hábitos como la salud o la belleza.⁶⁷ Sin embargo, la clase de hábitos que más nos interesa es aquella que se dice primordialmente: disposiciones *adquiridas* por un sujeto determinable de muchos modos y por diversos objetos, que lo disponen bien o mal respecto de su naturaleza y operaciones.

La condición de que los seres susceptibles de hábitos no estén determinados *ad unum* significa entonces cierta indeterminación. Indeterminación que otorga el entendimiento, en virtud del cual el hombre es en cierta medida todas las cosas. Tal es el grado de

⁶⁵ *Ibidem* (29-31)

⁶⁶ *Ibidem* (1106a 7-10)

⁶⁷ Cfr. LEONOR GÓMEZ CABRANES, *op. cit.*, p. 296: «...si bien en la *Metafísica* Aristóteles dice de la salud que es "cierto hábito" (εἴς τις τῆς), en las *Categorías*, precisando aún más, la incluye entre las disposiciones». Como ya fue dicho en el párrafo sobre el hábito y la disposición, si la salud se cuenta entre las disposiciones es porque se trata de una cualidad fácilmente mudable: «Santo Tomás no admite para estos estados corporales el nombre de hábitos. Sugiere que a lo más se les llame *disposiciones habituales*, pues sus causas no pueden proporcionar a esos estados corporales la inmovilidad o permanencia necesaria en el hábito». VERNON BOURKE, *art. cit.*, p. 132

indeterminación: "en cierta medida todas las cosas". Sólo esta indeterminación implica la posibilidad de que un ser esté abierto a contrarios, en potencia de muchas cosas —a diferencia de aquellos seres que están en potencia de otro y sólo respecto a él, por lo que no son capaces de «recibir disposiciones y hábitos pues tal sujeto, por su misma naturaleza, dice una relación necesaria a tal acto».⁶⁸

La existencia de seres con esta clase de indeterminación es tratada por Aristóteles en el libro IX de la Metafísica, donde distingue dos clases de potencias: «Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán racionales y otras irracionales»⁶⁹. El Estagirita divide primero los seres en animados e inanimados; entre los primeros hay algunos sin razón y otros con ella, de modo que una primera división general de los principios potenciales de los seres es si son racionales o no. ¿Cuál es la diferencia? «Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar».⁷⁰ Resulta entonces que hay en la realidad, bajo esta óptica, dos tipos de *posibles*: aquellos que se limitan a producir el efecto respecto del cual están en potencia, y aquellos que están abiertos a contrarios.

El ejemplo de Aristóteles en los textos citados es el de la ciencia, pero en seguida señala que la ciencia —y el concepto, que hace posible

⁶⁸ S. Th., I-II, q. 49, a. 4, c.

⁶⁹ Met. IX, 2 (1046b 1-7)

⁷⁰ Ídem

la ciencia— radican en un mismo principio: el alma. Es el alma racional donde radica la indeterminación: «...y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas. Pues el concepto contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio...».⁷¹ Sólo aquello que puede determinarse de una u otra manera, había dicho Tomás de Aquino, necesita perfeccionar su actividad por medio de hábitos; no así las potencias que se dirigen a un solo efecto.

A la luz de estas aclaraciones hay que decir que los hábitos entitativos son propiamente hábitos en cuanto disponen bien o mal la naturaleza y sus operaciones —como la salud dispone bien al cuerpo. Pero lo son impropriamente en cuanto la potencia de la cual proceden no está abierta a contrarios: “lo sano sólo produce la salud”, se lee en el texto aristotélico.

Como se puede apreciar, la segunda condición de Tomás de Aquino para que se puedan dar hábitos, a saber, que la potencia sólo necesita perfeccionarse con hábitos cuando no está determinada *ad unum* hacia sus objetos, abre un vastísimo cauce para las investigaciones sobre el hábito, sencillamente porque “no estar determinado *ad unum*” significa “libertad”. Y el mismo Aristóteles, al momento de caracterizar las potencias en racionales e irracionales, señala este punto: «...y unas

⁷¹ *Ibidem* (1046b 16-23)

cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado; estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente». ⁷² Las potencias racionales ni hacen ni padecen necesariamente: infinita apertura por la que el intelecto es en cierta medida todas las cosas y capacidad de la voluntad para autodeterminarse.

Si están abiertas a contrarios, estas potencias tendrán que actualizarse de alguna manera (es imposible que produzcan al mismo tiempo efectos contrarios) y entonces «habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa». ⁷³ Efectivamente, para los seres animados irracionales, que no están determinados como el fuego a calentar, sino que tienen una gama más amplia de posibilidades, el deseo (ὄρεξις) será la instancia que actualice alguna de sus posibilidades; ⁷⁴ mientras que los hombres se autodeterminan gracias también a una tendencia, a un deseo, pero una tendencia intelectual: la elección (προαίρεσις). ⁷⁵ La elección previa, la decisión, en suma, la libertad, es la instancia según la cual el hombre es capaz de disponerse a

⁷² *Ibidem* (1048a 1-7)

⁷³ *Ibidem* (10-11)

⁷⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 9 y 10

⁷⁵ Cfr. E. N. VI, 2 (1139b 5). En este pasaje clásico de la *Ética*, el Estagirita caracteriza la προαίρεσις (elección) como ὁρεκτικός νοῦς (intelecto apetitivo) y viceversa: ὄρεξις διανοητική (apetito intelectual).

sí mismo bien o mal. Porque «*las virtudes son elecciones o por lo menos no se dan sin elección*»,⁷⁶

⁷⁶ E. N. II, 5 (1106a 3-4)

CAPÍTULO 2

El sujeto de los hábitos

Comienzo por recordar el género al que pertenecen los hábitos: son disposiciones. Disposiciones de un sujeto cuya potencia es determinable de diversos modos. Cuando planteé la cuestión de los requisitos para ser susceptible de hábitos, en primer lugar, las potencias determinadas *ad unum* quedaron descalificadas. Sin embargo, hace falta aún precisar mejor el concepto de hábito ligándolo al sujeto que lo posee: el hábito *se adapta* a las condiciones del sujeto en que reside.⁷⁷ Entender el hábito es entender el sujeto habituado. Así lo sentencia Aristóteles, con su empirismo acostumbrado, cuando se percató de que es semejante conocer la justicia y conocer al hombre justo (en el hombre justo apreciamos lo que es la justicia): «La magnanimidad, como su mismo nombre lo da a entender, parece aplicarse a las grandes cosas. Tratemos de entender ante todo de cuales cosas se trata. *Podemos, indiferentemente, considerar el hábito o el sujeto que se conforma a dicho hábito*».⁷⁸

Tomás de Aquino trata acerca del sujeto de los hábitos en la cuestión 50 de la *prima secundae*. Por el orden que sigue la Suma Teológica, los conceptos dilucidados en la cuestión anterior se harán

⁷⁷ Hay que entender esta frase en sentido figurado; en realidad, el sujeto es quien se adapta, mediante el hábito, a un particular nuevo modo de ser.

⁷⁸ E. N. IV, 3 (1123b 1 y ss.). Las cursivas son mías.

imprescindibles para la comprensión cabal del tema que nos ocupará durante este capítulo.

2.1 Hábitos en el cuerpo

En el transcurso del primer capítulo, traje frecuentemente a colación el mismo argumento que Tomás de Aquino aduce en el *sed contra* del artículo sobre si se dan hábitos en el cuerpo.⁷⁹ Se trataba, sencillamente, de hacer notar que Aristóteles, en los principales lugares donde se refiere a los hábitos en general, menciona como ejemplo la salud.

El problema es ahora si es posible que se den hábitos en el cuerpo y, en caso afirmativo, qué tipo de hábitos. Como se sabe, Aquino no acostumbra responder las cuestiones con síes o noes rotundos, sino que, haciendo previamente las distinciones necesarias, logra concluir en qué sentido se puede aprobar una sentencia, y en qué sentido no. Con el Aquinate, afirmé anteriormente que la salud y la belleza son ciertos hábitos: son disposiciones según las cuales está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto. Propiamente hablando, sin embargo, hubo que decir que no cumplen con la necesidad de ser elegidos para convertirse así en verdaderas cualidades de autoposición.

Averroes, por boca de Santo Tomás, objeta precisamente esto: «El hábito, dice Averroes, es aquello mediante lo cual uno obra cuando quiere».⁸⁰ Se trata, efectivamente, del argumento que surge casi

⁷⁹ S. Th., I-II, q.50, a.1: «*Sed contra*, el Filósofo dice que la salud del cuerpo y la enfermedad incurable se llaman hábitos».

⁸⁰ *Ibidem*, Ium

espontáneamente como reparo al problema del cuerpo como sujeto de hábitos. Ni la salud ni la belleza son elegidas, y la elección es requisito de los hábitos.⁸¹ Y continúa Tomás de Aquino fortaleciendo los argumentos de su objeción: «*Pero las acciones corporales no caen bajo el imperio de la voluntad, pues son naturales. Luego no pueden darse hábitos en el cuerpo*».⁸² No acudiré inmediatamente a la respuesta de Aquino para dejarlo que, según su costumbre, haga las distinciones pertinentes.

Habría que comenzar dándole la razón al Comentador, ya que, en efecto, «el cuerpo, para ejercer sus operaciones naturales, no precisa una disposición por medio de hábitos, porque la actividad natural está ordenada a obrar de un modo determinado y, como se dijo, los hábitos sólo se requieren cuando el sujeto se halla en estado de potencialidad con respecto a muchos objetos».⁸³

No obstante, acto seguido hace falta aclarar que no toda la actividad corporal está determinada a obrar de un modo determinado. Ciertamente que las potencias vegetativas no requieren habituarse a actuar de distinta manera: son actos del cuerpo que proceden naturalmente de él. Pero el cuerpo también es movido por aquella parte del alma cuyo principio es la voluntad.

Se puede afirmar que, si el alma opera a través del cuerpo, éste puede estar bien o mal dispuesto precedentemente (hábito natural del cuerpo, como la salud y la belleza), o disponerse bien o mal para seguir

⁸¹ Cfr. E. N. II, 5 (1106a 3-4)

⁸² S. Th., I-II, q. 50, a. 1, c.

⁸³ *Idem*

las operaciones del alma (hábito adquirido del cuerpo, como la disposición de la mano para la caligrafía⁸⁴). Cabe, por tanto, que el cuerpo se disponga bien o mal y sea sujeto de hábitos: «el cuerpo se dispone y capacita para secundar con presteza los actos del alma».⁸⁵

Todavía es necesario seguir haciendo aclaraciones: si en las operaciones que provienen naturalmente del cuerpo no caben hábitos,⁸⁶ entonces el cuerpo no es propiamente sujeto de hábitos. Sólo cuando la

⁸⁴ «La base experimental de tales hábitos, con sede en los centros orgánicos, es incontrovertible. La psicología experimental habla casi con exclusividad de estos hábitos. Por el esfuerzo inteligente y larga práctica, adquiere el hombre la costumbre y facilidad de ejecutar cualquier combinación de movimientos, aun la más complicada, de sus órganos del cuerpo [...]. Clásicos son los ejemplos del músico que adquiere destreza en tocar su instrumento o el mecanógrafo su máquina [...]. Aun los movimientos más ordinarios, como el vestir, comer, andar, los ejecuta el hombre después de haber formado por la práctica y esfuerzo sus automatismos.

»Hoy en día la ciencia psicológica ha puesto en claro la verdad de esa sede secundaria orgánica de los hábitos operativos, que se halla, más que en los músculos y miembros exteriores, en los centros nerviosos [...]. El error materialista de muchos psicólogos modernos consistirá en explicarlo todo por esa fisiología del sistema nervioso, en no ver otras actividades espirituales ni hábitos del alma, reduciendo toda vida psicológica a esas automáticas asociaciones sensitivo-motrices y de imágenes». TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 49

⁸⁵ S. Th., I-II, q. 50, a. 1, c.

⁸⁶ Sobre la imposibilidad de las facultades vegetativas de adquirir hábitos, son útiles las siguientes palabras de ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: «El principio vegetativo de la parte irracional es desde luego eliminado por Aristóteles del campo de la ética. La virtud, en efecto, si ha de ser objeto de alabanza, debe en algún modo depender de la razón y de la libertad; ahora bien, es obvio que las funciones vegetativas se cumplen o no fatalmente con entera independencia de nuestro arbitrio racional. El principio vegetativo, por ende, puesto que en manera alguna participa de la razón no puede ser sujeto de la virtud humana. Hay en él sin duda, cuando funciona bien, una excelencia o virtud en la más amplia acepción del término, pero una virtud común a todos los seres inanimados y no la que es propia del hombre: κοινή τις ἕρετη καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη». *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE (Publicaciones de Diánoia), México, 1957, pp. 23-24.

actividad proviene del alma mediante el cuerpo, los órganos corporales pueden disponerse bien o mal, pero en este caso más bien debe decirse que la actividad procede primariamente del alma y secundariamente del cuerpo.

Además, tomando en cuenta lo dicho en el capítulo anterior respecto de la relación entre hábitos y disposiciones, está claro que la salud, la belleza y cualidades semejantes no son hábitos propiamente tales porque sus causas son fácilmente mudables.⁸⁷

Hechas las distinciones pertinentes, quiero responder la objeción de Averroes señalando un punto que, metodológicamente, me parece de mucha trascendencia. Es importante que, en la labor de distinguir, no separemos lo que naturalmente está unido: el cuerpo y el alma no se comportan como una yuxtaposición de una potencia determinada *ad unum* y otra abierta a contrarios. Si así fuera, no cabría considerar que el cuerpo pueda adquirir hábitos en modo alguno. Pero el cuerpo es un cuerpo de un alma racional; el alma racional, abierta a contrarios e indeterminada, es acto del cuerpo, y así le comunica su indeterminación (no para ser en cierta medida todas las cosas, como el intelecto, pero sí para actuar movida por un principio indeterminado: el apetito racional). «La objeción [la de Averroes] considera a la naturaleza como

⁸⁷ «*Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt*». S. Th., I-II, q. 50, a. 1, c.

contrapuesta a la razón y a la voluntad, cuando estas facultades pertenecen a la misma naturaleza del hombre».⁸⁸

De este modo se evita la ruptura de origen kantiano que colocaría al cuerpo en la esfera determinada de la causalidad natural y al alma en el reino de lo absolutamente incondicionado. El cuerpo, repito, es cuerpo humano y en esa medida goza de la indeterminación propia del hombre completo: «Por eso en el cuerpo se han de admitir disposiciones secundarias que sirven a los respectivos hábitos principales, que residen en el alma. Por lo mismo que los órganos corporales se mueven bajo la acción de la voluntad libre, son susceptibles de una gran indeterminación en sus movimientos y pueden modificarse en diversos sentidos y organizarse en complejos y variados sistemas de acción»⁸⁹.

2.1.2 El hábito como privilegio de los seres vivos

Si bien es posible concluir que en el cuerpo no se dan hábitos propiamente dichos, es más importante señalar el *propriamente* que la negación. Habituarse es una capacidad específica de todos los vivientes, en la medida en que son seres complejos y activos: susceptibles de actuar sobre sí mismos, de adaptarse. La capacidad de adaptación de los

⁸⁸ La objeción de Averroes aparece en la q. 50, a. 1, lum y en la q. 51, a. 1, lum. Cité la solución que aparece en la q. 51 porque, al caso, me pareció más elocuente. La solución directa al problema planteado, sin embargo, aparece en la q. 50, donde Tomás de Aquino corrobora lo ya señalado sobre la actividad del cuerpo a través del alma: «La objeción considera el hábito en cuanto que dispone para la operación, y los actos del cuerpo en cuanto que proceden naturalmente de él, mas no de los actos del alma, cuyo principio es la voluntad».

⁸⁹ TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p.41

vivientes significa el modo más primitivo del hábito: «Los hábitos implican un cambio y modificación estable en la disposición interna, en el poder o virtud interior del agente».⁹⁰ Es en este sentido que el hábito es privilegio de los seres vivos, pues son los únicos que pueden intervenir sobre su propia disposición interior; de hecho, les es imposible por su propia condición dejar de hacerlo: «Todos los vivientes se habitúan, porque en ellos el vivir es habituarse, sometidos como están todos, bajo la influencia del medio exterior, a la lucha por la vida, sufriendo cambios y modificaciones internas en sus organismos».⁹¹

En cada ámbito donde sea posible la inmanencia, la retroactividad de los seres, el hábito está presente. Conforme los grados de inmanencia se multiplican y se elevan, la modificación habitual es más patente e influye de manera más amplia en la constitución de los seres vivos. Así, ciertos animales son más capaces que otros para asimilar en su conducta los patrones no únicamente de adaptación sino de domesticación. Así

⁹⁰ TEÓFILO URDÁNOZ, "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", p. 96. Es interesante el señalamiento que hace Urdánoz respecto de los orígenes de la interpretación puramente materialista del hábito (y sus raíces en el mecanicismo cartesiano): Augusto Comte sostuvo que, «no existiendo sino diferencia accidental entre el reino de lo inorgánico y el mundo de los vivientes, la costumbre o hábito es uno de los hechos universales que cubren toda la extensión de la naturaleza y sus fenómenos» (p. 93). Contra estos argumentos vale recordar el ejemplo de Aristóteles—ya citado en el capítulo primero— respecto de que se podría arrojar mil veces una piedra hacia lo alto sin que adquiriera el hábito de subir. Y concluye Urdánoz: «Sólo hay una remota semejanza en la adaptación exterior de un sistema de fuerzas, en esa mejor disposición de las piezas de una máquina para el rodaje; pero nunca habrá cambio en la modificación interna de esas fuerzas» (p. 96).

⁹¹ «En consecuencia, la posibilidad de contraer hábitos es privilegio de los seres vivientes, en virtud de lo que llamaré más tarde William James *la plasticidad de la materia viviente*, o la potencialidad de los mismos para ser modificados en diversos sentidos, que decía Tomás de Aquino». Ídem

también, por su libertad, el hombre alcanza el grado más alto de apropiación de los efectos habituales de sus actos, ganando para su espíritu cualidades inmatrimales simples adquiridas libremente. «Así —cito para concluir este tema a Teófilo Urdániz— los hábitos envuelven al hombre en todos sus aspectos; en su vida física y fisiológica y en su vida psíquica, en sus operaciones y tendencias corporales, como en las sensibles y de orden racional».⁹²

2.2 El alma como sujeto de hábitos

La clave para aclarar el punto sobre el cuerpo como sujeto de hábitos fue su conexión con el alma, principio indeterminado de acción. Toca ahora preguntarse por el alma en su relación con los hábitos, y lo hace Tomás de Aquino según una doble consideración.

El alma, considerada como principio sustancial del hombre, no está en potencia de disponerse en sentido alguno, porque es forma o acto de la naturaleza humana. Es por ello que, desde este perfil, no puede haber hábitos en el alma «porque el alma es forma que perfecciona totalmente dicha naturaleza (*forma completiva humanae naturae*)».⁹³ El hábito es cierta modificación que dispone para la actividad a un ser, pero el alma es acto primero y no necesita disponerse *para su actividad formal*.⁹⁴

⁹² Ídem.

⁹³ S. Th., I-II, q. 50, a. 2, c.

⁹⁴ En la introducción a este trabajo mencioné que el pensamiento de Tomás de Aquino se erige sobre un horizonte, el plano sobrenatural, que Aristóteles no estuvo siquiera en posibilidad de entrever. Ahora, en el tema del alma como sujeto de hábitos,

Pero si consideramos los hábitos en cuanto que orientados a la operación, y a el alma como forma ordenada a la actividad segunda, es claro que puede haber hábitos en el alma, ya que, según se dijo acerca de los requisitos para que una potencia pueda recibir hábitos, «el alma no se halla determinada para una sola operación, sino que es indiferente para muchas».⁹⁵ El alma en cuanto forma potencial, es decir, determinación orientada a la actividad, puede ser, entonces, sujeto de hábitos; pero el alma no actúa directamente sino a través de sus potencias.⁹⁶

2.2.1 La actividad del alma a través de sus potencias

Por su esencia, el alma es el vivir para los vivientes, es acto primero o forma sustancial. Pero a través del alma los vivientes realizan todas sus operaciones. «Si, pues, la esencia misma del alma fuese el principio

dicho horizonte sale a relucir, pues tras indicar que, por ser forma que perfecciona totalmente la naturaleza humana, el alma no es sujeto de hábitos, Tomás completa: «Mas, si hablamos de aquella naturaleza superior, de la cual pueda participar el hombre [...], no hay inconveniente en que el alma en su esencia sea sujeto de algún hábito». TEÓFILO URDÁNOZ comenta: «Nada impide, pues, que el alma en su esencia sea sujeto de un hábito entitativo, la gracia, que la dispone y perfecciona en orden a la naturaleza superior o divina. La gracia queda comprendida así en la perspectiva de un hábito entitativo que tiene por sujeto inmediato la esencia del alma. En ella se cumple con pleno sentido el concepto metafísico del hábito, anteriormente probado como disposición primaria de la naturaleza, antes que principio de obrar. La gracia habitual en verdad perfecciona al alma, la adorna y transforma en sí misma antes que disponerla para la acción, elevándola a un estado superior que es llamado justamente el *estado de gracia*». *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 43. Cfr. también la opinión de VERNON J. BOURKE en "El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto", nota 51.

⁹⁵ Ídem.

⁹⁶ «Potencia, hábito, acto (δύναμις, ἕξις, ἐνέργεια): en esta división tripartita está la vida espiritual del hombre y su impacto en la realidad sensible». ANTONIO GÓMEZ ROBLEDÓ, op. cit., p. 26

inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene alma vive de hecho».97 Es patente que los vivientes no están actualizando ininterrumpidamente sus operaciones, luego el principio por el que operan no es directamente el alma por su esencia, sino por su potencia: «el estar en potencia respecto de otro acto no le compete según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su potencia».98

Tampoco a los hábitos les corresponde disponer al alma según su esencia, sino a través de sus potencias: «Y puesto que el alma obra por sus potencias como principios próximos, los hábitos residen en ellas como en su sujeto».99

El orden de esta investigación debe seguir, por lo tanto, el camino de las potencias del alma para averiguar si pueden ser sujeto de hábitos.

2.3 Hábitos en las potencias sensitivas

Del mismo modo que al hablar de las potencias vegetativas fue necesario negarles en principio capacidad para desarrollar hábitos por ser irracionales, también deberíamos hacerlo con las sensitivas, que también lo son. Además, la vida sensitiva es común lo mismo a los seres humanos que a los animales; pero los animales tampoco pueden

97 S. Th., I-II, q. 77, a. 1, c.

98 Ídem

99 S. Th., I-II, q. 50, a. 2, c. Sobre esta relación del hábito respecto de la potencia dice PATRICIA MOYA: «El hábito supone la capacidad de la potencia para el acto e imprime en ella un modo de perfección. De esta manera, la potencia que recibe el hábito se hace más perfecta y produce *perfecte* su operación». *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 128.

desarrollar hábitos porque, como se ha repetido, la voluntad es elemento esencial de los hábitos y los animales carecen de voluntad. Por último, se ha mencionado a la ciencia como hábito que se refiere al entendimiento, pero los objetos de la ciencia —universales— no pueden ser aprehendidos por las facultades sensitivas. Y así, como no se dan hábitos en estas potencias sensitivo aprehensivas, tampoco en las sensitivo apetitivas.

Las anteriores son objeciones que Tomás de Aquino encuentra para que en las potencias sensitivas se den hábitos.¹⁰⁰ Su respuesta gira en torno al mismo argumento que dio en el párrafo sobre los hábitos en el cuerpo, a saber, estas potencias pueden ser objeto de una doble consideración:

a) En cuanto obran movidas por un instinto de la naturaleza, y así, como la naturaleza las determina en un solo sentido, no requieren perfeccionarse mediante una segunda disposición.

b) En cuanto actúan imperadas por la razón; de este modo pueden ordenarse de diversas maneras y hacia diversos objetos, y así disponerse bien o mal para su actividad propia.¹⁰¹

Como dije, se trata del mismo argumento de que en el hombre conviven los principios de la naturaleza —que otorgan una

¹⁰⁰ S. Th., I-II, q. 50, a. 3, 1um, 2um et 3um

¹⁰¹ «Ya Santo Tomás tuvo que hacer frente a quienes encontraban difícil concordar la doctrina peripatética con la definición agustiniana de la virtud, según la cual es ella una *bona qualitas mentis*. Con su habitual espíritu conciliatorio, Santo Tomás salva la dificultad haciendo ver cómo el alma sensitiva es sujeto de virtudes sólo y en tanto que participante de la razón y sometida a su influjo». ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, *op. cit.*, p. 27.

determinación para la actividad (la naturaleza es la misma esencia en cuanto principio de operaciones, y la esencia es la primera determinación)— y los principios de la libertad —que otorgan la capacidad de autodeterminarse y están, al mismo tiempo, “limitados” por la determinación que supone la naturaleza y capacitados para disponer bien o mal las potencias naturales—. El hábito es precisamente la instancia que permite comunicar naturaleza con libertad y extender la autodeterminación hasta procurarse una “segunda naturaleza”.

En este sentido y como una primera conclusión general, se puede decir que las facultades sensitivas, al hacerse de algún modo racionales —según dice Aristóteles en el libro I de la *Ética Nicomaquea*—¹⁰², pueden recibir hábitos.

Respecto de los animales, en efecto no actúan por algún principio voluntario (apetito racional) sino impulsados por un instinto natural, por lo que no pueden adquirir hábitos propiamente dichos (aunque poseen ciertos hábitos naturales como la salud o la belleza, pues evidentemente vemos que unos animales están mejor dispuestos que otros). No obstante, apunta Tomás de Aquino, cuando están sometidos por el hombre a ciertas costumbres, ciertamente pueden perfeccionarse por hábitos para su actividad.¹⁰³

¹⁰² «...también esta parte del alma [la parte irracional] parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de cierto sometida al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y en el valiente, en los cuales *el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón*». E. N. I, 13 (1102b 25-28). Las cursivas son mías.

¹⁰³ «En los animales se citan ante todo las mil formas de hábitos que adquieren por la domesticación y enseñanza del hombre. Y tanto en ellos como en el hombre son disposiciones corporales todas las transformaciones que sufren sus organismos como

Finalmente —y se trata de un punto muy importante en la investigación sobre el sujeto de los hábitos— el Angélico expone una distinción según la cual «es más propio que haya hábitos en las facultades sensitivo-apetitivas que en las sensitivo-cognoscitivas, puesto que en la vida sensible sólo caben hábitos en cuanto obran bajo el imperio de la razón».¹⁰⁴ Sucede que según la psicología aristotélica¹⁰⁵ recogida por Tomás de Aquino, las potencias sensitivo-apetitivas están ordenadas naturalmente a ser movidas por la voluntad, es decir, el apetito racional mueve como causa eficiente a los apetitos concupiscible e irascible y así, según su actuación, se van disponiendo bien o mal para obrar.¹⁰⁶

En cambio, las potencias sensitivo-cognoscitivas se ordenan a sus actos determinadas según su disposición natural, y son más bien ellas principio del conocimiento en la facultad racional, en la medida en que

consecuencia de su adaptación a este o aquel clima, a unas condiciones especiales de vida, de régimen, de alimentación, a ciertos trabajos duros, etcétera». TEÓFILO URDÁNOZ, "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", p. 97.

¹⁰⁴ S. Th. I-II q.50 a. 3 ad 3um.

¹⁰⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III (434a 12)

¹⁰⁶ TEÓFILO URDÁNOZ ahonda en la relación entre voluntad y apetitos (esta puntualización será importante para el tema del número de actos que se necesitan para desarrollar hábitos en estas potencias): «Como facultades motivas o de tendencia, [las potencias sensibles apetitivas] son las que propiamente reciben el influjo de la voluntad en sus actos. Así se convierten en principios de acción voluntaria, secundarios y participados. Siendo, además, movidos por la aprehensión propia de los bienes sensibles, conservan un principio de moción independiente y pueden resistir al imperio de la razón. La voluntad no tiene sobre ellas un dominio completo o despótico, sino político, semejante al mando sobre seres libres». *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 45

«las facultades racionales dependen en sus percepciones de las potencias sensitivas».¹⁰⁷

De esta manera concluimos que los apetitos sensitivos —facultades irracionales— pueden sustentar hábitos en cuanto obran movidos por la voluntad. En este sentido dice Aristóteles que algunas virtudes, como la templanza y la fortaleza, se encuentran en la parte irracional del alma.¹⁰⁸ La templanza sería entonces la disposición según la cual el sujeto está bien dispuesto para comportarse respecto de los placeres (apetito concupiscible), y la fortaleza el hábito de dirigirse según la recta razón respecto de los dolores o bienes arduos.

La conclusión sobre las potencias sensitivo-aprehensivas, en cambio, es doble: de un lado los sentidos externos, por su disposición natural, se ordenan a actos determinados y por ello no son sujeto de hábitos (la vista, por ejemplo, por una disposición natural puede estar mejor o peor dispuesta por la determinación natural de la salud, pero no

¹⁰⁷ S. Th., I-II, q. 50, a. 3, 3um. Cfr. también *De anima* I (403a 35)

¹⁰⁸ E. N. III, 10 (1117b 25): «αἱ ἕρεται τῶν ἁλόγων μερῶν». Sobre la parte irracional del hombre como sujeto de virtudes, recojo este fragmento del maestro ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: «Aristóteles no sería la *vox naturae*, como hemos dicho, si no hubiera percibido, con mayor profundidad que sus precursores, que en esta pobre naturaleza nuestra, “de tantos modos esclava”, como él mismo dijo alguna vez, hay batalla continua entre la parte racional y la parte irracional, entre la razón y el apetito, y que, en consecuencia, no bastaba (como lo pensó Sócrates con menor discernimiento) una sola virtud intelectual, la prudencia, para someter el apetito sensitivo al imperio de la razón. Era preciso también colocar en este mismo apetito, de ordinario tan rebelde a la razón (μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ) hábitos, disposiciones estables merced a las cuales pudiera tener cumplimiento el mandato superior. La virtud es una *sinfonía* (así en el original) entre la razón y los apetitos, y hemos menester, por lo tanto, no sólo de un director hábil, sino de ejecutantes expertos y de instrumentos dóciles». Op. cit., p. 27

se dispone bien o mal según su propia actividad); por otro lado, los sentidos internos obran frecuentemente dirigidos por la razón y en este sentido podemos hablar de que son sujeto de hábitos cognoscitivos¹⁰⁹ (el hábito de la observación, por ejemplo, no es una disposición de la vista, sino de la memoria que aprehende semejanzas y diferencias, y de la imaginación que puede reconstruirlas).

2.4 La disputa con Averroes sobre el intelecto

En seguida sale al paso la consideración de las potencias superiores; primero, acerca el entendimiento. Para desarrollar su averiguación acerca de si el entendimiento puede ser sujeto de hábitos, Tomás de Aquino tiene que situar un problema histórico, antes que sobre los hábitos, sobre el entendimiento mismo. Se trata de la conocida disputa sobre si el texto del *De Anima* donde Aristóteles se refiere al intelecto como *separado*, significa separado del hombre como sujeto o separado de la materia pero unido al hombre como sujeto.¹¹⁰ La primera interpretación es del comentador árabe Ibn Roshd, para quien el intelecto posible es común a todos los hombres y separado. «Una de las tesis más características de Averroes es la unidad numérica del entendimiento material: uno en todos los individuos y ni generable ni corruptible».¹¹¹ Para Tomás de Aquino esta doctrina contradice abiertamente el pensamiento de Aristóteles.

¹⁰⁹ Santo Tomás acude en este punto al libro *De memoria*, donde Aristóteles dice que «la costumbre facilita la memoria» (452a 28).

¹¹⁰ Cfr. *De Anima* III, 5 (430a 20-25)

¹¹¹ «La doctrina averroista de la unidad del entendimiento agente y posible trascendió también a los medios intelectuales parisinos en tiempos de Santo Tomás, y

Averroes advierte que los hombres poseen hábitos cognoscitivos diferentes. Pero si, según su opinión, el entendimiento posible es numéricamente uno y separado,¹¹² entonces los hábitos no podrán residir en el entendimiento como en su sujeto, porque en tal caso todos tendríamos los mismos hábitos. La única posibilidad, si fuéramos consecuentes con el filósofo cordobés, de que los hábitos cognoscitivos sean distintos en las personas, como de hecho lo son, es que residan en los sentidos internos como en su sujeto.

fue el origen de un gran debate intelectual en el que intervino activamente el Angélico escribiendo su opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* y la primera parte de su *Compendio de Teología*. Santo Tomás comprendió que el monopsiquismo averroísta comprometía totalmente la suerte individual del hombre después de la muerte, de forma que vaciaba de contenido todos los artículos de la fe católica sobre la escatología intermedia». JOSÉ IGNACIO SARANYANA, *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 1989, pp. 183-184

¹¹² El filósofo cordobés afirma que se distinguen realmente tres intelectos: el agente, el posible y el material. El intelecto material es el único exclusivo del individuo y está en potencia respecto de las formas del intelecto posible o especulativo. El intelecto agente, por su parte, se encarga de poner las formas universales y eternas del intelecto especulativo (también eterno y separado, como el intelecto agente) en el intelecto material o recipiente.

He aquí el texto de Averroes: «*neesse est, si intellectus in potentia est, ut etiam intellectus in actu sit, scilicet agens (et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum), et ut intellectus sit extractus de potentia in actum (et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materiale secundum quod artificium ponit formas artificialis in materia artificis). et cum post hoc viderunt, opinati sunt quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materiale (et est intellectus speculativus), neesse est ut sit eternus*». AVERROES CORDUBENSIS, *Comentarium Magnum in Aristotellis de Anima Librum Tertium*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, comm. 5, n. 71-82, p. 389.

La anterior analogía sirve para comprender mejor la teoría averroísta de los tres intelectos: el intelecto agente es como el artífice que pone las formas (potenciales en el intelecto especulativo) en la materia (intelecto material o recipiente).

Tomás de Aquino, a su vez, objeta: no únicamente es errónea la interpretación de un intelecto posible único y separado de su sujeto, sino también es contrario a la doctrina aristotélica que hábitos como la ciencia residan en las potencias sensitivas. Por su misma naturaleza las potencias sensibles (aprehensivas y apetitivas) no son racionales¹¹³ sino que participan de la razón. Luego los hábitos intelectuales residen en el intelecto y no en los sentidos. Y además, añade Aquino, toda la teoría de Averroes contradice la verdad objetiva de las cosas —la evidencia, se puede decir— porque así como a quien pertenece la operación pertenece la potencia para obrar (cada sujeto es quien entiende, y a él mismo corresponde la potencia intelectual), así, a quien pertenece la operación también el hábito¹¹⁴ (que es una perfección de la potencia).

2.4.1 Necesidad de disposiciones en la razón discursiva

Zanjada la discusión con Averroes, todavía es necesario explicar en qué sentido puede el intelecto ser sujeto de hábitos. Aristóteles se refiere a las buenas disposiciones del intelecto como virtudes por las cuales el

¹¹³ No son racionales: «Pero al propio tiempo, es patente en ambos [en el continente y el incontinente] otro principio que *por su naturaleza* está al margen de la razón y que mueve guerra y resiste a la razón». E. N. I, 13 (1102b 16-18). Pero participan de la razón: «Queda de manifiesto, por tanto, que es doble a su vez la parte irracional del alma: de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio» E. N. I, 13 (1102b 29-33)

¹¹⁴ Cfr. S. Th., I-II, q. 50, a. 4, c.

alma alcanza la verdad.¹¹⁵ Pero ¿de qué modo se dispone el intelecto? En una primera aproximación, parecería que por su naturaleza no necesita disponerse mediante hábitos, como apunta Tomás de Aquino en la segunda objeción del artículo sobre si se dan hábitos en el entendimiento:¹¹⁶ se puede decir que todo lo que está compuesto de materia y forma posee simultáneamente la composición de acto y potencia; estar en potencia respecto de muchos objetos es requisito esencial para poseer hábitos; pero el entendimiento es una forma sin materia y por lo tanto no necesita hábitos. En efecto, responde el Angélico, toda materia está en potencia respecto del ser sensible, pero de la misma manera el intelecto posible se encuentra en potencia respecto de los objetos inteligibles.

Por tanto, en cuanto a las notas esenciales para ser una potencia susceptible de hábitos, el intelecto cumple por excelencia con una de ellas: es determinable por diversos objetos (tanto, que se dice que el entendimiento es en cierto modo todas las cosas, pues está en potencia de conocerlas a todas).

Ahora bien, aún hace falta que su propio acto de conocer se pueda determinar de muchos modos: si la función abstractiva fuera el único acto de la inteligencia, no necesitaría el entendimiento disponerse de ningún modo. Pero la realidad es que el intelecto se dirige a la verdad (y ya fue dicho que según Aristóteles las virtudes intelectuales son los

¹¹⁵ «Sean en número cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad, a saber: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς)» E. N. VI, 3 (1139b 16)

¹¹⁶ S. Th., I-II, q. 50, a. 4, obj. 2

hábitos por los que el alma alcanza la verdad) mediante su parte discursiva, a través de la llamada segunda operación del espíritu: el juicio.¹¹⁷ Los hábitos del entendimiento serán por tanto disposiciones para dirigir correctamente esta facultad discursiva, y se diversificarán según los distintos objetos hacia los que se ordenen los juicios.¹¹⁸

Así lo señala también Teófilo Urdániz, y lo cito para subrayar que es la función discursiva de la razón la que puede ser determinable de muchos modos, de manera que los individuos pueden tener diferentes hábitos intelectuales a pesar de que conozcan los mismos conceptos: «Por su índole esencial de conocimiento abstractivo y discursivo, puede la razón determinarse en un sentido o en otro, juzgar recta o falsamente bajo los mismos conceptos, deducir bajo las mismas premisas una conclusión verdadera o falsa. El conocimiento abstractivo no determina totalmente el entendimiento, que necesita de composición y discurso para conocer la verdad. De ahí la necesidad de hábitos o disposiciones subjetivas para el buen uso de estos conceptos y marcha del proceso discursivo, para asentir y discurrir con certeza ante esa aprehensión inevidente del objeto».¹¹⁹

¹¹⁷ Si la verdad se ha definido como adecuación del intelecto con la realidad, y los hábitos intelectuales son disposiciones que inclinan al hombre a la verdad, habrán de ser disposiciones para juzgar, ya que el juicio es la conexión principal del conocimiento con la realidad porque devuelve la abstracción al mundo real por medio de la existencia: *ita est in re*.

¹¹⁸ Por ejemplo, el arte es un hábito intelectual mediante el que juzgamos rectamente acerca de lo que puede ser de otra manera, en el terreno del hacer (producción); la prudencia juzga también sobre lo que puede ser de otra manera, pero en el terreno del obrar (deliberación); mientras que la ciencia es un hábito demostrativo que juzga sobre lo necesario.

¹¹⁹ TEÓFILO URDÁNIZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 50

No son, por lo tanto, ni los conceptos ni la estructuración o el edificio de los conceptos, los que componen el hábito intelectual de la ciencia, por ejemplo. Es la capacidad adquirida para deducir y relacionar los conceptos que se refieren a las cosas que no pueden ser de otra manera. Es una capacidad, una disposición y más, como señala Zagal tras descalificar la idea del hábito de la ciencia como acumulación ordenada de saber: «No pocas veces la filosofía de inspiración aristotélica perdió de vista que la auténtica ciencia no es tanto un conjunto de proposiciones sistemáticamente articuladas, sino un hábito intelectual. Saber una ciencia, en el aristotelismo de buena cepa, no es “saber” una serie de definiciones, sino tener un hábito intelectual (una disposición del entendimiento, una estructura de la inteligencia). Dicho “hábito” permite resolver nuevos problemas, establecer relaciones, integrar nuevas proposiciones; todo ello sobrepasa con mucho una visión de la ciencia como sistema».¹²⁰

2.5 Posibilidad y necesidad de disponerse de la voluntad

Respecto del sujeto de los hábitos, resta únicamente averiguar si la voluntad puede disponerse de esta manera. Y parece que no, porque el

¹²⁰ HÉCTOR ZAGAL, “Antonio Gómez Robledo: lector de Aristóteles”, en *Dianoia* (Anuario de filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas), año XL, núm. 40, México, 1994, p. 327. También TEÓFILO URDÁNOZ, en su artículo “La teoría de los hábitos en la filosofía moderna”, culpa de este error a la psicología de nuestros tiempos: «Respecto de los hábitos cognoscitivos puramente racionales, la moderna psicología los ha hecho casi desaparecer como cualidades subjetivas al confundir, como equivalentes, las ciencias con nuestro sistema de ideas, ya que cada una de nuestras ideas es, según ella, un hábito personal» (p. 106).

apetito racional es una facultad eminentemente activa, capaz de mover a las demás potencias y —en virtud de la libertad— capaz de moverse a sí misma. Santo Tomás se pone como objeción una analogía¹²¹ según la cual si el entendimiento agente no es sujeto de hábitos por ser una facultad puramente activa, entonces la voluntad, que también es activa, está imposibilitada de recibir hábitos.

El argumento preparatorio de la respuesta de Aquino es que la voluntad reúne las características de potencia capaz de adquirir hábitos: «Toda potencia, indiferente para obrar de diversos modos, requiere por necesidad algún hábito que la disponga rectamente a su acto. Ahora bien, la voluntad, siendo potencia racional, posee tal indiferencia».¹²² Las facultades espirituales son las que conjuntan por excelencia la necesidad de disponerse mediante hábitos; en este caso, la voluntad, porque es libre, es por excelencia la facultad indiferente para actuar de diversos modos; es más, todas las potencias apetitivas anteriormente señaladas como indiferentes para actuar de diversos modos, lo son únicamente porque caen bajo el imperio de la voluntad. Por lo tanto, solamente gracias a la indeterminación radical de la voluntad el hombre es capaz de adquirir hábitos.

Pero no basta con responder que la voluntad es condición de posibilidad para adquirir el resto de los hábitos en las potencias apetitivas e, indirectamente, también es condición para adquirir hábitos intelectuales, en la medida en que ciertas virtudes morales son

¹²¹ S. Th., I-II, q. 50, a. 5, obj. 2

¹²² *Ibidem*, c.

indispensables para ejercitarse en la ciencia, el arte, la prudencia y la sabiduría —el hábito de los primeros principios es tema que merece consideraciones independientes—. Hace falta explicar en qué sentido puede ser ella misma sujeto de hábitos.

Por una parte, es cierto que por su misma naturaleza —*voluntas ut natura*— la voluntad se inclina necesariamente hacia el bien y no necesita disponerse para dirigirse hacia él: el bien es su objeto natural. De este primer modo, está clara la postura de Tomás: «para aquello a lo cual alguna potencia se extiende por la misma razón de potencia, no es necesario el hábito de la virtud». ¹²³ Es así que la voluntad tiende al bien como la concupiscencia a lo deleitable y el oído a lo sonoro, luego no le hace falta disponerse para ello. No obstante, para el bien que trasciende aquéllo a lo que la voluntad proporcionadamente se inclina, sí hacen falta hábitos. ¿Cuáles bienes son éstos? Dos clases de bienes trascienden la inclinación natural de la voluntad: unos en razón de la especie y otros en razón del individuo.

a) En razón de la especie, se trata de los bienes que exceden el bien humano, es decir, los bienes que el hombre no puede alcanzar por las solas fuerzas de su naturaleza: «encima del bien humano está el bien divino, al cual la caridad eleva la voluntad del hombre, e igualmente la esperanza». ¹²⁴

¹²³ *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, a. 5, c.

¹²⁴ Ídem. No se debe olvidar que Tomás de Aquino era teólogo, por lo que, incluso por encima de los hábitos naturales y adquiridos, estaba interesado en un tercer tipo de hábitos, los infusos, que cumplen con las características generales del hábito pero ni se adquieren ni se pierden como el resto de las disposiciones estables, ni se dirigen hacia los mismos objetos. Basta decir que los modos particulares de los hábitos

b) En razón del individuo, son los bienes que, sin estar más allá del bien humano, trascienden el bien individual, «y de esta manera la justicia perfecciona la voluntad y todas las virtudes que tienden a algo, como la liberalidad y otras del mismo tipo».¹²⁵

La conclusión de Santo Tomás se basa en que estos hábitos no consisten en aquello que se refiere a las pasiones y, en consecuencia, tienen que residir en la voluntad: «de esta manera, hay dos virtudes en la voluntad como en su sujeto, a saber, la caridad y la justicia. Signo de lo cual es que estas virtudes, aunque pertenezcan a la apetitiva, sin embargo no consisten en las pasiones, como la templanza y la fortaleza; por lo que es claro que no están en el apetito sensible, en el cual están las pasiones, sino en el apetito racional, que es la voluntad, en el cual no están las pasiones».¹²⁶

Con la voluntad como sujeto de hábitos y condición de posibilidad para que las demás potencias puedan ser también susceptibles de recibirlos, se cierra este capítulo para comenzar con el tema del origen o generación de los hábitos.

infusos no serán objeto de esta investigación aunque, bajo mi punto de vista, la tendencia del hombre hacia un bien que exceda sus capacidades naturales es un tema que raya los límites de la consideración antropológica: está de algún modo dentro y de algún modo fuera del alcance de la filosofía.

¹²⁵ Ídem.

¹²⁶ Ídem.

CAPÍTULO 3

Génesis de los hábitos

En la primera parte de esta investigación traté acerca de la esencia (capítulo 1) y el sujeto (capítulo 2) de los hábitos. Apoyado en la definición aristotélica que adopta Santo Tomás —hábito es una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya por orden a otra cosa—, hice un análisis de la diferencia específica (esencia de los hábitos) y del género al que pertenece la noción de hábito, aproximándome así a la *causa formal*. El repaso de las potencias que pueden ser sujeto de hábitos constituye a su vez un análisis de la *causa material*. Dentro de la definición son claves las palabras "bien o mal dispuesto", sobre las que ya hice algunos comentarios y que revisaré detenidamente en el capítulo 4 para señalarlas como la primera y más radical distinción entre los hábitos: vicios y virtudes.

Este tercer capítulo girará en torno a la *causa eficiente* o generación de los hábitos, tema que sin duda constituye una de las claves para ahondar en el principio que motiva en gran parte esta investigación: la inmanencia, la particular constitución por la cual el hombre se va haciendo a sí mismo en cierta medida; la capacidad humana de intervenir en su propia configuración.

Para avanzar entonces en la comprensión del hábito hace falta saltar desde la definición clásica (género y diferencia específica) hacia el

origen de las disposiciones habituales en el hombre. Y en primer lugar, guiados por el sentido común de Tomás de Aquino, se advierte que la naturaleza es causa de ciertas disposiciones positivas y negativas en los seres.

3.1 La naturaleza como causa de hábitos

Un hábito puede ser causado por la naturaleza en dos sentidos diferentes: según la naturaleza *específica* y según la naturaleza *individual*. La naturaleza puede ser causa de hábitos requeridos por toda la especie, y también causa de hábitos en cada individuo.

No obstante, de que la naturaleza sea causa de hábitos específicos e individuales no se sigue que sea causa total: «de ninguno de los dos modos se dan hábitos totalmente naturales en el hombre [...]. Así pues, existen en los hombres hábitos impropia y parcialmente naturales, que son distintos en las facultades cognoscitivas y apetitivas».¹²⁷ Al decir que la naturaleza no es causa *total* de hábitos, Tomás de Aquino quiere expresar que no hay hábitos propiamente dichos que provengan y estén del todo constituidos naturalmente. Con el análisis de los hábitos naturales cognoscitivos y apetitivos se irá aclarando este punto.

3.1.1 Hábitos naturales del conocimiento

Cognoscitivamente, la naturaleza es causa de hábitos según la especie y según el individuo. Por parte de la naturaleza específica, dice Tomás de

¹²⁷ S. Th., I-II, q. 51, a.1, c.

Aquino que «es propio de la naturaleza intelectual humana el conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte».¹²⁸ Se trata del discutido tema del hábito de los primeros principios:¹²⁹ en qué sentido es una disposición natural. No voy a profundizar demasiado en este hábito, ni en algún otro en particular, sin embargo, es necesario tocar algunos puntos relacionados con este hábito porque servirán para dilucidar de qué manera la naturaleza genera hábitos.

El primer argumento que aduce Tomás de Aquino para afirmar que en el hombre se dan hábitos naturales es que el hábito de los primeros principios es natural.¹³⁰ La naturaleza específica del hombre exige, por su carácter intelectual, que se conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte; del hábito de los primeros principios no se puede prescindir para cumplir con las exigencias de la especie humana y por eso la naturaleza lo provee, pero no como un conocimiento innato (ni Aristóteles ni Tomás de Aquino aceptan conocimiento innato alguno) sino por la facilidad con que todos los individuos lo pueden adquirir inmediatamente —esa facilidad para propiciar el hábito es la que se llama natural—. Como tal, no es un hábito estrictamente natural, en el sentido de que venga incluido en la dotación cognoscitiva del hombre, porque sólo se genera a partir, por ejemplo, del conocimiento del todo y

¹²⁸ Ídem

¹²⁹ «El conocimiento directo de la verdad no es el acto de una potencia especial, diferente a la razón, sino que lo realiza la misma razón bajo el influjo y perfección que le da el hábito de los primeros principios...». PATRICIA MOYA, op. cit., p. 141

¹³⁰ Se trata del acostumbrado argumento de autoridad que recoge Tomás de Aquino después de las objeciones: «*Sed contra*, el Filósofo señala entre los hábitos el entendimiento de los primeros principios, que es natural. Por eso se dice que los primeros principios son conocidos naturalmente». Cfr. E. N. VI (1141a 5)

de la parte, que el hombre toma de las especies inteligibles abstraídas de los objetos externos. Por lo tanto, la naturaleza específica no es causa total del hábito de los primeros principios porque depende también de la incorporación de conocimientos por parte de los sentidos externos.¹³¹

También como hábitos naturales del conocimiento se encuentran los que provienen de la naturaleza individual. Es evidente que algunos hombres se encuentran mejor o peor dispuestos para entender ciertas cosas, como uno puede tener facilidad para las matemáticas pero no estar bien dispuesto para el arte. Esta variabilidad de las disposiciones cognoscitivas en los distintos individuos proviene de que, lo mismo para las ciencias que para las artes, las facultades sensitivas ejercen una influencia considerable.

No me parece inválido extender la conclusión de Tomás de Aquino, diciendo que la facultad cognoscitiva en cuanto tal tiene

¹³¹ PATRICIA MOYA, en su libro *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, se remite al mismo comentador al que he acudido frecuentemente: Urdániz (en su *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes en general*), quien junto con Cayetano, Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás afirma que se trata de un hábito adquirido (cfr. p. 75). Dice Patricia Moya: «Esta interpretación deja claro que se trata propiamente de un hábito que adviene a la potencia intelectual con suma facilidad y sin discurso, por el primer asentimiento ante la simple presencia inteligible de los términos» (p. 153). La misma autora recoge una opinión en sentido contrario, la de Santiago Ramírez: «según lo que sostiene Ramírez, no se puede aplicar al hábito de los primeros principios la doctrina que desarrolla el Aquinate con respecto a los hábitos en general, pues este hábito sería del todo diferente y le llamamos hábito de una manera impropia, ya que basta para explicar el conocimiento de los primeros principios la potencia natural que actúa una vez que se han adquirido las especies» (p. 160). Las dificultades son manifiestas y, aunque concuerdo con Santiago Ramírez en que el hábito de los primeros principios es diferente y difícil de encajar en la teoría general de los hábitos (sobre todo en lo que se refiere a su adquisición y pérdida), no quisiera adherirme definitivamente a su postura pues no es éste el lugar para analizar exhaustivamente la cuestión.

capacidades similares en todos los individuos pues proviene de la especie, es decir, todos los hombres tienen la misma inteligencia (la especie no es mayor ni menor en sus individuos); lo que varía son las disposiciones naturales para desarrollarla y, por supuesto, el estudio y ejercicio de la facultad, junto con todos los factores accidentales que se pueden añadir. Sin embargo, tampoco quiero hacer esta afirmación sin apuntar la sencilla salvedad de que nunca se dan los intelectos puros, sino siempre en un sujeto con ciertas disposiciones sensitivas y diversos entornos sociales y culturales, por lo cual ningún hombre tiene la misma inteligencia que otro.

3.1.2 Hábitos naturales en los apetitos

En cuanto a las facultades apetitivas, dice Tomás de Aquino que por parte del alma, es decir, según la naturaleza específica, no encontramos hábitos propiamente dichos, sino solamente principios de hábitos, llamados gérmenes de las virtudes. Pero, si se trata de disposiciones naturales para el bien, ¿por qué dice el Angélico que no se llaman hábitos? «La razón es que la tendencia a los objetos propios —a la cual se reduce tal incoación del hábito— más pertenece a la naturaleza de las facultades apetitivas que al mismo hábito».¹³² O sea que, según la voluntad específicamente considerada, la inclinación hacia el bien constituye más la esencia misma del apetito racional que un hábito bueno de la facultad. No se trata de una facilidad natural para adquirir el hábito, como se dijo en el caso del hábito de los primeros principios,

¹³² S. Th., I-II, q. 51, a.1, c.

sino de la tendencia propia de la voluntad que es por sí misma inclinación al bien.

Sin embargo, a pesar de que Aquino concluye que no hay hábitos naturales específicos en los apetitos, no deja de ser interesante que hable de gérmenes de virtudes (*semina virtutum*) porque antropológicamente constituyen una inclinación real hacia el bien que puede propiciar la adquisición de hábitos propiamente dichos.¹³³ El origen de estas semillas se encuentra en un primer principio paralelo al mencionado en el párrafo anterior; paralelo porque su adquisición es similar y porque también se encuentra en la razón. Me refiero a la sindéresis y la menciono en este momento por su ordenación al bien en cuanto que distinta de la ordenación a la verdad, que pertenece a la parte contemplativa de la razón. La sindéresis no es un primer principio de la voluntad porque, como se dijo, se confundiría con la esencia misma de la voluntad como inclinación al bien. Es un hábito de la razón práctica que se adquiere naturalmente con facilidad pero que no proviene totalmente de la naturaleza. Así como se mencionó una enunciación de un primer principio intelectual, “el todo es mayor que la parte”, el principio de la sindéresis se ha enunciado así: “haz el bien y evita el mal”. Es un principio práctico y requiere antecedentemente la aprehensión de las especies de lo bueno y lo malo. Teófilo Urdánoz refiere

¹³³ TEÓFILO URDÁNOZ apunta que «En rigor, sí existen disposiciones naturales al bien como a la verdad, puestas por la naturaleza en el alma de todos los hombres, y que el Angélico llama, con frase tomada de San Agustín, *semina virtutum*. Pero estos gérmenes de la virtud, como hábitos incoados, se encuentran sólo en los principios prácticos que dirigen la acción, es decir, en la sindéresis». *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 76

esquemáticamente la doctrina tomista: «Sobre el número de estos hábitos cuasi-innatos de los primeros principios se ha expresado con claridad Santo Tomás, diciendo que son dos, el *habitus intellectus* y la *sindéresis*, correspondiendo a las dos funciones esenciales de la razón, la contemplación de la verdad y la ordenación de la acción, y a las dos suertes de principios primeros, especulativos y prácticos».¹³⁴

Finalmente, por parte de la naturaleza individual encontramos ciertos hábitos apetitivos incoados, que tienen su origen en las disposiciones orgánicas y que son causa de lo que llamamos distintos temperamentos. La prueba en este punto es la experiencia, «pues vemos prácticamente que algunos están bien dispuestos por su propia complexión corporal para la castidad o la mansedumbre y otras virtudes».¹³⁵ Entre el origen de las disposiciones de la naturaleza individual para el conocimiento y las de los apetitos no hay diferencia, pues ambas provienen del cuerpo y no tienen su sede en las potencias espirituales, intelecto y voluntad, sino en los mismos órganos o centros nerviosos. Así, dice Tomás de Aquino, «unos tienen aptitud natural para la ciencia, otros para la fortaleza o castidad, y así para las demás virtudes intelectuales y morales»,¹³⁶ y apunta que estas inclinaciones naturales son todavía extrañas al orden moral porque les falta el impulso de la voluntad libre.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 75

¹³⁵ S. Th., I-II, q. 51, a. 1, c.

¹³⁶ S. Th., I, q. 63, a. 1, c.

3.2 La propia actividad, causa generadora de hábitos

Queda atrás el tema de la naturaleza como causa de hábitos, es decir, de las virtudes o disposiciones naturales que, como en repetidas ocasiones he mencionado, sólo se pueden llamar hábitos de un modo impropio, tomando en cuenta que las condiciones esenciales de posibilidad para adquirir hábitos son:

- a) la receptividad o pasividad de las facultades y
- b) su indeterminación.

Sobre la indeterminación de las potencias comencé a argumentar en el capítulo primero. Sobre la receptividad abundaré en este párrafo y, en seguida, volveré sobre la indeterminación. Ambos desarrollos intentan desembocar en el tema que me ocupa en este momento (si los hábitos se adquieren por actos), cuya importancia quiero detenerme a destacar.

Este punto de la tesis se puede calificar de piedra angular porque la posibilidad de generar hábitos mediante la propia actividad es el modo en que el hombre "capitaliza" su libertad y se transforma a sí mismo: el remanente habitual de los actos humanos es como el conjunto de ladrillos que dan forma y altura a la superconstrucción que hace de un hombre el hombre que ha decidido ser; cada acto de libertad es como el cemento que permite colocar los ladrillos, y la naturaleza humana es el cimiento o construcción primera del que partimos.

"Perfeccionarse a sí mismo" es casi un lugar común en el discurso antropológico, pero estas palabras no deben dejar de sorprendernos porque expresan el poder más característico del hombre y el más

excelente que puede ostentar un ser de la naturaleza. Ese poder radica, por supuesto, en la libertad, pero se capitaliza, como dije, en la adquisición de hábitos. Entraré, pues, de lleno en el tema.

3.2.1 Receptividad

Perfeccionarse a sí mismo es adquirir una perfección por la propia actividad, pero las perfecciones son formas y, si bien es posible comunicar una formalidad, como la luz da una tonalidad azul al cielo, nada puede formarse a sí mismo. Tomás de Aquino, en la *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, sugiere la siguiente objeción:

«Además, como Agustín dice en el libro *Sobre el libre arbitrio* (libro I, cap. XIX), nada puede formarse a sí mismo. Pero la virtud es cierta forma del alma. Luego el hombre no puede en sí por sus actos causar la virtud».¹³⁷

La objeción es válida pero sólo para los seres de la naturaleza cuya aptitud para adquirir perfecciones es únicamente pasiva; donde pasiva quiere decir adquirida «no por un acto propio sino por la acción de algún agente exterior»,¹³⁸ como la piedra de mármol es apta para recibir la forma del rey David pero únicamente mediante el cincel de Miguel Ángel.

Sin embargo, si algún ser posee en sí mismo un principio activo y otro pasivo, entonces es apto para comunicarse una perfección por un acto propio. Hasta aquí, lo único que se ha establecido es la condición de

¹³⁷ *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, a. 9, obj. 8

¹³⁸ *Ibidem*, c.

posibilidad de que la actividad de un ser recaiga sobre sí mismo: «se dan agentes que a la vez son principios activos y pasivos de sus actos». ¹³⁹

Puesta dicha condición, Tomás de Aquino aduce un ejemplo de que en efecto se cumple en algunos seres, y dice que a veces un sujeto enfermo puede sanar sin la intervención de un agente exterior; como cuando el sistema inmunológico envía una sustancia para contrarrestar un germen dañino. En contra de este ejemplo se puede argumentar que no se trata de un ser que actúa sobre sí mismo, sino de una parte suya sobre otra. No obstante, esta objeción más bien contribuye a la respuesta que se intenta sostener porque, en efecto, se trata de un ser que actúa sobre sí mismo pero en cuanto otro. No se puede negar la tesis de que un ser pueda llegar a una perfección mediante un acto propio, precisamente porque el cuerpo es una *unidad* orgánica, es decir, el cuerpo puede actuar sobre sí mismo porque, aunque compuesto, es un *sí mismo*.

Es importante recalcar, entonces, en qué sentido un ser es capaz de actuar sobre sí, superando la objeción natural de que no se pueden identificar la causa y el efecto (en el caso del hábito, el agente y el paciente: el que lo produce y el sujeto donde se desarrolla el hábito). Tomás de Aquino responde a su propia objeción diciendo: «Un sujeto, bajo una misma formalidad, no puede ser principio activo y pasivo del movimiento. Pero esto no quiere decir que un mismo ser no pueda moverse a sí mismo bajo distintos aspectos». ¹⁴⁰

¹³⁹ S. Th., I-II, q. 51, a.2, c.

¹⁴⁰ *Ibidem*, ad 2um

Uno de los principios más útiles y más básicos para comprender este tema de la generación de los hábitos es el siguiente: «*todo lo que es pasivo y movido por otro, recibe una disposición por la actividad del agente*». ¹⁴¹ Es así que hay algunos seres que a la vez son principios activos y pasivos de sus actos, luego son capaces de dejar en sí mismos una huella de su propia actividad.

Se trata, como ya indiqué, de un primer paso en la argumentación: hacer hincapié en la condición necesaria de receptividad para que la propia actividad redunde en una modificación habitual. Es, no obstante, una *condición general*, que ha de ser completada por la indeterminación plena para poder referirse estrictamente a lo que se ha venido perfilando como hábito. Esta condición general —ser activo y pasivo al mismo tiempo— la cumplen muchos seres de la naturaleza, porque se trata de una primera enunciación de la inmanencia (permanecer dentro, actividad que permanece dentro). En efecto, todos los organismos vivos gozan de diversos grados de inmanencia: la célula, entidad básica de organicidad, es ya una unidad que de algún modo se comporta activa y pasivamente sobre sí misma (está comprendida dentro del ejemplo tomista de un cuerpo que se cura sin la intervención de un agente exterior). ¹⁴²

A continuación voy a completar la esquematización de esta condición general, ya propiamente en la actividad humana, para después

¹⁴¹ *Ibidem*, c.

¹⁴² «Sobre todo son típicos los fenómenos de cambios que tienen lugar en la vida íntima de los organismos con la creación de resistencias y anticuerpos contra las enfermedades, los que también han de incluirse entre las modificaciones orgánicas o hábitos corporales que contraen». TEÓFILO URDÁNOZ, «La teoría de los hábitos en la filosofía moderna», p. 97

recaltar la indeterminación de las facultades —libertad— como *conditio sine qua non* de lo que decimos estrictamente hábito.

Es evidente que la actividad humana cumple con la condición de ser apta para perfeccionarse mediante principios activos y pasivos. «En efecto, en la parte intelectual es principio cuasi pasivo el intelecto posible, que es llevado a su perfección por el intelecto agente. Pero el intelecto en acto mueve a la voluntad, pues el bien del intelecto es el fin que mueve al apetito; pero la voluntad movida por la razón origina que se mueva el apetito sensitivo, es decir el irascible y concupiscible, los cuales proceden de obedecer la razón»¹⁴³. De este texto tomista extraemos que la actividad propiamente humana puede ser activa y pasiva respecto de sí misma en tres niveles: el intelecto posible es pasivo respecto del intelecto agente, la voluntad es pasiva respecto de la razón,¹⁴⁴ y los apetitos son pasivos respecto de la voluntad.

Un doble principio es entonces lo que permite que la actividad de un ser permanezca dentro de su constitución, en virtud de que todo lo que es pasivo y movido por otro recibe una disposición por la actividad del agente. Se puede decir que sólo en la medida en que un ser es al mismo tiempo él mismo y distinto de sí, puede *recibir* una modificación producida por su actividad.

¹⁴³ *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, a. 9, c.

¹⁴⁴ Como el texto anterior lo indica, el intelecto mueve a la voluntad presentándole bienes, pero hay que aclarar que no la mueve necesariamente: la voluntad no es totalmente pasiva respecto del intelecto, sino que también lo mueve a que le presente diversos bienes o diferentes aspectos de un bien, y al mismo tiempo es activa respecto de sí misma. Este círculo interactivo es el núcleo de la libertad, y conforma por sí mismo un vastísimo y complejo tema de investigación.

3.2.2 Indeterminación

La condición de receptividad no es suficiente para que un ser sea susceptible de hábitos en estricto sentido, porque aún hace falta puntualizar lo siguiente: las cosas naturales se inclinan hacia una forma y hacia ella están determinadas, según la exigencia de la forma que ya poseen, «permaneciendo la cual tal inclinación no puede eliminarse, ni conducirse de manera contraria»¹⁴⁵. A esta determinación primera de tener una forma concreta a la que sigue una inclinación, es a lo que llamamos naturaleza, y me interesa muchísimo subrayar estas últimas palabras acerca de que la inclinación que sigue a la naturaleza no puede eliminarse ni conducirse de manera contraria, porque serán imprescindibles para entender el significado de *segunda naturaleza* que Tomás de Aquino le atribuye a los hábitos.

A causa de esta determinación necesaria, las cosas naturales no pueden acostumbrarse a seguir otra inclinación, ni desacostumbrarse a la que están ordenadas (es decir, ni eliminarse ni conducirse de manera contraria). Pero hay algunos seres —continúa Tomás de Aquino— cuya forma no los determina hacia una sola cosa, «sino que son determinados a algo uno por el mismo agente que se mueve».¹⁴⁶ A partir de aquí me refiero a la condición particular que debe cumplir un ser para poder decir con propiedad que se modifica a sí mismo: la libertad o autodeterminación del agente, que permite hablar de perfeccionamiento

¹⁴⁵ *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, a. 9, c.

¹⁴⁶ *Ídem*

en toda la extensión de la palabra. Quiero decir que si bien es cierto que los animales pueden habituarse porque su actividad tiene cierto grado de inmanencia, de ellos no se puede decir que se perfeccionen a sí mismos, porque carecen de autoconsciencia (gracias a ella un ser se puede decir con propiedad un *si mismo*) y de libertad. Viene bien ahora recordar el argumento aristotélico de que las virtudes son hábitos porque ni por tener potencias, ni por ser objeto de pasiones se nos alaba o vitupera; son perfecciones pero no modos de perfeccionarse a sí mismo. Y se puede extender la conclusión hasta decir que tampoco se puede censurar a un animal por habituarse a comer carne humana, ya que "hábito" —modificación debida a la propia actividad— sólo puede aplicarse estrictamente a un sujeto libre de modificarse a sí mismo.

En seguida, entro de lleno al acto mismo que produce hábitos: *cada vez que un hombre se dirige, se autodetermina hacia algo uno, hacia ello mismo se dispone*. Me explico: cada vez que la inteligencia mueve a la memoria para que recuerde un dato, la memoria queda dispuesta para la memorización porque, una vez más, todo lo que es pasivo y movido por otro recibe una disposición por la actividad del agente. No me refiero aquí a la modificación que supone el "almacenamiento" del dato en la memoria, sino a la disposición que queda en la facultad para facilitar la memorización de cualquier cosa. La modificación habitual es una perfección en la potencia para actuar. «Por eso los hábitos desarrollan las tendencias y facultades naturales, aumentan sus energías y las mueven a obrar con más perfección y mejor: *intense agere*. Ellos son ya un acrecentamiento de fuerzas, una

acumulación de reservas de saber, de pensar, de querer, que han de volcarse sobre las acciones subsiguientes».¹⁴⁷ Mejor que la analogía con la piedra que se va perforando con cada gota de agua, es la del río cuyo cauce aumenta por la fuerza del torrente.

Cada acto, entonces, dispone para lo mismo, porque la facultad recibe una modificación por parte del agente.¹⁴⁸ Este proceso, repito, se da también en otros seres: el perro, cada vez que corre a traer el hueso a su amo, hacia ello mismo se dispone. Pero la diferencia que he tratado de señalar está en que no se puede decir que un ser carente de libertad se perfeccione a sí mismo. Los animales cumplen con la condición general (receptividad), mas no con la particular (indeterminación). Estoy consciente de que, en el intento de definir propiamente los hábitos, se ha venido mezclando el ámbito de la moralidad, pero esto es así porque la condición particular de ser indeterminado conlleva necesariamente el carácter moral (la ética y la antropología son en el fondo un mismo saber). Un hábito es una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que esta dispuesto, pero "bien" y "mal" se predica paradigmáticamente de lo moral. La indeterminación de la actividad humana implica una diferencia esencial en el proceso de adquirir hábitos, y por eso "hábito" se dice prioritariamente de la modificación libre que el hombre adquiere por su actividad.¹⁴⁹

¹⁴⁷ TEÓFILO URDÁNOZ, "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", p. 115

¹⁴⁸ «Entre facultad y hábito se establece un circuito de retroalimentación, que pasa necesariamente por la operación; pues sólo por el ejercicio se configura la facultad según determinados hábitos». LEONOR GÓMEZ CABRANES, op. cit., p. 299

¹⁴⁹ «La mejor psicología moderna ha llegado también a esta deducción de Santo Tomás: que los hábitos de acción llevan en sí una relación muy estrecha con la

Continúo con el proceso mismo de adquirir hábitos: cuando un acto se repite muchas veces, por ejemplo, cuando la voluntad inclina una y otra vez al apetito irascible a que no huya frente a los objetos que causan temor, el apetito conserva la influencia de tal inclinación (se va "perforando") hasta que es lícito decir que él mismo se inclina decididamente a enfrentar los peligros; aquel hombre posee, entonces, el hábito de la valentía. Se ha perfeccionado a sí mismo porque ahora su apetito posee la perfección del arrojo, una facilidad que probablemente antes no tenía, como si su natural inclinación fuera huir de los peligros. Ha adquirido una cualidad que indudablemente facilita cada decisión particular, sin que la condición específica de indeterminación o libertad se vea impedida de actuar en sentido contrario (del mismo modo en que, en los albores de la virtud, aquel hombre actuó en contra de su natural temeroso).

Lo importante es que dicha virtud es una *perfección* (cierta determinación) *adquirida*, una nueva configuración, «de manera que esta disposición arriba mencionada *es como una cierta forma al modo de la naturaleza que tiende hacia una sola cosa. Y a causa de esto mismo se dice que la costumbre es como una segunda naturaleza*».¹⁵⁰ En efecto, si la naturaleza es una forma a la que sigue *siempre* una inclinación, el hábito es una nueva formalidad de la facultad que hace que tienda *casti siempre* a una sola cosa. "Casi siempre" porque, como quedó dicho, la

voluntad libre, por la influencia decisiva que ejerce ésta en la formación de todos ellos. Por la intervención activa de la voluntad nacen y se desarrollan en nosotros los hábitos en todo orden». Ibid., pp. 108-109

¹⁵⁰ *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, a. 9, c.

libertad nunca queda del todo impedida de moverse en sentido contrario (su esencia es indeterminada).

Sin embargo, el remanente habitual de la actividad es tan profundo (es un accidente de cualidad) que se puede considerar una segunda naturaleza, entendiendo que la naturaleza es inclinación necesaria a algo uno.¹⁵¹ De este modo, el hombre se puede proporcionar a sí mismo una cuasi segunda constitución fundamental: crear sobre lo creado, construir sobre lo edificado o, en el peor de los casos, lloverse sobre mojado.

3.2.3 El problema de la desproporción

Queda por resolver, sin embargo, una objeción sostenida bajo el principio de que *ningún efecto puede ser superior a su causa*. «Pero el hábito —dice Tomás de Aquino— es más perfecto que los actos que le preceden y causan, pues perfecciona dichos actos».¹⁵² Explico la objeción: los actos de los apetitos, por ejemplo, no pueden ser causa de los hábitos en los mismos apetitos, pues estarían engendrando un efecto superior a ellos mismos en la medida en que, en adelante, el hábito engendrado habría de poseer un monto de perfección mayor en virtud del cual perfeccionar a los actos de los apetitos. Hay una desproporción en la formalidad o perfección de un acto, que tendría que ser superior a sí

¹⁵¹ «En acquérant de nouvelles dispositions, de nouvelles aptitudes, [l'habitude] c'est donc bien une deuxième nature que nous nous sommes donnée. Un telle habitude non peut donc être acquise que par un être si aléatoire et si libre qu'il lui appartient de déterminer quelle sera sa nature, et de se recréer lui-même». NICOLÁS GRIMALDI, "Pour une ontologie du temps", *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XVII, 1995, p. 201

¹⁵² S. Th. I-II, q. 51, a. 2, obj. 3

mismo para causar un efecto (el hábito) capaz de perfeccionarlo a su vez a él. El hábito tiene que ser más perfecto para comunicarle su formalidad a un acto que, por consiguiente, no puede ser causa de la mayor perfección del hábito. Sólo un principio superior al hábito mismo es capaz de engendrar su perfección.

¿Cuál es ese principio más perfecto que genera, a través de los actos, el hábito? Para responder a esta pregunta hace falta analizar las siguientes palabras de Tomás:

«Efectivamente, los actos de las facultades apetitivas proceden de éstas, informadas por el conocimiento que presenta el bien, objeto de dichas facultades. Y, a su vez, el mismo entendimiento, al deducir las conclusiones, tiene como principio activo de las mismas una proposición evidente en sí. Por consiguiente, de tales actos pueden engendrarse hábitos en sus facultades, no ciertamente respecto del primer principio activo, *sed quantum ad principium actus quod movet motum*».¹⁵³

No es la propia potencia o facultad —«primer principio activo»— la que comunica una perfección mayor a los efectos de sus actos, sino otro principio, «un principio más perfecto que el hábito engendrado, como la razón es un principio más perfecto que los hábitos morales engendrados en las facultades apetitivas por la repetición de actos».¹⁵⁴ Son, en efecto, los actos (*per actuum consuetudines*), los que engendran los hábitos, pero no en cuanto proceden de la propia potencia o facultad sino en cuanto provienen, en el caso de los hábitos morales, de la

¹⁵³ *Ibidem*, c.

¹⁵⁴ *Ibidem*, ad 3um

razón,¹⁵⁵ y en el caso de los intelectuales, del entendimiento de los primeros principios.

Esta solución presenta dos grandes problemas. El primero consiste en dilucidar la naturaleza de ese principio más perfecto (*nobilius*) que, a través de los actos, es condición de posibilidad de los hábitos. Las dificultades aumentan, además, en virtud de los nombres con que Tomás de Aquino designa a estos principios: entendimiento de los primeros principios (para los hábitos intelectuales) y razón (para los hábitos morales). En el caso de los hábitos morales, podríamos aventurar que “razón” sea traducible por “primeros principios del entendimiento práctico”, en cuanto que Tomás de Aquino señala, en otro texto, la necesidad de dos tipos de primeros principios como condición de todo conocimiento: «Es preciso que exista, lo mismo en lo especulativo que en lo práctico, un conocimiento de la verdad que no haya sido buscado, y justamente este conocimiento tiene que ser el principio de todo conocimiento siguiente, tanto especulativo como práctico».¹⁵⁶

El hábito de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos, sería la condición de posibilidad para desarrollar hábitos, en la medida en que «tiene que ser el principio de todo conocimiento siguiente». Este conocimiento habitual es principio, en efecto, de la prudencia (que es cierto conocimiento práctico), y la prudencia a su vez es fundamental e indispensable en la adquisición de las virtudes morales.

¹⁵⁵ «... la virtud moral no es otra cosa que cierta participación de la razón en la parte apetitiva». *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, q. ún., a. 12, ad 13um

¹⁵⁶ *De veritate*, q. 16, a. 1, c.

Este hábito de los primeros principios, tanto del orden especulativo como práctico, sería el principio *nobilius* que, como determinación anterior del entendimiento especulativo y del entendimiento práctico, permite que los actos causen hábitos.

Ahora bien, si el hábito de los primeros principios es la condición que buscábamos, entonces él mismo, en cuanto es un hábito, tendría que participar de un hábito superior, y éste de otro hábito, y así *ad infinitum*. Sin embargo no es así. El hábito de los primeros principios no es causado por otro hábito (recordemos que toda facultad sujeto de hábitos es de algún modo pasiva, de manera que puede disponerse, recibir una disposición) sino por un principio puramente activo: el intelecto agente. «Los principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares, como enseña el Filósofo. Por lo que es necesario que el entendimiento agente sea previo al hábito de los primeros principios, como *causa* que es de ellos».¹⁵⁷

Habiendo propuesto una solución a la naturaleza de ese principio *nobilius* que es condición para que los actos puedan causar hábitos, el segundo problema que se presenta es el siguiente: ¿debemos entender, por las palabras de Tomás de Aquino en S. Th. I-II, q. 51, a. 2, c., que el hábito de los primeros principios especulativos y prácticos¹⁵⁸ es condición de posibilidad de la formación de *todo* hábito, es decir, de las virtudes y los vicios?

¹⁵⁷ *Cuestión disputada acerca del alma*, a. 5, c.

¹⁵⁸ Soslayo en esta investigación la necesidad de dirimir si se trata de un sólo hábito o de dos hábitos diferentes.

Si las virtudes morales, por ejemplo, son cierta participación de la razón en la parte apetitiva, parece que los vicios son la no participación de la razón en los apetitos. ¿Podemos sostener, entonces, que también en la formación de vicios hace falta que los actos participen de un principio *nobilius*? Resulta incongruente, al menos, que ese principio *nobilius* sea el entendimiento de los primeros principios, tanto de la parte práctica como de la especulativa.

Parece que los actos "desnudos" son capaces de generar hábitos, por lo menos en el caso de los vicios. Esto es cierto, como lo demostrará Tomás de Aquino, en la medida en que los actos, absolutamente considerados, son superiores a los hábitos. En el artículo donde se pregunta si el vicio es peor que el acto vicioso, el Angélico anota: «El hábito es un término medio, equidistante del acto y de la potencia. Pero no hay que olvidar que el acto es superior a la potencia, tanto en el bien como en el mal (...). En conclusión, hay más bondad o malicia en el acto que en el hábito, ya que "es la causa quien confiere su modo de ser al efecto"».¹⁵⁹

Tomás de Aquino se refiere claramente a los actos como causa de los hábitos: si el acto es bueno (causa), el hábito engendrado será bueno (efecto), pero si el acto es malo (causa), el hábito engendrado será malo (efecto). Los actos, absolutamente considerados, son superiores a los hábitos, y son causa, por su retroactividad, de esa determinación que dispone a la potencia, es decir, de los hábitos.

¹⁵⁹ S. Th., I-II, q. 71, a. 3, c.

La pregunta lógica es: ¿por qué Tomás no respondió así a la objeción que dio origen a todo este embrollo? ¿Por qué se refirió a la razón y al entendimiento de los primeros principios como principios *nobilius* que permiten la adquisición de hábitos, si en otra cuestión (la recién citada) argumenta que los actos por sí solos son superiores al hábito? Mi respuesta es que el Angélico, en el artículo 2 de la cuestión 51 (si los hábitos son causados por actos), tenía en mente, más que a los hábitos en general, a las virtudes morales e intelectuales, cuando se refirió al entendimiento de los primeros principios y a la razón como aquello de lo que participan los actos para causar hábitos.

En resumen, pienso que Tomás de Aquino señaló desde un primer momento que los actos son causa de los hábitos («... los hábitos engendrados en las facultades apetitivas *por la repetición de actos*»¹⁶⁰). Y pienso también, finalmente, que el Angélico añadió a la razón y al entendimiento de los primeros principios como “condición de posibilidad” o “principio del cual participan” los apetitos y el entendimiento para poder ser sujetos de *virtud*. En efecto, no hay virtud sólo con la repetición maquinal de actos, sino además y necesariamente con la participación de la razón.

3.3 Grados de resistencia en la potencia pasiva

Ya que se ha afirmado que la actividad de un ser puede generar hábitos, es natural preguntarse cuántos actos son necesarios para formarlos, o si uno solo es capaz de hacerlo. Titulé este párrafo “grados de resistencia

¹⁶⁰ S. Th., I-II, q. 51, a. 2, ad 3um

en la potencia pasiva" porque con base en estos grados se requerirán uno o múltiples actos para formar un hábito.

Quedó claro que un acto puede engendrar hábito en virtud de que la potencia pasiva es actuada por un principio activo. Sin embargo, dice Tomás de Aquino, hay que tener en cuenta lo siguiente: «para que una cualidad pueda recibirse en un sujeto es preciso que el principio activo domine plenamente al elemento pasivo».¹⁶¹ Y pone un ejemplo: vemos que el fuego no domina plenamente su combustible, no lo inflama en seguida, sino que poco a poco va superando las disposiciones contrarias hasta imprimir totalmente su cualidad. Según sea más o menos combustible el elemento pasivo, se puede decir, el fuego tardará más o menos tiempo en inflamarlo.

Si se piensa en la razón como principio activo, es evidente que no puede con un solo acto lograr dominio pleno sobre los apetitos, pues éstos dicen relación a muchos objetos y son determinables de diversos modos. No son el mejor combustible, pues su indeterminación para obrar y su inclinación hacia muchos bienes hace de los apetitos una resistencia difícil de vencer. «Es manifiesto, por lo tanto, que un solo acto de la razón es insuficiente para obtener que la potencia apetitiva tienda a su objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, que es lo propio del hábito de la virtud»¹⁶². No basta un acto valeroso para "perforar" un apetito inclinado a huir de los peligros; será necesario multiplicar los actos para que se disponga en sí mismo y, así, actúe

¹⁶¹ S. Th., I-II, q.51, a.3, c.

¹⁶² Idem

connaturalmente —como si fuera su inclinación natural— con bravura en todas las circunstancias.

Ahora bien, si se trata no ya de la formación de hábitos apetitivos, sino de hábitos cognoscitivos, hay en el conocimiento un doble tipo de pasividad: «uno, el del entendimiento posible, y otro, el del entendimiento denominado por Aristóteles “pasivo” o “razón particular”, integrada por las potencias cogitativa, memoria e imaginación».¹⁶³ En el entendimiento posible puede darse que un solo acto domine totalmente al elemento pasivo, cuando se trata de la disciplina teórica que investiga sobre los objetos eternos e inmutables. Un solo acto, esto es, una sola demostración, puede causar el hábito de la ciencia porque los objetos contemplados son eternos y necesarios.¹⁶⁴ Pero, cuando la razón investiga sobre objetos probables, no basta un solo silogismo dialéctico para formar hábitos opinativos.

Esto último sucede también cuando el elemento pasivo es la razón particular: hacen falta muchos actos para que la memoria se disponga a realizar su actividad con prontitud y facilidad. Cabe aclarar que, a pesar de que es posible distinguir distintos actos cognoscitivos, la razón es una, por lo que incluso la formación de hábitos científicos requiere necesariamente de la intervención de la razón particular, es decir: los

¹⁶³ Ídem

¹⁶⁴ «En la medida en que las facultades participan de la razón, poseen un mayor grado de perfectibilidad, siendo la inteligencia tan intrínsecamente perfectible que basta un sólo acto para engendrar el hábito». LEONOR GÓMEZ CABRANES, op. cit., p. 299

hábitos de la imaginación y la memoria son elementos imprescindibles para la formación de hábitos científicos.¹⁶⁵

3.4 Crecimiento de los hábitos: analogía con el aumento cuantitativo

Hasta el momento ha quedado claro que los hábitos son cualidades, perfecciones de las potencias, principios formales en cuya virtud una potencia está bien o mal dispuesta. La causa eficiente, el origen de los hábitos, es la propia actividad del sujeto, actividad que resulta en una modificación positiva o negativa de la misma potencia para actuar. Es útil ilustrar la disposición que recibe la potencia por parte del agente con la analogía de la gota de agua que va perforando poco a poco la piedra, pero sólo si nos percatamos de las limitaciones de esta comparación: para asemejarse verdaderamente a la generación de un hábito, la piedra no sólo habría de irse perforando paulatinamente, sino que tendría que crecer en la potencia de poder ser perforada; la piedra, sin embargo, no es pasiva y activa al mismo tiempo, ni posee la indeterminación para disponerse en otro sentido.

Dicho esto, será necesario, para la cuestión que en seguida me ocupa, seguir utilizando el razonamiento por analogía: ¿puede “aumentar” esa perfección de la potencia? La respuesta inmediata es sí,

¹⁶⁵ «... nada más cierto en pura doctrina tomista que el principio de que las facultades espirituales necesitan siempre para su obrar del concurso de las facultades sensibles, y éstas del apoyo de los órganos, y que sus actos marchan juntos formando la unidad de operación humana». TEÓFILO URDÁNOZ, “La teoría de los hábitos en la filosofía moderna”, p. 111

porque cualquiera puede comprobar que, con el ejercicio, una cualidad inestable se puede ir arraigando y perfeccionando: igual que se puede decir de un mismo individuo que ahora está más sano que el año pasado, también se puede decir que alguien es cada vez más prudente al momento, por ejemplo, de administrar su dinero: si no cae en la prodigalidad o en la tacañería, va aumentando en liberalidad.

Tomás de Aquino acude a la analogía para explicar el sentido de la palabra "aumento", porque se da cuenta de que cuando hablo de la mayor o menor liberalidad de un individuo, no me refiero al tamaño o magnitud de esa perfección. Originalmente, "aumento" se refiere a un proceso cuantitativo y corporal; no obstante, ninguna cantidad aumenta cuando un ser humano crece, *verbi gratia*, en su capacidad de moderación respecto de los placeres. Crece una virtualidad, una perfección. Por tanto, si el sentido unívoco de "aumento" significa un *motus a minori ad maiorem quantitatem*, su sentido análogo significa un *motus a minori quantitate virtuali ad maiorem quantitatem virtualem*, donde cantidad virtual no es otra cosa que la perfección de una forma.¹⁶⁶

No es sencillo entender (porque para entender hace falta imaginar) un aumento de otro género que el cuantitativo, porque éste es el sentido básico y primero del aumento y del crecimiento; precisamente por eso se recurre a la analogía y se señalan las diferencias: es verdad que la perfección de una potencia, el hábito, puede crecer o disminuir, pero no en tamaño o magnitud porque no se trata de un ser extenso sino de la cualidad de una facultad. Aumenta o crece sólo en sentido análogo; en

¹⁶⁶ Cfr. TEÓFICO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 95

todo caso, mejora. Esta es la analogía correcta: mejorar es a las virtudes lo que crecer a las magnitudes, y por ello Tomás de Aquino cita al libro *De Trinitate* de San Agustín, donde dice que «en los seres que poseen una magnitud distinta de la cuantitativa es lo mismo decir mayor que decir más bueno»¹⁶⁷ (aunque la perfección pertenezca a un ser extenso, ella misma no es una cantidad, sino una cualidad que, más que aumentar, mejora o empeora).

3.4.1 Grados en las formas accidentales

Pero, ¿a qué me refiero con una formalidad, un modo de ser, que aumenta o mejora? Si cambia, porque mejora, ¿no se trata sencillamente de *otra* formalidad: un modo de ser que pasa a otro modo de ser? Tomás de Aquino intentaría responder estas preguntas basado en la ontología aristotélica, según la cual no todas las formas, sino sólo las formas primeras o sustanciales, le dan el ser a las cosas; cualquier modificación en estas formas significaría un cambio de especie. Son estables e indivisibles, porque las *species rerum sunt sicut numeri*, es decir, si aumentan o disminuyen, cambian. La forma sustancial, se puede concluir, no admite grados.

Es patente que la formalidad de ser hombre, de pertenecer al género humano, no es susceptible de grados: se es o no se es, y punto. En cambio, también es patente que existen otras formalidades, como el

¹⁶⁷ En este texto, S. Th., I-II, q. 52, a. 1, c., el Angélico nos remite al libro VI, capítulo 8, del libro *De Trinitate*.

hábito de la salud, en las que ciertamente apreciamos distintos grados. Para exponerlo con más claridad, la doctrina de Aquino es la siguiente:

«Pero los seres que reciben su especie del término al cual se ordenan, pueden en sí mismos aumentar y disminuir, permaneciendo, no obstante, en la misma especie, por la unidad del término, fin de dicha tendencia y principio de especificación».¹⁶⁸

La visión, por ejemplo, es un acto que recibe su especie del término al cual se ordena, a saber, lo visto; el objeto especifica al ser, porque el ser se ordena a ese mismo objeto (la inmanencia, se puede decir, supone la trascendencia). Así, diferentes actos de la visión pueden variar en grado, se puede ver mejor o peor, y todos esos actos pertenecen al mismo género de la visión, gracias a la unidad del término. Cabe reiterar que la visión no es sujeto de hábitos porque su posibilidad de ver mejor o peor no depende de sus propios actos.

De modo parecido, otras perfecciones como la salud pueden variar, ser recibidas con mayor o menor intensidad en un individuo o en otro, o incluso diferir en el mismo individuo. Según el término al que se ordena la salud (el equilibrio orgánico), se puede hablar de una salud más o menos robusta. Según el justo medio en el enfrentamiento de los peligros, se puede decir que se posee el hábito de la valentía en mayor o menor grado.

Ahora bien —dice Tomás de Aquino—, este “más y menos” en los hábitos se puede considerar desde dos puntos de vista: en cuanto la formalidad aumenta en sí misma, y en cuanto participada por un sujeto.

¹⁶⁸ S. Th., I-II, q.51, a.3, c.

Para evitar alguna confusión, el Angélico aclara pertinentemente: «Tal distinción no significa que la forma exista independientemente de la materia o del sujeto. Se trata, como hemos dicho, de una doble consideración de la forma».¹⁶⁹ Sobre si pueden aumentar las formas consideradas en sí mismas, me parece que ya quedó explicado en la anterior digresión en torno a la forma sustancial y a las formas segundas. Concluyo, con Tomás de Aquino, que en efecto los hábitos son susceptibles de distintos grados de perfección, permaneciendo los mismos por la unidad del término al cual se ordenan, de modo que podemos hablar de una mayor o menor templanza. Los hábitos no aumentan por la adición de una nueva formalidad,¹⁷⁰ sino por la mayor intensidad de la misma disposición.

3.4.2 El hábito no es un término absoluto

Respecto de la segunda consideración, a saber, la diferencia de grados según la participación del sujeto, se refiere a que un hábito puede ser mayor o menor en virtud del individuo que lo posee, ya sea porque uno lo ha cultivado más que otro, ya porque uno está naturalmente mejor dispuesto que otro. En el párrafo anterior me referí a una consideración general sobre si se puede decir que un hábito aumenta; ahora no considero la forma en sí misma, sino en qué sentido aumenta por su participación en un sujeto determinado. Por dos motivos un hábito puede ser mejor o peor en un individuo que en otro: «una misma ciencia

¹⁶⁹ Ídem

¹⁷⁰ Cfr. S. Th., I-II, q. 52, a. 2, c.

o salud se recibe con mayor o menor intensidad en un individuo o en otro, conforme a la diversa aptitud proveniente bien de la naturaleza o bien del ejercicio». ¹⁷¹

El hecho es que, en virtud de cualquiera de las dos causas, un mismo hábito puede ser tenido en distinto grado por diferentes sujetos; así, dice Tomás de Aquino: «la ciencia aumenta en intensidad en la medida en que es participada por el sujeto, es decir, en cuanto que un hombre raciocina y entiende más fácil y claramente que otro al considerar las mismas conclusiones». ¹⁷² Por lo tanto, es válido decir que, aunque dos individuos posean un hábito en diferentes grados, ambos de hecho lo poseen. Y así, desde ahora se puede vislumbrar un tema sobre el que volveré más adelante: el hábito no es una formalidad estática o un término absoluto; no debe entenderse como cierta perfección, una vez adquirida, consumada. Su estatuto de *cualidad* no significa que sea una "determinación final". Tomás de Aquino lo expresa así: «Es cierto que el hábito es una perfección. Pero no debe entenderse de un modo absoluto, es decir, como si fuera un término del sujeto que le confiere su ser específico o que incluye en sí un término, como las especies numéricas. Por eso nada impide su aumento y disminución». ¹⁷³ Metida en el tema de la posibilidad de su aumento y disminución, se encuentra esta

¹⁷¹ S. Th., I-II, q. 52, a.1, c.

¹⁷² S. Th. I-II, q. 52, a.2, c.

¹⁷³ S. Th., I-II, q. 52, a.1, 2um

característica de la esencia de los hábitos, que no son un término absoluto.¹⁷⁴

3.4.3 Causa del aumento de los hábitos

Para concluir la sección referente al aumento de los hábitos, Tomás de Aquino ofrece una cuestión de gran alcance práctico: si todo acto aumenta el hábito. El primer presupuesto que hay que considerar es el principio general, expuesto con anterioridad, según el cual la causa que produce los hábitos es la propia actividad. Los actos generan la disposición y también su aumento: «Las mismas causas que dan origen a un ser son las que producen su aumento, pues el *aumento* de los seres es *su misma generación continuada*, llevada hasta la perfección».¹⁷⁵ Pero no basta asentar que la actividad es causa de la generación de los hábitos así como de su aumento, pues la pregunta que se desprende es: ¿qué tipo de actos producen el aumento?

El comienzo de la respuesta está en Aristóteles, para quien «los actos semejantes engendran hábitos semejantes»,¹⁷⁶ es decir, los actos de moderación son el tipo de actos necesarios para que aumente el hábito de la templanza. Pero Tomás de Aquino afina más la respuesta, aclarando que la semejanza no está sólo en el género de la actividad, «pues no sólo

¹⁷⁴ «... conviene recordar que el hábito no es una estructura estática, no comporta la parálisis de la facultad, su fijación en un supuesto estado de plenitud, sino que, por el contrario, el hábito es el crecimiento de la facultad, cuya perfección consiste en la progresiva actualización de su perfectibilidad, siendo la facultad racional operativamente infinita». LEONOR GÓMEZ CABRANES, op. cit., p. 301

¹⁷⁵ TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p.104

¹⁷⁶ E. N. II, I (1103b 21)

es desemejante lo negro de lo blanco, sino lo menos blanco de lo más blanco». ¹⁷⁷ Así, el Angélico muestra cómo no todo acto perteneciente al género del hábito sirve para aumentarlo, porque para ser un acto “semejante”, en el sentido aristotélico, tendrá que ser de mayor intensidad o, cuando menos, de la misma.

“Intensidad” se dice aquí también de modo análogo, refiriéndonos a la perfección del acto, pues, como acertadamente apunta Aristóteles, «una gimnasia exagerada, lo mismo que una insuficiente, debilitan el vigor». ¹⁷⁸ Una gimnasia demasiado intensa no cumple con la perfección del acto necesaria para aumentar el hábito; la perfección o intensidad requerida radican en la justa medida de la razón. Que sólo los actos semejantes y más intensos aumenten el hábito, no significa que la templanza aumente sólo absteniéndose cada vez más de los placeres, pues de ese modo se llegaría a ser un insensible. Únicamente perseverar en la justa medida de la moderación en los placeres puede conducir al aumento del hábito de la templanza.

La clave para que aumente un hábito está en realizar actos con una mayor intensidad proporcional a la perfección del hábito: «Si la intensidad del acto es igual proporcionalmente a la perfección del hábito, o superior a ella, tales actos disponen el hábito para el aumento o causan el aumento, respectivamente». ¹⁷⁹ Para aumentar la disposición hace falta un cierto “exceso” en la actividad, pues el flujo natural de un río no basta

¹⁷⁷ S. Th. I-II, q. 52, a.3, c.

¹⁷⁸ E. N. II, 2 (1104a 15)

¹⁷⁹ S. Th. I-II, q. 52, a.3, c.

para aumentar su cauce, sino que, en todo caso, lo mantiene; sólo si el chorro de agua aumenta en volumen y la fuerza, la madre del río crece.

Queda clara entonces la cualidad necesaria de los actos para que aumenten los hábitos, de la que Tomás de Aquino desprende aún una última conclusión que desemboca de lleno en la sección final de este capítulo: la disminución y corrupción de los hábitos. Dice el Angélico de los actos de un mismo género que «si la intensidad es proporcionalmente inferior a la perfección del hábito, tal acto no sólo no dispone para el aumento, sino más bien para su corrupción».¹⁸⁰

3.5 Destrucción y disminución de los hábitos

En este capítulo he tratado de mostrar el itinerario vital de los hábitos, cualidades que se generan y crecen, y que también menguan y se destruyen. Nuevamente, Tomás de Aquino confía en la evidencia de estos dos últimos fenómenos gracias a lo que percibimos en la vida diaria: frente a la experiencia de acostumbrarse y disponerse para cualquier tipo de actividad mediante la práctica asidua, experiencia de poseer y desarrollar hábitos, se encuentra la no menos palpable situación de ir perdiendo paulatinamente esos hábitos por falta de práctica o por costumbres opuestas. Si, gracias a un hábito artístico, el pianista era capaz de interpretar impecablemente una sonata de Beethoven, la falta de constancia en los ensayos podría, primero, disminuir su capacidad hasta impedirle tocar con el deleite y facilidad propias del hábito, y finalmente

¹⁸⁰ Ídem

privarlo del todo de aquella habilidad. Contrario al fenómeno de la generación de los hábitos, con el que inicié este capítulo, está el de su corrupción o destrucción, a cuyas causas me aproximaré en seguida. Cerrará este capítulo, posteriormente, el fenómeno opuesto al aumento, es decir, la disminución de los hábitos.

3.5.1 Corrupción *per se* y *per accidens*

«Dícese que las formas se destruyen directamente por la acción de sus contrarios e indirectamente por la desaparición de su sujeto».¹⁸¹ Así comienza Tomás de Aquino su artículo sobre la corrupción de los hábitos; si los hábitos son formas o cualidades de las potencias, entonces su corrupción obedece a las mismas causas generales de la desaparición de una forma accidental.

Bajo el principio de que los contrarios se excluyen mutuamente del mismo sujeto, es cierto que la generación de una forma trae consigo la destrucción automática de su contraria, como el color blanco y el negro no pueden subsistir al mismo tiempo en un solo sujeto. De esta manera, si la buena disposición para moderar los placeres es contraria a la mala disposición, entonces la generación de la intemperancia destruye inmediatamente el hábito de la templanza. A esto se refiere Aquino al decir que una forma se destruye directamente (*per se*) por la acción de su contrario.

Indirectamente o *per accidens*, los hábitos pueden desaparecer por la corrupción de su sujeto, es decir, de la potencia en que residen. De tal

¹⁸¹ S. Th. I-II, q.53, a.1, c.

modo, explica Santo Tomás, el hábito de la salud se puede corromper directa e indirectamente: directamente si se introduce el hábito contrario de la enfermedad, e indirectamente por la corrupción del cuerpo que es sujeto de la salud. No obstante, hay hábitos que sólo parcialmente pueden padecer corrupción *per accidens*, como en el caso de la virtud de la ciencia que está primariamente en el entendimiento posible y secundariamente en las facultades sensitivo-cognoscitivas. Como el sujeto propio de la virtud de la ciencia, el entendimiento, es incorruptible, la corrupción accidental sólo se explica por el daño o la destrucción de las potencias sensitivas.

No obstante, hace falta investigar si dichos hábitos son corruptibles en sí mismos, es decir, por la acción de su contrario. Respecto de los hábitos intelectuales, la argumentación de Tomás de Aquino sigue dos caminos, uno para el hábito de los primeros principios y otro para los demás hábitos. Como el hábito de los primeros principios, según la psicología tomista, es causado inmediatamente por el intelecto agente, no puede tener una causa contraria que directamente lo destruya. Sólo en la medida en que requiere de las especies inteligibles, y éstas a su vez necesitan de las imágenes de la fantasía, podría corromperse indirectamente; pero, considerado en sí mismo, es incorruptible directa e indirectamente: «Tales son los hábitos de los primeros principios, tanto del orden especulativo como práctico».¹⁸²

No sucede lo mismo con los hábitos causados por la razón discursiva, que pueden tener su contrario, bien en las proposiciones

¹⁸² Ídem

(como "A es A" se opone contrariamente con "A no es A"), o bien en el mismo raciocinio (como al silogismo demostrativo se opone el sofístico). De tal modo, los buenos hábitos causados por la razón discursiva pueden corromperse si, al introducirse el error constantemente, se genera en el entendimiento una disposición contraria: «Así pues, es evidente que el hábito opinativo y el científico pueden destruirse por una falsa argumentación. Pues ya decía el Filósofo que "el error destruye la ciencia"».¹⁸³

Por último, se refiere el Angélico a los hábitos morales, que perfeccionan la parte apetitiva del alma y que son causados al ser movido el apetito por la razón. Los juicios contrarios de la razón son capaces de modificar los movimientos de los apetitos y generar en ellos una disposición distinta de la poseída, destruyendo así el hábito. Tres causas pueden provocar la corrupción de un hábito moral, si se repiten hasta generar el hábito contrario: «Por eso, el juicio contrario de la razón que desvía los movimientos afectivos, ya por ignorancia, pasión o elección, destruye el hábito de la virtud o del vicio»¹⁸⁴. No es fácil desterrar un hábito porque para conformarlo fue necesaria una constante repetición de actos: es lo que comúnmente se llama la fuerza de la costumbre y con acierto se considera muy difícil de superar; en lenguaje filosófico, fue denominado como "segunda naturaleza" por su semejanza con la naturaleza primera que es inseparable del sujeto. No obstante, los hábitos morales no son cualidades permanentes y, si bien fueron

¹⁸³ Ídem

¹⁸⁴ Ídem

adquiridos por la fuerza de la costumbre, también pueden ser transformados por la fuerza de una costumbre contraria.¹⁸⁵

3.5.2 Disminución de los hábitos

En efecto, la corrupción de un hábito no tiene lugar instantáneamente porque hace falta generar el hábito contrario y este proceso es lento; primero, el hábito poseído tiene que disminuir, en un proceso análogo al que fue descrito en el párrafo sobre el aumento de los hábitos. «La disminución es, pues, la fase inicial de esta tendencia y movimiento descendente, que prepara y conduce hacia la corrupción total (...): *Disminutio est via ad corruptionem*».¹⁸⁶

Es un fenómeno de experiencia común que, al tiempo que se repiten actos contrarios a un hábito, se va formando una inclinación opuesta y el hábito va perdiendo paulatinamente intensidad. Únicamente los actos contrarios actúan en forma *directa* como causa de la disminución de un hábito.

3.5.3 Los hábitos se corrompen por la cesación de la actividad

Ahora bien, Tomás de Aquino añade oportunamente un proceso *indirecto* que puede ser causa de la disminución y, eventualmente, de la

¹⁸⁵ ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO afirma que «No basta un acto en contrario para mudar la disposición de virtuosa en viciosa, o viceversa, sino que es menester la reiteración diuturna de actos preparatorios del hábito opuesto, o por lo menos una larga inacción, pues por el olvido, por ejemplo, llega a perderse el hábito intelectual de la ciencia». Op. cit., p. 26

¹⁸⁶ TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 121

destrucción de los hábitos. Dos textos de Aristóteles apoyan la tesis del doctor Angélico para demostrar que no sólo los actos contrarios disminuyen y corrompen los hábitos, sino también la cesación del acto propio.

En el pequeño tratado *De la longevidad y de la brevedad de la vida*, incluido en la recopilación conocida como *Parva naturalia*, Aristóteles trata sobre la destructibilidad e indestructibilidad de los seres y menciona un caso que Tomás de Aquino recoge en el *Sed contra* del artículo que culmina la cuestión 53 de la *prima secundae*. Dice el Estagirita: «Por ejemplo, la destrucción de la ignorancia es el recuerdo y la instrucción, y la destrucción de la ciencia es el olvido y el error».¹⁸⁷ Lo importante es notar que, en el caso del hábito de la ciencia, el olvido no es un acto contrario (como la falsedad de las premisas o la incorrección del razonamiento) sino simplemente la no aplicación de la virtud científica y, como dice Aristóteles, es causa de su destrucción.

Dentro del mismo orden de ideas, Santo Tomás acude al libro VIII de la *Ética Nicomaquea*,¹⁸⁸ donde Aristóteles afirma que la incomunicación rompe las amistades: no sólo los actos de enemistad, sino la falta de contacto con el amigo, pueden disminuir y acabar con una amistad.

A modo de analogía, se puede decir que las facultades están hechas de una materia flexible que, ensanchada por la actividad hasta producir un hábito, puede contraerse si faltan los actos que la mantienen

¹⁸⁷ *Parva naturalia*, Editorial Jus, trad. de Jorge Serrano, México, 1991, p. 107

¹⁸⁸ Cfr. E. N. VIII, 5 (1157b 13)

en tensión. Dice Tomás de Aquino que la falta de ejercicio de los hábitos puede acarrear, por el influjo de causas exteriores y por la inclinación desordenada del apetito, actos contrarios al mismo; pero este argumento se refiere nuevamente a causas directas de la disminución. Lo cierto es que un hábito ocioso disminuye incluso sin el influjo de actos contrarios, como la ciencia que no necesariamente se pierde por conclusiones equivocadas sino, como ya dijo Aristóteles, por olvido.

“La pérdida de los hábitos por la cesación del acto”, así enuncia filosóficamente Tomás de Aquino este fenómeno. Más sencilla, pero no por ello menos cierta, es la *vox populi* “el que no avanza, retrocede”.

CAPÍTULO 4

Especificación de los hábitos

Comencé el primer capítulo de esta investigación apoyándome en la definición aristotélica del hábito: es una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, ya sea en sí mismo o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud.¹⁸⁹ La definición de Tomás de Aquino no difiere mucho: «El hábito es cierta disposición en orden a la naturaleza de una cosa y a su operación o fin, en virtud del cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas»,¹⁹⁰

Qué clase de disposición es un hábito, cómo se relaciona con la naturaleza del sujeto habituado y con sus operaciones, las causas de su generación, aumento, disminución y corrupción, son todos temas que ya analicé en los tres capítulos anteriores. También dije que los hábitos difieren según el sujeto en que residen, y desde este punto de vista quedó claro que, en general, existen dos tipos de hábitos: los que residen en las facultades intelectivas (hábitos intelectuales) y los que tienen como sujeto las facultades apetitivas (hábitos morales). Se trata, en efecto, de una primera clasificación de los hábitos en sus especies, pero aún hace falta perfilar más detalladamente otros criterios de su especificación.

¹⁸⁹ Cfr. Met. V, 20 (1022b 10)

¹⁹⁰ «*Habitus importat dispositione quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur*». S. Th. I-II, q.49, a.4, c.

4.1 Diversidad específica de los hábitos de una facultad

Cierto es que los hábitos intelectuales y los hábitos morales son dos especies que se distinguen por modificar facultades diversas, por el sujeto en que residen. Pero incluso en el mismo sujeto, es decir, en una misma facultad, caben distintos hábitos. La pregunta natural es, entonces, cómo es posible que un sujeto simple pueda ser cualificado con diversas disposiciones.¹⁹¹ Pues, aunque parece claro que según son diferentes específicamente las facultades, los hábitos que las perfeccionan son también diferentes, no es tan claro que una misma potencia pueda ser sujeto de una multiplicidad de perfecciones o formas inherentes que la inclinen hacia actos determinados.

Tomás de Aquino soluciona esta dificultad de la siguiente manera: «Las potencias, aún cuando sean simples en su esencia, son, sin embargo, múltiples en su virtualidad, que se extiende a muchos actos específicamente distintos. Por eso, nada impide que una facultad sea sujeto de hábitos específicamente diversos».¹⁹² Aunque esencialmente —cabe añadir a modo de ejemplo— el intelecto es una potencia simple, su virtualidad se extiende muchos actos diversos: puede orientarse hacia el conocimiento de lo necesario, o al conocimiento de lo particular; puede orientarse a la dirección de los actos morales, o de los actos productivos. Según la diversidad de actos que puede realizar una facultad, será la diversidad de hábitos que es capaz de desarrollar.

¹⁹¹ Cfr. S. Th. I-II, q.54, a. 1, obj. 2

¹⁹² S. Th. I-II, q.54, a.1, ad 2um

“Las facultades se especifican por sus actos y los actos por sus objetos”, éste es el principio que rige la anterior argumentación. El acto de entender, en efecto, puede referirse a distintos objetos, así como el acto de apetecer, de modo que pueden habituarse para actuar de determinada forma respecto de cada clase de objetos hacia los que están en potencia.

4.2 Triple distinción de los hábitos según su especie

Con base en lo anterior, quedan definidos dos criterios por los que apreciamos distintas especies de hábitos: uno según el cual se distinguen por el sujeto que es principio activo de tal disposición, y otro por el que se diversifican en virtud de los objetos a los que se orientan los actos de una facultad. Del primer modo tendremos tantos hábitos cuantas facultades haya en el sujeto (partiendo de lo tratado en el capítulo segundo, a saber, que sólo las facultades determinables de muchas maneras son susceptibles de adquirir hábitos propiamente dichos). Del segundo modo tendremos tantos hábitos cuantos actos referidos a distintos objetos pueda realizar una facultad (como el intelecto puede ser sujeto múltiples hábitos).

Falta, no obstante, un tercer criterio, el más importante y en verdad primero, según el cual todo hábito pertenece, ya sea al grupo de los hábitos buenos, ya al de los malos. Esta especificación radical está incluida en las definiciones de Aristóteles y Tomás de Aquino.

El Angélico aporta una triple distinción, en la que el criterio que he señalado como el más importante aparece en segundo lugar (la enumeración de Tomás no es jerárquica, como tampoco lo ha sido la mía), y los otros dos aparecen en primer y tercer lugar respectivamente:

«Los hábitos se distinguen en especie por tres motivos: uno, por razón de los principios activos de tales disposiciones; otro, por razón de la naturaleza a la cual se ordenan; tercero, por razón de los objetos específicamente distintos».¹⁹³

Aparece entonces en segundo lugar —“por razón de la naturaleza a la cual se ordenan”— el criterio para discernir las dos especies principales de hábitos: aquellos que son una buena disposición de la facultad, y aquellos que son una mala. Dentro del género de los hábitos tenemos, por lo tanto, dos especies: la virtud y el vicio.

¿En qué se cifra que un hábito pertenezca al reino de las virtudes (que sea llamado una buena disposición) y otro al reino de los vicios? Esto es lo que intentaré esclarecer, siguiendo al Estagirita y al Angélico, en el resto del presente capítulo.

Paralelamente, tomaré como “pretexto” la especificación más importante de los hábitos (buenos y malos respecto de cierta naturaleza) para tratar de responder a la última pregunta planteada en la Introducción: ¿Constituyen los hábitos una degradación de las posibilidades libres del ser humano?

¹⁹³ S. Th. I-II, q.54, a.2, c.

4.3 Los actos, causa de la especificación

La pregunta por la especie de los hábitos equivale a la de si un hábito es tal o cual otro. ¿Por qué decimos que un hábito es tal o cual otro? Aristóteles responde: «los actos son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos».¹⁹⁴

En efecto, como fue expuesto en el capítulo tres, es verdad que los actos generan los hábitos.¹⁹⁵ Bajo el principio de que el efecto conserva cierta semejanza con su causa, es claro que los actos del apetito concupiscible generarán hábitos propios del mismo apetito. Pero, en el sentido que ahora importa destacar, el aserto “los actos son la causa de que sean tales o cuales los hábitos” va un paso más adelante (o atrás, desde otro punto de vista), pues significa que los actos buenos son la causa de la formación de hábitos buenos, mientras que los actos malos son la causa de la formación de hábitos malos.

De este modo, se impone la necesidad de averiguar qué es un acto bueno y qué uno malo, en orden a comprender las diferencias entre las dos especies principales de hábitos.

4.3.1 Dos tipos de actos humanos

Aristóteles, con su finísima observación de los fenómenos más cotidianos, observa que, «en primer lugar, los actos humanos son de tal

¹⁹⁴ E. N. II, 1 (1103b 30)

¹⁹⁵ Cfr. E. N. II, 1 (1103b 22): ἐκ τῶν ὁμοίων ενεργειῶν ἢ ἐξ ἑίς γίνονται: «de los actos semejantes nacen los hábitos».

naturaleza que se malogran tanto por defecto como por exceso».¹⁹⁶ Esto es palpable en el caso de los actos del cuerpo y se puede extender a toda actividad humana:

«Una gimnasia exagerada, lo mismo que una insuficiente, debilitan el vigor; y del mismo modo el exceso y el defecto en la comida y la bebida estragan la salud, en tanto que la medida proporcionada la produce, la desarrolla y la mantiene. Pues otro tanto pasa con la templanza, la valentía y las demás virtudes».¹⁹⁷

En la clasificación más general, por tanto, el ser humano sólo puede realizar dos tipos de actos, de acuerdo con los cuales adquirirá hábitos de la primera o segunda especie: actos que se malogran por exceso o por defecto y que generan hábitos malos (vicios), y actos “perfectos” por su medida, de los que se generan hábitos buenos (virtudes).

Teófilo Urdánóz recoge de Tomás de Aquino el principio metodológico que seguiré para puntualizar las diferencias entre las dos principales especies de hábitos: «En su conocimiento y estudio, primero son las virtudes que los vicios, pues lo positivo es anterior a lo negativo y a la privación, y es medio para el conocimiento de ésta: *per rectum cognoscitur obliquum, ut dicitur in I De Anima* (q.100, a.6, *ad 2um*)».¹⁹⁸

A la luz de lo anterior, y habiendo dicho que el exceso y el defecto malogran los actos, mientras que en la medida proporcionada está su perfección, el siguiente paso consiste en investigar qué puede ser esa

¹⁹⁶ Ibid. (1104a 12-13)

¹⁹⁷ Ibid. (1104a 15 -20)

¹⁹⁸ TEÓFILO URDÁNÓZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 150.

medida proporcionada, privados de la cual los actos sólo pueden redundar en un hábito negativo.

Entre el exceso y el defecto está el medio que constituye la perfección de los actos. ¿En qué consiste dicho medio? Cuando se trata de los cuerpos extensos —comienza diciendo Aristóteles— el término medio es el que dista igualmente de ambos extremos, como el 6 es el medio entre el 2 y el 10 porque se aleja lo mismo de cada uno. En esto no consiste, sin embargo, la medida proporcionada para los actos del hombre:

«Mas, con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es ni lo uno ni lo mismo para todos».¹⁹⁹ Aristóteles advierte que el término medio en que se cifra la perfección de los actos no se identifica con el medio que está en las cosas (como el de los cuerpos extensos),²⁰⁰ sino con el medio que dicta la recta razón individual.

¡Pero entonces —podríamos exclamar con un afán de establecer el bien objetivo y la moral pública— quién determina cuál es la justa medida para todos los actos! Es fácil caer en la tentación de considerar que la objetividad de la moral consiste en homologar el bien de todas las personas y anticiparlo a todas las circunstancias. Esta tendencia es equivocada por cuanto la recta razón que dicta el medio con respecto a

¹⁹⁹ E. N. II, 1 (1106a 30-32)

²⁰⁰ Cfr. In II Eth., lect. 6: «lo medio que se toma en comparación a nosotros no está sacado según la equidistancia de los extremos».

las cosas particulares, el equilibrio "perfecto"²⁰¹ de los actos, no es una razón trascendental ni intemporal. Así lo sentencia Tomás de Aquino en la cuestión disputada *Sobre las virtudes en común*, cuando dice que «La conmesuración se diversifica según los distintos hombres, porque algo que es mucho para uno es poco para otro, y por ello no se toma del mismo modo lo virtuoso en todos los hombres».²⁰²

He tratado de destacar la flexibilidad del acto que produce la virtud, por la cual «en las acciones y pasiones, el medio y los extremos varían según las diversas circunstancias».²⁰³ Esto no nos conduce a un derrumbe relativizador, pues la variabilidad de la virtud está sujeta, en último término, a la norma de la razón. Antonio Millán Puelles comenta el verdadero sentido del relativismo de esta doctrina tomista:

«Es fácil interpretar esta expresión como una especie de relativismo subjetivo, cuando en rigor se trata ciertamente de un relativismo manifiesto, pero no subjetivo, sino objetivo. Quiero decir que lo que Santo Tomás expone en este punto es el puro hecho de que lo que hay que hacer para actuar de un modo virtuoso varía con las circunstancias y es, por lo mismo, relativo a ellas. De un modo muy formal, debe decirse que la conducta moral es siempre idéntica, ya que siempre consiste en actuar conforme a la razón, pero materialmente hablando tal conducta no es fija u homogénea, sino que consiste, en cada

²⁰¹ "Perfecto", cuando se habla de lo contingente, jamás se dice en sentido absoluto.

²⁰² *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, q. ún., a. 13, 17um.

²⁰³ S. Th. I-II, q. 64, a. 1, 2um.

caso, en hacer aquel bien que cuadra o corresponde a las concretas circunstancias del obrar».²⁰⁴

Que el justo medio no está en la cosa sino en el sujeto²⁰⁵ significa, entonces, que así como no necesariamente seis medidas de carne son el justo medio para mantener la salud, pues para el gimnasta pueden ser poco y para el filósofo mucho, así tampoco está en tomar únicamente dos copas de vino (que para el gimnasta puede ser demasiado, pero para el filósofo muy poco).

4.3.2 Justa medida y racionalidad

Si en el sentido expuesto la virtud es un medio porque se aparta igualmente de los extremos, desde otro punto de vista la virtud es un extremo, ya que el término medio equivale a la mayor perfección y la perfección es un extremo, pues constituye el máximo bien que puede alcanzar una naturaleza.²⁰⁶

²⁰⁴ ANTONIO MILLÁN PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, p. 192-193.

²⁰⁵ «El medio de la virtud moral es siempre medio de razón». S. Th. I-II, q. 64, a. 2, c.

²⁰⁶ «Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa la esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo». E. N. II, 6 (1107a 7-8) ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, hablando respecto del sentido original del término, nos confirma en qué sentido la virtud es extremo y perfección: «La virtud en general es una excelencia o perfección cualquiera radicada en cualquier ente y en cualquiera de sus atributos, el punto de madurez del sujeto en que dicha excelencia reside. Éste es el sentido nativo e inmediato de la Areté helénica, una de tantas voces en que aparece, apenas modificado, el prefijo *ari*, que significa perfección». Op. cit., p. 19

Todo arte —dice Aristóteles— encamina sus esfuerzos hacia el término medio y sólo en él halla su perfección. «Por eso se dice que a una obra de arte no es posible añadirle ni quitarle nada, dando a entender que el exceso y el defecto estragan la perfección, en tanto que el término medio la conserva»²⁰⁷. La perfección, el bien de la obra, está en proporción directa con la medida apropiada. En el caso de los actos humanos (me refiero al ámbito del obrar, no del hacer), la perfección no se puede apreciar en una obra o producto exterior, pues el bien moral está en la perfección del acto. Pero si en los buenos artífices vemos que apuntan siempre hacia el medio, y la naturaleza es superior al arte, entonces también ella encontrará en el término medio su perfección.²⁰⁸

Si fuera correcto hablar del bien de la obra de arte, habría que decir, con Tomás de Aquino, que «el bien de lo mesurado y regulado consiste en la conformidad con su regla, y así el bien de las cosas artísticas está en que guarden las reglas de su arte».²⁰⁹ En el caso de la virtud, de la obra de arte que es la actuación de un ser humano, la naturaleza de todas las potencialidades del hombre encuentra su perfección en ser medida y regulada por la recta razón. Éste y no otro es el supuesto que está detrás de toda la ética aristotélica y sin el cual es incomprensible la división de los hábitos en vicios y virtudes, y de los actos en buenos y malos. Trataré de desglosarlo brevemente.

²⁰⁷ E. N. II, 6 (1106b 10-13)

²⁰⁸ Cfr. *Ibidem* (1106b 13ss)

²⁰⁹ S. Th. I-II, q. 64, a. 1, c.

«Cuando el modo de ser conviene a la naturaleza de la cosa, tiene razón de bien; pero cuando no le conviene, tiene razón de mal».²¹⁰ Esta afirmación de Tomás de Aquino (por otra parte, casi tautológica: lo que es bueno para la naturaleza, es bueno; pero lo que es malo, es malo) es útil para centrar la cuestión en aquello que conviene a cierta naturaleza, lo cual, según la filosofía aristotélica, es ella misma: «la forma y naturaleza del ser es el fin y la causa de que tal cosa exista».²¹¹

De la forma se sigue el fin, y la forma específica se define por los actos; el acto propio del hombre es el de la razón; luego, lo que define a la naturaleza humana es su racionalidad. ¿Qué será lo que convenga a la naturaleza del hombre? Lo que es conforme con la razón. Tomás de Aquino expresa más claramente estos mismos argumentos al comentar el fundamento de la siguiente afirmación aristotélica: «Es un principio comúnmente admitido, y que debemos dar por supuesto, el de que debemos obrar conforme a la recta razón».²¹² «Esto es así —dice Tomás— porque el bien de una cosa consiste en que su operación sea conveniente a su forma. Pero la forma propia del hombre es aquella según la cual es un animal racional. Por eso corresponde que la operación del hombre sea buena porque es según la recta razón. Pues la perversidad de la razón repugna a la naturaleza de la razón».²¹³

Por este motivo afirmé: la naturaleza de todas las potencialidades del hombre encuentra su perfección en ser medida y regulada por la recta

²¹⁰ S. Th. I-II, q. 49, a. 2, c.

²¹¹ Fís. II, 7 (198b 3)

²¹² E. N. II, 2 (1103b 32)

²¹³ In II Eth., lect. 2, n. 257

razón. Y también por este motivo dije que de aquí parte todo juicio sobre la posible bondad o maldad de un acto, y en consecuencia sobre la especificación de los hábitos en vicios y virtudes.²¹⁴

Importa destacar, según lo dicho en los párrafos anteriores, que la distinción entre un acto bueno y uno malo —origen de la especificación de los hábitos en vicios y virtudes— no se funda en la convención social, ni en las costumbres étnicas, ni en la consideración histórica, ni aun en la moral dominante: de la naturaleza del individuo se deriva aquello que se dice bueno o malo para él.²¹⁵ A estas palabras, “de la naturaleza se deriva...”, se las puede denominar *teleología* o, desde el punto de vista opuesto (el de algunos filósofos analíticos), *falacia naturalista*. Las dos posturas están enfrentadas, y en esta investigación, bajo el subtema de la especificación de los hábitos, he querido sustentar la primera de ellas. Alasdair McIntyre advierte claramente el enfrentamiento: «Interesa observar que las argumentaciones iniciales de Aristóteles en la *Ética*

²¹⁴ Se trata del bien conocido argumento del *ergon*, o acto propio, o *function argument*, que aparece en el capítulo séptimo del libro primero de la *Ética Nicomaquea*, y que significa por sí mismo un vastísimo tema de reflexión. Es comentado por Tomás de Aquino en *In I Eth.*, lect. 10, y analizado, entre otros sitios, en *Ethica Thomistica*, de McInerny, y en *The virtues of Aristotle*, donde Hutchinson, en el capítulo titulado *Man: his ergon and his excellence*, debate con John Cooper (*Reason and Human Good in Aristotle*), con W. F. R. Hardie (*Aristotle's Ethical Theory*), con Bernard Williams (*Morality*) y con otros autores que discuten la conclusión aristotélica de que el acto propio del hombre sea el de la razón, o que se pueda hablar de algo así como el acto propio de un ser.

²¹⁵ «El hombre tiene ante sí una tarea (esto es también *ergon*) cuya realización se le impone indefectiblemente en fuerza de lo que él mismo es; una tarea propia que no es otra cosa sino el despliegue vital de su principio formal constitutivo, y en ello está, pura y simplemente, su excelencia o virtud». ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, op. cit., p. 21

presumen que lo que G. E. Moore iba a llamar "falacia naturalista", no es una falacia en absoluto, y que los juicios sobre lo bueno —y lo justo, valeroso o excelente por otras vías— sean un tipo de sentencia factual. Los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *telos* específico.²¹⁶ El bien se define en términos de sus características específicas. La ética de Aristóteles, expuesta como él la expone, presupone su biología metafísica.²¹⁷ Con estas palabras de McIntyre trato de confirmar que la especificación de los hábitos en vicios y virtudes no es una denominación extrínseca, sino que se dirige a distinguir un estado de cosas real en el hombre, que puede estar bien o mal dispuesto respecto de su naturaleza específica.

Decimos entonces que cierto acto es malo y que contribuye a formar un hábito negativo en la medida en que es contrario a la naturaleza específica, contrario a la razón: «Cuanto contrarie al orden de la razón —dice Tomás de Aquino— es directamente opuesto a la

²¹⁶ «Notemos, en efecto, que esto de hablar de la función "propia" de cada ente sólo tiene cabal sentido dentro de una visión teleológica, en la cual cada ser tiene un destino específico señalado por su naturaleza, y que no puede, si se trata de un ser consciente, modificar a su arbitrio. Para decirlo en breve, y puesto que no es menester exponer para entenderlo toda la metafísica aristotélica, estamos aquí en presencia de la gran revolución de Aristóteles al hacer encarnar resueltamente la Idea platónica en el mundo del devenir y la contingencia, haciendo de la Idea una Forma (*eidós*) que da sentido e imprime finalidad a la realidad concreta. [...] En cada ser radica un principio interno de organización, su *eidós* o forma específica, forma que a su vez *debe* realizar en el curso de su existencia». *Ibidem*, p. 20

²¹⁷ ALASDAIR MCINTYRE, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, pp. 187-188.

naturaleza del hombre en cuanto tal; y es, por el contrario, conforme a esa naturaleza cuanto siga el orden de la razón». ²¹⁸ Por esto —insisto— afirmo que la posibilidad de especificar los hábitos en vicios y virtudes se fundamenta en el razonamiento según el cual en la forma racional está la perfección de la naturaleza humana. ²¹⁹

Una acción es mala por defecto o por exceso en cuanto carece de la plenitud debida a los actos humanos, es decir, del orden de la racionalidad: «*Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum*». ²²⁰

Las dos especies principales de hábitos, el vicio y la virtud, tienen ya una connotación de vituperables ²²¹ o encomiables, que sólo les es propia en la medida en que las facultades que los sustentan caen bajo el imperio de la razón. ²²² Carecen de dicha connotación, en cambio, las buenas o malas disposiciones que pueden adquirir los otros vivientes, de quienes sólo se podría predicar un vicio o una virtud de modo impropio por analogía con los hábitos desarrollados por el hombre.

²¹⁸ S. Th. I-II, q. 71, a. 2, c.

²¹⁹ «*In what Thomas calls the order of specification —the kinds of things we judge to be good— reason obviously plays the central role and must be the measure of human action as human*». RALPH McINERNEY, *Ethica Thomistica*, p. 79.

²²⁰ S. Th. I-II, q. 19, a. 1, 3um.

²²¹ San Agustín señala la familiaridad etimológica entre vicio y vituperio. Cfr. S. Th. I-II, q. 71, a. 2, c.

²²² «*The goodness or badness of human acts always involves reason, since to act well is to act according to reason and to act bad is to act against reason*». RALPH McINERNEY, *Aquinas on human action*, p. 83

4.4 Definición de virtud

La virtud, por lo tanto, no se define sin la capacidad de elegir, ni, por supuesto, sin el género al que pertenece: el hábito. «La virtud es un hábito selectivo»,²²³ define Aristóteles, mostrando el género y una primera diferencia. En seguida, para completar la definición, muestra la característica (ya analizada) de que la virtud es siempre un medio determinado por la razón e introduce la virtud de la prudencia como constitutiva de los demás hábitos buenos.

La definición completa es la siguiente: «La virtud es un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente».²²⁴

4.4.1 La prudencia como virtud arquitectónica

Si la virtud consiste en un medio determinado por la razón, parece que su dificultad se encuentra precisamente en acertar en el cálculo de dicho medio. Pero no hay que olvidar que la elección de los bienes no se reduce a la deliberación: saber cuál es el término medio no conduce *ipso facto* a su elección.

²²³ «ἡ ἕρετή ἕξις προαιρετική ἔστι» E. N. II, 6 (1106b 36)

²²⁴ Idem. Psicológicamente, es decir, según el lugar que ocupa en el alma, «la virtud significa cierta perfección de una potencia. Porque la perfección de toda cosa se considera en orden a su fin, y el fin de una potencia es su acto, por lo cual se llama perfecta a una potencia en tanto que está determinada al acto que le es propio». S. Th., I-II, q. 55, a. 1, c.

Lo arduo de la virtud se halla entonces en un par de elementos: la prudencia y el carácter. Así lo declara Aristóteles: «Unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y acciones, mientras que la virtud *encuentra y elige* el término medio».²²⁵

No obstante, la prudencia no es sólo el elemento intelectual que juzga en el preciso momento sobre el justo medio en lo referente a las acciones y pasiones; es por sí misma un hábito distinto e indispensable para la formación del resto de las virtudes morales: «es necesario que la prudencia sea un hábito operativo con razón verdadera referido al bien humano».²²⁶

Es así que todas las virtudes morales se refieren al bien humano, luego sería imposible adquirir cualquiera de ellas sin el concurso de la prudencia. No es éste el momento de profundizar en las condiciones necesarias para adquirir el hábito de la prudencia,²²⁷ sino más bien de destacar su papel como virtud arquitectónica, constructora de las demás virtudes.

²²⁵ «...τὴν δ' ἕρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ ἀρεῖσθαι» E. N. II, 6 (1107a 5-6)

²²⁶ In VI Eth., lect. 4, n.1171

²²⁷ ZAGAL y AGUILAR-ÁLVAREZ afirman que son las condiciones del temperamento y la educación las que rompen con el círculo aporético de la prudencia ("hace falta ser prudente con anterioridad para poder adquirir la virtud de la prudencia, necesaria a su vez para la formación de las demás virtudes"). Estos autores analizan la articulación entre *physis*, *ratio* y *polis* como elementos para considerar el origen de la actuación ética sin soslayar lo que tiene de natural o proveniente del temperamento, lo que tiene de racional y elegida, y lo que tiene de cultural. Cfr. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz O., México, 1996, pp. 119-133

En cuanto virtud arquitectónica, dice Octavio Nicolás Derisi de la prudencia: «Ella es la causa,²²⁸ madre y guardiana de toda virtud, la reina de todas las virtudes morales, a las que, organizando arquitectónicamente, haciéndolas partícipes del recto orden de la razón, las hace formalmente virtudes».²²⁹ Las virtudes se distinguen, como fue dicho, por sus objetos, y así son materialmente diversas entre sí (como la ciencia tiene por objeto las cosas inmutables y el arte las contingentes), pero formalmente todas tienen que cumplir con las condiciones de la elección recta. Pues, en los hábitos morales, las cosas que se refieren a las acciones y pasiones pueden llevarse a cabo de muchas maneras, de modo que, para convertirse en verdaderas virtudes, han de ser dirigidas hacia el recto modo a través de la prudencia del juicio.²³⁰

Que la prudencia constituye formalmente a las demás virtudes queda claro cuando Tomás de Aquino dice que «es propio de la virtud moral —ya que es un hábito electivo— hacer rectas elecciones. Pero una recta elección requiere, no solamente inclinación al fin debido —inclinación que es el resultado directo del hábito de la virtud moral— sino también elección directa de los medios en orden al fin; y esto lo hace la prudencia, que aconseja, juzga e impera los medios ordenados al fin».²³¹

²²⁸ Cfr. *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, q. ún., a. 6, c. «Y porque por esta rectitud y complemento de bondad todos los hábitos de la virtud apetitiva eligen la razón, por ello es que *la prudencia es causa de todas las virtudes de la parte apetitiva*, que se llaman virtudes en cuanto que son morales».

²²⁹ OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Universidad Católica de Argentina, 4a edición, Ed. Buenos Aires, 1980, p. 468.

²³⁰ Cfr. *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, q. ún., a. 6, c.

²³¹ S. Th. I-II, q. 64, a. 1, c.

El acto moral, cuando no está acompañado de prudencia, pierde su carácter formal de virtud, aunque materialmente pueda redundar, en efecto, como hábito. Cuando el acto no se realiza “tal como lo determinaría el hombre prudente”, no sirve para la virtud²³² porque ha sido hecho “como el burro que tocó la flauta”. Así, si en el terreno del arte un hombre fabricara por casualidad una obra bella, no le serviría para aumentar el hábito artístico, pues no poseía hábito productivo alguno y por ello su acto no se puede considerar como propio de la facultad productora (en cuyo caso todo acto tendría que redundar forzosamente en el perfeccionamiento del hábito). Del mismo modo, un acto acertado que se realiza sin prudencia no pertenece al dominio de la virtud.

La prudencia confiere, por tanto, el orden racional a los actos que forman las virtudes. Por esta virtud se mide si un acto es bueno o malo y, consecuentemente, si contribuye a la generación de hábitos en uno y otro sentido. Tiene mucho que ver, entonces, con la especificación más primordial de los hábitos —si son buenas o malas disposiciones— por cuanto «no versa sobre lo producido, que existe fuera del hombre, sino sobre el bien y el mal del hombre mismo».²³³

No se trata de afirmar que la prudencia constituye materialmente todo acto virtuoso, pues ya expliqué cómo los hábitos se especifican por sus objetos y que la actividad humana se dirige de hecho hacia muchos

²³² Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *op. cit.*, p. 469. «Sin ella [la prudencia], el acto virtuoso, el ejercicio de la virtud, carece de orden racional, de justa medida, y deja, por eso mismo, de ser bueno, virtuoso».

²³³ In. VI Eth., lect. 4, n. 1116

de ellos, pero tampoco «se podría subrayar demasiado la importancia de esta virtud en el orden moral —dice Derisi citando los *Principes de morale*, de Lottin—. Ella no define a cada virtud en sí misma, y es, por este título, para cada una de ellas una forma extrínseca; pero impregna a todas las virtudes, no siendo la virtud moral más que la impresión de la sana razón en el apetito:²³⁴ las tendencias del hombre se moralizan en la medida en que ellas se impregnan de racionalidad».²³⁵

Una vez constituida la virtud —que encuentra y elige el término medio— podemos hablar de las consecuencias operativas que tiene en cuanto modificación habitual: el hombre virtuoso se conduce, respecto de las acciones y pasiones, de modo recto, «pronta y sin duda y deleitablemente sin dificultad».²³⁶ Es importante destacar que el virtuoso elige, respecto de los bienes sensibles por ejemplo, el justo medio, pero sin tristeza ni violencia de sus apetitos,²³⁷ pues están modificados habitualmente, es decir, con la fuerza de una segunda naturaleza.

4.4.2 Virtud *versus* automatismo

Intento recalcar que la adquisición de hábitos para inclinar los actos con mayor firmeza y facilidad hacia sus fines no se convierte en un

²³⁴ Cfr. *Cuestión disputada sobre las virtudes en común*, q.ún., a. 12, 16um. «...la virtud moral no es otra cosa que cierta participación de la razón en la parte apetitiva».

²³⁵ OCTAVIO NICOLÁS DERISI, op. cit., p. 470.

²³⁶ *Cuestión disputada Acerca de las virtudes en común*, q.ún., a. 9, 13um

²³⁷ Un hombre que no posee la virtud perfecta, puede comportarse virtuosamente, pero sólo en cuanto que el acto que realiza es formalmente virtuoso. No se comporta virtuosamente en cuanto al modo, pues lo hace con tristeza y violencia de sus apetitos, y no con la prontitud y deleitabilidad de quien posee la virtud. Cfr. *Idem*

automatismo que determina fatalmente la actividad humana, sino que más bien la potencia y le da al agente el autodomínio necesario para la madurez ética.²³⁸

El pensador francés Ravaisson, adelantándose al vitalismo bergsoniano, afirmó que los hábitos constituyen una *degradación* de la espontaneidad del espíritu y de la libertad, que desciende hasta entregarse en la pasividad e inercia de la naturaleza.²³⁹ Esta postura se debate sin salida entre el idealismo y el materialismo, separando inconciliablemente (kantianamente) los reinos de lo condicionado y lo incondicionado. Su error principal consiste, bajo mi punto de vista, en la identificación total del binomio "espíritu-libertad" con el binomio "indeterminación-espontaneidad", y en la erección del segundo como fin

²³⁸ Cfr. el libro *Las virtudes fundamentales*, de JOSEF PIEPER, en el que el autor se refiere a la prudencia como la quintaesencia de la mayoría de edad ética, y como el fundamento de la emancipación moral. La primacía de la prudencia en la educación «constituye en lo más íntimo de su estructura la refutación de todo conato moralista o casuista de construir y tutelar, en contra de las exigencias del ser, las decisiones del hombre». (Rialp, Madrid, 1980, p. 71-72).

HÉCTOR ZAGAL, en su artículo "Antonio Gómez Robledo: lector de Aristóteles", alude también a este sentido tergiversado de la ética, frente al carácter eminentemente positivo de la virtud: «La ética de inspiración aristotélica tenía a cuestas una larga tradición de moralistas (con todo un fardo de casuística interminable) y, además, los cargos lanzados desde la filosofía kantiana (el eudaimonismo aristotélico como ética heterónoma y, por tanto, indebida). Tanto la casuística como el formalismo kantiano habían penetrado insensiblemente en la mente de los filósofos morales de inspiración aristotélica (neoescolásticos). Tales influencias hicieron perder a la ética aristotélica su carácter positivo: ser ético no es evitar acciones malas, sino lograr la excelencia (*areté*) y la plenitud humana» (*Dianoia*, año XL, 1994, n. 40, p. 326).

²³⁹ Cfr. RAVAISSON, *El hábito*, Aguilar, Buenos Aires, 1960. Ravaisson (1813-1900) pertenece, junto con V. Cousin, H. Bergson, Lachelier, a la corriente filosófica que se conoce como positivismo idealista. Publicó, en 1838, su más importante texto: *De l'habitude*.

del primero. Cualquier determinación que desarrolle el hombre (v. gr., las disposiciones habituales) significa la caída de su espíritu, eminentemente activo e indeterminado, en los condicionamientos y determinismos de la naturaleza física.²⁴⁰ El espíritu deberá tender, por el contrario, a la superación de todo condicionamiento, y la libertad a una completa indeterminación.

La dificultad epistemológica para unificar en un mismo ser el espíritu y la corporeidad conduce a Ravaisson a un idealismo insostenible: un hombre perfecto por la indeterminación absoluta de su espíritu equivale a un hombre informe e inmóvil (el espiritualismo de Ravaisson culmina en lo mismo que todos los idealismos: en un hombre inexistente).

En la filosofía de cuño aristotélico —y la de Tomás de Aquino lo es—, los hábitos buenos son una fuerza añadida, un apoyo para dirigir con más eficacia las potencias hacia los bienes de su naturaleza. El hábito negativo, por supuesto, constituye una degradación, una disminución en los poderes de una naturaleza para alcanzar sus bienes. La virtud no constituye disminución alguna —si bien sí es una particular determinación—, sino, por el contrario, constituye una cualificación y fortalecimiento de las potencias.²⁴¹

²⁴⁰ «Le passage de la volonté à l'habitude représente donc, selon le mot de Ravaisson, "le retour de la Liberté à la Nature"», NICOLÁS GRIMALDI, "Pour une ontologie du temps", p. 204. Cfr. RAVAISSON, op. cit., p. 72: «La historia del Hábito representa el retorno de la Libertad a la Naturaleza o, con más exactitud, la invasión del dominio de la libertad por la espontaneidad natural».

²⁴¹ «Sólo los malos hábitos, decía ya Hegel, hacen perder al hombre su libertad. Sin duda, también los buenos imponen a la vida conciente un cierto determinismo. Todo arte impone al artista un módulo determinado, unas vías ciertas de ejecutar la

La siguiente comparación con el arte puede ayudar a entender la verdadera dimensión, libre y creativa, del hábito virtuoso: el artista, que domina su técnica y que gracias al hábito del arte cuenta anteriormente con la capacidad de encontrar el equilibrio de las formas, no se ve mermado en su capacidad creativa por el hecho de dominar ampliamente ciertos automatismos del pincel o de la pluma, sino que disfruta de ellos para potenciar su capacidad de materializar la idea germinal, y está libre de ellos en la medida en que su genialidad se lo permite. Es así que el hábito bueno, la virtud, no es nunca un impedimento, sino, como señala Nicolás Grimaldi haciendo énfasis en la incardinación del hábito como un concepto de temporalidad, es «*une réserve de possibles, une nouvelle spontanéité créatrice, un surcroît d'inventivité, de novation, de futurition*».²⁴²

Antes de poner punto final a este último capítulo, quiero resaltar que la insistencia puesta sobre la subordinación de todas las potencias humanas respecto de la razón —en especial esa suerte de espiritualización de los apetitos por la participación de la inteligencia y la voluntad (cierta transformación de las facultades apetitivas por su conformidad habitual con la razón)—no tiene el sentido estoico de purificación y eliminación de las pasiones (para los pensadores de la *stoa* todo movimiento de la vida pasional es una afección perturbadora e indigna). En el pensamiento de Tomás de Aquino, este hincapié se orienta más bien —en palabras de Teófilo Urdániz— «a realizar la acción (...)». TEÓFILO URDÁNIZ, "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", p. 108

²⁴² NICOLÁS GRIMALDI, art. cit., p. 202

verdadera educación cristiana de las pasiones y afectos, que es armonía y equilibrio».²⁴³

Las virtudes no son eliminación o purificación de las pasiones, ni tampoco batalla prusiana de la razón en contra de las tendencias. No consiste la virtud, por tanto, en el cumplimiento del deber por el deber mismo en el que Kant la cifró. «Las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una “*éducation sentimentale*”».²⁴⁴

Para culminar, deseo volver sobre el carácter arduo y creativo de la virtud, que encuentra y elige el justo medio entre dos extremos infinitos. La buena disposición habitual adquirida va determinando, en efecto, la “mira” de la potencia, la va precisando. Esta determinación no es una degradación de la naturaleza libre en la medida en que dicha naturaleza se ordena, no a la pura indeterminación de sus facultades, no a la apertura infinita, sino a “dar con tino en el blanco”, a alcanzar los bienes que “pide” su esencia. La libertad, quiero decir, no es un fin en sí mismo, sino una capacidad propia del hombre par alcanzar sus fines: determinación no equivale a degradación o disminución.

Pues si en el ámbito artístico la belleza se halla en lo más determinado, en el equilibrio resplandeciente entre el todo y sus partes,

²⁴³ TEÓFILO URDÁNOZ, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, p. 178

²⁴⁴ ALASDAIR MCINTYRE, *op. cit.*, p. 189

también en el orden moral el bien se encuentra en una perfección y equilibrio difíciles de ejecutar:

«...de muchas maneras puede uno errar, pues el mal, como se lo representaban los pitagóricos, pertenece a lo infinito, y el bien a lo finito, y de una sola manera es el acierto. Por lo cual lo uno es fácil, lo otro difícil: fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella».²⁴⁵

Más difícil aún que componer una magnífica sinfonía es la obra de ser virtuoso, porque la vida buena se compone y ejecuta en el transcurso de toda la existencia. Por ello dice Aristóteles que «ser virtuoso es toda una obra. Alcanzar el término medio en cada caso es una faena, como determinar el centro del círculo no es de la competencia de cualquiera sino del que sabe».²⁴⁶

Jamás ha sido fácil, ni de la competencia de cualquiera, alcanzar la perfección en el arte, y por eso apreciamos la obra del genio como valiosísima. Pues más ardua todavía, y más perfecta y valiosa, es la obra de una vida que, ante el infinito posible en que alterna el error, acierta en el bien. «Y así —concluyo con tres luminosos adjetivos aristotélicos— el bien es raro, loable y bello».²⁴⁷

²⁴⁵ E. N. II, 6 (1106b 29-34) Cfr. In II Eth. lect. 7: «La razón de esto puede tomarse de lo que dice Dionisio en el libro *De los nombres divinos*, porque el bien acontece por una causa sola e íntegra; el mal, en cambio, por cada uno de los defectos, como se ve claro en el bien y el mal corporales. Pues la fealdad, que es un mal de la forma corporal, acontece por cualquier miembro que se tenga inarmónicamente. Pero la belleza no acontece si todos los miembros no están bien proporcionados y coloreados».

²⁴⁶ E. N. II, 9 (1109a 25-27)

²⁴⁷ «διόπερ τὸ εὖ καὶ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν». E. N. II, 9 (1109a 29-30)

CONCLUSIONES

¿Qué clase de modificación es un hábito para la persona humana? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten que un remanente de la actividad se derrame sobre el agente? ¿Cuál es el proceso de formación de los hábitos? ¿Cuál es la base ontológica de la distinción principalísima de los hábitos en buenos y malos? ¿Constituyen los hábitos una degradación de las posibilidades libres del ser humano? Una respuesta detallada a estas cuestiones debe hallarse en el cuerpo de esta investigación, mientras que aquí recojo de forma sintética las conclusiones y algunos cabos sueltos en torno al tema de los hábitos en general.

Para Tomás de Aquino *hábito* se entiende en dos sentidos principales: uno por el que se dice que el hombre posee alguna cosa, y otro por el que se posee a sí mismo (*se habet*). El hábito o posesión, considerado como una categoría en el marco de la clasificación aristotélica, conviene al primer modo de tener. En cambio, el hábito por el cuál el hombre se posee a sí mismo significa un tenerse al modo como un ser posee cierta disposición. No se trata de la disposición originaria que constituye la esencia o perfección primera de todos los entes. Se trata de una disposición sobreañadida a ciertas facultades o poderes derivados de la esencia de los seres vivos, indispensable para su operación perfecta. Si hubiera que ubicar esta disposición a su vez en alguno de los géneros supremos, se correspondería necesariamente con

la cualidad, el accidente que por definición es modificativo y diferencial respecto de la sustancia.

El hábito es una cualidad (y en esa medida una forma, una determinación) indispensable para que cierto tipo de potencias naturales se dirijan hacia su actualización respectiva. Porque algunas potencias están determinadas necesariamente a actuar en un sentido, pero existe otro tipo de potencias, en cambio, que no están determinadas a su acto como hacia un solo objeto (*ad unum*), y que han de desarrollar una nueva formalidad para disponerse en algún sentido respecto de la multiplicidad de objetos que se le presentan. Dicha formalidad es una cualidad de la potencia, que la dispone bien o mal respecto de sí misma y de su actividad. El hábito es actualidad o determinación respecto de la facultad (una formalidad sobreañadida a su naturaleza) y potencia o poder respecto de la actividad a la que se orienta dicha facultad (una potencialidad real incrementada a la potencia natural).

La imbricación de esta cualidad en la naturaleza de la facultad la convierte en una disposición estable y, consecuentemente, en una inclinación difícil de remover. Por ello, no toda disposición es propiamente un hábito. Por su definición, debemos excluir las disposiciones pasajeras o inestables que no suponen una modificación en la tendencia en cuanto no constituyen verdaderamente una segunda naturaleza de la facultad.

Naturaleza primera significa una forma que tiende hacia una sola cosa (es la esencia considerada como principio de operaciones y de ella se siguen las inclinaciones propias de su modo de ser: tiende hacia una

sola cosa). La disposición habitual es como una nueva configuración de la potencia, que la determina y dirige hacia algo uno, por lo que se dice que los hábitos son como una segunda naturaleza.

Todo lo anterior contribuye a la comprensión del tipo de realidad que constituye el hábito en el alma, en cuanto es «cierta disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a su operación o fin, en virtud del cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas».²⁴⁸ No obstante, respecto de la cuestión sobre la esencia de los hábitos, reafirmo lo que apunté en las primeras páginas de esta investigación: que su comprensión cabal sólo se alcanza a través del conjunto de conclusiones acerca del sujeto capaz de adquirir hábitos, de la manera particular en que estas disposiciones se arraigan en él, y de las especies de hábitos que es capaz de desarrollar. Renuncio, pues, tanto a un esencialismo sin sujeto, que nos llevaría a perder la riqueza y pluralidad de las realidades habituales, como a un empirismo craso incapaz de unificar y encuadrar estas disposiciones en el plano general de la antropología y la ontología.

En el pensamiento de Tomás de Aquino cabe que estas disposiciones, ordenadas a la naturaleza de los seres y a su operación, se deriven de tres causas diversas, en virtud de las cuales podemos hablar de una triple especificación respecto del origen: hábitos naturales, adquiridos e infusos. Los hábitos infusos sólo son posibles en la medida en que el alma humana participa de un reino sobrenatural y, aunque no fueron objeto de este trabajo, en la doctrina tomista encajan perfectamente como cualidades que disponen al ser respecto de su

²⁴⁸ S. Th., I-II, q. 49, a. 4, c.

naturaleza y sus actividades. Por lo demás, no es aquí el lugar apropiado para hacer mayores aclaraciones sobre los hábitos infusos.

La naturaleza, por su parte, puede ser causa de disposiciones habituales en dos sentidos: según la especie, si por exigencias de ella misma alguna facultad requiere determinarse en cierto sentido (como en el caso del hábito de los primeros principios, indispensable para las operaciones de la facultad intelectual), y según el individuo (como las mejores o peores disposiciones naturales que una persona puede tener para desenvolverse, v.g., en el arte musical, o como las disposiciones de temperamento por las que decimos que alguien es manso o iracundo por naturaleza). Sin embargo, de ninguno de estos modos la naturaleza es causa total de hábitos en el hombre: respecto de los primeros principios, por ejemplo, se llama natural la facilidad con que la especie provee a los individuos para propiciar el hábito casi inmediatamente (con la mediación de las especies inteligibles y, por ende, de la fantasía y los sentidos externos); respecto de los hábitos causados por la naturaleza individual, es evidente que las personas poseen ciertas disposiciones innatas, las cuales, reforzadas por la actividad, pueden fácilmente constituir hábitos (son, en efecto, principio de hábitos, pues son cierta disposición).

En general, yo sostengo que, del mismo modo que aunque la sustancia puede ser considerada *per se* o absolutamente y sin embargo en la realidad no se da sin accidentes, así también las facultades pueden considerarse *per se* aunque en los individuos siempre se presentan según una cierta disposición, es decir: no hay un estado neutro de las facultades

a partir del cual se comienzan a disponer en un sentido o en otro. En todo caso, la ordenación de las partes (que eso es una disposición) apropiada para cierta naturaleza, y por ello favorable a sus operaciones, se encamina ya hacia el hábito en cuanto progresivamente deviene estable. Finalmente, creo que no es del todo apropiado preguntarnos por la naturaleza como causa total de los hábitos, puesto que en el despliegue de las actividades vitales las disposiciones se consolidan o se revierten, con lo cual estaríamos hablando siempre de hábitos parcialmente naturales (en cuanto las disposiciones se acaban de constituir a través de la actividad) y parcialmente adquiridos (en cuanto nunca se parte de cero, sino de cierta disposición anterior).

Estos últimos, los hábitos adquiridos y su proceso de gestación, son los que más útiles nos resultan para entender la esencia de unas disposiciones que los seres vivos van desarrollando hasta estabilizarse tanto que les llamamos hábitos. El principio por el cual la actividad de los seres vivos se derrama sobre su propio ser y redundando en disposiciones habituales o nuevas configuraciones ontológicas (cualitativas, no específicas), se conoce como inmanencia: *in manere*, permanecer dentro. Los procesos de adaptación de las células y los organismos vivientes son la forma más primitiva de este fenómeno por el cual la actividad de los seres no se derrama completamente sobre el exterior sino que permanece en el agente y lo modifica.

La condición de receptividad expresada en el principio de que “todo lo que es pasivo y movido por otro recibe una disposición por la actividad del agente”, se cumple de un modo muy particular en los seres

vivos, pues son agentes de sí mismos (vida es sinónimo de automovimiento). Cada vez que un ser vivo se dirige, se mueve hacia algo uno, hacia ello mismo se dispone; cada acto, entonces, dispone para lo mismo porque la facultad recibe una modificación por la actividad del agente. El desarrollo de los hábitos a través de la propia actividad se parece al río cuyo cauce aumenta por la fuerza misma del torrente.

Pero no de todos los seres vivos podemos decir que las disposiciones adquiridas de esta manera equivalgan al *se habet*, al tenerse a sí mismo que los hábitos constituyen para el hombre. Esta diferencia es fruto de la indeterminación o libertad que guarda el hombre respecto de sus actos: el hombre se autoposee por medio del conocimiento y del albedrío sobre sus tendencias naturales; es por ello que el fruto inmanente de los actos de los que es dueño constituye la autoposición eminentemente considerada, el hábito propiamente dicho, el sentido más pleno de tener.

Es imposible determinar una diferencia relevante entre los hábitos de los demás seres vivos y los hábitos del hombre, si no se fundamenta sobre la capacidad humana de autodeterminación. Entre los muchos modos de poseer, destaca uno que no consiste en la posesión de cosas: igual que antiguamente el *señor* tenía como en posesión a sus vasallos, el ser humano ejerce un *señorío* sobre sí mismo y en ese sentido se posee. El ejercicio de su señorío sobre sus actos redonda para el hombre en cualidades tenidas (algo tenido = hábito). Si materialmente el proceso de adquisición de los hábitos es similar en todos los seres vivos (el agente conserva para sí mismo una disposición debida a su propia actividad),

formalmente lo habido es distinto: para el hombre el hábito es autoposesión.

Ahora bien, si todo hábito es una modificación que dispone bien o mal al individuo respecto de su naturaleza y su actividad, en el caso del hombre el carácter indeterminado de su actividad comunica una nueva dimensión a las palabras *bien* y *mal* respecto de las disposiciones adquiridas. Se trata de la dimensión moral de los hábitos y del problema sobre si su especificación más radical en buenos y malos, vicios y virtudes, puede fundamentarse ontológicamente, o si es fruto del consenso, o de la diversidad cultural, o en último término de la decisión.

Tomás de Aquino dice que la perfección de un ser se da de tres maneras: de un primer modo la perfección de una cosa consiste en su propia forma (esencia, perfección primera o modo específico de ser); en segundo lugar, por sobreañadirse a ella ciertos accidentes necesarios para su operación perfecta; y en tercero, la perfección de un ser consiste en su operación, por la que cada cosa alcanza su fin.²⁴⁹ La posibilidad de fundamentar ontológicamente la especificación de los hábitos en buenos y malos se juega en que podamos tender un puente entre la primera y la tercera perfecciones mencionadas. Si de la primera podemos deducir racionalmente una valoración sobre la tercera, entonces la especificación de los hábitos en vicios y virtudes no es arbitraria, es decir: si en la esencia se descubre una orientación de la actividad hacia determinados fines (teleología: de la forma se sigue el fin), entonces las virtudes son aquellas disposiciones que potencian la actividad en favor de la

²⁴⁹ Cfr. S. Th. I, q. 6, a. 3, c. y I, q. 21, a. 2, c.

consecución de dichos fines, y por lo tanto se llaman buenas disposiciones por su conveniencia con la naturaleza del ser.

Es así que el tema de la especificación de los hábitos en vicios y virtudes desemboca en una de las cuestiones centrales de la filosofía moderna: la fundamentación de la ética. Después de Kant, no está claro si ese puente que tendemos entre la forma y el fin es producto de nuestras categorías *a priori* de la razón práctica. El regiomontano pone en duda la posibilidad de enraizar los juicios éticos de valor en una naturaleza que se nos manifiesta irrevocablemente a través de la subjetividad. El hecho es que, si tales juicios no son posibles, el propio ser del hombre queda fuera de toda inteligibilidad, insusceptible de verdad objetiva, y todo margen de discusión racional acerca de los fines y la ética desaparece.

Por otra parte, la insistencia moderna —también de origen kantiano— en la autonomía como único criterio a salvo para la valoración moral, ha generado la cuestión acerca de si los hábitos constituyen una *degradación* respecto de la libertad, en la medida en que determinan y favorecen la definición de patrones de conducta. En el fondo, el problema es similar al anterior: la filosofía contemporánea (espiritualismo y existencialismo sobre todo) ha insistido en que la esencia del hombre es libertad y pura libertad, y se ha cerrado las puertas (por motivos epistemológicos) a considerar este poder del hombre como *libertad-para*. Es así porque hablar de *libertad-para* implica inquirir racionalmente sobre los fines, inquisición que no puede buscarse en otra cosa que en la naturaleza de los seres cuyos fines intentamos iluminar.

“Hábito” se malentiende como automatización, como disminución de la libertad completa que es prerrogativa fundamental de los individuos. Esto sería cierto si el objetivo único de la existencia fuera la indeterminación absoluta, la carencia de lazos, la libertad pura. Pero esa libertad pura, en primer lugar, es una utopía, pues el hombre cuenta con algo irrefutablemente dado, su propio ser, y con el carácter libre de su actividad para dirigir las capacidades de su ser hacia los bienes que considere más altos. En segundo lugar —y más importante aún—, el objetivo de la libertad no es el vacío, la indeterminación, sino el bien. En este sentido los hábitos se tornan todo lo contrario de la disminución: son armas que aumentan la capacidad del hombre para la verdad y el bien. Me permito sacar la frase de contexto y recordar que Aristóteles dijo, respecto del *hexis* categorial, que consiste en “estar calzado, estar armado”. Estar armado, en efecto, es cierta determinación: impide la libertad de andar desnudo por el campo de batalla —que cada general elija lo que prefiere para sus ejércitos.

Los malos hábitos sí constituyen, en cambio, una verdadera degradación; son un lastre para la libertad del hombre en la medida en que dificultan los movimientos de la naturaleza hacia sus fines. No está lo degradante en la determinación, sino en la mala determinación.

El hábito no constituye una caída a menos que «el pensamiento y la voluntad abduquen de su poder de *recreación*, de iniciativa y esfuerzo constante, entregándose a los mecanismos habituales formados, los que convierten pronto el obrar humano en simple reproducción de gestos

pasados y en verdadero automatismo vacío de sentido».²⁵⁰ El hábito virtuoso no es una cualidad, una vez adquirida, estática, terminada, por lo que, en la formación de hábitos, el hombre de carne y hueso emplea constantemente su libertad en la disyuntiva del aumento o la disminución de la virtud. Pues, en efecto, se puede claudicar en el automatismo maquinal del vicio, o se puede apuntar —en un cálculo siempre difícil, siempre nuevo— hacia el genio de la virtud.

Frente al espiritualismo francés, la conciencia griega aparece como profundamente naturalista: cuando, en la tarea de educar, los griegos trataban de sembrar la nobleza en el futuro “caballero de la virtud”, no se detenían a preguntarse si, por desventura, estarían estrechando la espontaneidad de su libre albedrío. La posibilidad de iluminar los fines de la naturaleza, de ver en la forma la causa final, erige a la naturaleza misma en fin. El espiritualismo, en cambio, pone el acento sobre la indeterminación y la espontaneidad de la operación: apertura e indeterminación frente a (*versus*) la tendencia unívoca de la naturaleza.

En el contexto espiritualista, el hábito es retorno (*¿retroceso?*) a la naturaleza. «El límite inferior es la necesidad, el Destino, si se quiere, en la espontaneidad de la naturaleza; el límite superior, la libertad del entendimiento. El hábito *desciende* de una a otra».²⁵¹ Del otro lado, para los griegos la naturaleza es fin (teleología), y la *virtud* es *avance* hacia la naturaleza.

²⁵⁰ TEÓFILO URDÁNOZ, “La teoría de los hábitos en la filosofía moderna”, p. 111

²⁵¹ RAVAISSON, F., *El hábito*, ed. cit., p. 63 (las cursivas son mías).

He señalado que, en virtud del giro de la filosofía moderna sobre el sujeto, el problema que se alza es de corte epistemológico: en el conocer se debate en gran medida el futuro de la ciencia del ser. Con estas disquisiciones he desembocado en un problema más general y más fundamental. Es tarea de los filósofos darle solución, pero no es competencia de esta investigación sobre los hábitos. Con todo, teniendo presente que la disputa requiere salidas epistemológicas, no quisiera dejar de citar un esbozo de una de las que me han parecido mejor encaminadas: «El esencialismo que hoy empieza a mantenerse de nuevo —especialmente en la filosofía analítica del lenguaje— tiene una índole realista. Lo cual equivale a decir, por una parte, que sostiene las esencias o modos fundamentales del ser. Mas, por otra, tal realismo también implica que esas esencias no son esencias puras (...). Esas maneras fundamentales de ser existen como estructuras ontológicas de individuos variados y variables».²⁵² Algo aproximado intenté al preguntarme por la esencia de los hábitos.

Tras este breve *ex cursus* que no resistí la tentación de recorrer, quiero cerrar esta investigación en forma circular, o sea, por el inicio. "Entre el mismo que soy y el otro que seré, sólo hay una cosa: el tiempo; y en el tiempo, el hábito". Para la sociedad y para el individuo el hábito se cierne como lo que queda de la actividad, la huella de la Historia y de la historia.²⁵³

²⁵² ALEJANDRO LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 221

²⁵³ «... siendo los hábitos las determinaciones reales de una naturaleza libre y temporal, constituyen, en el cuadro clásico de las categorías, el estatuto ontológico de

Parfraseando a Nicolás Grimaldi, el hábito es un producto de la tenacidad del ser consigo mismo, de su perseverancia invertida. Logrado a fuerza de ejercicio y empeño, el hábito es trabajo del tiempo.²⁵⁴

Pero el tiempo no se rompe ni se quiebra, pues el hábito llena el espacio entre *el mismo* y *el otro* que el hombre es en el tiempo. A la larga, sólo el hábito hace distinción entre la semilla y el fruto: acertó Borges al no llamar al *otro* "distinto", sino un mismo Borges del que no es posible escapar; acertó Paz al declarar la autenticidad de la máscara: «Estamos condenados a inventarnos una máscara y, después, a descubrir que esa máscara es nuestro verdadero rostro».²⁵⁵

la historicidad». JACINTO CHOZA, "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey", p. 32

²⁵⁴ El hábito es «*un talent qu'on s'est à soi-même donné, à force d'exercices, d'efforts, de persévérance, et de ténacité, c'est-à-dire à force de travail et de temps*». NICOLÁS GRIMALDI, "Pour une ontologie du temps", p. 201

²⁵⁵ OCTAVIO PAZ, *Postdata*, FCE, México, 1993, p. 236

BIBLIOGRAFÍA

AQUINO, TOMÁS DE, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, Ediciones CIAFIC, trad. de Ana María Mallea, 1983

Cuestión disputada sobre las virtudes en común, Universidad Iberoamericana, Cuadernos de Filosofía núm. 22, trad. de Héctor Velázquez Fernández, México, 1994

Suma contra Gentiles, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967

Suma Teológica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, trad. de Antonio Gómez Robledo, México, 1983

Física, Editorial Gredos, trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid, 1995

Metafísica, Editorial Gredos, trad. de Valentín García Yebra, Madrid, 1990

Parva naturalia, Editorial Jus, trad. de Jorge Serrano, México, 1991

Tratado del alma, Espasa-Calpe, trad. de A. Ennis, Buenos Aires-México, 1944

Tratados de lógica (Órganon), Editorial Gredos, trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1988

- AVERROES CORDUBENSIS, *Comentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libris*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953
- BOURKE, VERNON J., "El hábito en la doctrina tomista de la potencia y el acto", recogido en los *Ensayos sobre el tomismo*, publicados bajo la dirección de Robert Edward Brennan, Ediciones Morata, trad. Efrén Villacorta, Madrid, 1962.
- BRENNAN, ROBERT EDWARD, *Psicología general*, Ediciones Morata, trad. Antonio Linares Maza, Madrid, 1961
- CRUZ, J., "El 'haber' categorial en la ontología clásica", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, XVII-51, 1984
- CHOZA, JACINTO, "Hábito y espíritu objetivo. Estudio de la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey", recogido en *La realización del hombre en la cultura*, RIALP, Madrid, 1990
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Universidad Católica de Argentina, 4ª edición, Buenos Aires, 1980
- GÓMEZ CABRANES, Leonor, *El poder y lo posible (Sus sentidos en Aristóteles)*, EUNSA, Pamplona, 1989
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE (Publicaciones de Diánoia), México, 1957
- GIMALDI, NICOLÁS, "Pour une ontologie du temps", *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XVII, 1995
- HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, EUNSA, 1992

- HUTCHINSON, D. S., *The virtues of Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1986
- JIMÉNEZ CATANO, RAFAEL, "La autocreación humana", *istmo* 190, México, 1990
- KENNY, ANTHONY, *Aquinas on mind*, Routledge, New York, 1994
- McINERNEY, RALPH, *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1982
- Aquinas on human action: a theory of practice*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1992
- McINTYRE, ALASDAIR, *Tras la virtud*, Editorial Crítica (Grupo Editorial Grijalbo), trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, 1987
- MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *La formación de la personalidad humana*, Segunda edición, Madrid, 1973
- Sobre el hombre y la sociedad*, RIALP, Madrid, 1976
- MOYA, PATRICIA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1994
- NAVAL, CONCEPCIÓN, "Identidad personal, hábito y educación", *Tópicos*, Universidad Panamericana, n. 9, 1995-2
- PIEPER, JOSEF, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones RIALP, 2ª edición, Madrid, 1980
- RAVAISSON, F., *El hábito*, Aguilar (Biblioteca de iniciación filosófica), Buenos Aires, 1960
- ROMANO, JOSEPH J., "Between being and nothingness: the relevancy of thomistic habit", en *The Thomist*, vol. 44, 1980.

- SARANYANA, JOSÉ IGNACIO, *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, 2ª edición, Pamplona, 1989
- SISON, ALEJO G., *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad*, EUNSA, Pamplona, 1992
- TURIEL SANDIN, BIENVENIDO, "Lo primario en el hábito", *Atti del Congresso Internazionale Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario*. Editioni Domenicane Italiane, Napoli, 1974
- URDÁNOZ, TEÓFILO, *Introducción al tratado de los hábitos y virtudes*, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo V de la Suma Teológica, Madrid, 1954
- "La teoría de los hábitos en la filosofía moderna", *Revista de Filosofía* (publicada por el Instituto de Filosofía Juan Luis Vives), vol. XIII, año 13, núm. 48, Madrid, 1954
- ZAGAL, HÉCTOR, "Antonio Gómez Robledo: lector de Aristóteles", en *Dianoia* (Anuario de filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM), año XL, núm. 40, México, 1994
- ZAGAL, HÉCTOR y AGUILAR-ÁLVAREZ, SERGIO, *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz O., México, 1996